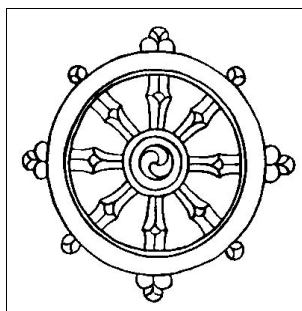




UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – UnB
CENTRO DE ESTUDOS AVANÇADOS MULTIDISCIPLINARES – CEAM
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS E CIDADANIA

**POR UMA CONSTRUÇÃO INTERCULTURAL DE DIREITOS
HUMANOS: FUNDAMENTOS BUDISTAS, SUAS CORRELAÇÕES E
CONVERGÊNCIAS PARA UM DIÁLOGO COSMOPOLITA GLOBAL**



MARCOS FENSTERSEIFER WOORTMANN

Brasília
2015

MARCOS FENSTERSEIFER WOORTMANN

**POR UMA CONSTRUÇÃO INTERCULTURAL DE DIREITOS
HUMANOS: FUNDAMENTOS BUDISTAS, SUAS CORRELAÇÕES E
CONVERGÊNCIAS PARA UM DIÁLOGO COSMOPOLITA GLOBAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Direitos Humanos e Cidadania do Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares da Universidade de Brasília, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Direitos Humanos e Cidadania.

Linha de Pesquisa: Direitos humanos, democracia, construção de identidades/diversidades e movimentos sociais.

Orientadora: Dra. Nair Heloísa Bicalho de Sousa

Brasília
2015

AGRADECIMENTOS

Meus mais sinceros e profundos agradecimentos aos lamas Gelek Tarchin e Tilmann Lhündrup da Sanga Karma Kagyu do Karmapa Trinle Thaye Dorje; lamas Karma Trinle Künkhyab e Sonan Sherpa, do Kagyü Pemde Gyamtso, Brasília, pela inspiração e ensinamentos. A Dorje, administrador do Sakya Center, em Dehradun pelo incondicional apoio. A sua santidade Sakya Trizin, por dispender de seu valioso tempo em me receber tão amorosamente. Ao lama Padma Santem, pela leitura e aprovação deste projeto. Ao monge Ademar Kyotoshi Shojo Sato, do Templo Shin Budista de Brasília. Ao professor Scott Randall Payne, pela inspiradora orientação e apoio inicial no grupo de pesquisa em filosofia oriental. Ao professor Alberto Brum, pela inspiração e revisão do artigo que desdobrou-se nesta pesquisa. A Darlan Mesquita pela gentil revisão, a Bruno Reis, pelo companheirismo. A Sonir Boaskevis e Matheus Oliva pelo companheirismo em acompanhar-me a congressos de ciência da religião e receber-me em suas casas. A Bruno Carlucci, Alaya Dulus, Lena Tosta, Alexandre Palma, Rio Avanzi, Paula Petracco, Viviane Junqueira, Solange Sato, Ulysses Ramalhete e Juliana Silveira, pela amizade, materiais e interesse compartilhado pelo budismo. A Sankara Bhagavadpada e Prema Bhagavadpada, pelo convite e carinhosa recepção na Índia, que tanto auxiliou esa pesquisa, e a Eduardo Weaver, Ulisses Riedel, Maristela Córdova e Ricardo Bravo, por apresentá-los a mim. À todos os professores e professoras do PPGDH, em especial à Rita Segato, César Baldi e Paulo Coelho, pelo aprendizado, muito mais que acadêmico, que pude experimentar. À Nair Heloisa Bicalho, pelo aprendizado, por aceitar orientar-me e pelo carinho a mim dedicado, e a meus pais, Klaas Woortmann e Ellen Woortmann, fonte de inspiração e de seriedade para com o estudo e a pesquisa científica.

RESUMO

O budismo progressivamente desperta admiração no ocidente, em parte por sua postura em relação aos direitos humanos, com destaque para o XIV Dalai Lama, Tenzin Gyatso. No oriente, a discussão de direitos humanos em países budistas é recente e perpassada por posições em que o budismo é visto como congruente ou não com a noção de direitos. Pressupostos do Dharma budista podem amparar ambas visões, mas a postura de líderes como B. R. Ambedkar na Índia e o Dalai Lama direcionaram a instrumentalização dos direitos humanos no caso do último, bem como as lutas sociais instrumentalizaram o budismo para o primeiro. A condição humana expressa nos conceitos de anatman, não teísmo, originação interdependente, seis reinos de existência e karma fundamentam este projeto em que se pretende situar o debate e apresentar pontos a serem aprofundados futuramente sobre a dignidade humana e uma noção derivada do budismo de direitos que possa transcender o ser humano em sua abrangência.

Palavras-chaves: Budismo, direitos humanos, condição humana, *Dharma*.

ABSTRACT

Buddhism gradually arouses admiration in the West, partly because of its stance on human rights, especially the XIVth Dalai Lama, Tenzin Gyatso. In the East, the discussion of Human Rights in Buddhist countries is permeated by recent positions in which Buddhism is seen as congruent or not with the notion of rights. Assumptions of the Buddhist dharma can bolster both views, but the stance of leaders such as B. R. Ambedkar and the Dalai Lama in India directed the instrumentalization of human rights in the latter case, as well as the social struggles instrumentalized Buddhism for the first. The human condition expressed in the concepts of anatman, not theism, interdependent origination, the six realms of existence and karma are the fundamentals in this article that intends to place the present debate and point to future in-depth studies about human dignity and a sense of duty based on Buddhism that may transcend the human in scope.

Key Words: Buddhism, human rights, human condition, *Dharma*.

SUMÁRIO

1 Introdução.....	8
1.1 Metodologia	11 <u>1</u>
2 Introdução ao Budismo	16
3 Historiografia de um contato intermitente entre o budismo e o ocidente.....	24
3.1 O budismo e o Ocidente.....	24
3.2 O contato com o mundo helênico	25
3.3 O budismo e o encontro com o cristianismo	29
3.4 O encontro com o iluminismo e a era moderna	39
4 Modernidade em crise, universalidade e hermenêutica diatópica no diálogo intercultural para construção de novos paradigmas de direitos humanos	45<u>5</u>
4.1 Conceitos fundamentais e a construção moderna dos direitos humanos...	46 <u>6</u>
4.2 Limitações da visão etapista e da visão universalizante de direitos humanos.	48 <u>8</u>
4.3 Interculturalidade e a necessidade de aprofundar o debate sobre a pluralidade dos direitos humanos	52
5 O Debate com a religião: ciência, direitos humanos, teologias políticas e o budismo.	64
5.1 Ciência e Religião	64 <u>4</u>
5.2 Da Religião à Política.....	68 <u>8</u>
5.1 A teologia da libertação budista: o <i>svaraj</i> de Bhimrao Ramji Ambedkar	78 <u>8</u>
6 O budismo, bases filosóficas e contextualização do diálogo atual entre o budismo e os direitos humanos.	87<u>7</u>
6.1 Pressupostos históricos e filosóficos	93
6.2 Originação Interdependente, Dignidade e Direitos Humanos.....	98
6.3 Budismo, Direitos Políticos e Direitos Sociais: Fontes da Reflexão Política no budismo antigo	103
6.4 O caso do Tibete	103
6.5 Reino e realização da vida humana.....	106
7 Comparação. <i>Topoi, framing</i> e visões complementares dos direitos humanos e do budismo quanto à condição humana.....	115
8 Antropologia e diálogos interculturais em busca de dignidade. Prólogo à conclusão.....	119
9 Considerações Finais	130
Bibliografia.....	145

Anexo I	153
Anexo II	154

1 INTRODUÇÃO

Os direitos humanos podem ser descritos enquanto gradual evolução dos direitos naturais do homem (COMPARATO, 2003), bem como enquanto reação conjuntural aos horrores que o holocausto deixou no seio da civilização ocidental. Em verdade, a linha histórica em que procuramos o marco fundamental onde possamos afirmar sem erro “aqui se iniciam os direitos humanos”, é complexa e descontinuada. Grande parte do debate atual de direitos humanos é centrado na construção político-cultural e filosófica ocidental amparada nos princípios convencionados na Declaração de Viena (1993), quais sejam: a universalidade(1), a indivisibilidade(2) e a interdependência(3). Estes são entendidos como: (1) o direito de todas as pessoas usufruírem dos benefícios e proteções outorgados pelos direitos humanos; (2) o direito de usufruírem todos os direitos, não sendo nenhum parcialmente ou auto-excludente a outro, e (3) o princípio pelo qual um direito somente pode ser usufruído em sua plenitude se junto a todos os demais.

Atualmente tal visão é contestada, sobretudo quanto a seu caráter universal, por ser uma construção eminentemente europeia e norte americana, da qual poucos países e culturas que não a ocidental tomaram parte. Boaventura de Sousa Santos explicita estes limites quando apresenta a necessidade da construção de um diálogo intercultural para a criação de referenciais reciprocamente inteligíveis e culturalmente diversos e abrangentes. Necessários e fundamentais a uma globalização verdadeiramente cosmopolita - em oposição à expansão de culturas locais agressivas que caracteriza a globalização contemporânea, a qual se utiliza do discurso dos direitos humanos também como ferramenta de dominação cultural -

esta nova geração de direitos humanos interculturalmente construídos poderá ser marcada pela pluralidade e complementaridade de visões e valores. (SANTOS, 1997).

Dentre a miríade de culturas que deverão participar desta construção civilizacional – caso o prognóstico de Boaventura de Sousa Santos estiver correto – esta pesquisa adentra o pensamento de matriz budista, no que se refere a sua visão sobre os direitos humanos conforme construídos social e historicamente até o presente momento, e inicia a busca dos elementos que possibilitem a construção de uma linguagem comum, a qual faculte o debate intercultural centrado na dignidade humana.

Há estudiosos que definem o budismo enquanto uma filosofia, por um lado, e tradições asiáticas em que a manifestação religiosa e devocional dessa doutrina é inegável (ZIMMER, 2005). Tal diversidade e riqueza cultural do *Dharma*ⁱ budista advêm do fato que nas tradições filosóficas orientais as fronteiras entre filosofia, mitologia e religião são muitas vezes difusas e opacas, com estes elementos interconectados e difíceis de serem discriminados por um olhar que muito deixaria de fora num recorte metodológico excessivamente rígido (GLASENAPP, 2007).

No ocidente o budismo tem consolidado sua presença por meio de publicações, grupos e centros de estudos de sua filosofia, bem como pelo crescimento dos adeptos de sua religião. Embora esse crescimento ainda seja modesto frente ao avanço do Islã e mesmo do ateísmo que prosperam na Europa e Américas (O'BRIEN; PALMER, 2008), o budismo e seu diálogo com os referenciais

da cultura ocidental se faz um objeto de pesquisa de grande relevância (TOYNBEE apud AKIZUKI, 1990).

O budismo tem se aproximado do ocidente eminentemente por 4 vias: a filosofia, em movimento iniciado por Schopenhauer, (WICKS, 2008) a ciência, por meio da neurociência, da física quântica e da psicologia e, por fim, pela religião em si, sobretudo por meio de suas diferentes abordagens sobre as emoções e técnicas de meditação. Além destes meios, esta aproximação deu-se também por meio da imigração japonesa, e principalmente, dos refugiados tibetanos emigrados à força pela invasão e ocupação chinesa de seu país na década de 60 do século XX.

Os direitos humanos encontram terreno comum para dialogar com a filosofia budista por duas perspectivas: a sociopolítica e histórica e a propriamente filosófica. No campo sociopolítico destacam-se no século XX o XIV Dalai Lama Tenzin Gyatso, líder da resistência cultural do povo tibetano contra a opressão chinesa, e Bhimrao Ramji Ambedkar, um *dalit*ⁱⁱ indiano convertido ao budismo que liderou esforços por uma radical transformação da sociedade indiana em prol dos direitos humanos e do fim das castas. No campo filosófico este diálogo dá-se pela comparação dos princípios dos direitos humanos, conforme consolidados na norma internacional, com princípios da doutrina budista retiradas de obras filosóficas budistas clássicas, além de fragmentos dos discursos do Buda histórico, Siddharta Gautama.

Comparativamente, da mesma maneira como é possível a vida humana ser sacralizada por uma doutrina laica (SCHMITT, 2006, VOEGELIN, 1982 e SANTOS, 2013), no sentido inverso, esta pesquisa busca inferir quais poderiam vir a ser as

bases filosóficas para uma concepção de direitos humanos fundamentada no budismo, com a faculdade de ser esta uma doutrina não-teísta e que não concebe a ideia de alma, embora conceba a transcendência. Desta maneira, espera-se que esta investigação possa contribuir com novos referenciais para a pesquisa acadêmica, no marco dos estudos sobre democracia, direitos humanos e interculturalidade.

Hocking (*in* MOORE, 1978) traça nos direitos do indivíduo ocidental o marco de contraposição à visão de corpo social oriental, baseada em deveres e harmonia. Não se trata, portanto, apenas de analisar os elementos de contraste e concordância da filosofia budista em relação aos direitos humanos, mas enquanto corolário desta proposta de diálogo intercultural (SANTOS, 1997), propor quais poderiam ser algumas de suas contribuições para uma dimensão mais ampla de busca pela dignidade humana, da qual os direitos humanos ocidentais conforme normatizados atualmente possam ter sido apenas uma das etapas do pensamento teológico-político (SCHMITT, 2006 e SANTOS, 2013) e democrático-emancipador (SANTOS, 2002) de uma humanidade muito mais ampla que a representada na globalização dos séculos XIX ao XXI.

1.1 METODOLOGIA

Será seguida a recomendação de Gaston de Bachelard quanto ao método de pesquisa, pela qual este deve se multiplicar conforme a exigência do objeto, tratado com o que descreve enquanto *vigilância* e *rigor científico* (*apud* BOURDIEU, 1999). O autor contrapõe o *rigor científico* à *rigidez metodológica*, que segundo Bachelard

traz em si o risco à criatividade pela imobilização do pensamento. A partir deste postulado, será utilizado o princípio segundo o qual Bourdieu descreve os bens culturais como pertencentes de maneira plena àqueles povos e culturas que possuem em si capital cultural semelhante, para com estes relacionarem-se (BOURDIEU, 1992). O bem cultural, no caso, sendo a ideia de dignidade inata do ser humano, independente de pertencimento a grupos culturais ou étnicos específicos, que fundamenta o conceito de direitos humanos. Assim, considerada a imprescindível atenção às diferentes epistemologias, será inserido o objeto desta pesquisa na problemática teórica que seguirá a recomendação de Bourdieu:

(...) um objeto de pesquisa, ele só pode ser definido e construído em função de uma problemática teórica que permita submeter a uma interrogação sistemática os aspectos da realidade colocados em relação entre si pela questão que lhes é formulada (BOURDIEU, 1999, p.48).

Esta questão é: é possível um praticante do budismo ser um militante engajado de direitos humanos, mantendo a coerência com os ensinamentos da doutrina?

Ademais, em se tratando de um fenômeno social que manifesta-se na filosofia, na psicologia, na religião, e por fim, na política, será seguidas, também, a recomendação de Edgard Morin (MORIN, 2000), de pensar coletivamente e de forma contextualizada, fomentando o diálogo entre as diversas áreas do conhecimento de modo a construir um conhecimento pertinente, que conjugue relações entre as partes, e leve a um estudo amplo sobre a condição humana em seus aspectos psíquico, cultural, social e histórico.

Outra abordagem que servirá de inspiração metodológica a esta pesquisa é a da arqueologia do saber de Foucault (FOUCAULT, 2005), haja vista o objeto de

pesquisa buscar sincronicidades e hermenêuticas mutuamente cognoscíveis entre o budismo e o ocidente no que tange as respectivas visões possíveis sobre direitos humanos e a condição humana. Além que traçar a retrospectiva histórica, de modo a propiciar uma contextualização destas hermenêuticas, será dada especial atenção às relações entre o que Foucault chama de camadas de conhecimento da arqueologia do saber, ou seja, aquilo que num determinado momento histórico relaciona-se a partir do espírito do tempo em questão, seu *zeitgeist*, situado aí especialmente o budismo e a crise da visão ocidental universalizante e moderna sobre o mundo e sobre os direitos humanos.

Para a contextualização do presente tempo, será utilizada principalmente a obra *Gramática do tempo*, de Boaventura de Souza Santos (SANTOS, 2006) e sua perspectiva acerca do que identifica como crise da pós-modernidade que abre caminho ao diálogo intercultural, dentro da proposta que denomina sociologia das ausências e das emergências. Nas palavras do autor

(...)uma racionalidade cosmopolita que, nesta fase de transição, (deverá) expandir o presente e contrair o futuro. Só assim será possível criar o espaço-tempo necessário para conhecer e valorizar a inesgotável experiência social que está em curso no mundo de hoje. (SANTOS, 2006).

Amparada na contextualização do momento histórico atual - baseada na crítica aos estertores da era moderna e pós-modernismo de caráter niilista, este projeto será então direcionado à condição humana, tomada aqui enquanto uma categoria propositalmente ampla (NEVILLE, 2005), de forma a ser passível de abranger a complexidade de fenômenos e argumentos que derivam das perspectivas sociológicas/filosóficas/históricas do budismo e teológicas/sociopolíticas dos direitos. Essa categoria, por ser abrangente e não restritiva, permitirá que a hipótese da

investigação seja extensiva a ideias aparentemente contraditórias entre si, derivadas diretamente ou depreendidas dos conceitos estudados. Tal hipótese é a de que os direitos humanos são coerentes com a filosofia budista - pela amplitude e diversidade desta, embora haja dissensões no meio acadêmico e religioso, e que, dadas as limitações dos *Topoi* ocidentais num processo de crise de identidades, os direitos humanos poderão abrir um diálogo produtivo com a especulação filosófica budista, no que tange sobretudo aos direitos coletivos e sociais, e, em menor escala, aos individuais.

Para fundamentar tal hipótese e balizar a análise, no plano filosófico é feita uma revisão bibliográfica e análise crítica dos conceitos budistas de “originação” interdependente (*Pratitya Samutpada*), reinos de existência (*lokas*), consciência transcendente (*Boddhchitta*), “vacuidade” (*Shunyata*), “não alma” (*Anatman*), “causa e consequência” (*Karma*) e “meios hábeis” (*Upaya*). Os princípios centrais de direitos humanos a serem analisados são a universalidade, a indivisibilidade e a interdependência, conforme previstos na Declaração de Viena (1993), estes exemplificados em suas especificidades pelos direitos que constam na Declaração Universal dos direitos humanos, sendo também abordadas as limitações quanto ao pressuposto de universalidade num mundo multipolar e culturalmente plural.

À luz da análise específica de cada um dos conceitos acima apresentados, serão então problematizadas as ideias de dignidade e direito enquanto objetivos centrais previstos nos diversos documentos que normatizam os direitos humanos, de modo que serão realizadas breves digressões, a fim de aprofundar sua contextualização sociopolítica e filosófica. Por fim, serão elencadas situações

concretas em que budistas estiveram envolvidos em processos sociopolíticos que envolveram o confronto político e a reivindicação de direitos, e serão traçados paralelos entre os conceitos budistas analisados e os princípios de direitos humanos elencados na Declaração de Viena (1993). Estes paralelos serão apresentados conforme uma visão que parte do *dharma* budista em direção aos direitos humanos. Para tanto, se fará uso da metodologia de *frame alignment* (SNOW; BENFORD, 1986), ou “alinhamento de enquadramentos”, em uma tradução livre.

i Doutrina budista, princípios de dever, em sânscrito

ii Pária, intocável. Fora do sistema do *Chaturvarnya*, ou castas.

2 INTRODUÇÃO AO BUDISMO

No mundo ocidental contemporâneo o budismo tem avançado na conquista de simpatizantes, na exposição de seus ensinamentos nos meios de comunicação e na consolidação de sua presença por meio de mosteiros, grupos e centros de estudos de sua doutrina. Embora talvez esse crescimento ainda seja pequeno frente ao avanço do Islã e mesmo do ateísmo (O'BRIEN & PALMER, 2008) que prosperam, sobretudo na Europa, num cenário de contração da cristandade enquanto referência religiosa tradicional, o budismo e seu diálogo com os referenciais da cultura ocidental se faz um objeto de pesquisa social e filosófica de grande relevância.

Há estudiosos que definem o Budismo enquanto uma filosofia, e tradições asiáticas que remontam a um passado milenar em que a manifestação religiosa e devocional dessa doutrina é inegável. Longe de ser um empecilho, tal diversidade e riqueza cultural do *dharma*ⁱⁱⁱ budista jaz em origem nas tradições filosóficas indianas, onde as fronteiras em que começam e terminam a filosofia, a mitologia e a religião tendem a ser muitas vezes difusas e opacas, difíceis de serem discernidas por um olhar ocidental que muito deixaria de fora num recorte metodológico excessivamente rígido (ZIMMER, 2005) ao que se soma o risco de afirmar-se indiretamente, pela exclusão, que aquilo que não fosse incluído poderia não ser considerado budismo. Por tal razão, o budismo para a presente dissertação será abordado com uma divisão arbitrária mínima, levadas em consideração a escola *Mahāyāna* e a escola *Therāvāda*, suas maiores expoentes, que congregam mais de 90%¹ das autodenominações budistas. Em uma abordagem de caráter mais restrito, por

¹ Fonte: http://www.adherents.com/Na/Na_433.html.

melhor que pudessem ser os fundamentos para tal, a relação a ser tratada do budismo para com os direitos humanos poderia ser desta forma prejudicada, ao se tornarem restritos os canais de diálogo, comparação e mútua compreensão.

Assim, para fins de melhor compreensão e afim de situar o diálogo proposto será exposto, a seguir, um breve sumário sobre o budismo quanto a sua difusão histórica, sua divisão em escolas e principais vertentes tanto devocionais quanto filosóficas.

O budismo ou *buddhadharma* pode ser denominado como a doutrina espiritual e filosófica originada dos ensinamentos de Siddharta Gautama, no século Va.C. na região que atualmente compreende o Nepal e a Índia. Trata-se, para o conjunto da filosofia indiana de origem védica, de uma escola ou religião *nāstika*² ou heterodoxa e mesmo subversiva, marcada pelo antropocentrismo e em muitas de suas vertentes por acentuado grau de ateísmo³, cuja busca central é a de libertar os seres sencientes de seu sofrimento (*dukkha*⁴), através da eliminação da ignorância (*avidya*) pelo caminho do entendimento da originação interdependente (*pratityasamutpada*) e da eliminação de desejo (*tanha*), e, portanto, da cessação de todo sofrimento e do ciclo de renascimentos, *Nirvana*. (GLASENAPP, 2007).

Payne sinteticamente situa sinteticamente o budismo da seguinte forma:

² Doutrinas que eminentemente não reconhecem a autoridade dos Vedas, entre elas o materialismo *Cārvāka*, e religião *Jāin* ou jainismo.

³ Possivelmente, mais que ateísmo, o termo correto aqui seria apofatismo, ou teologia negativa, negação da capacidade e/ou conveniência de posicionar-se assertivamente sobre a possibilidade de existir ou não a divindade (PAYNE, 2007)

⁴ Sofrimento imanente à condição de ser, não exclusivamente humana, impetrado pela ignorância e aversão à transitoriedade e impermanência. *Yad annicam tam dukkham* Tudo o que é impermanente é *dukkha*, *Majjhima Nikaya* (RAHULA, 2006)

O Budismo (...) concentra-se no ser humano, na experiência humana, e na maneira como nossa atitude para com a multiplicidade das aparências e das distrações do *maya* pode ser transformada. A reflexão filosófica sobre o nexos causal, o *pratitya samutpada*, é, essencialmente, uma psicologia de transformação da nossa subjetividade. (PAYNE, 2007)

De uma religião que veio a contestar castas, deuses e rituais elaborados, na Índia o budismo por fim viu-se grandemente absorvido pelo universo religioso e filosófico que no ocidente se convencionou denominar hindu (ou *Sanathana Dharma*), mesmo em seu panteão. Algumas escolas hindus consideram o Buda um *avatar* de *Shiva*, que veio propiciar a destruição do que estava em conflito com o *dharma* para propiciar sua renovação. Atualmente, a roda do *dharma*, símbolo do budismo, compõe o centro da bandeira da Índia.

Para o processo de descrição e expansão do budismo em termos geográficos e filosóficos, utilizaremos para fins epistemológicos a abordagem *Vajrāyāna* dos giros da roda do *dharma*, em função de haver apenas uma descrição alternativa na historiografia budista, de origem chinesa, porém que não comporta o surgimento do budismo em países como Tibete e Mongólia.

Dos territórios citados acima, o budismo tomou diversas direções, expandindo-se fortemente rumo ao norte e tornando-se durante séculos a religião majoritária no que hoje são os territórios do Paquistão e Afeganistão. Segundo o *Vājrāyāna*, neste movimento, denominado primeira expansão ou primeiro giro da roda do *dharma*, também ao sul no atual Sri Lanka, e a leste, na Tailândia e Myanmar, povos e países foram expostos aos ensinamentos das chamadas escolas antigas, originalmente em número de 17, cuja sobrevivente denomina-se *Therāvāda*, e é considerada a que

mais se referencia mais diretamente nos ensinamentos do Buda histórico, também denominado *Sakiamuni*⁵ (GLASENAPP, 2007).

O nome *Therāvāda* vem do termo *sthaviravada*⁶, do qual os adeptos ou *theravadins* reivindicam sua origem. Historicamente é descrito que, após uma tentativa de modificar o *Vinaya*⁷, um grupo de membros idosos, ou *sthaviras* rompeu com a maioria *Mahāsāṃghika*⁸ durante o segundo concílio budista, dando origem ao *sthaviravada*. De acordo com sua autodeterminação, a escola *Therāvāda* é fundamentalmente derivada da *Vibhajjavāda* ou "doutrina analítica" por sua vez também uma subdivisão do *Sthaviravada*.

Ao primeiro giro do *dharma*, citado acima, seguiu-se a criação da escola *Mahāyāna*, ou "Grande Veículo" que consagra a figura do *bodhisattva* e a libertação coletiva e não individual, característica da escola *Therāvāda*. Os primeiros indícios históricos do surgimento da escola *Mahāyāna* remontam ao século III d.C, embora o primeiro registro historiográfico que descreve a escola seja do século VII d.C, nas notas do monge chinês Yinjing:

Ambos adotam o mesmo *Vinaya*, e têm em comum as proibições das cinco ofensas, e também a prática das Quatro Nobres Verdades. Os que veneram os *bodhisattvas* e lêem os *Mahāyāna sūtras* são chamados os mahayanistas, enquanto que aqueles que não executam estes são chamados os *hinayanistas*⁹ (WILLIAMS, 1989)¹⁰

⁵ Em tradução livre, Sábio dos *Sakyas*, clã de nascimento de Siddharta Gautama.

⁶ Termo em sânscrito para designar "ensinamento dos antigos". Denominação adotada após o grande cisma em que dividiram-se esta e a escola *Mahāsāṃghika*, no século III a.C., após o segundo concílio budista.

⁷ Preceitos e comportamentos que regulam e ordenam a vida monástica

⁸ Escola antiga, que deu origem à *Mahāyāna*

⁹ Tal divisão, entre seguidores do *Hināyana*, ou pequeno veículo, e *Mahāyāna*, ou grande veículo, não será utilizada como tal, pois acarreta aspectos históricos e sociais de divisão, conflito e

Historiadores apontam a escola *Mahāyāna* como tendo surgido de uma evolução e absorção da antiga escola *Mahāsāṃghika*, o que não é consensual, porém é a tese mais aceita atualmente (WILLIAMS, 1989). Esta escola foi responsável pela expansão nordeste do budismo, rumo à China, Japão, Coreia, e extremo leste, rumo ao Laos, Camboja e Vietnã, e tornou-se preponderante na Índia e Nepal em poucos séculos após seu surgimento. De tradição mais especulativa e filosófica, esta escola caracteriza-se pela erudição e a grande produção literária, e suas obras mais fundamentais são a *Mūlamadhyamakakārikā* de Nagarjuna e o chamado Sutra de Lótus. A primeira obra, de caráter profundamente niilista fundou a escola *Madhyamaka*, reconhecida atualmente como maior fonte de embasamento e autoridade dentro do *Mahāyāna*.

As correntes *Zen* e *Ch'an*, respectivamente existentes no Japão e China, são pertencentes a esta grande escola, autoafirmando-se descendentes de uma linhagem de mestres que devota sua origem a Asanga, discípulo direto e supostamente o preferido de Buda.

O terceiro giro do *dharma*, ou expansão rumo ao norte, rumo aos territórios onde existem os atuais países do Tibete, Mongólia, Butão e Kalmukhya (parte integrante da CEI/Rússia), caracteriza-se pela fusão do budismo ióguico e místico,

preconceito entre as escolas budistas. Em substituição ao termo *Hināyāna*, será empregado apenas o termo *Therāvāda*, conforme se autodenominam os adeptos budistas de tal origem.

¹⁰ Observação realizada em viagens encomendadas pela dinastia Tang da China, cujas descrições auxiliaram a situar o budismo chinês em relação a suas contrapartes no restante da Ásia. Estas expedições propiciaram traduções de inúmeras escrituras do sânscrito para o chinês, que possibilitaram sua sobrevivência até os tempos atuais, haja vista muitos dos originais terem sido perdidos após a destruição da universidade de *Nālandā*, quando da invasão muçulmana *Moghul* no norte da Índia no século 12, e a subsequente perseguição e massacre de comunidades budistas, mosteiros e universidades em todo norte da Índia.

expoente e herdeiro das escolas *Yogācara* (atualmente extinta e parcialmente absorvida pelas escolas *Kadampa* e posteriormente *Gelugpa*¹¹) e dos princípios da *madhyamaka*, com as antigas religiões animistas, ainda existentes, denominadas *Bon*. Interessantemente, tais religiões animistas persistem nos países onde o *Vajrāyāna* é preponderante, e gradualmente, da direção sul rumo ao norte vão tornando-se majoritárias, na Mongólia, Kalmukhya e outras repúblicas da CEI (BRIAN & O'PALMER, 2008).

Desta fusão, ocorrida no século VIII d.C após a expansão conduzida por Padmasambhava¹² (ou *Guru Rimpoche*) desenvolveu-se o budismo denominado *Vajrāyāna*, ou “Veículo do Diamante”, fortemente diferenciado de seus antecessores em suas práticas iniciáticas, que consistem em rituais elaborados, meditações que derivam em visualizações de forte influência tântrica¹³, porém que reconhece sua base filosófica predecessora, sobretudo o *Mahāyāna*. Este “veículo” divide-se nas escolas *Nyingma*, *Kagyu*, *Sakya* e *Gelugpa*, dentre as quais todas se consideram espiritualmente equivalentes e têm suas autoridades últimas, considerados *bodhisatvas*.

Atualmente o poder secular *Vājrāyāna* não mais reside em figuras religiosas, tendo sido delegado no caso tibetano ao Kashag, ou Parlamento tibetano no exílio. Todavia, esta mudança ocorreu apenas recentemente, em 2008, e anteriormente o poder secular era encarnado no Dalai Lama, bem como já o foi no *Karmapa* (regente

¹¹ Escola a que pertence, e que tem por autoridade maior a figura do Dalai Lama.

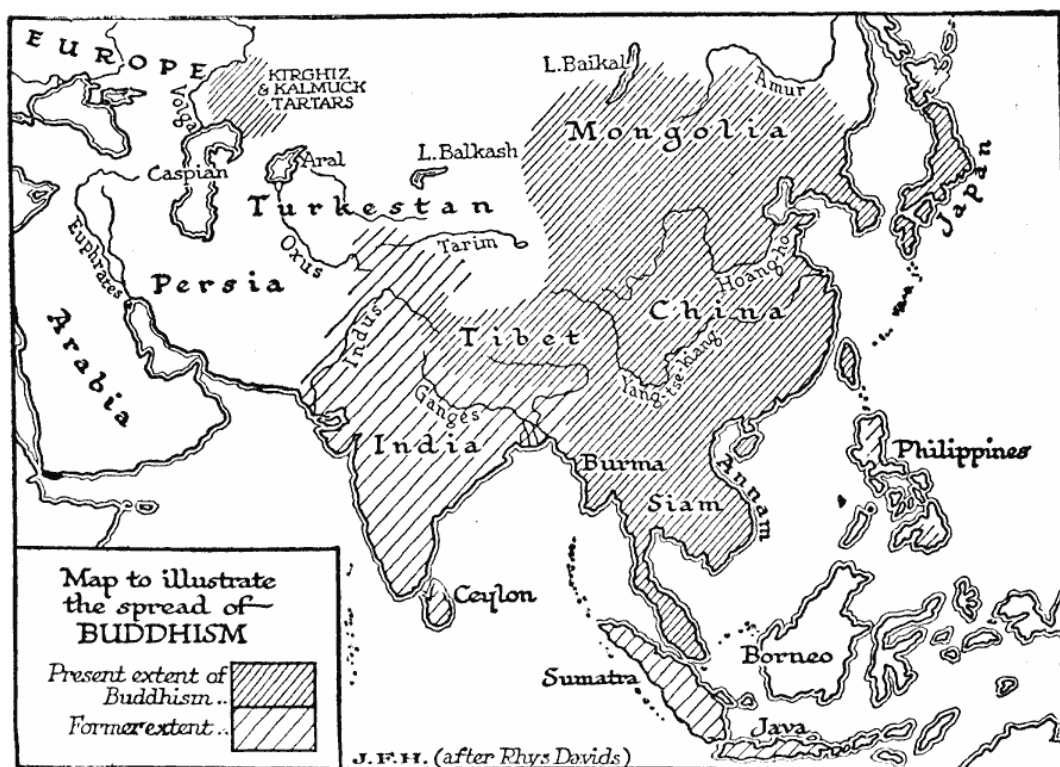
¹² Personagem quase mitológico e considerado uma reencarnação de Buda por algumas escolas do budismo *Vajrāyāna*.

¹³ Práticas espirituais iniciáticas, de origem indiana.

da escola *Kagyū*), e antes dele, em reis seguidores da escola *Nyingma*, que não possui autoridade suprema, apenas *Tulkus* e *Rimpoches*.

Finalmente, o budismo *Mahāyāna* responde por aproximadamente 56% dos praticantes que se autodenominam da religião budista, enquanto 38% se identificam com o *Therāvāda* e 6% com o *Vājrāyāna*.¹⁴

Figura 1 – Mapa da difusão histórica do budismo na Ásia



Fonte: H. G. Wells, *The Outline of History* (New York, NY: The Macmillan Company, 1921) 370. Originalmente desenhado por Thomas William Rhys Davids, tradutor original do Cânon Pali para a língua inglesa.

¹⁴ Fonte: http://www.adherents.com/Na/Na_433.html.

iii Nome sânscrito em sua tradução aproximada para os termos doutrina, ensinamento, dever.

3 HISTORIOGRAFIA DE UM CONTATO INTERMITENTE ENTRE O BUDISMO E O OCIDENTE

3.1 O BUDISMO E O OCIDENTE.

No processo que se estende até os dias atuais e o diálogo com os direitos humanos, o budismo travou contato com o ocidente e suas ideias em diversas ocasiões ao longo do período de aproximadamente 2500 anos desde sua fundação na Índia, sendo o objeto de pesquisa desta dissertação apenas uma destas mais recentes ocasiões. As civilizações ocidentais e o budismo alteraram-se de forma acentuada ao longo dos séculos de forma muito bem documentada, adaptando-se às circunstâncias e ao contato com outros povos e ideias.

Não obstante ser absolutamente recente neste processo que se estende ao longo dos séculos, o contato do budismo com o ocidente insere-se em um contexto de mútuo interesse inicial, descontinuidade e posterior virtual desconhecimento recíproco. Assim, situar a evolução desse contato permite localizar o entendimento e a imagem mútuas de uma civilização para com a outra ao longo dos séculos, embasando a compreensão de sua hermenêutica e alteridade atuais.

A visão ocidental sobre o oriente, tomada aqui para efeitos de pesquisa enquanto europeia, tem em sua visão uma Ásia tanto distante quanto misteriosa, ao mesmo tempo convidando a conquista e o temor às suas hordas, idolatrias e filosofias heréticas. Tal visão tem suas raízes mais antigas talvez no antagonismo entre persas e gregos, como o retratado nas peças “Os Persas” de Ésquilo, e

“*Bacchae*” de Eurípedes, uma representando a vitória do heroísmo, da liberdade e da razão contra a força bruta e a submissão, a outra representando a figura subversiva de Dionísio, cuja origem mitológica deu-se na Ásia (BATCHELOR, 1994).

Tal herança, cultivada por romanos e posteriormente pela Igreja Católica durante as cruzadas, além da resistência às invasões mongóis, repercutiu até o século XX no pânico às “hordas comunistas”. Para o ocidente identificar-se com a ordem, a razão e buscar a legitimidade do poder colonial, o oriente haveria de ser sua antítese de caos, irracionalidade, voluptuosidade e superstição. Até o surgimento do orientalismo tal visão seria raramente contestada. Ainda no âmbito da disciplina para-acadêmica, definida por Edward Said como “um sistema de conhecimento sobre o oriente, uma grade pela qual filtrar o oriente para a consciência ocidental”, o orientalismo representava um passo inicial, porém, sobretudo um meio pelo qual construir a narrativa de um oriente que servisse aos fins desejados pelo ocidente. (SAID, 1978).

3.2 O CONTATO COM O MUNDO HELÊNICO

No século V AC, ao tempo em que Siddharta Gautama era vivo, no *Majjhima Nikaya*^{iv} é registrado um ensinamento em que o sistema de castas foi contestado durante um diálogo deste com o jovem brâmane Assalayana. O Buda compara o sistema de castas com a divisão social grega entre cidadãos e escravos, ressaltando sua precariedade e falsa natureza essencial ao lembrar ao jovem que um amo pode tornar-se escravo e um escravo tornar-se amo, em igualdade de condições determinadas por seu *karma*, mas não por seu nascimento^v. A mera menção do

fundador desta doutrina da cultura grega em seus ensinamentos revela a proximidade e conhecimento mútuos existentes já à época.

Segundo o historiador Ariano de Nicomédia (século II DC), devotos do deus grego Dionísio, os quais teriam introduzido o vinho na Índia, foram encontrados por Alexandre o Grande durante o final de sua campanha militar. Os descendentes destes pioneiros e posteriormente dos invasores greco-macedônicos foram denominados em sânscrito *Yona* ou *Yavana*, derivado da palavra “jônico” (MITCHINER, 1986).

Aproximadamente 200 anos após o nascimento de Buda, o mundo greco-macedônico fazia fronteira pelo reino de Gandhara com a nascedoura cultura budista. Ideias viajavam ao longo das caravanas comerciais ressoando entre si, como no caso jônico com Pitágoras, expoente também das doutrinas do renascimento/reencarnação, da austeridade e da não violência. Neste fértil ambiente multicultural, aproximadamente 300 anos após a morte do Buda, no século II aC, Ashoka¹⁵ tornou-se imperador de uma grande parcela da atual Índia e Paquistão. Primeiro monarca a abraçar o budismo como religião oficial na história, Ashoka era neto de Chandragupta, o fundador da dinastia Maurya que travou contato pessoal com Alexandre o Grande ao final de sua campanha militar, quando de sua passagem pela cidade de Taxila¹⁶.

Fundamental no processo de expansão do *dharma* budista, Ashoka, depois conhecido como Ashoka, o Grande – o qual possivelmente foi neto de uma das

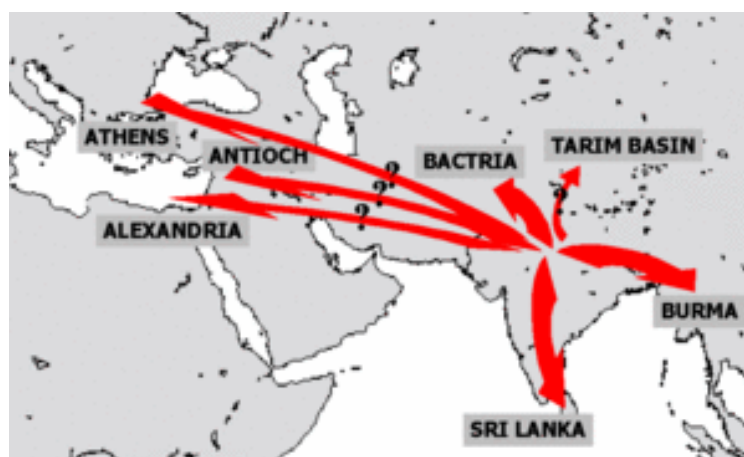
¹⁵ Ashoka - cujo personagem será tratado mais à frente nesta dissertação.

¹⁶ Atualmente localizada no distrito de Rawalpindi, no Punjab paquistanês

esposas gregas de Chandragupta - enviou missões religiosas ao Sri Lanka, ao atual Myanmar e ao norte e noroeste de seu império. Porém, Ashoka não se limitou à Ásia em seu impulso de levar o budismo ao mundo, tendo enviado cartas e missões religiosas aos monarcas de ascendência helênica Antíoco II da Síria, Ptolomeu II do Egito, Antígono Gonatas da Macedônia, Magas de Cirene e Alexandre do Épiro. Infelizmente, de tais embaixadas não foi guardado registro no ocidente que tenha chegado até os dias de hoje. Conforme o edito original:

A conquista do dharma foi vencida aqui, nas fronteiras, e mesmo seiscentas yojanas (aproximadamente 6500km) além, onde o rei grego Antíoco reina, além deste onde quatro reis chamados Ptolomeu, Antígono, Magas e Alexandre reinam, da mesma forma como ao sul os cholas, os pandavas, e até mesmo em Tamraparni. (Editos de Ashoka, 13º Edito em rocha)

Figura 2 – Mapa das missões enviadas por Ashoka para difusão do Budismo^{vi}



Fonte: <http://en.wikipedia.org/wiki/Ashoka>

A dinastia Maurya, apesar de seu vigoroso ímpeto civilizacional, encerrou-se apenas 42 anos após a morte de Ashoka, conquistada por Demétrio, soberano do

reino helenístico da Bactriana¹⁷ citado pelo historiador Justiniano (século II/III DC) com o título de *Rex Indorum* (BATCHELOR, 1994). Parte da expedição do *Rex Indorum* contra a dinastia Maurya e o reino de Magadha, o general grego Menandro viria a travar os famosos debates do *Milindapanha* com o sábio Nagasena, ao fim destes convertendo-se ao budismo, abrindo as portas do reino a esta nova filosofia e religião (PAYNE, 2007). Todavia, o legado mais significativo deste intercâmbio cultural com os greco-macedônios veio a influenciar o budismo de maneira inegável em toda a sua extensão: a inovação da escultura da figura do Buda sob forma humana, primeiramente traçada por artistas de inspiração e formação helenista (BATCHELOR, 1994).

Figura 3 – Moeda de Gandhara, citando o rei Menandro. Um exemplar foi encontrado no atual País de Gales.^{vii}



Fonte: <http://en.wikipedia.org/wiki/Greco-Buddhism>

Durante os três primeiros séculos representado apenas simbolicamente, sobretudo por pegadas vazias entalhadas ou pelo símbolo da roda do *dharma*, após o contato com o mundo helênico a natureza transcendental da representação do

¹⁷ Atual Tajiquistão, partes do Irã, Afeganistão e Paquistão.

Buda foi humanizada atravessando gerações, gravada em mármore e granito, inspirando artistas de todo subcontinente indiano e além^{viii}.

Figura 4 – Budas de Gandhara, atual Afeganistão, século II aC, e capitel coríntio com a figura do Buda, século III, dC



Fonte: <http://en.wikipedia.org/wiki/Greco-Buddhism>

3.3 O BUDISMO E O ENCONTRO COM O CRISTIANISMO

Na historiografia ocidental a primeira menção a figura de Buda que chegou aos dias de hoje é de Clemente de Alexandria, Titus Flavius Clemens, ou São Clemente na hagiografia copta e ortodoxa, foi um teólogo místico do século II DC. Em sua obra *Stromata*, da qual apenas fragmentos permanecem, ao listar as diversas crenças presentes no mundo romano e próximo à sua época, ele comenta as crenças gimnosofistas¹⁸ (ascéticas) da Índia, e escreve que “alguns entre os indianos obedecem os preceitos do “Bouta”, o qual por sua extraordinária santidade, foi elevado às honras divinas.” (BATCHELOR, 1994).

¹⁸ Os gimnosofistas - provavelmente *sadhus* que acompanharam o retorno das expedições de Alexandre ao ocidente - em particular, mereceriam também registro por parte de filósofos ocidentais como Strabo, Dionísio, Laertes, Filone, Plutarco e Porfírio (PAYNE, 2007)

É de Clemente de Alexandria também o registro mais antigo do reconhecimento que o ocidente devia ao oriente em sua antiguidade, quanto a origem das ideias e da filosofia: “a filosofia...já floresceu na antigüidade entre os bárbaros, iluminando as nações. Depois veio para Grécia...” (CLEMENTE DE ALEXANDRIA, Livro I, 15, in PAYNE, 2007).

Todavia, não são estes legados de São Clemente os fatos mais interessantes para o budismo em torno de seu nome, mas o intrigante relato de um discípulo seu, Orígenes Adamantius. Teólogo crítico, hermenêutico e exegeta do século II DC, em um fragmento de seu principal biógrafo, o historiador Eusébio de Cesaréia, Orígenes Adamantius descreve a cristianização da província romana da Bretanha como tendo sido favorecida pela presença de crenças anteriores. Nas palavras relatadas por Eusébio, depois Bispo de Cesaréia, a ilha “era desde a um longo período disposta (a cristianização), pelas doutrinas de druidas e budistas, que haviam já inculcado a ideia da unidade da divindade” (BATCHELOR, 1994).

Embora nenhuma evidência arqueológica tenha sido descoberta nas ilhas britânicas que sustente este relato afora uma moeda com a efígie do soberano greco-budista Menandro, cabe recordar que Orígenes Adamantius foi declarado anátema pelo concílio de Constantinopla no ano de 553, o que levou toda sua obra e herança a ser deliberadamente destruída e amaldiçoada.

Outro alexandrino, discípulo de ambos Orígenes Adamantius e São Clemente, Basilides, cujas influências gnósticas levaram-no a ser censurado por seus tutores,

desenvolveu um sistema teológico denominado *ouk on Theos*, numa tradução aproximada, “não Deus”, “insubstancialidade divina” (*non being God*, no original). Tal ideia antecipou no ocidente o conceito de *Brahman Nirguna*, central ao sistema do *Vedanta* que viria a ser desenvolvido por Adi Shankaracharya, séculos depois na Índia, ambos os quais são filosoficamente muito próximos dos conceitos budistas de *Shunyata* e *Alaya*^{ix} (ZIMMER, 2005), desenvolvidos aproximadamente na mesma época.

Ainda no período em que na Ásia Menor e Oriente Médio prosperaram as teologias gnósticas, destas o maniqueísmo foi a mais difundida. Longamente comentada por teólogos como Santo Agostinho, veio a influenciar ambos o islã e a cristandade. Segundo o historiador islâmico Al-Biruni, o fundador do maniqueísmo, Mani - tendo sido exilado na Bactria então sob forte influência greco-budista – cita em seus fragmentos nominalmente o Buda como profeta, juntamente com Zoroastro e Cristo, aos quais elogiava como portadores da verdade, porém aos quais apregoava superar em sua própria revelação (BATCHELOR, 1994).

Outro caminho por onde a história de Buda chegou ao ocidente e à cristandade foi registrada inicialmente nos séculos XI ou XII. Após uma longa intermitência de 5 séculos causada pela barreira islâmica entre os dois mundos, Euthymius do Monte Athos - São Eutímio para a Igreja Copta Georgiana - traduziu a obra intitulada *Sibrdzne Balavarisa*, ou “Sabedoria de Balahvari”, a qual contava a história de São Josafá e Barlaam - no original islâmico, Budasaf e Balauhar (WALBRIDGE, 2001).

A história narra como um rei poderoso de nome Abenes, perseguidor de cristãos, teve um único filho homem. Para o desespero do rei, um astrólogo no

momento do nascimento de seu filho previu que este se tornaria um grande santo cristão e renunciaria ao mundo material. Determinado a que isso não acontecesse, o rei confinou o príncipe Josafá a um palácio cercado de todos os prazeres e distante do sofrimento da condição humana. Já na juventude, o príncipe persuade seu pai a deixá-lo explorar o território de seu reino e encontra um cego, um aleijado e um homem idoso. Profundamente tocado após estes encontros, o jovem perde o interesse nas coisas mundanas e busca o real sentido da vida, vivendo uma vida monástica e de santidade até o fim de seus dias.

A principal inovação desta história em relação à narrativa original da história de Buda trata da realização espiritual de Josafá ter se dado pela conversão ao cristianismo, inspirada por um monge cristão vindo do Sri Lanka, Barlaam, descendente dos indianos convertidos por São Tomé. Afora esse último personagem, claramente a história de Josafá denota uma releitura e aculturação cristã da vida de Buda baseada na versão popular de Ashvaghosa do *Buddhacarita*, adaptada ao longo dos séculos primeiramente ao maniqueísmo, depois ao islã, e por fim ao cristianismo (WALBRIDGE, 2001).

Ainda na idade média, traduzida do georgiano para os idiomas grego, latim, francês, alemão, espanhol, provençal, românico, holandês e escandinavo, a história do santo Josafá cruzou Constantinopla e Roma, espalhando-se pelos países ortodoxos e católicos. Após atingir tamanha popularidade, atendendo ao clamor popular ambos Barlaam e Josafá, ou Balauhar e Budasaf, foram incluídos no rol de santos cristãos, tendo seus dias no calendário hagiográfico sendo sacramentado no catolicismo em 27 de novembro e na ortodoxia cristã em 19 do mesmo mês. Sua popularidade e reconhecimento popular levaram Josafá, ou Budasaf, a ter uma

igreja consagrada a si em Palermo, suas relíquias teriam sido abrigadas na igreja de Santo André d'Anvers, e citações de sua história aparecem na obra de Shakespeare, o Mercador de Veneza (BATCHELOR, 1994).

Até então tendo passado despercebida, apenas em 1612 a notória identificação entre as biografias do Buda histórico, Siddharta Gautama, e do santo cristão Josafá foi apontada pelo historiador português Diogo do Couto. Este concluiu que o Buda se inspirou no santo cristão Josafá e seguiu seus passos (BATCHELOR, 1994).

Além de inspirar-se notavelmente na história do Buda, a história de São Josafá e Barlaam também reedita ensinamentos do *Mahabharata*, anteriores ao budismo. Na iconografia cristã mais presente de São Josafá e Barlaam, a alegoria da árvore e do homem é o melhor exemplo dessa apropriação e cristianização de ensinamentos indianos (WALBRIDGE, 2001)¹⁹.

¹⁹ Releitura do ensinamento de Vidura a Dhritarashta, *Mahabharata*.

Figura 5 – Iconografias da igreja de Vester Broby (Dinamarca, século XIV) e batistério de Parma (Itália, século XII)



Fonte: http://en.wikipedia.org/wiki/Barlaam_and_Josaphat

Figura 6 – Iconografias da igreja de Vester Broby (Dinamarca, século XIV) e batistério de Parma (Itália, século XII).



Fonte: http://en.wikipedia.org/wiki/Barlaam_and_Josaphat

Nos séculos XIII e XIV a ascensão do império mongol, o qual atingiu ambas Ásia e Europa, recriou laços culturais e intercâmbio entre regiões e culturas há séculos distantes. Missões diplomáticas enviadas ao grande Khan, como a enviada pelo papa Benedito XII em 1338, chefiada Jean Marignolli, são fontes de relato preciosas. Ao retornar da missão via Sri Lanka, o enviado papal teceu um relato elogioso da santidade da vida monástica de *bhikkus* do *Therāvāda*:

Eles dormem no chão. Caminham de pés descalços, com um cajado, e estão satisfeitos em usar um robe como os dos nossos franciscanos, porém sem capuz e com um manto sobre os ombros, como os apóstolos. Toda manhã eles saem em processão para pedir, com a maior reverência possível, que se lhes dê arroz em quantidade suficiente para o seu número...eu falo destas coisas como testemunha e, em verdade, eles me receberam como um dos seus...eles vivem uma vida muito santa – porém sem fé. (BATCHELOR, 1994)

Menos de um século antes Möngke Khan, talvez num momento único na história, conduziu uma série de debates inter-religiosos na capital de seu império, com a finalidade de não apenas conhecer melhor as religiões e o pensamento dos diferentes povos componentes deste, mas com o intuito de converter a si e instituir maior unidade por meio da religião que mais lhe aprouvesse. Muçulmanos, cristãos católicos, cristãos nestorianos (expulsos do ocidente em 431dC e anatematizados, porém que sobreviveram em partes da Ásia Central), taoístas e budistas fizeram parte deste debate, em 1254. William de Rubruck, missionário católico cuja viagem teve o apoio do rei francês Luis IX foi escolhido para representar o cristianismo, porém falha na tentativa de entender e relatar o pensamento das religiões orientais, sequer mencionando a presença dos nestorianos, e classifica ambos budistas e taoístas sob a alcunha de *tuin* (provável corruptela de *tao-in*, palavra chinesa de

significado “homens do caminho”. Em seu relato despreza suas crenças como pertencentes a heresia maniqueísta (BATCHELOR, 1994).

À oportunidade perdida por William de Rubruck, por fim expulso da corte de Mögke Khan, acresceu 10 anos depois, em 1265, a missão de Maffeo e Niccolo Polo, tios de Marco Polo. Enviados ao papa Clemente IV pelo imperador Kublai Khan, de mãe nestoriana, porém convertido ao budismo tibetano *Sakya*, a missão tinha por objetivo coletar uma porção do óleo da lamparina do Santo Sepulcro, e o envio à China de 100 homens letrados nas artes e filosofia ocidentais. O óleo foi enviado, porém não as ideias e nem quem as representasse. Tal fato é lembrado, em 1492, em uma carta de Cristóvão Colombo, então em busca da passagem leste para as Índias aos reis da Espanha:

(...) como em muitas ocasiões (o Khan) e seus predecessores enviaram a Roma pedidos por homens doutos em nossa santa fé, assim que pudessem ser instruídos, e que o Santo Padre nunca os enviou, e muitos povos foram perdidos...(BATCHELOR, 1994)

No século XVI o diálogo entre budistas e cristãos resumiu-se a missionários jesuítas e monges, sobretudo da escola zen, na China e Japão. Inicialmente este teria sido um contato amigável. Para os monges budistas São Francisco Xavier, por ter vindo da Índia (Goa), seria um praticante de um tipo desconhecido no Japão de budismo. Para o último, o budismo haveria de ser uma forma modificada de cristianismo (BATCHELOR, 1994).

Inspirados nos primeiros missionários europeus, a tática jesuíta de conversão constituía-se em buscar a amizade, aproximar-se do clero pagão e convertê-lo, ao

que se seguiria a conversão natural da população. Nas palavras de São Francisco Xavier:

Quando termino de batizar o povo, ordeno-lhes que vão e destruam as cabanas onde guardam seus ídolos; e faço-lhes quebrarem as estátuas de seus ídolos em pequenos pedaços, já que agora são cristãos. Poderia longamente descrever a grande consolação que preenche minha alma quando vejo ídolos serem destruídos pelas mãos daqueles que foram idólatras. (SCHURHAMMER & WICKI, 1944 apud APP, 1997)

Poucos anos depois outro jesuíta, Matteo Ricci, igualmente não teve sucesso em compreender e dialogar com a cultura budista presente na China da dinastia Ming, cujo fundador, Chu Yüan-Chang antes de líder político foi monge. Contudo, interessante o mesmo fenômeno não se deu no tocante ao diálogo com o confucionismo, para o qual Ricci demonstrou grande respeito e mesmo admiração. O intercâmbio cultural entre as comunidades jesuítas com o confucionismo original atingiu níveis tais que levaram à permanência e mesmo elogio de práticas do confucionismo chinês dentro das missões chinesas supervisionadas pela Companhia de Jesus, e copiosos elogios àquela filosofia foram tecidos pelo missionário cristão (BATCHELOR, 1994).²⁰

Infelizmente, no tocante à doutrina de Siddharta Gautama a capacidade de diálogo e interculturalidade de Matteo Ricci não se repetiram, tendo o religioso italiano classificado o budismo como “uma Babilônia de doutrinas tão intrincadas que ninguém pode compreendê-las apropriadamente, ou descrevê-las”. Em suas conclusões Ricci supõe serem os budistas pitagóricos que após dispersarem-se pela

²⁰ O jesuíta Matteo Ricci séculos após sua passagem pela China, viria a ser tardiamente reconhecido pelo Papa João XXIII em 1959, enquanto modelo para os missionários, porém suas sugestões e apologias ainda no século XVIII foram muito enfaticamente desestimuladas e mesmo proibidas. (PAYNE, 2007)

Índia chegaram à China, e como idólatras inspirados pelo demônio, não desejava qualquer contato com esta cultura (BATCHELOR, 1994).

É necessário frisar, contudo, que tal incompatibilidade deu-se também por parte do *establishment* budista no caso do Japão, de onde em 1614 os jesuítas foram expulsos, e as comunidades cristãs martirizadas e forçadas à conversão de volta ao budismo a partir do xogunato de Tokugawa Ieyasu (BATCHELOR, 1994).

Apesar de conflituoso em seus primeiros séculos, o contato do budismo com o ocidente por meio do cristianismo não foi completamente infrutífero. Três séculos após as missões jesuíticas e após o Concílio Vaticano Segundo, a Igreja Católica publicou o documento *Nostra Aetate* versando especificamente sobre o diálogo com religiões não cristãs, o que propôs um redirecionamento profundo e de implicações sociais, teológicas e políticas:

[A Igreja Católica] nada rejeita que seja verdadeiro e sagrado nessas religiões. Ela olha com sincero respeito a estas formas de conduta e vida, a estas regras e ensinamentos que, embora diferentes em muitos particulares do que preserva e propugna, não obstante comumente refletem um raio da Verdade que ilumina a toda a humanidade. (BATCHELOR, 1994)

Atualmente, desde a década de 70 do século XX, o intercâmbio religioso entre monastérios budistas e cristãos tem crescido de maneira consolidada por meio da Comissão para o Diálogo Monástico Inter-religioso. Como exemplo pontual, porém promissor, a prática de meditação *zazen* tem sido uma constante na Abadia Maria Toevlucht, na Holanda, no Mosteiro Beneditino de Würzburg e no Mosteiro Franciscano de Dietfurt, na Alemanha (BATCHELOR, 1994).

3.4 O ENCONTRO COM O ILUMINISMO E A ERA MODERNA

No século XVIII o ocidente, tomado em sua envergadura ampliada e já abarcando o então Império Russo, iniciava a consolidação de sua expansão colonial rumo à Ásia Central, Sibéria e às regiões altaicas da Khalmukia e Mongólia, onde o budismo *Vājrayāna* e seus sincretismos com as religiões animistas originais são até hoje a principal referência cultural dos povos locais. No período que a seguir viria a se denominar “o Grande Jogo” em que o Império Russo e o Império Britânico disputavam o controle geopolítico da Ásia, a necessidade de conhecer as culturas locais e seu pensamento era chave para garantir sua dominação e aliança aos respectivos regimes imperiais (BATCHELOR, 1994).

O primeiro fragmento e relato neste período do que veio a ser depois compreendido como uma civilização, uma cultura e uma filosofia sofisticadas a chegar às cortes da Europa iluminista foram pequenas estátuas de bronze e fragmentos escritos em uma língua até então desconhecida, recolhidos por uma expedição enviada pelo Czar Pedro o Grande à província da Dzungaria (atual China), então recém conquistada. Longe de serem os tesouros cujos relatos levaram ao envio da expedição em 1720, os manuscritos, contudo, causaram grande comoção na corte imperial russa. Com apoio da missão capuchinha presente já então na capital do Tibete, Lhasa, o manuscrito foi traduzido ao latim. Intitulado (em tradução livre) Sutra da Aderência ao Grande Mantra, continha as páginas iniciais

traduzidas de um original em sânscrito. Um texto iniciático e obscuro contendo os discursos do Buda Vairocana²¹.

Tal movimento de busca por conhecer o pensamento dos povos dominados da Ásia, ao qual se seguiu a tradução do *Bhagavad Gita* em 1783, iniciou um processo de autocrítica e reflexão na autocentrada Europa. Esta começava então a ser contestada como único *locus* capaz de grandes realizações civilizatórias e filosóficas prezadas pelo espírito da época, que redundaria na modernidade.

No continente europeu, no qual emergiam então o idealismo alemão na filosofia e o romantismo nas artes, o oriente e o budismo em pouco tempo se tornariam matéria de especulação e literatura. Friedrich Schlegel, filósofo e romântico alemão, tio avô do compositor Felix Mendelssohn e companheiro de Fichte, Benjamin Constant, Schiller e Novalis, descreveu em 1800 seu fascínio pela Índia e pelo oriente no *Athenaeum*: “no oriente devemos buscar o supremo romantismo” (LUSSIER, 2011).

Refletindo sobre este movimento que viria a fascinar uma Europa em crise com sua identidade, em 1860 o Abade Auguste Deschamps, viria a descrever da seguinte maneira o fenômeno:

Um necessita admirar com qual rapidez, a partir do seu primeiro contato com o espírito da investigação que caracteriza o nosso tempo, o budismo emergiu de sua profunda obscuridade e longo silêncio. (BATCHELOR, 1994).

²¹ São Francisco Xavier, quando de sua chegada ao Japão foi bem recebido por monges Shingon, devotos do Buda Vairocana. Também era deste Buda a estátua, datada do ano 501 DC, destruída por fundamentalistas islâmicos em Bamiyan, Afeganistão, em 2001.

O século XIX viria o surgimento de sociedades como a Sociedade Asiática de Paris e a Sociedade Asiática de Londres, as quais abriram caminho ao estudo da filologia sânscrita e do orientalismo como corrente de estudos. Em 1853, Felix Nève, filologista membro de ambas sociedades, descreveria o budismo como “o único adversário moral à civilização ocidental que encontraremos no oriente”(BATCHELOR, 1994). Estes eram os anos de profunda inquietação na Europa, convulsionada em suas bases cristãs conservadoras no 1848 das comunas parisienses e do Manifesto Comunista de Karl Marx, no 1857 do Livro dos Espíritos de Allan Kardec e, no 1859 do Origem das Espécies de Charles Darwin, quando muitos já procuravam no oriente por novas referências e valores.

O maior expoente desta busca na filosofia foi Arthur Schopenhauer, o qual frequentou os círculos de amizade de Schlegel e teve Fichte como professor em Berlim e foi amigo íntimo de Goethe. Goethe viria a resumir o paradoxo da época em que a Europa dominava a Ásia com seu racionalismo e poder militar, ao tempo em que era infiltrada em suas filosofias e literatura:

Qualquer um que conheça aos outros como a si mesmo deve reconhecer que ocidente e oriente são agora inseparáveis. (...) [Porém] Admito que enquanto sonho com estes dois mundos um pode vacilar, mas tais idas e vindas devem melhor acontecer entre o ir para a cama e o acordar. (BATCHELOR, 1994)

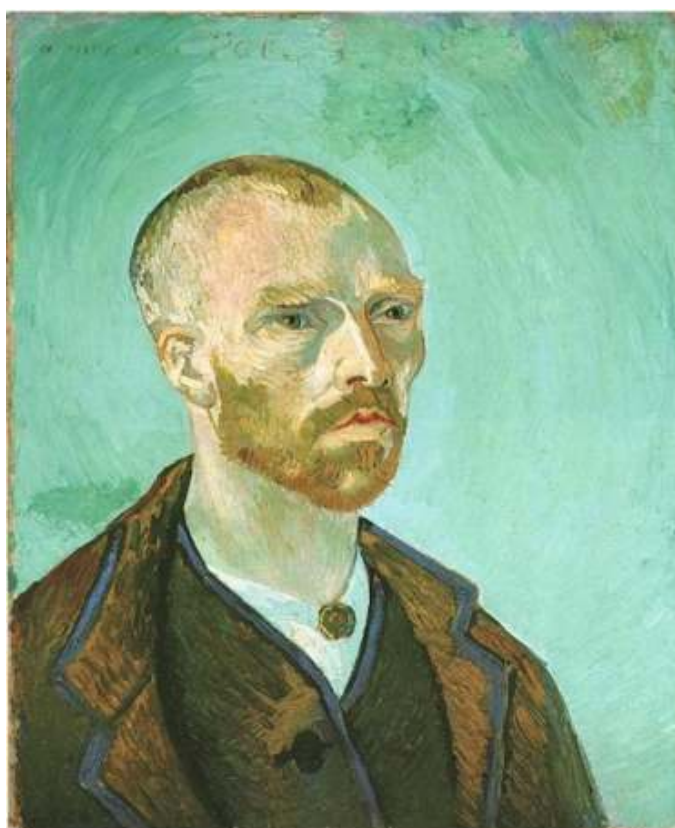
Schopenhauer lançou sua grande obra, “O Mundo Enquanto Vontade e Representação” em 1818, aos 30 anos.²² Contudo, esta viria a ser consagrada somente a partir de seu segundo volume, lançado na conturbada década de 1850. Dividiu sua escrivania em Frankfurt-am-Main uma imagem de Kant e de Buda.

²² A essa época, após a leitura de 50 recém traduzidos textos dos *Upanishads*, presenteados por Friedrich Maier, Schopenhauer declarou que : a literatura sânscrita será não menos influente em nosso tempo do que a literatura grega o foi no século 15, para a Renascença (BATCHELOR, 1994).

No ano seguinte ao lançamento primeiro da obra de Schopenhauer, em 1819 Goethe publicaria seu último grande ciclo de poesias, *West-östlicher Diwan*²³ que viria a influenciar Walter Benjamin e ter seus trechos musicados por Schubert. (LUSSIER, 2011).

Entre diversos outros, um último exemplo da penetração do budismo no meio artístico do século XIX pode ser visto na carta, datada de 1888 de Vincent Van Gogh a seu irmão Theo. Explicando sua obra “Auto retrato dedicado a Paul Gauguin”, se apresenta com os cabelos raspados ao modo monástico, em suas palavras, como “*um simples adorador do eterno Buda.*”^x

Figura 7 – Auto retrato dedicado a Paul Gauguin



²³ Traduzido como Divã do Ocidente e Oriente, embora *diwan* seja o termo em farsi para coleção de poesias

Fonte:http://commons.wikimedia.org/wiki/File:VanGogh-self-portrait-dedicated_to_gauguin.jpg

Contudo, não seria possível abordar o impacto que teve o budismo na filosofia ocidental apenas na obra de Schopenhauer, sem mencionar outro admirador que lhe dedicou elogios, embora crítico não apenas do budismo, mas de toda a religião, foi Friedrich Nietzsche. Autor de alguns dos mais veementes manifestos anti-cristãos e anti-religião, em *O Anticristo*, no ano de 1888 Nietzsche se refere ao budismo em dois capítulos de forma altamente ilustrativa da influência que esta filosofia teve em sua obra, mesmo que eminentemente contestando-a:

Espero que minha condenação do cristianismo não me envolva em nenhuma injustiça para com a relacionada religião com até um número maior de adeptos: o budismo. Ambas pertencem juntas às religiões niilistas – são religiões da decadência – mas diferem substancialmente. Por estar numa posição agora de compará-las, o crítico do cristianismo é profundamente grato aos estudantes da Índia.

O budismo é cem vezes mais claro que o cristianismo: abordar problemas de forma objetiva e serena é parte de sua herança, pois o budismo vem em um movimento filosófico que durou séculos(...). O budismo é a única religião realmente positivista na história. Isto se aplica até mesmo a sua teoria do conhecimento (estrito fenomenalismo): ele (o budismo) não mais fala em luta contra o pecado, mas deveras em acordo com a realidade, na luta contra o sofrimento. O budismo é profundamente distinto do cristianismo pelo fato do autoengano de conceitos morais se situar deveras atrás de si – está, em minha linguagem, além do bem e do mal.

Em outro trecho, Nietzsche afirma que: “O Budismo é uma religião para o homem tardio (...) é uma religião para o fim e a fadiga de uma civilização. (NIETZSCHE, 2011)

^{iv} Segundo volume de 5 dos *Sutta Pitakas*, componente do *Tipitaka Pali*, composto de 152 discursos do Buda a seus discípulos.

^v <http://dharmafarer.org/wordpress/wp-content/uploads/2013/04/40a.2-Assalayana-S-m93-piya.pdf>

^{vi} Fonte: <http://www.religionfacts.com/buddhism/history/hellenistic.htm>

^{vii} Fonte: http://en.wikipedia.org/wiki/Greco-Buddhist_art

^{viii} Fonte: http://en.wikipedia.org/wiki/Greco-Buddhist_art

^{ix} Algo como a fonte de onde provêm pensamentos e idéias. Definição também disponível em: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/12413/alaya-vijnana>

^x Fonte: <http://smarthistory.khanacademy.org/van-gogh-self-portrait-dedicated-to-paul-gauguin.html>

4 MODERNIDADE EM CRISE, UNIVERSALIDADE E HERMENÊUTICA DIATÓPICA NO DIÁLOGO INTERCULTURAL PARA CONSTRUÇÃO DE NOVOS PARADIGMAS DE DIREITOS HUMANOS

Os direitos humanos tais como os entendemos atualmente são uma formulação histórica recente, de meados do século XX, decorrente em termos filosóficos da evolução das visões jurídicas de cidadania oriundas do direito romano e do *Common Law*, historicamente consolidados ao final da Segunda Guerra Mundial, após a revelação das atrocidades cometidas pela Alemanha nazista no seio da civilização ocidental. A partir da revelação do frio calculismo envolvido na logística do extermínio de seres humanos foi arquitetada toda uma rede de proteções individuais e a grupos vulneráveis contra estados omissos ou criminosos, balizada em um sistema de nações, a Organização das Nações Unidas (ONU), com poder de intervenção de diversos graus contra países que levassem a cabo políticas de extermínio ou discriminação como as impetradas pelo regime totalitário alemão. (QUINTANA, 1999).

Três conceitos fundamentais dos direitos humanos se destacaram no processo de sua construção multilateral, eminentemente oriundos do imperativo da razão kantiana (BARRETTO, 1998), e foram positivados posteriormente pela Declaração de Viena de 1993: a universalidade (1), a indivisibilidade (2) e a interdependência (3). Respectivamente: (1) a ninguém podem ser os direitos humanos negados, (2) ninguém há de necessitar optar por algum direito em detrimento de outros quaisquer, e (3) um direito apenas pode ser desfrutado em sua plenitude se todos os demais também o forem.

Estes conceitos serão retomados à frente, a fim de serem situados com equivalentes dialógicos do pensamento budista.

4.1 CONCEITOS FUNDAMENTAIS E A CONSTRUÇÃO MODERNA DOS DIREITOS HUMANOS

A fim de situar a questão do diálogo intercultural entre o budismo e os direitos humanos, é necessário, antes, situar o debate interno ao último, haja vista o budismo dialogar atualmente tanto com os direitos humanos de perfil liberal e ocidental, quanto apresentar-se por meio de movimentos organizados enquanto teologia política emancipatória e progressista de forte influência marxista (SANTOS, 2013, AMBEDKAR, 1984).

Desta forma, se centrará o foco inicialmente na exposição do pensamento etapista representado por Norberto Bobbio e Paolo Mengozzi, os quais defendem haver certa linearidade na construção histórica dos direitos humanos, centrada numa evolução partindo dos direitos ditos de primeira geração (direitos civis e políticos, individuais em sua esfera de domínio, tais quais a liberdade de expressão, a liberdade de culto, a liberdade de associação), passando pelos direitos ditos de segunda geração (direitos sociais - centrados em coletivos bem definidos - tais quais direitos à greve, à organização sindical, à previdência social, férias remuneradas, direitos trabalhistas em geral), culminando nos direitos ditos de terceira geração (de coletivos difusos, de futuras gerações, tais quais o direito à natureza, à qualidade de vida, à paz). Cabe ressaltar que, para tais autores, tal linearidade não toma a forma

de positivismo histórico, embora seja esta uma ressalva feita pelos críticos deste pensamento, crítica essa de carácter filosófico e com fins epistemológicos congruentes com a perspectiva desta pesquisa.

Após esta breve digressão, será interposta a esta escola de pensamento as ideias de Boaventura de Sousa Santos e Vicente Barretto, os quais defendem a necessidade de diálogo intercultural, partida de uma análise em que se diagnostica uma crise profunda na modernidade e no positivismo jurídico, sobre os quais se alicerçam os direitos humanos conforme construídos internacionalmente até o presente momento. Tal pensamento é definido em termos filosóficos por Boaventura de Sousa Santos como Pós Modernismo de Oposição, e sócio politicamente como pós-colonial em seu contexto de surgimento e organização.

Desta forma, na atualidade se delineiam em matéria de direitos humanos duas grandes vertentes de interpretação e atuação política e intelectual: uma, que advoga a plena implementação de todos os protocolos e convenções acordados internacionalmente entre todos os países, de modo a serem internalizados individualmente todos os direitos humanos livremente acordados nas constituições de cada país; outra, que advoga haver sido exaurido o ciclo histórico em que os direitos humanos como atualmente são reconhecidos internacionalmente foram construídos, marcados por uma hegemonia eurocêntrica e ocidentalizante.

Para a primeira corrente, trata-se de um debate sobre a efetividade, sobre os meios de coerção aos estados e governos que violam sistematicamente os direitos humanos, sobre fazer cumprir, eminentemente, o que já é consensual

internacionalmente - por ter sido subscrito por representantes democraticamente eleitos para tal (BOBBIO, 2009). Para a segunda corrente, a discussão, mais ampla, trata de fazer dialogar culturas distintas em torno das ideias de dignidade, deveres e direitos, de forma a adaptar a busca de tais princípios aos contextos singulares de cada cultura, respeitando os sistemas de valores de cada uma em sua própria construção de dignidade, defendendo a ideia que esta não deve ser interposta, logo, interrompida, por mecanismos ocidentais construídos no marco da modernidade positivista, da globalização e do capitalismo internacional. (SANTOS, 1997, BARRETTO, 1998)

4.2 LIMITAÇÕES DA VISÃO ETAPISTA E DA VISÃO UNIVERSALIZANTE DE DIREITOS HUMANOS.

Segundo a visão que encerra um prisma etapista quanto à evolução dos direitos humanos, enunciada por acadêmicos como os italianos Norberto Bobbio e Paolo Mengozzi, e pelo brasileiro Fábio Konder Comparato, o primeiro passo para a fundação de uma defesa mínima de dignidade é a defesa do indivíduo frente ao Estado, violador máximo em potencial e impacto das liberdades e da dignidade humana. Tal defesa, contudo, não tem seu início filosófica ou politicamente no iluminismo do século XVIII, representado por Voltaire, ou no contratualismo moderno de Rousseau, para quem a autoridade do Estado emana do cidadão – princípio cujo corolário deriva na inviolabilidade do último.

Bobbio aponta a origem deste princípio de legitimação popular da autoridade ainda na república romana, descrita por Ulpiano em seu *Digesto* (Bobbio, 2009), no qual é dito que o príncipe ou cônsul tem autoridade em razão de esta ter-lhe sido

conferida pelo povo. No original: “*Utpote cum lege regia, quae de imperio eius lata est, populus et in eum omne suum imperium et potestatem conferat*” (Bobbio, 2009).

Durante o reinado de Justiniano, no qual houve grande codificação e debate constitucionalista, tanto filósofos como Ulpiano quanto dramaturgos como Plauto idealizaram a partir destes aforismos e de outros subsequentes o conceito de *concessio imperii*, com diferencial substantivo em relação ao conceito rival de *translatio imperii*, haja vista a plebe ter no primeiro o direito de sublevar-se e retomar seu poder da autoridade constituída, razão essa pela qual haveria de ser tratada com maior dignidade que perante o autoritário estado romano. Um milênio depois, a visão prevalecente em Hobbes, que advogava um Estado máximo e totalitário, fora novamente contestada, desta vez por Thomas Morus e Rousseau, abrindo caminho a uma mais liberal, para a qual existem direitos naturais, os quais necessitam ser salvaguardados por um Estado forte, porém tolerante e cuja legitimidade reside em ser o distribuidor da justiça, muito mais que apenas o detentor da força (Bobbio, 2009).

Dos direitos naturais do homem e do cidadão, elencados pela primeira vez na Constituição estadunidense e na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão pós-revolucionária francesa, os ideais liberais de direitos civis e políticos de não intervenção na esfera individual, e a possibilidade do cidadão impactar diretamente nos assuntos do Estado passaram a manifestarem-se nas mais variadas formas, da representação política por sufrágio à liberdade de expressão, associação, pensamento e culto, característicos da modernidade liberal, embora ainda limitados

ao cidadão nacional e negados sistematicamente a minorias, mulheres e estrangeiros (COMPARATO, 2003).

Boaventura de Sousa Santos elenca enquanto segundo vetor da modernidade ocidental (SANTOS, 2009) o socialismo, que veio a contestar a exclusão social e econômica propiciada pelo capitalismo das *sweat shops* europeias e norte americanas e sua falsa promessa de redenção pela iniciativa individual, substituindo-a por uma redenção social e coletiva, caracterizada de maneiras diversas por socialistas ditos utópicos ou científicos, para os quais as contradições do próprio capitalismo seriam as condições de surgimento e triunfo de um novo modo de produção centrado nas necessidades humanas, o socialismo.

Segundo o pensamento etapista, da geração de direitos emanada a partir da contestação social oriunda deste novo marco ideológico das relações humanas emergiram os direitos sociais, trabalhistas, e a possibilidade de organização social legítima baseada no ambiente de trabalho, materializado filosoficamente e politicamente, pelo marxismo no ambiente da fábrica. Toda uma série de direitos, tais quais férias remuneradas, descanso de final de semana, salário mínimo, previdência social, educação gratuita e universal, saúde gratuita e universal seriam, a partir de então, providos ou minimamente garantidos pelo Estado.

A partir desta nova geração de direitos, não mais o cidadão necessitaria de proteção contra o Estado, mas este mesmo Estado passaria a ser o garantidor destes direitos, para os quais o mercado, a depender do marco ideológico em questão, pode ou não atuar enquanto complementar.

Após esta breve digressão, segundo a visão etapista a modernidade chegaria então à terceira geração de direitos, os direitos coletivos ou difusos: direito à paz, à qualidade de vida, à natureza. Os beneficiários desta geração de direitos seriam universais, cidadãos ainda não nascidos, e também membros de povos originários, indígenas e tradicionais. Tais incipientes direitos atualmente são regulados internacionalmente por declarações, mais flexíveis em sua aplicação internacional que direitos expressos em convenções, via de regra muito melhor regulamentadas e de maior positividade (QUINTANA, 1999).

Para aqueles que advogam tal linha de raciocínio, como Mengozzi (BOBBIO, 2009), o foco principal da construção de direitos humanos para o período atual centra-se na implementação dos chamados direitos fundamentais, categoria um tanto nebulosa e que toma por princípio haverem direitos mais importantes que outros em precedência, e que necessitam ser regulamentados inicialmente para fins de construção subsequente das outras “camadas de direitos”. Tal visão é expressa de maneira elogiosa por Mengozzi: “a Corte de Justiça (europeia) chega a afirmar que a tutela dos direitos fundamentais constitui parte integrante dos (seus) princípios gerais, cuja observância ela afiança”. (BOBBIO, 2009).

Apesar de sua intenção de promover a garantia jurídica aos ditos direitos fundamentais, tal visão exclui ontologicamente a terminologia abrangente, dos direitos humanos. Se tomados por base a Declaração de Viena, cujos princípios foram aprovados poucos anos antes da obra de Mengozzi e Bobbio, é perceptível no uso de tal terminologia pelos autores (direitos fundamentais), uma contradição com os princípios convencionados de indivisibilidade, interdependência e universalidade

dos direitos humanos. Desta forma, ao elencar alguns direitos enquanto fundamentais, logicamente outros não o serão, havendo desta forma uma ruptura epistemológica com o marco central de consenso internacional sobre a ontologia de direitos humanos acordada pela comunidade internacional, substituída então por uma lógica alternativa, de marco reducionista (ALVES, 2001).

Assim, é manifesta por meio tanto do discurso reducionista quanto da prática restrita e pontual, a crise em que a visão positivista e moderna de direitos humanos encontra-se atualmente.

Se como Olson (*apud* QUEEN, 1996) define a pós-modernidade enquanto a crítica desconstrutivista de toda metanarrativa, sendo a visão etapista dos direitos humanos considerada metanarrativa e epíteto de uma modernidade arrependida, em tempos de crise de valores e referenciais sócio políticos de toda sorte, nada mais natural que haver de ser criticada por uma proposta pós-moderna, pós-colonial e de oposição, que inclua o universo do sagrado em seus referenciais.

4.3 INTERCULTURALIDADE E A NECESSIDADE DE APROFUNDAR O DEBATE SOBRE A PLURALIDADE DOS DIREITOS HUMANOS

Boaventura de Sousa Santos em sua obra “A Gramática do Tempo: Para uma Nova Cultura Política” (SANTOS, 2009) defende a visão que há uma profunda crise da modernidade ocidental e dos regimes e economias políticas dela derivadas. Sua defesa do diálogo intercultural em direitos humanos inicia-se em questionar se é possível o socialismo, projeto político e socialmente emancipatório do século XX ser substituído em seu caráter emancipatório pelo discurso e prática dos direitos

humanos. De acordo com o autor tal possibilidade é concreta, porém apenas se o caráter universal destes direitos for questionado (SANTOS, 2009).

A análise de Santos, para além dos aspectos científico e filosófico em que advoga um novo posicionamento político-acadêmico, que intitula pós-modernismo de oposição, centra-se no Estado-nação em crise versus o processo aparentemente irreversível de globalização, com a hipótese de as regulações sociais em direitos humanos serem deslocadas do âmbito nacional para o global. Os direitos humanos são, para Santos (SANTOS 2009), essencialmente uma construção cultural, enquanto as lutas por seu estabelecimento são essencialmente nacionais, ponto em que concorda com Habermas, conforme será exposto no próximo capítulo. Assim, ambos o acordo e a implementação são inescapáveis à cultura de quem implementa, regulamenta, ou combate os direitos humanos.

Para o autor, tomando emprestado o arcabouço etapista de análise, tal visão pode ser correta, se pensada acerca de direitos de primeira e segunda geração. Todavia, além dos estados nacionais, também movimentos internacionais foram de fundamental impacto para o estabelecimento de direitos de primeira e segunda geração. Como exemplos podem ser citados o movimento de difusão literária romântico que propugnou a humanização e empatia para com servos, mulheres, indígenas e escravos nos séculos XVIII e XIX (HUNT, 2009), a posterior atuação transnacional da maçonaria abolicionista no século XIX, e nos séculos XIX e XX as internacionais socialistas. De toda forma, o processo de implementação e construção dos direitos humanos foi marcado por tensões internacionais versus contextos políticos locais, e pelo choque cultural a estes correspondentes também

no interior de classes sociais bem definidas (caso das lutas feministas dentro do operariado, por exemplo).

Assim, os direitos humanos estão no âmago do contraste entre distintos processos de globalização, envolvendo tanto a economia política mundial e o sistema capitalista, quanto as diferentes matizes e percepções culturais a seu respeito. Santos define enquanto “Globalismos Localizados” as intervenções culturais e econômicas, no caso fortemente ocidentalizantes, em que impõe-se a uma cultura uma construção de outra, em nome da inserção e reconhecimento no sistema internacional (SANTOS, 2009). Alternativamente, os direitos humanos também se manifestam enquanto cosmopolitismo de resistência, que significa a construção de direitos justamente no processo de enfrentamento da globalização hegemônica, capitalista e ocidentalizante, porém em diálogo com experiências de resistência diversas, em culturas e países diversos, como no caso das resistências indígenas americanas e das teologias políticas, como a Teologia da Libertação, definidas por Huston Smith como o fato de maior impacto na teologia do século XX (SMITH, 2001).

No ponto de maior centralidade a esta análise, para Santos, enquanto os direitos humanos forem pensados de maneira tautológica e universalizante, a tendência é ser este um processo ocidentalizante que encontrará natural resistência por parte de culturas que se identificam com outras formas de busca da dignidade humana, e que possuem suas próprias pautas políticas e gramáticas de emancipação (SANTOS, 2009).

A ideia de universalidade dos direitos humanos é uma ideia eminentemente européia, conforme defendida por Mengozzi e Bobbio, epíteto de uma modernidade que busca redimir-se de seus pecados colonialistas, em pouco diferindo ontologicamente quanto à visão de superioridade de si frente ao outro, e por isso incapacitada grandemente por este olhar de um diálogo com propostas críticas ou sistemas alternativos que abram caminho à dignificação do ser humano fora de suas categorias e pressupostos.

A superioridade do homem frente às outras formas de vida e a natureza humana, fundada em sua essência racional e cognoscível, são conceitos eminentemente ocidentalizantes e europeizantes, derivados ainda do imperativo racional de Kant. Seu exercício político enquanto esteio moral de um colonialismo agressivo solapou o debate filosófico a respeito de sua validade em primeiro lugar, para toda uma gama de culturas diversas que tomaram contato com o ideal de direitos humanos ainda nos estertores de uma ordem colonial em decadência. (SANTOS, 2009).

Outros diversos aspectos ressaltam o europeísmo dos direitos humanos e sua estreiteza como potencial emancipador único para o todo da humanidade. A carta de 1948 foi redigida por uma minoria de nações, e as nações não ocidentais mais relevantes presentes ao momento de sua confecção, China e Índia, encontravam-se em guerra civil ou sob ocupação colonialista europeia, além de terem seus representantes obtido sua formação intelectual no ocidente (SANTOS, 2003). Naturalmente derivado deste contexto, o direito à propriedade individual é o único direito econômico expreso, e os direitos culturais e difusos desde então e até o

presente momento carecem de regulamentação eficaz no regime internacional, ao contrário dos direitos individuais, muito mais internalizados em constituições e amparados por convenções internacionais (QUINTANA, 1999).

Por esta análise, o desafio que se impõe ao presente tempo consiste em transformar a ideia de direitos humanos, de um globalismo localizado europeizante a um campo de diálogo que reflita a concepção verdadeiramente intercultural e cosmopolita que traduza a diversidade da humanidade, de suas culturas, e de suas religiões, matrizes centrais de culturas que são, sobretudo no oriente (ZIMMER, 2003). Para tanto, é necessário superar o dilema que opõe universalismo a relativismo cultural, e que muito pouco agrega ao pensamento acadêmico como processo de construção política.

Antropológica e epistemologicamente o relativismo é limitado, pois culturas permanentemente evoluem, transformam-se e se adaptam, e com elas seus referenciais. Clifford Geertz em ensaios sobre antropologia hermenêutica de seu livro *A Interpretação das Culturas* (GEERTZ, 1989), afirma que “o conceito de cultura pode ser definido enquanto um conjunto de regras ou mecanismos de controle com a finalidade de ordenar o comportamento dos indivíduos humanos daquela cultura”. A existência humana depende, desta forma, da cultura, que pode ser interpretada e observada, e sem a qual o comportamento humano derivaria em violência e caos. Tanto um código quanto um mecanismo de controle, a cultura é também para Geertz um sistema sofisticado de comunicação, e seu dinamismo e adaptabilidade manifestam-se nas diferentes interpretações, símbolos e significados que dialogam permanentemente com as mudanças que a realidade impõe, traduzindo-se em sua

diversidade e pluralidade incomensuráveis desde regras para a convivência mundana ao posicionamento da hierofania²⁴ transcendente em seu universo.

Esta pluralidade, inclusive, permite possibilidades alternativas de diálogo intercultural segundo a filósofa Célia Amorós, que propõe uma abordagem radicalmente distinta da hermenêutica diatópica conforme ideário estabelecido na corrente alternativa à etapista. Para Amorós, é por meio das fissuras internas, os pontos de tensão marcados pelas opressões internas existentes em qualquer cultura que pode realizar-se o diálogo intercultural emancipador mais significativo, e não a partir de seus marcos centrais, ou *topoi*, os quais necessariamente irão refletir os valores sociais das camadas mais elevadas socialmente de cada cultura (AMORÓS, 2004). Nesta mesma perspectiva que se desenvolverá toda a teologia política budista levada à frente por Bhimrao Ramji Ambedkar, apresentada no próximo capítulo.

A fim de facilitar o diálogo intercultural proposto, retornando a Santos, faz-se uso do conceito de Raimundo Pannikar de hermenêutica diatópica, o qual busca centralizar eixos de mútua compreensão entre culturas diversas que se disponham livremente ao trabalho de mútua tradução e percepção própria de suas limitações interiores (SANTOS 2009): “A hermenêutica diatópica parte da ideia de que todas as culturas são incompletas e, portanto, podem ser enriquecidas pelo diálogo e pelo confronto com outras culturas” (SANTOS, 2009).

²⁴ a experiência que traz a marca ontológica de ordenamento à realidade, a partir da qual o sentido da presença e da ação humana são construídas nas civilizações, é o ponto fundamental a partir do qual “se funda o mundo” (ELIADE, 2013)

Para Santos, admitir a relatividade das culturas não implica adotar sem mais o relativismo como atitude filosófica. Implica, sim, conceber o universalismo como uma particularidade ocidental cuja supremacia enquanto ideal não reside em si mesma, mas antes na supremacia dos interesses que sustentam tal visão. A crítica do universalismo decorre da crítica da possibilidade da teoria geral, à qual a hermenêutica diatópica pressupõe o que Santos designa, em outras palavras, por universalismo negativo, a ideia generalizada da impossibilidade da completude cultural absoluta. Em suas palavras:

No período de transição que atravessamos, ainda dominado pela razão metonímica e pela razão proléptica, a melhor formulação para o universalismo negativo talvez seja designado logo como uma teoria geral residual: uma teoria geral sobre a impossibilidade de uma teoria geral (SANTOS, 2013).

Assim, toma-se como imperativo avançar no debate anti-universalista, onde a questão da dignidade humana seja o eixo central, e onde não sejam buscados os critérios mínimos, reflexos de uma democracia mínima, excludente e em decadência, mas os critérios máximos, reflexos de uma democracia avançada e em crescimento. Este constitui-se o eixo central de ação, ao aumentar as experiências e força da democracia e de ideologias ou teologias políticas congruentes com o ideal democrático, para levar a novas condições de busca por direitos humanos ou outros instrumentos de busca de dignidade mais avançados e interculturalmente construídos. (SANTOS, 2013). Sem amplo consenso em torno deste universalismo negativo- voltando à crítica desconstrutivista de Olson, de toda e qualquer metanarrativa (QUEEN, 1996), a tradução intercultural diatópica se manifestará enquanto uma proposta também colonial, por mais pós-colonial que se afirme.

Em consonância com o pensamento de Boaventura de Sousa Santos, para o filósofo e jurista Vicente Barretto, a teoria dos direitos humanos podem se transformar no fórum dialógico central de busca da dignidade humana para o século XXI, aos moldes do que foi o socialismo para os séculos XIX e XX. Nesta visão, os direitos humanos conforme construídos por uma ocidentalidade hegemônica, ontologicamente podem ser contestados por um viés de caráter absolutamente pragmático, apontando para a necessidade de serem repensados profundamente em razão, sobretudo, da negação sistemática destes direitos por governos e mesmo por movimentos sociais, ao longo de todo o século XX. Para Barretto, a ineficácia dos direitos humanos enquanto localismo globalizado é a razão de ser de sua contestação como instrumento universal.

Para Barretto, ambos os pensamentos positivista e relativista posam um falso debate que manifesta-se constituindo um falso pano de fundo que ofusca os muito mais importantes debates filosóficos, epistemológicos e ontológicos sobre direitos humanos. O pensamento universalista derivado do iluminismo positivista afirma existirem valores inerentes à pessoa humana, válidos em todo o planeta e que fundamentalmente se manifestam na resistência à autoridade abusiva manifestada pelo Estado. Contrária a esta linha de pensamento apresenta-se a concepção que identifica nos direitos humanos a manifestação da legitimidade de poder do Estado nacional de direito. Numa concepção os direitos humanos preexistem ao Estado, em outra nada mais são que uma manifestação deste, único instrumento para sua garantia. Numa concepção o cidadão reserva a si direitos, anteriores ao Estado, em outra estes são dádivas deste para com o primeiro. Em termos gerais, volta-se a discussão romana de *concessio* e *translatio imperii*, em suas manifestações

jurídicas, políticas e filosóficas. Tais dicotomias, assim, necessitam ser superadas, sobretudo na oposição universalismo versus relativismo que fundamenta as demais, se a ocidentalidade deseja a capacidade de interagir de forma equilibrada com o pensamento de outras civilizações como as orientais, em diálogos interculturais que busquem novos patamares, efetivos, de dignidade humana.

Acerca do relativismo, ainda, para Barretto uma maneira interessante de abordar a constatação antropológica acerca da diversidade da experiência humana – inegável e auto evidente – é a de que necessidades humanas podem ter respostas diferentes a partir de culturas diferentes, porém, em alguma medida, podem manifestar-se também de forma semelhante, a depender de qual necessidade se observa. Dentre as distintas classificações de relativismo, o relativismo cultural afirma com grau inequívoco de razão, que relacionadas então aos direitos humanos, as particularidades e diversidade culturais impactam significativamente a forma que os valores assegurados pelos direitos humanos se formalizam na sociedade e se ordenam no direito. Estas necessidades humanas, constatadas empiricamente na observação antropológica, (PERRY, *apud* BARRETTO, 1998), seriam a necessidade de afeição e cooperação, de identificação de posição na comunidade, e de solidariedade. Em um paralelo imediato, elencam-se dois dos três princípios budistas de refúgio²⁵: o refúgio no *dharma* e na *sangha*, dos quais o primeiro manifesta-se fortemente pela ideia de compaixão, e o segundo no pertencimento à comunidade budista.

²⁵ Equivalente em termos ao processo de batismo ou conversão ao budismo. Toma-se refúgio no Buda, no *dharma* e na *sangha*.

No mesmo sentido, Walpola Rahula descreve a rotulação excessiva de comportamentos humanos, descritos como se culturais fossem:

As pessoas são tão afeitas à a classificações discriminativas que chegam ao ponto de as aplicarem a qualidades humanas e a emoções comuns a todos. Assim, falam em diferentes “tipos” de caridade como, por exemplo, a caridade cristã e olham “de cima” para outros “tipos” de caridade. Mas a caridade não pode ser sectária; não é cristã, budista, hindu ou muçulmana. O amor de uma mãe pelo seu filho não é nem budista nem cristão: é simplesmente amor de mãe. Qualidades humanas e emoções como amor, caridade, compaixão, tolerância, paciência, amizade, desejo, ódio, animosidade, ignorância, vaidade, etc., não se ajustam a classificações sectárias nem pertencem a qualquer religião em particular. (RAHULA, 2006)

Voltando a Perry e Barretto, toda cultura é plural em alguma medida, existindo críticas internas a seus procedimentos e diversidade de visões também em seu próprio seio, no mesmo sentido conforme enunciado por Célia Amorós (AMORÓS, 2004), e os direitos humanos tem sido identificados como instrumento de emancipação por membros de grupos oprimidos de diversas culturas (PERRY, *apud* BARRETTO, 1998). Sua referenciação se dá no marco da busca da dignidade, por mais plural que possa ser o entendimento que esse valor possa ter em sua manifestação hegemônica ou de resistência interna a cada cultura.

Como exemplos de tal abordagem, a resistência interna a práticas tradicionais de mutilação genital feminina pode ser identificada no mesmo marco de pluralismo interno geral das culturas, no caso africanas, que a resistência à opressão de classe no ocidente dos séculos XVIII, XIX e XX, a qual derivou na construção dos direitos humanos. Pertinente a esta pesquisa, analogamente e no mesmo sentido, é o exemplo do uso do direito e da teoria jurídica que veio a amparar epistemologicamente a construção da teologia política budista dos *dalits* indianos por B. R. Ambedkar.

Assim, o pano de fundo comum que propicia o encontro e o diálogo intercultural pode ser identificado não na universalidade da razão cognitiva como expressão máxima da experiência humana conforme idealizada no iluminismo europeu e manifestada nos direitos humanos tais quais compreendidos atualmente, porém na constatação que internamente a cada cultura existe pluralidade e busca por dignidade, e que existem pressupostos comuns à experiência humana, na busca pela afeição, pelo pertencimento e pela solidariedade.

Vicente Barretto, Célia Amorós, Rita Segato e Boaventura de Sousa Santos se situam em um campo diametralmente oposto ao representado por Paolo Mengozzi, Norberto Bobbio, Comparato e diversos pensadores, sobretudo do mundo anglo-saxão, embora ambos campos se identifiquem com os direitos humanos e defendam sua relevância como instrumento de busca da dignidade humana. Seu diferencial mais substantivo se dá, em crítica a Mengozzi e Bobbio, no ideário positivista que rege sua visão moderna, mesmo que arrependida, onde teoricamente todas as questões de fundamentação acerca dos direitos humanos foram solucionadas pela adoção da Declaração Universal dos Direitos Humanos, em 1948. Para Vicente Barreto e Boaventura de Sousa Santos, nas resistências internas a governos e Estados autoritários em implementar os direitos humanos em países de cultura distinta da ocidental, bem como na fragilidade dos direitos humanos quando ameaçados por períodos de autoritarismo também entre os países ocidentais, reside a evidência da necessidade de avançar não apenas na implementação, mas sobretudo e enquanto condição *sine qua non* para tal, na redefinição sob critérios interculturais dos direitos humanos em suas manifestações plurais, balizadas,

todavia, não no idealismo filosófico europeu, mas na antropologia e em suas evidências empíricas, e no processo dialógico com culturas e religiões diversas por meio da hermenêutica diatópica e do pluralismo inerente à todas as culturas e religiões.

Desta forma, e sob estas condições, o fórum dialógico dos direitos humanos tem a possibilidade futura de encarnar o princípio legitimador último do direito, mediador por natureza das relações entre indivíduo e sociedade para com o Estado, expressando assim de forma plena ambas a autonomia do indivíduo quanto o respeito às instâncias particulares da sociedade, quanto à democracia como parâmetro de manifestação aceitável para o regime político do Estado, o que materializa as possibilidades distintas de dignidade humana conforme as diversas culturas, povos e religiões.

5 O DEBATE COM A RELIGIÃO: CIÊNCIA, DIREITOS HUMANOS, TEOLOGIAS POLÍTICAS E O BUDISMO.

5.1 CIÊNCIA E RELIGIÃO

No coração de sua metanarrativa de emancipação e progresso humano, e coexistindo com as derivadas ideologias que trariam, nem que pelo uso da violência, as luzes ao mundo, está a ciência como fundamento reducionista da epistemologia moderna. Ápice e corolário máximo ambas do espírito cartesiano de *cogito ergo suum*, como do imperativo racional kantiano - para além da filosofia e da razão, porém destas derivada, é na ciência e em sua materialização da razão no mundo concreto que assenta valorativamente grande parte da ordem eurocêntrica que transformou tão profundamente o mundo em que vivemos.

Evoluindo de acordo com os princípios popperianos de razão, experimentação e falseabilidade, eminentemente a partir das ciências exatas e de seu diálogo com a filosofia, passando por campos neófitos ao conhecimento humano tais quais a psicologia e a física quântica, o fato é que a ciência atualmente já não inspira o mesmo fascínio por suas infinitas possibilidades de experimentação. Dos experimentos humanos conduzidos em campos de extermínio, ao extermínio em si causado causado por agentes de destruição em massa, poucos são os que ainda defendem a ideia de ciência pura como razão em si mesma. As consequências que a experimentação aética por parte das mais variadas ciências trouxeram ao século XX, na maior capacidade de destruição jamais evidenciada na história, e a questão moral da necessidade de controla-la é autoevidente.

Interessantemente, a ciência e a religião competem como parâmetro último de legitimação de distintas visões de mundo, contudo, a partir de objetivos marcadamente distintos. Enquanto a ciência busca o conhecimento, a religião busca o sentido. Enquanto o método científico propicia o conhecimento e possibilidade de alteração do mundo pelo homem, a hierofania religiosa propicia a ele o ordenamento e o posicionamento do ser humano no todo que compõe seu universo (ELIADE, 2013).

Sobre as deficiências metafísicas da modernidade, o teólogo Huston Smith tece a seguinte observação:

O grande quadro da modernidade é o materialismo ou (em sua versão mais aceitável) o naturalismo, que reconhece a existência das coisas imateriais – pensamentos e sentimentos, por exemplo – apesar de insistir que elas dependem totalmente da matéria... É importante compreender que nada relacionado a fatos reais que a ciência tenha descoberto necessita do materialismo ou do naturalismo. Descambamos para a menor das posições metafísicas por razões psicológicas, não lógicas (SMITH, 2001).

Na mesma direção, o atual Dalai Lama, Tenzin Gyatso, grande admirador e profuso debatedor de seminários científicos sobre psicologia, filosofia e as fronteiras da mente, desdobra o fenômeno:

Muitos aspectos da realidade, bem como alguns elementos centrais da existência humana, tais como a capacidade de diferenciar entre o bem e o mal, a espiritualidade, a criatividade artística – algumas das coisas que mais valorizamos nos seres humanos, estão invariavelmente fora do escopo do método...Somente por tal reconhecimento é que podemos apreciar genuinamente a necessidade de integrar a ciência dentro da totalidade do conhecimento humano. Do contrário, nossa concepção do mundo, inclusive nossa existência, estará limitada aos fatos expostos pela ciência, levando a uma visão de mundo reducionista, materialista e, até, nihilista...o problema surge quando o reducionismo, que é essencialmente um método, é transformado num ponto de vista metafísico...Digo isto porque acredito firmemente que existe uma íntima conexão entre a interpretação conceitual do mundo de uma pessoa, sua visão da existência humana e respectivo potencial e os valores éticos que guiam seu comportamento...Essa é, em essência, a questão ética. (GYATSO, 2005)

Ao exemplo do que Thomas Kuhn desenvolveu na filosofia da ciência, bem como é confirmado na observação antropológica, observador e sujeito, ou fato observado, não podem ser separados. Em última instância, sob a perspectiva da física quântica, observador e sujeito, e mesmo observador e fato observado são um todo contínuo de feixes de energia em agregados dinâmicos sub atômicos. Tal paradigma impõe sobre a ciência empiricamente o limite de seu estudo: o fenômeno da vida. É cientificamente impossível reproduzir em laboratório as condições de “emergência” da vida sem haver projeção de consciência do observador sobre o experimento, configurando, então, a teoria que poderia explicar o surgimento da vida uma hipótese não falseável, logo, intrinsecamente não científica, de acordo com os critérios estabelecidos por Karl Popper. Na melhor das hipóteses, no campo onde mais profundamente a ciência poderia contestar a religião, na questão da origem da vida, ela se apóia sobre crença, não sobre método.

Parafraseando o selvagem descrito por Levy Strauss, ou se conhece tudo, ou não se conhece nada. Não sendo possível ao método científico em última instância a separação entre o cientista e seu experimento, voltando a Kuhn, a originação da vida permanecerá muito provavelmente um campo *per se* inato à religião. A não ser, naturalmente, que seja desenvolvido um novo paradigma científico em que a cognoscibilidade da realidade seja reconhecida também a partir da experiência subjetiva e intrinsecamente humana, mesmo esta não sendo passível de descrição conforme a linguagem disponível ao meio científico – o que seria talvez uma revolução epistemológica tão grande quanto foi o advento da física newtoniana, este quadro deverá permanecer como tal.

Seja pela manutenção do atual paradigma apresentado por Thomas Kuhn e^{76t} pelo rigor epistemológico popperiano, pela aplicação das teorias mais avançadas da física quântica, seja pela radical transformação da ciência abrindo caminho à validação do empirismo não racionalizante e inescapavelmente humano, por um caminho ou por outro, a experiência e a busca humana por suas origens e conseqüentemente seu lugar no cosmos permanecerá atinente intrinsecamente ao espírito humano, seja pela poesia, pelas artes, ou em sua expressão de maior profundidade, na hierofania, domínio da espiritualidade e da religião. Conforme Huston Smith define a questão:

O tema em questão (...) nos atinge quando consideramos como chegamos aqui. Os darwinistas consideram como um fato comprovado que as qualidades novas – vida, senciência e autoconsciência – podem derivar do rearranjo de elementos que não têm essas qualidades. A explicação dada para o modo como esses coelhos surgem das cartolas é dizer que eles emergem. O que essa explicação não leva em conta é que “emergência” é um conceito descritivo, e não explicativo. Ele não explica nada. (SMITH, 2001)

Pela crítica pós-moderna, assim define o professor de filosofia da religião Alan M. Olson a questão da volta ao papel de centralidade por parte da religião:

Na pós-modernidade toda metanarrativa – a apelação explícita a uma “grande narrativa” para a legitimação da ação – é rejeitada e desconstruída. Assim, despida da autoridade da razão e da tradição, a única alternativa ao limbo moral e psicológico que alguns percebem na vazia geração pós-moderna, é a fé²⁶. (OLSON, apud QUEEN, 1996).

²⁶ Cabe, por ilustração, agregar à reflexão que, no budismo, fé poderia se traduzir por *saddha* (páli), ou *sraddha* (sânscrito). De acordo com Asanga, filósofo budista do século IV, *Sraddha* se divide em três aspectos: (1) completa e firme convicção sobre a natureza de uma coisa, (2) serena alegria relativamente ao contato com boas qualidades e (3) aspiração ou desejo de atingir o objetivo que se tem em vista. (RAHULA, 2006)

5.2 DA RELIGIÃO À POLÍTICA

Partindo do materialismo, e do que se enseja a partir de seu corolário, a completa destruição do sagrado e a visão do todo e de todos apenas enquanto recursos deriva, segundo Huston Smith, grande parte da crise em que se assenta a humanidade atualmente: por não aceitar ver-se enquanto mero recurso, porém imerso na descrença acerca das cosmovisões tradicionais, o homem contemporâneo experiencia a angústia, a alienação, a ansiedade e a depressão tão comuns aos tempos atuais, de vazio de sentido e falta de senso de totalidade, num mundo com escassas referências aceitáveis (SMITH, 2001).

Ao longo dos séculos a ciência social, influenciada desde sua gestação pelos ideais humanistas e anticlericais de renascentistas, iluministas e modernos, legou à religião distintos espaços, no movimento em que sua centralidade na vida humana foi contestada. Elemento integrante das culturas humanas, pela antropologia; projeção de categorias sociais e instituições, pela sociologia; reflexo de carências afetivas e necessidades advindas de distúrbios da psique humana, pela psicologia e psicanálise (PAYNE, 2007), e, ao fim, “ópio do povo”, por projetos de poder de forte caráter cientificista (marxismo). Não obstante, o fato dado pela realidade, e que pode ser observado sem maiores dificuldades, é a permanência do fenômeno religioso na vida humana, na subjetividade por trás de comportamentos e valores, no comportamento das sociedades e, decorrente disso, em seu processo de transformação e reprodução social.

Nas recentes décadas, nominadamente dos anos 90 do século XX até o presente momento, a religião influenciou diretamente inúmeros processos de transformação políticos e sociais, muitos ainda em andamento. Desde a reetnicização da Bósnia, Croácia e Polônia - estados que definiram a religião enquanto elemento central de suas identidades, emergidas de estados ateus, passando pela erupção de pontuais, porém violentos conflitos de massas na Índia; passando pelo extremismo islâmico de inúmeras facetas e pelo crescimento do evangelismo pentecostal nas Américas e sua ascensão na política partidária, a religião não pode ser secundarizada na arena de acontecimentos que transformam e remodelam as sociedades contemporâneas (KNOBLAUCH, 2007).

O processo explica-se, em parte, pelo conceito de de-privatização da religião, que Knoblauch toma de Casanova (CASANOVA, 1994, *apud* KNOBLAUCH, 2007), pelo qual a religião deixa atualmente seu espaço no ambiente privado para engajar-se novamente nos debates e legitimação de posturas na esfera pública. Com efeito, no processo definido por Bourdieu como dissolução do campo da religião (BOURDIEU, 1992 *apud* KNOBLAUCH, 2007), inúmeros campos profissionais, ideologias, expressões culturais e mesmo campos científicos como a psicologia ou a física quântica competem pela centralidade no que ele define enquanto manipulação da esfera simbólica do comportamento e do significado. Neste campo situam-se, naturalmente, as ideologias e os campos de luta social que defendem ou que contestam os direitos humanos, bem como as religiões orientais e ocidentais, novas e tradicionais.

Todavia, o que aparenta ser contraditório - a dissolução do campo da religião paralelamente à sua afirmação na esfera pública- são ambos fenômenos que observam uma dialética de ressignificação de símbolos e práticas do sagrado, desde celebridades da música desfilando com crucifixos, até metáforas alimentadas pela publicidade, de cultos a objetos esportivos e de consumo: ambos estes, e diversos outros fenômenos denotam o comportamento religioso extravasar subjetivamente seu *locus* objetivo de manifestação e permear simbolicamente outros domínios.

Outra tese é a de que modelos geracionais explicariam as oscilações entre a contestação, a apropriação e a afirmação do fenômeno religioso: gerações mais novas, em contestação às de seus pais agnósticos (ou mesmo ateus), tomam por referência valores de religiões diversas às originais de suas famílias em seu processo de geração e afirmação de identidades. No ocidente, a ascensão do budismo poderia se enquadrar, ao menos parcialmente, neste modelo. (KNOBLAUCH, 2007).

Em suma, no presente momento de crise da modernidade e ascensão do questionamento pós-moderno de todas as matizes, do subjetivo ao objetivo a religião encontra meios de manifestar-se e fazer-se ouvir não mais apenas na arena privada, mas, sobretudo, também na arena pública. Nesta, o confronto e a síntese com as diferentes ideologias e com os direitos humanos torna-se cada vez mais presente.

Ao analisar-se a estrutura intrínseca de diversas ideologias, sua evolução e os distintos simbolismos, elementos mitológicos e arquétipos culturalmente muito

anteriores a si a que estas recorrem, por um lado, bem como ao analisar-se a evolução e apropriação por parte das religiões de cosmovisões laicas, oriundas da política, têm-se dois fenômenos distintos, em que elementos de religião e de política imiscuem-se, uma mesma terminologia: teologia política. Para efeitos desta pesquisa, contudo, ambos fenômenos, a apropriação religiosa de cosmovisões da política - por exemplo nas teologias da libertação, e a apropriação arquetípica e soteriológica por parte das ideologias na construção de suas metanarrativas – por exemplo no marxismo, encontram-se no campo da hermenêutica diatópica enquanto pares estruturalmente e mutuamente cognoscíveis.

Neste sentido, para Habermas, a primeira razão que fundamenta a necessidade do diálogo dos direitos humanos com a religião é de natureza histórica e ontológica: a teologia cristã da Idade Média, sobretudo a escolástica espanhola, é parte integrante e histórica, diretamente presente na genealogia dos direitos humanos - embora suas bases ideológicas, da neutralidade do poder estatal democrático, sejam profanas. Em outras palavras, os direitos humanos tem, em si, em sua origem, uma constituição sintética entre religião e laicidade (HABERMAS in SCHÜLLER (org), 2007).

Na relação dos indivíduos com as ideologias, segundo Carl Schmitt e Eric Voegelin, os arquétipos psicológicos e os simbolismos de salvação ou redenção oriundos da religião permaneceram pouco alterados com a substituição das religiões pelas ideologias (SCHMITT, 2006, VOEGELIN, 1982). Mircea Eliade, fundador do campo da ciência da religião, descreve o fenômeno nos seguintes termos:

A grande maioria dos sem-religião não está, propriamente falando, livre dos comportamentos religiosos, das teologias e mitologias. Estão às vezes entulhados por todo um amontoado mágico-religioso, mas degradado até a caricatura e, por esta razão, dificilmente reconhecível. (ELIADE, 2013).

Ainda, em Mircea Eliade, se encontra a seguinte alusão ao tema:

Bastará, para dar um só exemplo, lembrarmos a estrutura mitológica do comunismo e seu sentido escatológico. Marx retoma e prolonga um dos grandes mitos escatológicos do mundo asiático-mediterrâneo, a saber, o papel redentor do Justo (o “eleito”, o “ungido”, o “inocente”, o “mensageiro”; nos nossos dias, o proletariado), cujos sofrimentos são chamados a mudar o estatuto ontológico do mundo. Com efeito, a sociedade sem classes de Marx e a conseqüente desapareção das tensões históricas encontram seu precedente mais exato no mito da Idade de Ouro, que, segundo múltiplas tradições, caracteriza o começo e o fim da História. Marx enriqueceu este mito venerável de toda uma ideologia messiânica judaico-cristã: por um lado, o papel profético e a função soteriológica que ele atribuiu ao proletariado; por outro, a luta final entre o Bem e o Mal, que pode aproximar-se facilmente do conflito apocalíptico entre o Cristo e o Anticristo, seguido da vitória decisiva do primeiro (ELIADE, 2013).

Com efeito, poderia ser dito que a modernidade de Nietzsche, Marx e outros matou a Deus (ou tentou). Mas, definitivamente, não matou a religião. Assim, paralelamente ao movimento em que as ideologias laicas produziram suas próprias escatologias e proposições soteriológicas, a religião confluiu, e de igual maneira imiscuiu-se de arquétipos oriundos da política, centralmente nas teologias políticas denominadas teologias da libertação, com o conceito marxista de luta de classes.

No campo das ideologias, os direitos humanos não são exceção a esta proposição analítica. Por ter em si fundamentos religiosos advindos de sua própria constituição histórica, oriundos de sua herança católica, não apenas uma hermenêutica diatópica altamente qualificada torna-se possível, como rica e mesmo necessária.

Para Habermas, a uma primeira vista, todavia, esta abertura ou mesmo esta necessidade não é óbvia. Para este o Estado constitucional basta a si mesmo em termos de legitimidade, pelo acervo de argumentos que independem de qualquer

ordem metafísica ou religiosa, calcados em uma lógica democrática autolegitimadora e essencialmente laica. A natureza secular do Estado democrático de direito para Habermas não possui nenhuma deficiência interna inerente a si mesma e que ameace sua estabilidade. Contudo, o processo que o autor percebe enquanto desvio na modernização do Estado conduz ao enfraquecimento do vínculo democrático e esgota a solidariedade da qual o Estado depende, mas não pode reclamar juridicamente (HABERMAS in SCHÜLLER (org), 2007).

Esse esgotamento da solidariedade cidadã começa a se fazer notada onde o dinamismo sócio-político descontrolado imiscui-se com a economia mundial, a qual solapa a promessa de igualdade e cidadania, fonte de legitimação do sistema político perante a sociedade em primeiro lugar. Desta forma, a crença no processo político desvanece na dificuldade de constitucionalização do direito internacional, quando uma sociedade mundial extremamente fragmentada mostra-se vulnerável perante uma ordem econômica internacional altamente profissionalizada, o que conduz à despolitização do cidadão comum, que enfrenta diuturnamente a falta de eficácia dos direitos já positivados em sua vida, em caráter nacional.

Este cidadão despolitizado de uma modernidade em crise, contudo, não encontra-se sozinho na arena pública. Sua contraparte, minoritária, o cidadão ainda disposto a participar do processo político, exerce na cobrança pública das virtudes políticas seu papel social. Este processo de participação política - que ocorre a despeito de uma generalizada despolitização, enraizada profundamente na sociedade- é imprescindível para a sobrevivência do Estado de direito. Este, contudo, vê-se obrigado a alimentar-se de bases pré-políticas para sua

sobrevivência, pois entre os cidadãos que alimentam a legitimidade política de sua existência, qualquer solidariedade abstrata apenas pode surgir quando os princípios de justiça conseguem imiscuir-se na trama bem mais densa das orientações de valores culturais pré-políticos, nos quais figura centralmente, uma vez mais, o papel da religião. (HABERMAS *in* SCHÜLLER (org), 2007).

Em outras palavras, o cidadão atuante, remanescente no sistema político moderno em crise, grandemente apóia e motiva sua participação em prol do bem comum, em um campo político pretensamente laico tendo por base a religião, diretamente, ou em valores marcantes de sua cultura oriundos desta. Amor ao próximo e fraternidade cristãs, *umma* e solidariedade islâmica ou compaixão e *dharma* hindu ou budista, o rol de valores varia conforme a cultura em questão. Assim, o Estado liberal, concretização institucional da modernidade, atualmente não gera mais os vínculos de solidariedade necessários à sua auto reprodução, e uma modernidade arrependida pode ter que buscar na religião e na transcendência a reorientação necessária à sua reprodução.

O estado de espírito atual, para Habermas, em muito é semelhante ao da República de Weimar, criticada por Carl Schmitt, Heidegger e outros, e abre espaço ao questionamento de que a secularização excessiva no ocidente possa ter sido um desvio a ser corrigido em sua trajetória civilizacional. Outras opções, como os regimes totalitários característicos da primeira metade do século XX, arrogaram-se a posição de ser a resposta a estes questionamentos em seu tempo, com resultados trágicos. Em Hocking (*apud* MOORE, 1978), a crítica de pensadores orientais descreve a inabilidade do ocidente em lidar com a ideia de deveres enquanto a raiz

do fenômeno totalitarista que acometeu a civilização ocidental com relativa frequência no século XX; uma ideia para a qual a religiosidade tem absoluta naturalidade em tratar.

Ainda no contexto da crise da modernidade deste século, o terror que emerge e legitima-se moralmente enquanto resposta de povos oprimidos à sua opressão por potências internacionais, apresenta-se como defesa de uma tradição religiosa contra a impiedade da sociedade ocidental (RATZINGER in SCHÜLLER(org), 2007). Segundo definição de Boaventura de Souza Santos, estas teologias integristas, ou fundamentalistas, nutrem-se numa utopia de passado destinada a restaurar a glória perdida por meio do combate à globalização e à influência estrangeira em suas culturas, marcada, também, pela introdução autoritária e não dialógica dos direitos humanos (SANTOS, 2013).

Assim, retomando Habermas, democracias e o Estado de direito dependem da integração de seus cidadãos, e essa integração não se trata de uma simples adaptação do *ethos* religioso ao secular. Para haver funcionalidade e legitimidade na ordem jurídica universalista, a moral igualitária da sociedade precisa estar apta a conectar-se em nível comunitário (HABERMAS in SCHÜLLER (org), 2007). Esse é o desafio maior: como conectar uma justiça secular, ideologicamente neutra e laica, em comunidades cujos nexos legitimadores são frequentemente religiosos, mesmo ortodoxos. Neste sentido, a ordem constitucional, ironicamente, torna-se interessante à religião, no sentido em que permite por meio do regime democrático que ela volte a influenciar a sociedade. Tal possibilidade, porém, só pode dar-se de maneira positiva, segundo o autor, se houver profunda reflexão e aceitação pelas

comunidades religiosas do valor intrínseco da pluralidade, percebendo com naturalidade a dimensão de alteridade de outras fés, e seu direito ao dissenso e à liberdade de culto.

Neste sentido, apesar de imerso em suas próprias contradições, o universo cultural e religioso indiano - de onde advém originalmente o budismo, marcado por incomparável pluralidade religiosa, no que se refere a valores culturais e meios de convivência entre religiões distintas e por vezes contraditórias entre si, muito tem a contribuir ao ocidente em termos de ideais de tolerância e aceitação da alteridade.

Estas comunidades religiosas esclarecidas, segundo a definição de Boaventura de Sousa Santos, imbuídas de teologias políticas pluralistas progressivas, cuja atuação é marcada pela tolerância e aceitação do outro e pelo engajamento social, jamais se abstiveram de buscar influenciar seu ideal de mundo na esfera pública da vida (SANTOS, 2013). Em termos práticos, a religião nunca abandonou a esfera pública: seja legitimando a opressão do colonialismo pretensamente humanitário, seja organizando os oprimidos em sua resistência por meio de celebrações, místicas e ritos nos quais a motivação para a luta social e a geração de laços de solidariedade se construía, a religião nunca se ausentou da esfera pública e política, tanto nas sociedades modernas opressoras, quanto nas sociedades por elas oprimidas.

Em outras palavras, a solução moderna para a questão religiosa, deslocando-a da esfera da vida pública para a da vida privada não é mais funcional, e vem sendo contestada subjetiva ou objetivamente por tanto por indivíduos imbuídos de valores

religiosos, quanto pela atuação fortemente contestadora de teologias políticas, tais quais a teologia da libertação na América Latina, ou o *buddhadharma* dos *dalits* de B.R. Ambedkar, na Índia (SANTOS, 2013).

Por fim, o então cardeal Joseph Ratzinger (futuro Papa Bento XVI), em consonância com o pensamento do atual Dalai Lama, Tenzin Gyatso, levanta a questão do controle jurídico e moral do poder, haja vista na época atual o poder do ser humano de criar e destruir atingiu níveis antes inimagináveis. A ciência aparentemente não será capaz de criar um *ethos* próprio, haja vista ser uma expressão funcional de dessacralização na modernidade. Ao que é inegável seu papel na destruição das certezas éticas que moldavam a visão do mundo pré-moderna, cabe então à filosofia e às religiões acompanhar as ciências particulares e denunciar as concepções estreitas e reducionistas do que entende ser o homem, de onde vem e para onde vai, e para que existe.

Desta forma, amparado também em Habermas, o controle ético da ciência – a expressão moderna máxima de transformação concreta da realidade - bem como do poder político que a instrumentaliza, posta uma questão contemporânea de fundo, incontornável. Tal controle ético, que dialoga diretamente com a sociologia das emergências proposta por Boaventura de Sousa Santos e seu conceito de alargamento do presente, para ser efetivamente democrático haverá de ser formulado conforme socialmente se manifesta grande parte da legitimação e da reprodução atual do Estado de direito moderno, em crise: levando em consideração as epistemologias e cosmovisões pré-modernas, o desenvolvimento das teologias políticas, da ideia do sagrado, e das religiões em si.

5.1 A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO BUDISTA: O SVARAJ²⁷ DE BHIMRAO RAMJI AMBEDKAR

Partindo de uma visão contra-hegemônica, e amparada fortemente no socialismo, no que segundo a classificação de Boaventura de Sousa Santos se definiria por Teologia Política Pluralista e Progressista (SANTOS 2013), encontra-se o exemplo mais marcante de atuação direta na política de um movimento social organizado em torno do budismo: o *buddhadarma dalit* de Bhimrao Ramji Ambedkar, ou Babasaheb Ambedkar.

Ainda nos anos 1920, porém seguindo um movimento social de retomada do budismo iniciado no século anterior, B. R. Ambedkar denunciava no estado indiano de Maharastra a inaceitabilidade da discriminação racial e social fortemente arraigada no hinduísmo. A discriminação, amparada historicamente nas Leis de Manu^{xi}, onde se encontra enunciada a *Chaturvarnya*^{xii}, e as decorrentes proibições aos *dalits* (intocáveis) de usufruírem dos mais básicos recursos comunitários como água e terras, sob penalidade de grande violência e até mesmo morte, foi o alvo primordial de contestação intelectual, política e por fim espiritual por B. R. Ambedkar. Trata-se precisamente do caso em que direitos coletivos de autodeterminação são o vetor inicial de mobilização e busca de direitos, em posição muito semelhante à organização promovida por setores do catolicismo na América Latina identificados com a Teologia da Libertação.

²⁷ Em tradução livre, autodeterminação, mútua assistência, emancipação.

Bhimrao Ramji Ambedkar, nascido um *dalit*, desde cedo se destacou nos estudos, mesmo sob forte preconceito. Quando criança pôde receber uma educação adequada graças à posição de seu pai no exército imperial britânico, ainda que sob protestos de pais de alunos de castas mais altas. Foi-lhe permitido assistir a classes regulares na escola, porém, pela janela, fora das salas de aula; ademais, fora proibido de acessar livremente a água - esta devia ser despejada, à distância, sob sua boca. Da mesma forma, seus tutores brâmanes não manejavam seus cadernos de estudos, considerados impuros, e ele e seu irmão não podiam encostar em qualquer pessoa da escola. Mesmo o barbeiro, também de uma casta baixa, se recusava a cortar seus cabelos. (QUEEN, 1996).

A despeito do preconceito ostensivo que vivera durante toda sua educação, o *dalit* Ambedkar provou ser um intelectual destacado. Com o apoio do *maharaj* Sayajirad Gaekwad, um liberal hindu, Ambedkar pode atingir o laureamento de sua carreira acadêmica. No ano de 1923 foi agraciado com o reconhecimento e honras pela University of London por sua tese de mestrado, em que denunciava as relações comerciais e coloniais injustas do *Raj* britânico, as quais perpetuavam a miséria no então Hindustão (Índia, Bangladesh e Paquistão). Após seu doutoramento na University of Columbia, e seu pós-doutoramento em Bonn, B. R. Ambekdar viria a se tornar o *dalit* com o maior nível educacional atingido até então, em pé de igualdade aos mais destacados intelectuais brâmanes, de casta superior (QUEEN, 1996).

Após seu retorno à Índia, durante as décadas de 1920, 1930 e 1940, tornou-se jornalista, além de ter ocupado diversos postos públicos, destacou-se na construção do Partido do Congresso (independentista) e na crítica à opressão britânica ao lado

de *satyagrahis* como Gandhi e Nehru, porém sempre advogando seu próprio conceito de *svaraj* e colocando ênfase ainda maior na erradicação das castas. Em sua opinião, eram as castas, e sobretudo o ápice da exclusão e opressão social, a condição de intocabilidade, a razão da decadência cultural que permitiu o domínio britânico sobre a Índia em primeiro lugar (QUEEN, 1996).

Eminente jurista por sua capacidade, engajamento e formação intelectual, após a independência foi o responsável pela redação da Constituição indiana, marcadamente inclusiva, e com forte influência liberal e marxista. Ao organizar a massa de intocáveis indianos no processo de contestação do domínio britânico, ao fim rompeu politicamente com Gandhi, pela resistência arraigada deste em contestar as castas publicamente.

Contudo, o destaque maior de Bhimrao Ramji, ou Babasaheb Ambedkar não se deu no processo de independência indiana, mas na emancipação política, social e espiritual dos *dalits*. Ambedkar inicialmente conduziu seu movimento de emancipação *dalit* com a intenção de criar algo como um “protestantismo hindu”, fortemente influenciado pelas visões do santo poeta Kabir²⁸ (século XV), de quem seus pais eram devotos, e do inclusivismo cristão de amigos como o bispo episcopal metodista de Bombay (atualmente Mumbai), J. W. Pickett, além dos movimentos teológicos liberais que conhecera durante sua estada em Columbia, os quais posteriormente viriam a ser destacados ativistas da campanha pelos direitos civis, encabeçada algumas décadas depois por Martin Luther King (QUEEN, 1996).

²⁸ Kabir, poeta e místico do século XIV, viveu no Punjab (noroeste da Índia). Ecumenista e contestador das discriminações sociais e religiosas, foi filho bastardo de uma viúva brãmãne, criado por uma família muçulmana pobre. Foi fortemente influenciado pelo sufismo, tendo sido também discípulo do vaishnaísmo (mais conhecido como hare krishnas no ocidente) de Ramananda.

Seus objetivos de busca da autoafirmação, autonomia e dignidade *dalit*, como não poderia deixar de ser em se tratando da realidade indiana, eram centralmente a ideia revolucionária de que religião era matéria de escolha, não de nascimento, sendo a fé sem intermediários e o livre acesso aos templos, suas bases. Sua busca pela emancipação dos *dalits* na Índia terminou por levá-lo, frente à irreduzibilidade hindu, ao rompimento com o *Sanathana Dharma*^{xiii} e a adoção do budismo, ao que lhe seguiram mais de 4 milhões de pessoas. (TRAER, 1995). Sua relação com a doutrina de Buda não foi a de um teólogo nem a de um filósofo, mas a de um radical ativista social. Em suas palavras:

Fraternidade é apenas outro nome para a democracia, que é essencialmente uma atitude de respeito e reverência para com seus companheiros. Buda transformou atitudes de respeito e obediência contidas na noção de hindu do dharma em uma moralidade universal. Ao admitir a entrada dos membros das castas mais baixas e das mulheres na Bhikshu Sangha, o Buda tomou medidas concretas para destruir o evangelho da desigualdade. (TRAER, 1995)

O processo de rompimento com o hinduísmo por parte de B. R. Ambedkar foi gradual e de cunho profundamente analítico. Foram recebidas missões, monges, reverendos, imãs e sacerdotes de religiões tão diversas quanto o islã, o sikhismo, o cristianismo protestante e o budismo. Ao fim, após aplicar uma epistemologia radicalmente moderna, com forte caráter marxista, o que lhe rendeu alcunhas de herético, subversivo e comunista, Ambedkar então reescreveu sua própria versão da vida de Buda e de seus ensinamentos, com rupturas claras até mesmo com pilares como as 4 nobres verdades, porém com clara devoção à figura do Buda. A grande diferença para com as abordagens anteriores é que este não seria mais um santo, o iluminado, deificado e transcendente da condição humana, mas o revolucionário cuja iluminação foi entender e buscar o fim do sofrimento impetrado por homens contra

homens, na Terra, e não no porvir. Sua luta não seria contra um sofrimento de natureza metafísica (*dukkha*²⁹), mas contra aquele causado pela exploração de classes. O caminho óctuplo não mais seria o caminho para atingir o nirvana, mas “o caminho para remover a injustiça e a desumanidade cometida por homens contra homens” (QUEEN, 1996).

Em resposta aos críticos de sua radical interpretação do budismo, uma passagem de sua obra central, *The Buddha and his Dhamma* é profundamente ilustrativa:

Quais são os ensinamentos do Buda? (Ambedkar pergunta) Nem dois seguidores do Buda ou estudantes do budismo concordam. Alguns dizem *samadhi*³⁰, alguns *vipassana*³¹, outros, metafísica, misticismo, ou abstração perante o mundo. Mas a questão para os dalits é: O Buda tem uma mensagem social? Ele ensinou a justiça, o amor, a liberdade, a igualdade, a fraternidade? Buda poderia responder a Karl Marx? (AMBEDKAR, 1984)

Para Ambedkar, sua epistemologia legitima-se na evolução do budismo por suas diferentes sendas: O budismo *Ch'an* (zen), Terra Pura, *Mahāyāna* e *Vājayāna*, todos haviam transformado e adaptado as escrituras de acordo com as contingências de suas *sanghas*, além de tecerem novas considerações e enfatizar distintos aspectos de suas interpretações, se comparadas às anteriores. Ademais, segundo o ativista indiano, aspectos centrais ao budismo legitimam esta visão. Estes são: a autorização do Buda para seus missionários falarem em seu nome; a doutrina de que o *dharma* do Buda vai além de seu discurso, e pode ser apreendida da realização de seus discípulos avançados (*sravakas*); a expectativa de que o

²⁹ Idem nota 5. *Yad annicam tam dukkham* (Tudo o que é impermanente é *dukkha*, *Majjhima Nikaya*). (RAHULA, 2006)

³⁰ Estado de consciência plena, de realização espiritual.

³¹ Meditação contemplativa, silenciosa, fundante à prática do budismo *Therāvāda*.

indivíduo deve verificar, textualmente ou experimentalmente a verdade do *dharma*, ou seja a ênfase em uma “ortopraxia”, em detrimento da ortodoxia, que se verifica na proliferação de diferentes e plurais visões; e a não previsão de uma autoridade central ao budismo (AMBEDKAR, 1984).

Ao fim, a teologia da libertação progressiva e pluralista de Bhimrao Ramji Ambedkar, atualmente professada pela ampla maioria dos atuais 37/38 milhões³² de budistas indianos³³, assenta sua autodeterminação na sólida participação política e defesa dos direitos humanos, amparada nas passagens textuais, compiladas no cânone páli, em que a radical inclusão social na sanga budista é descrita: a inclusão de *parivrajakas* (casta de mendigos), a inclusão de Upali, o barbeiro e de Sunita, empregado de limpeza (ocupações de castas baixas e *dalits*, ao tempo); a inclusão de Sopaka e Suppya, *dalits* que haviam sido criados em um cemitério; a inclusão de Supprabuddha, um leproso; a inclusão de Angulimala, ex- criminoso e assassino compulsivo, redimido pelo Buda histórico Siddharta Gautama pessoalmente, e a fundação da primeira *sangha* feminina conhecida na Índia, iniciada pela tia do Buda, Mahaprajapati e sua esposa durante a juventude, Yasodhara, acrescida de Prakrti, uma *chandalyika*, intocável (QUEEN, 1996).

A história do *dalit* Ambedkar coincide em alguns aspectos com a do imperador Ashoka: ambos eram personalidades políticas de significativa relevância em suas épocas, com grande atenção para as questões sociais, e após se converterem ao

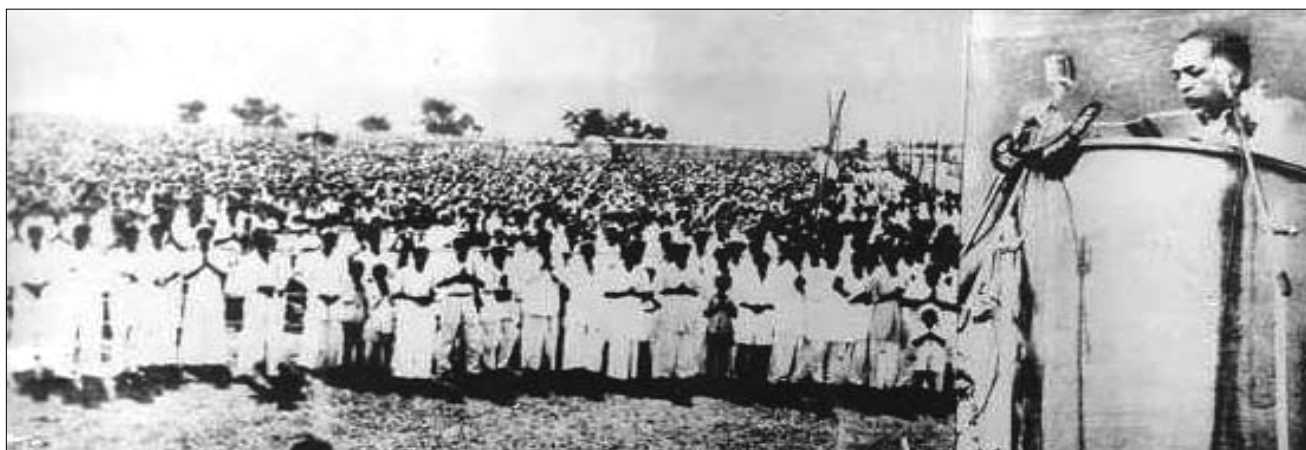
³² Disponível em http://www.dhammadownload.com/index.php?title=Buddhists_in_the_world, http://en.wikipedia.org/wiki/Religion_in_India

³³ Segundo o censo de religiões, em 1951 a população budista da Índia era de 181.000. Uma década, após as conversões em massa conduzidas pelo movimento *dalit* de B.R. Ambedkar, este número saltaria, em 1961, para 3.250.000 praticantes autodeclarados.

Budismo não abandonaram suas atuações mundanas, mas tentaram aplicar em sua prática os conceitos do *dharma* budista, bem como propagaram os ensinamentos de Siddharta Gautama por seus próprios meios - já que ambos não eram homens santos.

A Figura 8 mostra a conversão de 500mil *dalits* ao budismo, em 1956, em Nagpur, Índia, acompanhando a de B. R. Ambedkar.

Figura 8 – Conversão de 500mil *dalits*



Fonte: <http://www.thehindu.com/todays-paper/tp-national/2000-dalits-embrace-buddhism/article2047106.ece>

A Figura 9 representa a conversão de 2000 *dalits* ao budismo por ocasião do aniversário de 2600 anos do nascimento de Buda. Maio de 2011. Ao fundo, imagem de B. R. Ambedkar.

Figura 9 – Conversão de 2000 *dalits* ao budismo



Fonte: <http://www.thehindu.com/todays-paper/tp-national/2000-dalits-embrace-buddhism/article2047106.ece>

Figura 10 – Candidatos aos pleitos eleitorais



Fonte: O Autor.

A Figura 10 mostra fotografias tiradas na estação central de trens em Delhi, 2014. Acima dos candidatos aos pleitos eleitorais regionais, B. R. Ambedkar. Na imagem da esquerda, a figura do Buda a seu lado.

Figura 11 – Estátua de B.R Ambedkar



Fonte: O Autor.

A Figura 11 retrata Estátua de B.R Ambedkar, em postura de saudação às massas que remete à estética marxista, ao lado de Buda. Foto tirada na periferia de Bangalore, Karnataka, Índia.

^{xi} Legislador Universal, figura mitológica

^{xii} castas

^{xiii} Doutrina Perene. Como os hindus denominam o hinduísmo.

6 O BUDISMO, BASES FILOSÓFICAS E CONTEXTUALIZAÇÃO DO DIÁLOGO ATUAL ENTRE O BUDISMO E OS DIREITOS HUMANOS.

Hocking, em sua obra “O Valor do estudo comparado da Filosofia” (*in* MOORE, 1978), explora os limites individualistas do que veio a denominar-se civilização ocidental, calcada na noção de direitos individuais, em contraposição a uma visão de “corpo social” baseada na noção de dever e harmonia presente no mundo oriental, incluídas as civilizações onde o confucionismo e o taoísmo são a referência cultural/filosófica preponderante. Não se trata, portanto, apenas de pensar como tem reagido o budismo aos direitos humanos, mas fundamentalmente pensar qual pode ser o papel do budismo e a sua contribuição para uma dimensão maior de valoração da dignidade humana e da vida, na qual talvez os direitos humanos tenham sido apenas uma das etapas na evolução de valores da humanidade.

Assim, esta abordagem visa a um primeiro momento comparativo e dialógico, pois historicamente a escola liberal foi a que primeiro se engajou com o budismo em termos de diálogo multi, e intercultural. O foco nesta construção, bem como na divisão geracional de direitos humanos não coaduna, naturalmente, com o projeto político que se nutre destes postulados. Assim, a análise e escopo desta proposta não visa apenas legitimar os direitos humanos como instrumento de busca de dignidade por comunidades budistas plenamente capazes de utilizarem-se destes, mas numa perspectiva contra-hegemônica e focada numa construção intercultural e cosmopolita, visa iniciar o diálogo sobre visões budistas possíveis de dignidade que sucedam e avancem a luta por dignidade humana para além dos limites a que atualmente se encontram no marco dos direitos humanos construídos pelo ocidente.

Desta forma, para os fins de categorização, conforme exposto na introdução deste trabalho, nos concentraremos quando falamos em direitos humanos estabelecidos atualmente na construção político-cultural e filosófica amparada nos Princípios de Viena^{xiv}, a saber: a universalidade(1), a indivisibilidade(2) e a interdependência(3). Estes são entendidos respectivamente como: (1) o direito de todas as pessoas usufruírem dos benefícios e proteções outorgados pelos Direitos Humanos; (2) o direito de usufruírem todos os direitos, não sendo nenhum parcialmente ou autoexcludente a outro, e (3) os direitos apenas podem ser usufruídos em sua plenitude junto a todos os demais, sem exceção^{xv}.

A história dos direitos humanos, pensados enquanto gradual evolução filosófica guarda interessantes paralelos com o que se denomina “giros da roda do *Dharma*”. Segundo Fábio Konder Comparato, a evolução dos direitos humanos deu-se majoritariamente a partir de três grandes marcos históricos: a Revolução Francesa e a Declaração da Virgínia no século XVIII, que consagraram os direitos do cidadão individual; as lutas sociais dos séculos XIX e XX que consagraram os direitos sociais, por fim promulgados na Declaração Universal dos Direitos do Homem; e os esforços de grupos contemporâneos que reivindicam direitos coletivos à diferença (COMPARATO, 2003). Estes últimos trazem repercussões nos campos anteriores e tem como exemplo os direitos de povos indígenas, de mulheres e transgêneros, e em alguns momentos podem aparentemente chocar-se com as gerações anteriores de direitos que promulgam a igualdade social e a liberdade individual.

De maneira semelhante à descrita acima, as principais escolas do budismo seguiram uma evolução na qual inicialmente o foco do despertar parte do caminho individual (*Therāvāda*, ou *Hināyāna*^{xvi}), evolui posteriormente a uma visão mais abrangente, seguindo o caminho coletivo (*Mahāyāna*), ao fim derivando no caminho heterodoxo do *Vajrāyāna* tibetano, com suas práticas xamânicas, tântricas e alimentares que envolvem o consumo de carne, e que a uma primeira vista chocam-se também com os postulados básicos iniciais do budismo *Hināyāna* e *Mahāyāna*.

Os aparentes choques a que se fez menção, no caso dos direitos humanos, podem ser compreendidos a partir de alguns exemplos. A liberdade de expressão, direito civil individual de primeira geração, na maioria dos países tem restrições no que tange a permissibilidade do discurso de ódio, que fere a dignidade humana de minorias, por exemplo. Trata-se aqui de restrições ao exercício do direito individual, em prol do amplo usufruto do direito de outrem, no melhor espírito do contrato social de Locke, pelo qual se abre mão de liberdades individuais em prol de um bem maior coletivo. Da mesma forma, os direitos coletivos reivindicados por minorias, como o direito à autodeterminação e autonomia podem ser polêmicos, mas não estão necessariamente em contradição com os direitos individuais previstos em uma série de documentos internacionais. Ao contrário, se pode argumentar que apenas com sua existência há eficácia nos direitos individuais dos sujeitos daquelas comunidades. Exemplos são a não discriminação com base na etnia, o direito à ampla defesa, o direito a privacidade e o direito à propriedade, neste caso, coletiva.

Os conceitos de universalismo e relativismo culturais estão diretamente ligados ao debate acima apresentado. É possível, com pequena margem de erro, entender o

universalismo como um ideal que defende a intervenção nas diversas culturas em nome da proteção a direitos individuais, e o relativismo como o ideal que advoga pela não intervenção nas culturas, que deveriam ser preservadas em suas instituições e em seus costumes, mesmo frente a violações de direitos individuais e sociais reconhecidos internacionalmente. Tal problemática traz à tona a necessidade de ponderação sobre duas questões centrais: a) quem é o sujeito que reivindica e que usufrui os direitos humanos, b) em que medida as diferentes gerações de direitos humanos, que podem a um olhar incauto soar contraditórias entre si, o são de fato em termos ontológicos.

Para o sociólogo francês Alain Touraine, em sua obra *Pensar Outramente* (TOURAINÉ 2007), na sociedade contemporânea o sujeito individual caminha para uma identificação cada vez maior com suas perspectivas culturais, em detrimento das perspectivas sociais e classistas, marcantes dos séculos XIX e XX. Todavia, não existe necessariamente uma contradição entre os níveis sociais e culturais de existência do sujeito, haja vista os seres humanos não viverem sozinhos, além do fato de suas condições pessoais dependerem das condições dos outros. Por esta razão, mesmo a defesa dos direitos humanos individuais pode alimentar a ação coletiva contra privilégios e opressões, que se manifestam ao final socialmente e culturalmente. Ainda, contudo, cabe a pergunta: quem é este sujeito de direitos? Segundo Touraine, longe de ser o europeu do século XVIII, XIX e XX que se arrogava à missão de civilizar o mundo a partir de seus ideais iluministas, socialistas ou mesmo de uma ideologia eurocêntrica de direitos humanos, o sujeito contemporâneo de direitos que em sua visão será marcante no século XXI é multifacetado em seu reconhecimento como ser humano emancipado, o que o torna

naturalmente avesso a estruturas de opressão e privilégio tradicionais, mesmo que simbólicas e sutis.

Ainda, conforme Alain Touraine, a partir da alteridade e com maior ênfase naquele com quem há uma grande distância cultural, quando esse outro não mais pode ser compreendido por seus conceitos e preconceitos, neste indivíduo abre-se a necessidade de olhar pelo olhar daquele outro a si mesmo para compreender o mundo onde vive. Ele então percebe o outro como sujeito igual em importância a si mesmo; iguais, porém diferentes. Nas palavras de Boaventura de Souza Santos: “Temos o direito de ser iguais quando a diferença nos inferioriza; temos o direito de ser diferentes quando a igualdade nos descaracteriza” (SANTOS 2002).

Na mesma direção de Touraine, apontam as palavras de um erudito tibetano, Thartang Tulku, da linhagem Nyngmapa:

Embora eu ensine, sou, no coração, um aprendiz da vida e da natureza humana. Minha formação e treinamento não me prepararam diretamente para viver numa cultura ocidental, e tenho me interessado profundamente em aprender, tanto quanto possível, com a experiência prática de trabalhar no ocidente. Frequentemente, enxergar uma cultura através de olhos estrangeiros pode oferecer uma nova perspectiva diante de situações e atitudes que são comumente aceitas sem questionamento (TULKU 1978).

Finalmente, após a descrição dos direitos de primeira, segunda e terceira geração, respectivamente individuais, sociais e culturais, há que ser mencionada também uma última perspectiva, que poderia ser considerada de quarta geração, conforme a abordagem de categorização etapista. Tratam-se dos direitos difusos, transpessoais, e que não têm necessariamente um sujeito ou grupo que os exija para si tal como nas gerações anteriores, mas que beneficiam o planeta ou mesmo outros seres que não os seres humanos, no melhor espírito de uma humanidade

embebida por um *Amicus Curia*^{xvii} pelos seres sencientes. Na mesma linha, o *buddhadharma* e todas suas manifestações em escolas que pregam caminhos diferentes e por vezes aparentemente contraditórios, em sua raiz apresenta o objetivo do despertar do mundo das aparências e sofrimentos de todos os seres. No caso dos direitos humanos a busca última e comum é a realização da dignidade humana - em termos budistas, a plena liberdade de realização das potencialidades do reino humano. Este poderia, ao menos em termos discursivos, ser identificado como o objetivo comum e ontológico a todas as gerações de direitos, embora cada qual circunstanciada pela conjuntura sociopolítica e filosófica de sua época, seu *zeitgeist*^{xviii}.

Os direitos humanos são obrigações de Estado^{xix}, e em teoria estão ao alcance de todos, independentemente de casta, gênero e outras categorias sociais. Um interessante paralelo pode ser construído, a guisa de ilustração: pessoas em grande sofrimento buscam alívio tanto nas proteções civis e assistenciais quanto no budismo – caso, por exemplo, de Aung San Suu Kyi, ativista pró democracia em Myanmar. Na mesma medida que os direitos humanos, no ideal budista o *dharma* e a *sangha* encontram-se abertos a qualquer pessoa que buscá-los. É ilustrativa uma parábola dos ensinamentos do *Mahāyāna* sobre o alcance do *buddhadharma*: ele está disponível para todos os seres como uma chuva que molha todas as paisagens, mas eles necessitam sair de suas casas e abrigos, e libertarem-se do que lhes constringe a existência plena para poderem banhar-se e beber dessa água (KRAFT & KAZA 1996). Por esta perspectiva, o despertar budista não acontece de maneira passiva, tal qual a emancipação individual, social e cultural de pessoas e povos não

ocorreu historicamente sem grandes esforços individuais e coletivos - marcados pelo conflito social e de ideias.

Outro aspecto fundamental é o processo de modernização conservadora e parcial democratização das estruturas dos Estados asiáticos em que a doutrina de Siddharta Gautama é forte referência cultural nacional, o que igualmente traz a temática dos direitos humanos de maneira inequívoca ao cerne do mundo budista.

6.1 PRESSUPOSTOS HISTÓRICOS E FILOSÓFICOS

O budismo possui em seu *ethos* princípios análogos à universalidade e a indivisibilidade, se entendidas sob o prisma da potencialidade de todo e qualquer ser humano atingir o estado de Buda, bem como o direito de qualquer pessoa de poder receber os ensinamentos e pertencer a *sangha*^{xx}. No ocidente a discussão sobre direitos humanos e budismo tem como marco o artigo *Are there Human Rights in Buddhism?*, de Damien Keown, professor de Bioética e História na Universidade de Londres. Recente se comparado com outras religiões, este debate vem se desenvolvendo principalmente em termos de verificar a compatibilidade do *buddhadharma*^{xxi} com os preceitos centrais dos direitos humanos. Uma das questões trabalhada tanto por Keown quanto por outros autores é a existência ou não na doutrina budista de um ser individual essencial, com atributos dos quais poderia ser derivada uma dignidade humana natural e ontológica ao ser.

Para tradições religiosas como os monoteísmos abraâmicos e o que denomina-se no ocidente de hinduísmo,^{xxii} a quintessencialidade da questão pode ser depreendida da ideia do *atman* que no ser humano conecta-o diretamente com

Deus^{xxiii}, sendo corolário desta “partícula divina” nele presente sua sacralidade. Assim, amparar a tese de que os direitos humanos são naturais ao homem nestas religiões, por ser na visão destas ele “imagem e semelhança de Deus”^{xxiv}, legitima teologicamente ideologias diversas tais como o movimento *Satyagraha* de emancipação indiana, conduzido por Mohandas Gandhi, e a Teologia da Libertação na Igreja Católica.

As palavras de Gandhi, o *Mahatma* ou grande alma, inspiraram não apenas os membros de sua religião, mas também movimentos por direitos civis conduzidos na África por Nelson Mandela e nos Estados Unidos por Martin Luther King:

Tenho também chamado (*Satyagraha*^{xxv}) a força do amor ou força da alma. Na aplicação do *Satyagraha*, descobri nas fases mais precoces que a busca da verdade não admite violência infligida sobre o adversário, mas que ele deve ser retirado do erro pela paciência e compaixão.^{xxvi} (...) Acho que temos de encontrar a unidade na diversidade (...) somos todos filhos de um único e mesmo Deus e, portanto, absolutamente iguais^{xxvii}.

No caso do budismo, embora não haja aparentemente incompatibilidades éticas entre seus preceitos e aqueles elencados por Gandhi como fundamentais para um *satyagrahi*, os direitos humanos em sua relação com o indivíduo e os aspectos imanente e transcendente desta relação se mostram mais complexos por seu não-teísmo e pela visão de transitoriedade de todos os fenômenos, incluídos aí a vida humana e quaisquer atributos a ela inerentes. Diferentemente de outras religiões, na fenomenologia budista majoritariamente não é reconhecida a existência de uma alma ou *atman* que poderia ser entendido como uma “partícula de Deus” que sacralize o homem^{xxviii}. A vida humana, embora valiosíssima, é transitória e resultante da combinação circunstancial de cinco agregados, ou *skandhas*, a saber:

1. Forma ou matéria, em sânscrito, *Rupa*. Externamente, *rupa* é o mundo físico. Internamente, *Rupa* inclui o corpo material e os órgãos do sentido físico.
2. Sensação ou sentimentos, em sânscrito, *Vedana*. Detecção de objetos, agradáveis, desagradáveis ou neutros.
3. Percepção, cognição ou discriminação, em sânscrito *Samjna*. Registro se um objeto é reconhecido ou não (por exemplo, o som de um sino ou sua forma).
4. Formações mentais, impulsos, vontade ou ainda fatores de composição, em sânscrito *Samskara*. Todos os tipos de hábitos mentais, pensamentos, ideias, opiniões, preconceitos, compulsões e decisões desencadeadas por um objeto.
5. Consciência ou discernimento, em sânscrito *Vijñāna*. O que discerne uma série de atos interligados em rápida mutação em conhecimento.

O quinto *skandha*, *Vijñāna*, ou “consciência” poderia ser entendido como sacralizante da condição humana, por ser o condutor do *karma*^{xxix} e aquilo que liga o homem a *Bodhi*^{xxx} sua capacidade de compreensão dos mecanismos do renascimento e encarnação, e por conseguinte, a sua possibilidade de iluminação³⁴. Este é justamente um dos pontos centrais da discussão, defendido por Keown e contestado por outros autores como Craig K. Ihara em seu artigo *Why there are no rights in Buddhism*, para quem a centralidade da ideia de direitos é estranha à noção

³⁴ Há menções imputadas a Sidarta Gautama, o Buda, em que ele teria ensinado seus discípulos a constituir um corpo de substância intelectual (*rūpim manomayan*), dotado de faculdades transcendentais (*abhinindriyam*), no *Majjhima Nikaya* (ELIADE, 2013).

budista de dignidade. Para o último são os deveres, estes enunciados pelo Buda histórico, a tônica social budista.

Acerca dos deveres, Keown argumenta, grosso modo, que se um pai tem deveres para com uma criança, se um marido os tem para com sua esposa e vice versa, então se pode subentender que, logicamente, uma criança tem direitos em relação aos pais e uma esposa os tem em relação ao marido, do que se infere um embrião da noção de direitos na doutrina budista. Ihara o contesta, argumentando que para ter direitos seculares uma pessoa necessita de uma autoridade que garanta a ela estes direitos, e o *karma* não poderia ser depreendido como sendo este agente, haja vista ser também a razão mesma do sofrimento do indivíduo. Assim, não haveria um sentido nesta noção de deveres comparada com uma noção secular de direitos, às avessas. Para Ihara, uma sociedade baseada em princípios budistas é mais identificada com a busca da harmonia e não de direitos. Em uma analogia, a busca pela harmonia seria semelhante a uma orquestra em que todos procuram entender e cumprir dignamente seus papéis. Assim, os direitos humanos, estranhos ao funcionamento de uma ordem social centrada na busca da harmonia, se forem introduzidos de maneira que não seja fundamentada no *buddhadharma*, ao invés de trazer felicidade podem apenas criar conflitos e infelicidade, não contribuindo para atingir a dignidade individual buscada pelo ocidente, nem tampouco a harmonia social buscada no oriente.

Ainda no tocante ao indivíduo – o eu e o ego – o lama Thubten Yeshe define bem a problemática de sua centralidade no pensamento budista:

Voltemo-nos agora para outros aspectos essenciais do dharma, os da análise do ego. O ego é a mente que não compreende a natureza do “eu”. (...) Para obter um quadro correto da realidade é necessário investigar em

profundidade e tentar descobrir onde está esse “eu”. De outra forma, continuaremos a ser iludidos e enganados por uma visão que, apesar de superficial em muitos sentidos, ainda se prende a uma sensação profunda e concreta do “eu”. Mesmo se fizermos uma completa busca pelo nosso “eu”, procurando-o por todo o corpo e por todo o sistema nervoso, talvez nunca o encontremos. As vezes, poderemos achar que o localizamos, mas, após uma análise mais detalhada, chegaremos a conclusão de que nos enganamos (YESHE, 1979).

O que então *existe*, de fato, no pensamento budista? A resposta está na filosofia do caminho do meio, *Madhyamaka*, de Nagarjuna, que nega a existência do “eu” fantasiado pelo ego, ao mesmo tempo em que afirma a existência do “eu” que surge de forma dependente: o eu relativo.^{xxx}

Em uma ilustração rápida, um idoso é um ser que já foi um adulto, que já foi uma criança, e que, todavia, não o é mais por ter se transformado em outro ser, já sem as características que o definiam como criança e como adulto, mas carregando de forma indiscutível os efeitos das ações praticadas quando ainda era jovem e as impressões em sua consciência.

Todavia, é importante ressaltar, tal relatividade do “eu” não pode ser entendida em detrimento da importância do indivíduo no pensamento budista. No *Abhidamma*^{xxxi}, a importância da realização individual é clara: “380 – A pessoa em si é o senhor de si mesma e tem como refúgio a si mesma (...)”. Bikkhu Boddhi assim expõe a questão:

O indivíduo autônomo obtém sua força de dentro de si mesmo, livre das imposições do desejo e do preconceito, guiado pela sede de justiça e pela percepção interna da verdade.^{xxxiii} Tal percepção da verdade pode ser entendida enquanto resultante do quinto *skhandā* (*Vijnana*), que carrega o *karma* rumo ao próximo renascimento (ou próximo vir a ser renovado^{xxxiv} - grifo meu). Assim, esta percepção leva o homem a buscar as relações com seus semelhantes e não deve ser entendida como um ato de atrelar-se e apegar-se ao mundo. Tal postura condiz, em verdade, a mesma essência que a do voto de um *bodhisattva*^{xxxv}, e à atitude do próprio Buda Sakyamuni de voltar-se ao mundo a fim de ensinar, quando poderia já ter partido rumo ao *Nirvana*^{xxxvi}.”

Assim, pensando o indivíduo como a reunião dos elementos necessários circunstanciais - sua causa- há o efeito de algo existir (o “eu”). Disto decorre que algo existe apenas em função de fatores preexistentes, que por sua vez derivam de outras combinações de elementos, num processo que remete a mais abstrata elucubração, mas que aponta para a inter-relação entre os seres como chave para situar o ser humano na realidade - bem como para situar a decorrente relação dos homens entre si com a ideia de direitos universais, indivisíveis e interdependentes.

6.2 ORIGINAÇÃO INTERDEPENDENTE, DIGNIDADE E DIREITOS HUMANOS

O “eu” relativo e não inerentemente existente, talvez uma ideia um tanto perturbadora para a ocidentalidade, pode ser melhor entendida lançando mão do conceito de originação interdependente^{xxxvii}. Em uma ilustração, a luz de uma vela não existe por si, mas em função da vela, que só existe em função do pavio, da cera, do fogo do fósforo e de quem a acenderá. Um exemplo de Thubten Zopa Rinpoche, ilustra de forma bem humorada a visão budista sobre o “eu”: “Se o “eu” fosse independente, então seria capaz de funcionar de forma autônoma. Por exemplo, o meu “eu” poderia ficar aqui sentado lendo, enquanto o meu corpo iria à cidade(...).^{xxxviii}”

A originação interdependente, por interligar todos os objetos e seres em um mesmo pano de fundo em que nada existe independentemente e em que tudo está intimamente ligado a tudo e em permanente transformação, depreende de si mesma a importância das ações que a pessoa – consciente de si – tem para com seus semelhantes e ambiente. Destas ações e intenções, segundo outro conceito chave, o *karma*, resultará a reconfiguração do próprio indivíduo conforme seus méritos e

deméritos, tanto em um futuro renascimento como na vida atual. Destes princípios e da correta compreensão da realidade desenvolvem-se, de maneira lógica, as noções de deveres budistas, preconizadas no conceito de *Sammakammanta*^{xxxix}.

Decorrente destas percepções e fundamentados no *dharma*, os editos gravados em pedra espalhados na Índia pelo imperador Ashoka configuram-se talvez num dos primeiros registros históricos que claramente expressam uma ideia de direitos humanos universal. Ashoka reinou durante o século III A.C. sobre o norte da atual Índia e Nepal e converteu-se ao budismo, após chocar-se com a brutalidade e violência da guerra, numa batalha entre suas tropas e as do antigo reino de Kalinga^{xl}. Destacam-se, para efeitos de análise, quatro de seus editos:

I - Obrigações dos dirigentes:

“Assim como eu desejo para meus filhos que eles sejam dotados^{xli} da felicidade deste mundo e do outro mundo, assim eu desejo o mesmo para todos os homens;”

II - Universalidade das leis:

“Uma vez que é desejável que haja uniformidade na lei e também a uniformidade na justiça, a partir deste momento em diante essa é a minha declaração”;

III - O direito a defesa:

Para os homens que já foram sentenciados, que estão em confinamento e tenham sido condenados à morte, três dias foram concedidos por mim como seu legítimo direito, a fim de que algum de seus parentes possa apresentar recurso por sua vida;

IV - Provisão das necessidades básicas:

Em todos os lugares, existem dois tipos de tratamento médico estabelecidos, o tratamento para homens e o tratamento para animais. Ervas medicinais úteis para homens e animais foram importadas e

plantadas onde elas não eram encontradas. Do mesmo modo, raízes e frutos também foram importados e plantados onde não eram encontrados. Árvores foram plantadas, estradas e poços foram escavados para a utilização de homens e animais. Nas estradas, árvores *banyan* foram plantadas por mim a fim de dar sombra aos homens e animais. Bosques de mangueiras foram plantadas a cada meia *Krosa*^{xliii}, em que fiz poços serem escavados. Casas de descanso durante a noite foram construídas. Muitos pontos de água foram fornecidos em vários lugares para a utilização de homens e animais (WIZARD, 2000)^{xliii}.

V – Liberdade religiosa e exercício de aceitação intercultural:

Uma pessoa não deve honrar apenas sua própria religião e condenar as dos demais, mas deve honrar as demais religiões por esta e outras razões. Assim fazendo, auxiliará sua própria religião a crescer e oferecerá honras às demais religiões, igualmente. Agindo de outra maneira que essa, a pessoa irá cavar o túmulo de sua própria religião e também prejudicar as religiões dos outros. Quem honra sua própria religião e condena as religiões dos outros, faz isso por devoção à sua própria religião, pensando: "Vou glorificar minha religião". Mas, ao contrário, agindo assim prejudicará sua própria religião gravemente. Assim, a harmonia advinda do espírito de concordância é positiva: que todos ouçam, e estejam dispostos a ouvir as doutrinas professadas uns pelos outros. (RAHULA, 2006)

Nestes editos os direitos de crianças, de pessoas condenadas pela justiça e mesmo de animais foram declarados, talvez pela primeira vez na história, sem restrição a castas ou classes sociais, bem como a liberdade religiosa e a apologia a este valor. Este marco desempenha um papel importante ao contestar a crença de que apenas no ocidente greco-romano centrado no indivíduo uma filosofia de direitos humanos poderia ter nascido. Talvez as fundações para a construção deste pensamento, e mais importante, para o avanço para além do ponto onde ele se encontra atualmente existam também no seio das civilizações orientais e no budismo, presentes numa percepção de direitos que começam não no indivíduo, mas nos mais vulneráveis, que não têm a capacidade de defenderem sua dignidade por si mesmos e evocam o dever alheio para sua proteção.

Sendo a dignidade o objetivo a ser atingido, faz-se necessário, portanto, definir o que se pretende entender com o termo e verificar como seu significado se alterou durante os últimos séculos. Em 1936 O dicionário Webster traz o verbete dignidade como *elevação de caráter, valor intrínseco, excelência (...) nobreza nos modos, aspecto ou estilo*. Quarenta anos mais tarde o dicionário Thesaurus em 1977 adereça dignidade conjuntamente a *prestígio, estima, reputação, honra, glória, bom nome, fama* (BODDHI, 2010). Numa atual edição do dicionário Oxford, a estes significados soma-se *a qualidade ou estado de ser digno (worthy of, no original) de honra ou respeito.*^{xliv}

Um monge budista da tradição *Therāvāda*, Bikkhu Boddhi, ocidental e norte-americano, traz interessantes contribuições sobre a ideia de dignidade no budismo:

A pessoa que representa o máximo da dignidade no Budismo é o *arhat*, ou libertado, que alcançou o cume da autonomia espiritual: a libertação dos ditames da cobiça, raiva e delusão. A própria palavra *arhat* sugere essa noção de dignidade: significa “aquele que é digno”, que merece a generosidade de devas e humanos. (BODDHI, 2010)

No budismo, a dignidade inata dos seres humanos não provém de sua relação com um Deus onipotente ou por serem dotados de uma alma imortal, mas advém da posição privilegiada da vida humana dentro do vasto espectro de seres sencientes, sem excluí-los. Longe de reduzir os seres humanos a frutos do acaso, o Buda histórico afirmou ser o reino humano o reino mais especial, exatamente no centro espiritual do cosmos.^{xlv} Se a existência individual do homem é transitória e passageira, a condição de homens existirem, e a existência do reino humano de encarnações não o é.

6.3 BUDISMO, DIREITOS POLÍTICOS E DIREITOS SOCIAIS: FONTES DA REFLEXÃO POLÍTICA NO BUDISMO ANTIGO

Embora escassas, é possível destacar algumas passagens marcantes do budismo sobre a política, tanto do Buda histórico quanto de discípulos que nos primeiros séculos destacaram-se enquanto representantes do *buddhadharma*.

Apesar dos inúmeros exemplos contemporâneos de engajamento na política e na defesa dos direitos humanos entre budistas contemporâneos, no universo budista também há, todavia, rejeição ao envolvimento com a política, vista por alguns segmentos como atividade indigna, identificada com a disputa de poder do reino de semi-deuses, ou *asuras*. Contudo, o Buda Sakyamuni, tendo sido criado em um palácio na presença de príncipes, reis e dignatários, não furtou-se a abordar temas políticos, quando a ele foram pedidos conselhos. A noção de primazia do direito^{xlvi}, noção basilar aos direitos civis e políticos de perspectiva liberal, presente também nos editos de Ashoka, pode ser depreendida de forma clara nestes comentários:

- “- Um bom governante deve agir de forma imparcial e não deve ser tendencioso e discriminar entre um determinado grupo de indivíduos e outro;
- Um bom governante não deverá ter qualquer forma de ódio contra qualquer de seus súditos;
- Um bom governante não deve ter receio de fazer tudo a seu alcance para o cumprimento da lei, se for justificável;
- Um bom governante deve possuir um claro entendimento da lei que deve ser cumprida. Não deve ser aplicada apenas porque o governante tem autoridade para fazer cumprir a lei. Deve ser feito de forma razoável e com bom senso. (SIHANANDA CAKKAVATTI SUTTA)

No *Milinda Panha*, texto semi canônico, por Nagasena, outro trecho sobre política é desenvolvido:

Se um homem, que é incompetente, imoral, inadequado, incapaz e indigno da realeza, entronizar a si mesmo como um rei ou um governante com grande autoridade, ele está sujeito a ser torturado, e a uma variedade de punições pelo povo, porque, sendo impróprio e indigno, ele se colocou injustamente numa posição de soberania. O governante, tal como outros que violam e transgridem códigos morais e as regras básicas de todas as

leis sociais da humanidade, está igualmente sujeito a punição. Além disso, deve ser censurado o governante que conduz a si mesmo como um ladrão do público.^{xlvii}

Longe de ser um contrato social como foram as obras de Rousseau na França moderna e de Ulpiano na república romana, estas recomendações e advertências - especialmente as advertências, somadas a princípios similares contidos nos *Jataka*^{xlviii}, vão formar o *Dasa Raja Dharma*. Em uma sutil, porém importante diferença, nestas recomendações budistas não há expresso o *direito* da população de punir ou destituir seus governantes. O Buda adereça esse acontecimento aos ditames do *karma*. Semelhantemente, poderia ser feita uma analogia, neste caso específico, com o cristianismo, pela passagem *o escândalo às vezes é necessário, mas ai daquele por quem ele vier*^{xlix}.

Por fim, no mesmo *Sihananda Cakkavatti Sutta* acima citado, e no *Sutta Kutadanta*, o Buda alude à necessidade do que seriam políticas sociais e de desenvolvimento. Respectivamente:

Os reis e os governos podem tentar reprimir a criminalidade através de punição, mas é inútil tentar erradicar os crimes apenas através da força. O governo deveria usar os recursos do país para melhorar as condições econômicas do país. Pode iniciar o desenvolvimento agrícola e rural, o apoio financeiro a empresários e negócios, a prestação de salários adequados para os trabalhadores de forma a manter uma vida digna.

6.4 O CASO DO TIBETE

Qualquer discussão que envolva política e budismo não poderia estar completa sem menção ao Tibete, e sem referência a figura central do XIV Dalai Lama, Tenzin Gyatso. O país tem uma conturbada história de guerras e alianças com seu atual ocupante, a China, e chegou a manter relações até o século XX com o Império Britânico, e mesmo com o Brasil imperial^l. Após o país ser invadido em 1959 e ter

sofrido uma derrota humilhante de seu exército, em pouco tempo muitas autoridades clericais representantes do Budismo *Vajrāyāna*^{li} como o XIII Karmapa^{lii} e o XIV Dalai Lama fugiram para o exílio na Índia e no ocidente. Destes locais começaram a difundir sua versão do budismo e lutar pela autonomia e preservação de sua cultura. Desde 2008 a conduta do movimento político tibetano vem sendo exclusivamente levada a cabo pelo Parlamento Tibetano no Exílio, o *Kashag*, e o Dalai Lama, detentor de diversos títulos entre eles o Nobel da Paz de 1989, tem atuado mais à frente de questões filosóficas e religiosas que políticas.

As estratégias que nas últimas décadas os tibetanos no exílio vêm empregando na defesa de sua cultura são variadas e descontinuadas. Por um lado pleiteiam ao concílio com a China, buscando o retorno dos exilados e a efetivação da autonomia pro forma da atual Região Autônoma do Tibete^{liii}; por outro denunciam o genocídio cultural a que a população tibetana é vítima pelo governo chinês, representante da etnia *Han* - que já é majoritária no antigo país que já foi uma potência cultural e militar da região. Em ambas as posturas a tônica da defesa dos direitos humanos é central no discurso das autoridades religiosas e seculares tibetanas, como neste trecho, retirado de uma conferência do Dalai Lama em Estrasburgo, em 1990:

Há uma consciência maior das responsabilidades dos povos sobre si mesmos e sobre o planeta que compartilhamos. Inclusive apesar de tanto sofrimento que continua a ser infligido sobre indivíduos e povos em nome da ideologia, da religião, da história ou do desenvolvimento, uma nova esperança está emergindo para os oprimidos. Em todas as partes pessoas estão demonstrando sua vontade de sacrificar seu próprio bem-estar, inclusive as vezes suas vidas pelos direitos e liberdades de seus semelhantes. Os recentes êxitos das lutas por democracia e direitos humanos em muitos países da Ásia e outras partes não poderiam ter acontecido sem a simpatia, ajuda, e preocupação de pessoas como vocês, que sentem a responsabilidade de ajudar aos demais.

Estamos sendo testemunhas de um importante movimento popular para o progresso dos direitos humanos e das liberdades democráticas no mundo (queda da Cortina de Ferro, Glasnost e Perestroika, grifo meu) . Este

movimento tem tal força moral que inclusive governos e exércitos não podem suprimi-lo. Esta é uma indicação alentadora do triunfo do espírito humano pela liberdade.

O incremento das liberdades democráticas do indivíduo, assim como o crescente reconhecimento dos direitos humanos das nações e povos, indiferentemente de suas condições políticas, nos enche de ânimo e esperança para o futuro. É natural e justo que as nações e povos peçam respeito por seus direitos e liberdades e lutem para terminar com a repressão, racismo, ocupação militar e as diferentes formas de colonialismo e dominação estrangeira (GYATSO, Tenzin, 2006).

Interessantemente, o sistema de governo do Tibete antigo tinha características *sui generis*, importantes de serem ressaltadas. A autoridade secular era personificada na figura do Dalai Lama, não sem tensões, desde o século XIV. Esta autoridade, contudo, era dividida nos assuntos mundanos com o Panchen Lama, encarregado entre outras tarefas de ser o tutor das encarnações recém descobertas dos novos Dalai Lamas. O antigo sistema tibetano de governo era *sui generis*, similar a uma oligarquia monárquica semi-absolutista, porém sem uma linha dinástica para a figura central do Dalai Lama. O filho de qualquer camponês podia ser reconhecido como encarnação do novo Dalai Lama, como frequentemente foi o caso, incluindo do atual, Tenzin Gyatso. Ademais, o Estado tibetano poderia ser visto, grosso modo, como feudal, e embora reformas como a extinção da pena capital, do endividamento hereditário e dos castigos corporais tenham sido iniciadas pelo XIII Dalai Lama, elas pouco avançaram após sua morte. Um reformador tibetano de destaque nos anos precedentes a invasão chinesa foi Gendun Choephel, mas seu caráter anti-hierárquico e o reacionarismo vigente lhe renderam mais anos preso que autoridade para implementar as reformas sociais e políticas necessárias, fato que até hoje é lamentado por tibetanos residentes e no exílio.^{liv}

Finalmente, é interessante notar como o budismo *Vajrāyāna* na região do Tibete é ainda forte ao ponto de penetrar as esferas mais centrais da política, apesar

do genocídio cultural em curso. Desde 2007, a China decretou que todas as reencarnações de lamas tibetanos devem passar pelo crivo do Partido Comunista Chinês. Com o objetivo de interferir na escolha do próximo Dalai Lama, o Estado chinês, oficialmente comunista e ateu, reconheceu, mesmo que indiretamente, a religiosidade budista e sua centralidade na vida cotidiana tibetana, de forma inequívoca.

6.5 REINO E REALIZAÇÃO DA VIDA HUMANA

Um conceito chave do Budismo é o dos reinos (*lokas*) de existência dentro do *samsara*, onde devido ao estado mental e os méritos, ocorrem os renascimentos. Os reinos são: reino dos deuses, marcado pela consciência expandida, porém inebriada por prazeres; reino dos semi-deuses ou *asuras*, marcado por uma grande capacidade de realização, enviesada por um desejo desmesurado por poder; o reino infernal, marcado por terríveis sofrimentos e estado mental colérico; o reino dos fantasmas famintos, marcado pela impossibilidade de satisfazer os desejos mais simples, como comer e beber água; o reino dos animais, marcado pela ignorância, e o reino humano.

O reino humano de existência é considerado o mais precioso de todos, por ser aquele que possibilita com maior facilidade a superação do *samsara* e o despertar almejado pelo *buddhadharma*. Há perspectivas religiosas quanto a estes reinos, e preces são entoadas para evitar o renascimento em reinos inferiores (infernais, animais e fantasmas famintos), bem como para precaver-se do renascimento em reinos superiores (deuses e semi-deuses) que esgotam os méritos atingidos e no longo prazo conduzem aos reinos inferiores.

Outra perspectiva, de caráter psicológico, postula que todos os reinos de existência existem metaforicamente no mundo tal qual o vivemos, enquanto estados mentais do ser humano. Miséria extrema, fausto e luxo, doenças, disputas políticas e guerras indicam que é possível conceber que seres humanos vivam atualmente, bem como nos tempos do Buda histórico, em situações em que desfrutem desde o gozo até o sofrimento extremos.

O Buda histórico foi marcadamente pragmático na abordagem desses e de outros conceitos, e várias perguntas foram deixadas sem resposta, possivelmente em razão de não serem objetivamente práticas para o alívio do sofrimento, diriam os *theravadins*^{lv}. Em um exemplo clássico, respondendo as divagações do discípulo Malunkyaputta, o Buda o faz imaginar um homem ferido numa guerra por uma flecha que lhe ameaça o coração e a vida, e que não aceita que lhe retirem de seu peito até que compreenda quem lançou-lhe a flecha, qual era a casta deste homem, de qual madeira era feita, e quem forjou a sua ponta de ferro. Se um homem em tal condição se aferrar a tais questionamentos certamente morreria com a flecha no peito, ao invés de simplesmente retirá-la e descartá-la, tendo assim uma chance de cuidar de seu ferimento e salvar sua vida (ECKEL & THATAMANIL in NEVILLE, 2005). Por este exemplo é possível inferir o destaque que o Buda histórico dá a vida no reino humano em detrimento da especulação filosófica, e à necessidade de foco para sua preservação. Posteriormente, numa ilustração do Sutra de Lótus *Mahāyāna* é dito que ele teria afirmado a seus discípulos, na analogia que segue, o valor extremo da vida humana:

Menor é a chance do nascimento no reino humano que uma tartaruga, que vem a superfície uma vez a cada cem anos, quando vir à tona passe sua cabeça por dentro de um pedaço de madeira furado que flutua sobre a

imensidão dos oceanos. Tal é a probabilidade do renascimento dos seres no reino humano.

Em outra passagem, na contemplação 3, intitulada “A probabilidade de se renascer humano”, do texto canônico *Vāḷrayāna* intitulado *Taranatha*, ou a “Essência da Ambrosia” de Jetsun Taranatha (sec XIV), é dito³⁵:

Entre todos os seres sencientes, aqueles que vivem nos reinos inferiores são extremamente numerosos e aqueles nascidos nas existências elevadas são muito poucos. É como comparar o número de grãos de sujeira que cobrem a terra e as partículas de poeira que existem sob a unha. Ou eu poderia considerar que o número de seres nos infernos é o mesmo que o de átomos que compõe a terra, então o número de fantasmas famintos seria como os flocos de neve em uma nevasca; o número de animais aquáticos seria igual aos grãos de cevada em um tonel de malte; e os animais terrestres ocupariam cada montanha, vale e espaço da terra. Se olharmos para estes exemplos parece pouco possível renascer como um deus ou humano. Um renascimento humano é o menos provável de todos. E humanos nascidos na terra são particularmente raros. Quanto a nascer humano e praticar o dharma – é quase impossível. Considerando tudo isso devemos definitivamente resolver nos dedicar à prática do *dharma*!

Em o “*Guia para o Modo de Vida do Bodhisattva*” de Shantideva (sec VIII), é dito:

Se, tendo obtido liberdade como esta,
Eu não praticar ações virtuosas,
Não poderia haver pretensão maior.
Não poderia haver estupidez maior.

Desperdiçar esta vida humana é enganar a mim mesmo é como viajar para uma ilha do tesouro e retornar de mãos vazias.

Outro exemplo, consagrado pelos costumes no Budismo *Vajrāyāna*, considera o ato de um ser humano se alimentar de um animal. Isto, uma conduta não recomendada pelo Buda, que incentivou o vegetarianismo, é, todavia, considerado por alguns segmentos tibetanos como algo que poderia vir a ser em parte positivo para o animal, desde que se faça uma oração a seu espírito e a consagração do

35 Disponível em <http://www.kalu.org.br/index.php/estudos-selecionados/taranatha>

alimento. Desta forma, a vida deste animal estaria ligado por um *karma* positivo ao reino humano, e suas chances de renascimento como pessoa aumentariam. Questionáveis ou não, ambos os exemplos indicam quão valorizado é reino humano para o Budismo.

Cabe então perguntar, para o *buddhadharma*, o que caracteriza especificamente este reino? Por exclusão, nem tanto sofrimento que leve ao desespero dos infernos e fantasmas famintos, nem tanto prazer e poder quanto dos deuses e semi-deuses, e nem tanta ignorância quanto a dos animais. Não seria demais afirmar que o reino humano é praticamente um caminho do meio em termos das várias formas de renascimento, conforme preconizado por Nagarjuna e sua doutrina *Madhyamaka*^{lvi}. Esse é o ponto fundamental. O reino humano em sua realização física (nascimento) e psicológica (satisfação das necessidades humanas de alimentação, educação, cultura, saúde, etc) permite mais definitivamente o despertar, e o corolário budista deste fato é a digna realização do ser humano manifesto, livre do desespero e privação absoluta que lhe tolhem a consciência, aquilo que o distingue de um animal apenas preocupado com a sobrevivência imediata, incapaz do pensar abstrato. Uma interessante alusão a este estado de consciência pode ser extraída do seio da cristandade, nas palavras adereçadas a Martinho Lutero, pelo líder camponês rebelde alemão Müntzer:

Ele afirma que a palavra de Deus é suficiente. Então não vê que os homens que consomem todos os momentos de sua vida na luta pela sobrevivência não tem tempo para aprender a ler a palavra de Deus? (KAMEN, 1968 apud WOORTMANN, 1997).

O valor da condição humana de existência, ou a liberdade dos apegos, ignorância, sofrimentos ou privações extremas conferido pelo renascimento no reino

humano (*Manussa loka*), é descrito pelo Buda comparavelmente em termos de méritos ao renascimento em mundos superiores, de *devas*, no *Culakammavibhanga*:

“Matar leva a uma vida breve se um é renascido no plano humano, ao invés dos quatro estados inferiores de privação. Por abandonar os atos de matar e prejudicar os outros, um tem a possibilidade de renascer em um mundo celestial. Alternativamente, um pode renascer no plano humano e desfrutar de longa vida.

(...) Prejudicar e ferir os outros seres pode levar ao renascimento em um dos estados de privação. Alternativamente, um pode retornar ao plano humano como alguém muito debilitado fisicamente. Não prejudicar ou ferir outros seres leva a um bom renascimento, um podendo voltar ao plano humano com boa saúde.

No sentido contrário, é descrito o efeito direto da falta de tal liberdade de nascer plenamente humano, entre humanos: o conflito. Como exposto:

O Brâmane Aramadanda perguntou a Mahakaccayana³⁶, “Qual a causa do conflito entre rei e rei, Brâmane e Brâmane, entre pessoas de posse e pessoas de posse? Este respondeu: Quando quer que seres humanos se apeguem aferradamente, sejam perturbados pelo desejo ou luxúria, eles entram em conflito. Além destes, seus pais e crianças, parentes próximos e distantes entram conflito e discórdia, e atacam uns aos outros, em razão do desejo (DHAMMAHASO, Ven. 2009).

Em ambos os trechos do *sutra*, bem como nos posteriores *sutras Mahāyāna* e *Vāṅrayāna*, é inegavelmente expresso o alto valor de um renascimento humano, e das condições que este proporciona. Difícil de ser atingida, e, sem o comportamento adequado, fácil de ser perdida, a condição humana não é exclusiva, porém é destacadamente por todas as fontes budistas a mais propícia ao atingimento final da busca primeira do budismo, a cessação de todo conflito, a iluminação, ou *Nirvana*.

xiv <http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/viena/index.html>

³⁶ Um dos discípulos mais próximos de Siddharta Gautama, o Buda histórico. Foi discípulo, antes, de Asita, que profetizou a chegada do príncipe enquanto um *cakravartin* (governante universal), ou iluminado.

xv Para informações complementares sobre universalidade e indivisibilidade de Direitos Humanos:http://www.dhnet.org.br/direitos/brasil/textos/dh_univ.htm,
<http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/flaviapiovesan/piovesan1.html>

xvi Literalmente “ Pequeno veiculo” , ou “ Pequena Barca”. Apesar do significado neutro, o termo ‘e atualmente evitado por poder inferir uma depreciação do *Hināyāna*, atualmente representado pela escola *Therāvāda*.

xvii Pessoa jurídica que voluntariamente se apresenta em defesa de uma terceira parte, sem ter sido solicitada. A figura do *amicus curiae* tem origem no direito romano. A partir do século IX, foi incorporada ao direito Inglês, e foi posteriormente estendido para a maioria dos sistemas de direito comum. Mais tarde, foi introduzida no direito internacional, nomeadamente em matéria de direitos humanos. De lá, foi integrado em alguns sistemas de direito civil (que foi recentemente integrada na Argentina). Hoje, é usada pelo Tribunal Europeu dos Direitos Humanos, a Comissão Interamericana de Direitos Humanos, a Corte Interamericana de Direitos Humanos e do Tribunal de Justiça da União Europeia. Para maiores referências: http://en.wikipedia.org/wiki/Amicus_curiae

xviii Espírito do tempo, em tradução livre. *Zeitgeist* é o “clima” cultural, intelectual, espiritual, ético e político dentro de uma nação ou em grupos específicos, juntamente com o ambiente geral, a moral, o sentido sócio-cultural ou do humor de uma era. Para maiores referências <http://en.wikipedia.org/wiki/Zeitgeist>

xix Embora considerados obrigações de Estado, este subscrevem voluntariamente às convenções do Sistema ONU, e em caso de não cumprimento de um direito não subscrito, pouco pode ser feito pela organização.

xx Reunião de devotos, grupo, família de praticantes dos ensinamentos de Buda

xxi *Dharma*, ou doutrina ensinada pelo Buda histórico Siddharta Gautama.

xxii *Sanatana Dharma* – doutrina perene, eterna

xxiii Brahman, absoluto e inefável, de acordo com o *Advaita Vedanta* de Adi Shankaracharya. Eg.: Aham *Brahmasmi*, “Eu e Brahman somos um”

xxiv Bíblia Sagrada, (Gênesis 1:26-27).Deus criou o homem à sua imagem e semelhança

xxv Em tradução livre, “força da alma”

xxvi Gandhi, M.K. *Statement to Disorders Inquiry Committee January 5, 1920 (The Collected Works of Mahatma Gandhi*. Vol. 19, p. 206, in <http://en.wikipedia.org/wiki/Satyagraha>

xxvii <http://en.wikipedia.org/wiki/Satyagraha>

xxviii A excessão é a escola *Yogacara*, expressiva na antiga Universidade de Nalanda, porém completamente destruída e com raros manuscritos preservados após o saque e a perseguição moghul do século XII.

xxix Grosso modo, em uma aproximação ao conceito, seria “o fluir das ações e consequências.

xxx De onde advém a palavra Buda. Potencialidade presente em todas as formas de vida, e mais facilmente realizável na vida humana.

xxxi O “eu” aqui é *vohãra-vacana*, ou termo de uso comum, pertencente a *sammuti-sacca*, ou verdade convencional. No *paramattha-sacca*, ou “real verdade”, não há um “eu” perene, e por isto, real.

xxxii As palavras de Buda, segundo o cânone Pali.

xxxiii Idem anterior.

xxxiv Termo cunhado em inglês por Francis Story para distinguir-se da ideia de reencarnação, que é imprecisa para abordar a visão budista de *anatman* por subentender a troca de vestes carnis por uma alma, vida após vida. No original, *renewed rebirth*.

xxxv Um ser que renuncia a libertação final, ou *Nirvana*, em prol de auxiliar os seres sencientes no *samsara*.

xxxvi Estado iluminado, apagamento da chama dos desejos e apegos.

xxxvii *Pratitya Samutpada*, em sânscrito.

xxxviii Pg 99, *Em busca do Eu. Ensinaamentos do Budismo Tibetano*. Editora Pensamento, São Paulo. 1979.

xxxix Conduta correta, o quarto dos oito princípios preconizados por Buda no Caminho Óctuplo.

xl No atual estado indiano de Orissa.

xli Na versão original *endowed*.

xlii Medida de distância na antiga Índia.

xliii *ANTECEDENTS OF THE IDEA OF HUMAN RIGHTS: A SURVEY OF PERSPECTIVES*. Polly Wizzard. *Human Development Report 2000 Background Paper*.

xliv Oxford online

xlv Referência: [http://en.wikipedia.org/wiki/Arhat_\(Buddhism\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Arhat_(Buddhism))

xlvi Máxima do direito pela qual ninguém é imune ao alcance da Lei. Para maiores referências: http://en.wikipedia.org/wiki/Rule_of_law

xlvii *Milinda Panha*, que contém as perguntas do rei Milinda, Menander em grego. Reinava numa região atualmente localizada no Afeganistão

xlviii Histórias sobre as vidas passadas do Buda

xlix Mateus 18:7

I No museu Imperial de Petrópolis há um pequeno pagode feito de marfim, presenteado ao Imperador Pedro II.

li Tipo de Budismo identificado com o *Mahāyāna*, ou grande Veículo, que traz em si elementos do xamanismo original tibetano, ou *Bon*, e que reconhece a existência de diversos Budas, antes e depois do Buda histórico Sidarta Gautama.

lii Karmapa, autoridade suprema da linhagem *Kagyupa*, uma das cinco escolas budistas tibetanas

liii Correspondente a menos da metade do território do Tibete histórico

liv *Angry Monk. Reflections on Tibet*. Icarus Films. Direção de Luc Schaedler.

lv Adeptos da escola *Therāvāda*, ou escola dos antigos em tradução livre, a única remanescente da tradição *Hināyāna*.

Ivi Acharya Nagarjuna (c. 150 - 250 CC) foi. Seus escritos foram a base para a formação da escola *Madhyamaka*, que foi transmitida para a China sob o nome do tratado, três (*Sanlun*) Escola. Ele é creditado com o desenvolvimento da filosofia do *Sutra Prajnāparamita*, e estava intimamente associado com a universidade budista de Nalanda.

7- COMPARAÇÃO. TOPOI, FRAMING E VISÕES

COMPLEMENTARES DOS DIREITOS HUMANOS E DO BUDISMO

QUANTO À CONDIÇÃO HUMANA.

“Quando historiadores, em mil anos daqui olharem para trás no século XX e se perguntarem qual foi o fato marcante, eles não se lembrarão do enfrentamento entre o liberalismo e o comunismo, mas como o século em que o diálogo entre o budismo e a cristandade começou” (TOYNBEE, apud AKIZUKI, 1990).

Ao tratarmos de temas como o budismo e direitos humanos, duas limitações epistemológicas, pelas quais ordinariamente se faz opção, merecem aqui atenção: dissertar efusivamente sobre aspectos excessivamente circunscritos do universo abordado, ou tecer considerações gerais e talvez até generalistas sobre impressões pouco fundamentadas da jornada cognitiva. Ambas são opções insatisfatórias, haja vista serem auto-excludentes seja na busca de uma compreensão dos temas em sua ampla envergadura e desdobramentos, seja para compreensão em profundidade de suas diferentes facetas e intersecções. Afortunadamente, tanto o budismo quanto os direitos humanos são marcantes em seu impacto transformador na realidade, e em sua ontologia ambos são de tal maneira fascinantes, que mesmo sob tais limitações de escopo ou profundidade, seu estudo demonstra ser recompensador a cada novo conceito, a cada par de ideias comparadas, a cada perspectiva que se abre para novos estudos. Disto - abrindo mão de qualquer pretensão de apresentar conclusões definitivas sobre tal variedade de assuntos trabalhados - há que se postular, então: qual opinião pode uma pessoa amparada no budismo tecer sobre os direitos humanos? Para aventar, sem a pretensão de fornecer tal resposta, mas apenas quiçá indicar sua direção, por sobre os conceitos

e exemplos históricos abordados podemos lançar mão da ideia de *framing*, ou enquadramento de Snow e Benford (SNOW&BENFORD, 1986).

Frame, segundo os acima referidos autores, define-se como um esquema de interpretação que permite aos indivíduos perceber e rotular ocorrências dentro de seu mundo e vida particulares. Estes esquemas servem para interpretar ocorrências e ideias, além de guiar a ação coletiva ou individual. Segundo Snow e Benford, são diversas as formas de *framing* (ou enquadramento), e elas se manifestam inicialmente a partir do fenômeno de *frame alignment*, ou alinhamento de enquadramentos. Trata-se do preceito básico para a participação e ação coletiva, e é um fenômeno interdependente em sua essência, se tornando concreto na ligação entre as interpretações individuais e as dos grupos sociais, de modo que as ideias, crenças e interesses individuais e as atividades dos grupos sociais se entendam congruentes e complementares.

Dentre as categorias em que se subdivide o conceito de *frame* em Snow e Benford, o chamado *frame bridging*, ou pontes entre os enquadramentos, define-se enquanto a ligação entre dois ou mais *frames* ideologicamente congruentes, porém não estruturalmente conectados, a respeito de um assunto. O fenômeno se dá em um nível organizacional, entre grupos sociais distintos, ou em um nível individual, relacionado de si (do indivíduo) aos movimentos e grupos sociais. Outra importante categoria para a compreensão das relações e ideias aqui trabalhadas é a de *frame amplification*, ou amplificação do enquadramento, que se traduz no esclarecimento a respeito, na revigoração, ou no acréscimo de importância a uma perspectiva em especial.

A empatia compartilhada entre ativistas de direitos humanos e budistas ativos em prol de uma cultura de paz, inspirados pelo XIV Dalai Lama, Tenzin Gyatso, assim como o ideal de dignidade humana traduzido para uma perspectiva budista num ideal de plena liberdade para realização das potencialidades do ser no reino humano, são exemplos que podem ser situados tanto como um fenômeno de *frame alignment* quanto de *frame amplification*, respectivamente.

O ato de alterar uma percepção de mundo ou de um fenômeno isolado, segundo Snow e Benford, segue a lógica de outra categoria de enquadramento, definida como "*Frame transformation*". Neste fenômeno, que se identifica pela transformação da percepção anterior do indivíduo acerca da natureza, ou da gravidade da situação, ou ainda da imagem dos atores em questão, são duas as transformações que podem ocorrer: transformação de domínio específico ou transformação global interpretativa.

A transformação de domínio específico refere-se a algo habitual no cotidiano, que é então retrabalhado de maneira a não mais ser tolerável, de forma que o indivíduo perceba a necessidade de agir e transformar a dada situação. Nesta categoria se enquadram as rebeliões de monges budistas contrários a opressão política no Tibete e em Myanmar, e na década de 1960 no Vietnã do Sul, os protestos contra a perseguição ao budismo que culminaram na auto-imolação pelo fogo, em meditação, do monge Thich Quang Duc, gravada nos anais da história como uma das mais impactantes imagens já registradas. Em relação ao processo de enquadramento, por fim, a última categoria de transformação, talvez a mais interessante, seja a global interpretativa, quando uma nova perspectiva quanto à

realidade é alçada a um status de prevalência que se sobressai às anteriores, e passa a ser então a partir desse status que as realidades e os *frames* antigos passam a ser percebidos, potencializados ou rejeitados. Nesta categoria se enquadram fundamentalmente os indivíduos convertidos a uma nova religião ou filosofia de vida, como os 4 milhões de *dalits* que seguiram B.R. Ambedkar, após sua conversão em Nagpur, Índia, em 1956, e a releitura feita por este sobre a missão do budismo, de encerrar não o sofrimento como categoria metafísica, mas aquele concreto, causado por homens contra homens, pela exploração e opressão de classe.

8 ANTROPOLOGIA E DIÁLOGOS INTERCULTURAIS EM BUSCA DE DIGNIDADE. PRÓLOGO À CONCLUSÃO

“Yam Kiñci samudayadhamman sabbam tam nirodhadhammam”. (Seja o que for que tenha a natureza de surgir, tem a natureza de cessar³⁷)

Conforme exposto em capítulos anteriores, a Declaração Universal dos Direitos Humanos foi marcada pela aceitação passiva de culturas de matriz não europeia, bem como das que passivamente participaram de sua formulação, caso de delegações chinesas e indianas, cujos países encontravam-se fragilizados por guerra civil e governos coloniais representantes finais do imperialismo das grandes potências do século XIX.

Para além de buscar entender e descrever o impacto que a aplicação dos princípios que tal declaração pode ter em culturas distintas, cabe à antropologia o papel de entender e facilitar o diálogo entre as diversas formas de assimilação que esta linguagem de comunicação política pode propiciar internamente às tensões inerentes a cada processo civilizatório, dentro do quais sem exceção, existem vencedores e vencidos, narrativas alternativas, opressões internas e insatisfações silenciadas. Tal princípio corresponde, segundo Rita Segato, a necessária revisão da postura epistemológica relativista, não tendente ao relativismo universal em contraposição ao universalismo pretendido pelo imperativo racional kantiano, mas à percepção da pluralidade interna presente em absolutamente qualquer cultura, que não podem ser percebidas enquanto monólitos dos quais apenas os pontos centrais

³⁷ .Ensinamento do discípulo de Buda Assaji, àquele que viria a tornar-se também discípulo, Sariputra (*Vianaya Mahavagga, Tipitaka*). Disponível em <http://www.accesstoinight.org/tipitaka/vin/mv/> e http://www.buddhanet.net/e-learning/buddhism/bud_lt22.htm

de identidade podem ser trabalhados pelo olhar intercultural. No contemporâneo mundo em que a cultura hegemônica de consumo, marcadamente liberal e ocidental – os localismos globalizados de Boaventura de Sousa Santos – atinge praticamente todos os rincões do planeta, com força desproporcional às culturas que a recebem. Tal revisão permite que grupos excluídos socialmente de processos civilizatórios, seja em função do gênero, etnia, religião ou outra razão, apropriem-se da linguagem dos direitos humanos em seus pleitos de autodeterminação e busca da dignidade.

O mesmo processo, contudo, pode justamente pelo peso geopolítico desequilibrado dos mundos em comparação, conduzir a processos de crise se tais grupos são basilares na economia doméstica de uma cultura. De toda sorte, a transformação social é inerentemente conflitiva, como também é a manutenção das culturas – embora nestes casos os conflitos sejam silenciados. Como instrumento de trabalho destes conflitos e reposicionamento de atores, bem como de geração de sensibilidades para onde antes esta eram inexistentes, o olhar antropológico é ferramenta e condição *sine qua non* de sucesso em qualquer iniciativa que tenha por base um projeto ético de busca de maior bem e desconstrução de estruturas que se baseiam na exploração e exclusão social, fundamental e imprescindível para um diálogo intercultural que envolva o budismo e os direitos humanos.

No presente momento histórico de expansão agressiva de valores e economia política ocidental, a qual começa já a enfrentar novas resistências de caráter multipolar, a percepção ética do outro dentro das sociedades e do outro que é completamente outro se faz imprescindível, uma vez que a troca, o convívio e o

contato já são inevitáveis por qualquer membro de uma cultura inserida no horizonte globalizado atual. Os direitos humanos promulgados em lei e interiorizados constitucionalmente contribuem para acentuar este processo de percepção, ao trazer à luz e à existência grupos anteriormente invisibilizados, trazendo à tona também os conflitos sociais inerentes à reacomodação social que a afirmação destes grupos conduz.

Enquanto foco desta dissertação, este processo concernente ao universo budista manifesta-se também de acordo com esta pluralidade, de invisíveis no seio das sociedades majoritariamente budistas, de minorias budistas expatriadas, e da conversão religiosa como instrumento de busca de dignidade. É importante frisar, contudo, que este projeto de positivação e transformação em lei dos direitos humanos encontra fortes resistências de cunho cultural também no ocidente que o formulou, como bem indicam os índices de desigualdade ainda presentes em países ditos desenvolvidos e que subscrevem a Declaração Universal dos Direitos Humanos. O desafio da implementação e expansão dos direitos humanos, então, trata, portanto de uma ação fundamentada em uma razão ética inquieta, para além de uma expressão cultural ocidental. Contudo, mesmo com a fundamentação na mais alta ética e pulsão emancipatória e libertária, também os direitos humanos conforme atualmente construídos podem tornar-se instrumentos de dominação ao propiciarem a pretensa superioridade moral requerida por uma globalização marcadamente unilateral.

Abdullahi Ahmed An-Na`im trabalha especificamente este argumento em sua defesa do discurso intracultural (*Human Rights in Cross Cultural Perspectives*,

1991), ao demonstrar limites e possibilidades para o caso do tratamento a ser dado quanto aos casos de tortura e degradação humana, tomando como exemplo sua própria matriz cultural islâmica. Feita a advertência da baixa efetividade da imposição extra-cultural, seja ela realizada pela subscrição a documentos e cartas internacionais por governos, ou de fato imposição estrangeira a uma dada cultura, An-Na'im advoga a defesa e busca dentro da própria cultura dos mecanismos de legitimidade a serem utilizados para o embasamento da busca da dignidade no seio de sua civilização. Semelhante caminho é tomado por figuras centrais tanto do budismo *Therāvāda* quanto do budismo *Vājrayāna*, como Thich Nhat Hahn e o XIV Dalai Lama Tenzin Gyatso.

Refletindo sobre o caráter relativista da discussão sobre as possibilidades do diálogo intercultural (*cross-cultural*, no original), An-Na'im define a cultura em concordância com Geertz enquanto:

(...)a totalidade de valores, instituições e formas de comportamento transmitidas dentro de uma sociedade, bem como os bens materiais produzidos por homens e mulheres...esse amplo conceito de cultura cobre a visão de mundo, ideologias, e o comportamento cognitivo. (AN-NAIM, 1991)

Na mesma direção a cultura pode ser também definida enquanto:

Padrões de significados de símbolos historicamente transmitidos, um sistema de concepções herdadas em símbolos sob a forma das quais homens e mulheres se comunicam, perpetuam e desenvolvem o conhecimento e atitudes perante a vida. (SEGATO, 2006)

Segundo An-Na'im, tamanha influência a cultura tem no indivíduo e na sociedade que esta pode ser comparada aos olhos pelos quais o ser vê o mundo. É o filtro pelo qual tudo é traduzido, porém, que de tão enraizado, é impossível

percebê-lo na própria visão. O ser humano percebe o mundo visto, com a exceção do olho que vê o próprio mundo (AN-NAIM, 1991).

Corolário de tal magnitude e onipresença da cultura, o etnocentrismo é assim inevitável em certa dimensão, como condição também de aceitação de normas e instituições que são cruciais à sobrevivência material e psicológica do indivíduo. A percepção de tal etnocentrismo, contudo, abre uma possibilidade de percepção do etnocentrismo do outro enquanto elemento que o torna igual em sua diferença. Ou como diria Alain Touraine, é a condição para a necessária faculdade de pensar “outramente”.

Esta condição dialoga com o que Geertz define como padrões de comportamento, que tomam consciência de si antes da reprodução autômata de seus padrões, permitindo a atuação histórica plenamente consciente (SEGATO, 2006).

Assim, voltando a Geertz mais uma vez, o diálogo entre universalismo e relativismo radicais deve ser visto mais como troca de advertências que enquanto debate analítico em si. Algum grau de bom senso é necessário, e não necessita ser definido em termos explícitos para perceber-se que a diversidade de culturas não pode encobrir a legitimação da violência e o abuso desumano, bem como o universalismo da razão e dos valores libertários pode não destruir todos os edifícios culturais a sua frente em nome de sua missão.

O diálogo se faz necessário, e, segundo An-Na'im, este impulso deve partir inicialmente de dentro da própria cultura (como ele propõe em relação ao mundo islâmico), analisando dentro de si, inspirado ou não por motivos e pela comparação exterior, e a partir de seus próprios códigos, afim de buscar humanizar as relações entre os sujeitos de sua sociedade e seu todo (AN-NAIM, 1991). No universo budista, foi este o exemplo de Guendun Choephel em sua tentativa de reformar e humanizar o Tibete antes da invasão chinesa, e posteriormente o de Bhimrao Ramji Ambedkar.

No ato de reconhecer o ser humano como parte de um cosmos, e não como centro dele, reside grande parte do reposicionamento jurídico/constitucionalista em curso atualmente na América Latina, notadamente no Equador e Bolívia, onde em suas cartas magnas o reconhecimento das instâncias de lida com conflitos e mesmo a Terra (*Pachamama*), tem seu direito reconhecido e normatizado. Tal percepção encontra eco fortemente também na cosmologia e filosofia budista, pela “originação” interdependente (*Pratitya Samutpada*).

O pano de fundo de tal contexto é a descolonização do direito e dos direitos humanos, tal qual Cesar Baldi (BALDI, 2012) enumera a partir não apenas do presente século XXI, mas a partir de narrativas de indivíduos representativos de povos e gêneros oprimidos pela modernidade em sua faceta colonialista, tais quais Bartolome de Las Casas, Guamam Poma de Ayala e Fausto Reinaga para a questão indígena, Ottobah Cugoano, Olaudah Equiano e Sojourner Truth para a questão africana, ao qual Bhimrao (Babasaheb) Ramji Ambedkar pode e deve ser incluído, para a milenar exploração do homem pelo homem no subcontinente indiano.

Tal movimento de descolonização perpassa a retomada de narrativas e sua ampla divulgação como instrumento de auto reconhecimento e geração de referências intelectuais não alinhadas de forma subalterna, mas alternativa e contestadora de uma modernidade que legou à metade invisibilizada da humanidade não a posição de igualdade, seu pilar valorativo primeiro revolucionário francês, mas a inferiorização simbólica, econômica e política.

O espírito a partir do qual a modernidade conduziu sua ideologia de arrasamento de epistemologias distintas de si tem em Mircea Eliade a definição de uma antítese que definiu a mentalidade legitimante do epistemicídio e o colonialismo europeu:

(...) foi só nas sociedades europeias modernas que o homem a-religioso se desenvolveu plenamente. O homem moderno a-religioso assume uma nova situação existencial: reconhece-se como o único sujeito e agente da história e rejeita todo apelo à transcendência. Em outras palavras, não aceita nenhum modelo de humanidade fora da condição humana, tal como ela se revela nas diversas situações históricas. O homem faz-se a si próprio, e só consegue fazer-se completamente na medida em que dessacraliza o mundo. O sagrado é o obstáculo por excelência à sua liberdade. O homem só se tornará ele próprio quando estiver radicalmente desmistificado..Só será verdadeiramente livre quando tiver matado o último deus (ELIADE, 2013).

Para essa metade (numericamente muito superior), constituída de mulheres, asiáticos, negros e mesmo europeus não ocidentais, a modernidade e os direitos que a acompanhariam foram reduzidos ao direito de concordar em ter sua identidade destruída, ou ser derrotado. A colonização interna aos países latino americanos, africanos e asiáticos permanece, levada a cabo por suas elites a serviço e sob o discurso moral de desenvolvimento que se legitima na indústria cultural e instituições de Estado sob seu domínio. Tal é, por exemplo, a natureza da dominação chinesa, a qual legitima sua “libertação” do Tibete em slogans de desenvolvimento que atingem

apenas aos descendentes da etnia Han, deslocados ao país budista aos milhões, e atualmente já se constituindo a maioria da população.

Este processo anti-hegemônico é definido em seu caráter epistemológico-político por Boaventura de Sousa Santos enquanto pós-modernismo de oposição. Aníbal Quijano (SEGATO, 2013) critica tal visão, alertando que apenas se começa o ciclo histórico em que estão sendo contestadas as estruturas do que define enquanto a colonialidade de poder, num processo histórico ainda incipiente, porém promissor e mundial.

A partir deste reposicionamento de si que o reordenamento da história se faz possível, não mais em busca de um futuro desenvolvimento de origem e conceito alheios aos princípios e valores comuns aos povos originários da América, Ásia e outros continentes, mas resgatando as possibilidades interrompidas de futuros alternativos, como aqueles baseados no conceito de *Buen Vivir*³⁸ indígena, ou no FIB³⁹ butanês em que a busca da felicidade seja a meta última.

É com base nessas fissuras, nestes pontos abertos não mais cobertos pela simbologia ou discurso de dominação eurocêntrica que, conforme Célia Amorós (AMORÓS, 2004), é possível fazer o real diálogo de civilizações proposto na hermenêutica diatópica que seja realmente emancipador e que possibilite não

³⁸ Conceito oriundo da ancestralidade quechua (*Sumak Kawsay*) e Guaraní (*Teko Porã teko Kavi*), que versa sobre a realização harmoniosa do mundo no qual se vive com dignidade e equilíbrio, sem retirar dele mais que o necessário, a fim de garantir que perdure e seja mantida a harmonia da *Pachamama*. Atualmente, tal cosmovisão fundamenta as constituições da Bolívia e Equador.

³⁹ Índice de Felicidade Interna Bruta. Índice proposto pelo rei do Butão, Jigme Singwe Wangchuck, em resposta crítica à metodologia de cálculo do PIB (Produto Interno Bruto), que apontava seu país como miserável. Baseia-se na filosofia budista e possui uma metodologia qualitativa e não quantitativa, que prioriza o bem estar em detrimento ao consumo.

apenas uma apropriação, mas uma complementação para a noção atual de direitos humanos. De narrativas oprimidas em narrativas oprimidas, este diálogo possível de experiências e acúmulos históricos e subjetivos pode atuar não apenas dentro de seus universos recíprocos em busca de emancipação, autonomia e dignidade, mas pode igualmente firmar as bases a uma reaproximação entre povos não mais marcada pela violência da dominação cultural, política e econômica da qual também os direitos humanos podem atuar como discurso legitimador moralizante.

Por fim, enquanto pressuposto do diálogo verdadeiramente intercultural, os direitos humanos necessitam ser pensados criticamente não apenas enquanto eficientes, porém ontologicamente como categoria válida também limitante, o que necessariamente precisa ser posta em perspectiva.

Uma crítica à noção de direito é que o ato em si da positivação deste em lei sempre será reducionista frente a toda a subjetividade da experiência humana, a qual não pode ser tratada com efetividade plena pelo instrumento legal apenas. Contudo, em consonância com todos os campos de subjetividade, os direitos humanos podem ser complementados por uma noção de responsabilidade ética humana, conforme por exemplo as do *Buen Vivir*, ou a proposta budista enunciada por Tenzin Gyatso (Dalai Lama) e Thich Nhat Hahn, de responsabilidade ética universal.

Nenhuma das possibilidades, de direito ou de responsabilidade, podem ser absolutamente universais em seu alcance e efetividade em busca de um bem máximo e uma ética humanizante, mas a rejeição dos resquícios de uma

mentalidade ainda colonial que as alinharia em pares auto excludentes e a proposição de uma possível conjugação, sim.

O direito para existir necessita de uma esfera externa à relação humana direta, necessita de uma instância garantidora legal da inter-relação a qual a parte lesionada pode acorrer em caso de necessidade. Exatamente aí reside um limite ao direito e aos direitos humanos, na demanda à positividade da especificidade conforme as lentes de uma cultura que provavelmente terá como representantes atuantes neste papel indivíduos e grupos sociais que imprimirão seus interesses particulares e majoritários conforme o equilíbrio de poder de seu tempo, como alerta Kymlicka (KYMLICKA, 1995).

Assim, talvez aceitar a plena humanidade seja aceitar a sua inerente imperfeição e imperfectibilidade no campo das relações sociais, porém não acorrendo ao conformismo que violenta aquele excluído da intenção de busca de um bem maior, mas sim desenvolvendo formas, instâncias e linguagens de acolhimento do estranho, do outro, daquele que se recusa, e providenciando-lhe os meios de garantia de uma dignidade base que permita-lhe exercer sua diversidade. Tal visão caminha possivelmente muito mais pela cultura que pela lei. Mas deve, e apenas poderá ser realizável com o apoio do direito e da lei, porém não poderá ser viável sem um profundo grau de subjetividade, o qual, este sim, por estar presente em absolutamente todas as relações humanas, pode ter seu valor de regulação e seus parâmetros morais autorregulados pela noção de responsabilidade que acomode a plena autonomia da expressão da comunidade de diversidades morais possíveis a uma humanidade auto reflexiva.

Talvez a base comum dos direitos humanos seja o princípio propiciador do diálogo intercultural sobre as responsabilidades, este sim um código mais comum e igualmente necessário e capaz de engendrar uma visão hermenêutica em conformidade com as necessidades de um novo marco civilizatório.

Da visão do *Buen Vivir* ao FIB e à noção budista da responsabilidade universal ferramentas novas de busca de dignidade estão emergindo, possibilitando uma nova aptidão que abrace uma diversidade de experiências subjetivas muito maior, não mais invisibilizada nem por projetos de dominação explícitos, nem por projetos de libertação simplesmente ineficientes ou deliberadamente de caráter epistemicida.

9 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Buddha: Eu vos digo, grande rei, que não há diferença entre eles (as quatro castas) em relação à liberação de um ou à liberação de outro. Imagine que um homem, trazendo madeira seca de sala, fosse fazer fogo e trazer calor. E imagine que um outro homem, trazendo madeira seca de saka...outro homem, trazendo a madeira seca da mangueira...e outro homem, trazendo a madeira seca da figueira, fossem gerar fogo e trazer calor. Agora qual vossa opinião, grande rei: existiria qualquer diferença entre o brilho..., a coloração..., a radiância de um e a radiância de outro?

Rei Pasenadi: Não, senhor

Buddha: Da mesma forma, grande rei, na faculdade que emerge da persistência que é gerada pelo exercício, eu vos digo que não há diferença com relação à liberação de um e a liberação de outro. (*MAJJHIMA NIKAYA, KANNAKATTHALA SUTTA, TIPITAKA*)^{lvii}

Tende-se a pensar, como diria Paulo Freire, a partir de onde os pés pisam. Em nosso caso, naturalmente situados no hemisfério ocidental, na América do Sul, pensamos mais centralmente nos impactos que o pensamento e a doutrina de Siddharta Gautama poderão trazer em seu diálogo para com os direitos humanos. Contudo, trazendo à centralidade o conceito budista de impermanência, é esperado que sua abordagem, e mesmo aspectos centrais de sua doutrina se adaptem à esta civilização com a qual trava recente contato. Assim foi o caso em todos os grandes desenvolvimentos filosóficos, cosmológicos, políticos e de ordem prática, ao longo da história do budismo, em seu desenvolvimento nas escolas *Therāvāda*, *Mahāyāna*,

Ch'an, Vājayāna, Sokka Gakai, Terra Pura, e tantas outras. Num diálogo intrínseco à doutrina budista, com a impermanência ao centro, outro pilar doutrinário necessita ser trazido ao foco, a interrelação, ou interconectividade entre todas as manifestações. Infere-se, assim, tanto histórica quanto filosoficamente que o budismo deverá se transformar em sua conformação que dialogue mais intimamente com o ocidente (e com os direitos humanos). Contudo, de acordo com o pilar da interconectividade e interrelação de todas as coisas, o corolário natural de tal interação é, também, a transformação das manifestações originais asiáticas do Budismo, conforme e se este diálogo provar-se profícuo conforme a previsão de Arnold Toynbee. (LOY, 2010).

Contudo, haja vista também o desenvolvimento histórico do budismo e sua destacada adaptabilidade e capacidade de interpenetração, é interessante guardar em mente o exemplo do desaparecimento gradual do budismo na Índia (antes de seu ressurgimento com Ambedkar e os refugiados tibetanos). Ananda Coomaraswamy resumiu bem esse contexto na frase “o bramanismo matou o budismo num abraço fraternal” (COOMARASWAMY, *apud* LOY, 2010), o qual resume o profundo impacto que o *buddhadharma* teve no *sanathana dharma* com o desenvolvimento do conceito de *moksha* enquanto equivalente a *Nirvana*, no *vedanta* de Adi Shankaracharya. Para o diálogo com o ocidente, como adverte David Loy, o risco é a redução do budismo à psicoterapia, a partir da apropriação do cabedal de conhecimentos do *buddhadharma*, como já iniciado por Jung.

Ao fim, seja qual for o rumo em que evolua a relação desse diálogo entre o budismo e o ocidente, com suas distintas ideologias, ciências e doutrinas, seus

topoi, dos quais destacadamente abordamos os direitos humanos, o terreno é fértil à interpenetrações e apropriações, como atualmente já se dá na ciência, na teologia política e no campo de estudos de mediação de conflitos.

Em matéria de direitos humanos, a destruição do Tibete, exemplo marcante para o mundo budista, pode ser compreendida não apenas pela história de conflitos geopolíticos na Ásia, mas, de maneira interessante, também pelo prisma dos ensinamentos budistas. Este, que é talvez o caso mais emblemático em que se constroem atualmente pontes entre o budismo e os direitos humanos, merece especial atenção também por suas implicações filosóficas. Por que razão, numa visão budista, um país supostamente marcado pela abundância de homens santos, não violentos e praticantes do *dharma* haveria de ser brutalmente invadido? Uma interpretação do *buddhadharma* poderia decorrer do amadurecimento de um *karma* dos praticantes do budismo tibetano, uma vez que se enclausuraram em seu país, privando largamente, salvo poucas exceções, as demais nações de seus ensinamentos. Outra interpretação poderia advir igualmente do *karma*, este da própria prática monástica em sua apartação do mundo. Esta, por fundar-se em votos de compaixão, porém ausente do serviço àqueles em sofrimento por necessidades materiais objetivas - talvez ignorando uma perspectiva um tanto franciscana, ausente em larga escala no budismo, necessariamente implicaria um envolvimento no mundo *samsarico*. Possivelmente, sob uma ótica estritamente budista, um *karma* (consequência de um padrão de pensamentos e ações) amadurecido sob estas condições pode ter sido responsável pela atual dispersão e grande conhecimento no mundo sobre o budismo, o que, por fim, veio a trazer maior envolvimento dos

próprios monastérios com as necessidades sociais a seu redor, inicialmente, as de seu próprio povo no exílio.

Nesta linha, Ken Jones levanta um questionamento fundamental em seu livro, *The New Social Face of Buddhism* (JONES, 2003), onde argumenta baseado no *Prajna Paramita Sutra (Mahāyāna)* que, uma vez que *forma é vacuidade*^{lviii} e *vacuidade é forma*, e que *samsara e nirvana coexistem no aqui e agora*, qual então a razão que justifica negar o envolvimento com o mundo fenomênico do *samsara* em prol exclusivamente da contemplação do *shunyata* (vacuidade)? Baseado neste questionamento, o posicionamento do budismo apenas aconteceria sobre uma base de verdade (*paramattha-sacca*), ignorando a verdade presente na condição humana, samsarica de existência, (*sammuti-sacca*).

De acordo com a visão de Mircea Eliade, a percepção do cosmos em si enquanto realidade absoluta, e indissociável do transcendente, constitui uma das categorias primais de hierofania. Esta, a experiência que traz a marca ontológica de ordenamento à realidade, a partir da qual o sentido da presença e da ação humana são construídas nas civilizações, é o ponto fundamental a partir do qual “se funda o mundo” (ELIADE, 2013). Para o autor, o sagrado passa a se tornar o real, e o profano, aquilo que está fora do espaço sagrado, é a ilusão. O conceito de *Maya* aqui coaduna-se a esta visão. Contudo, paradoxalmente, para a tradição *Mahāyāna* - a qual majoritariamente fundamenta filosoficamente essa dissertação - isso é de pequena relevância, pois a hierofania de Nagarjuna foi exatamente a percepção da vacuidade (*shunyata*) inerente a absolutamente qualquer coisa, qualquer objeto, ser ou estado de um ser. Em última análise, mesmo o *nirvana* é vacuidade.

Fazendo a ponte entre o Mahāyāna e o Therāvāda, estritamente sob a ótica da escola antiga, pode ser depreendido que, caso ocorra ao estado de *Nirvana* ser reificado pelo praticante enquanto um estado ideal, concreto, ao qual seja desenvolvido o desejo de atingi-lo, e o decorrente o apego a vivenciá-lo, o desdobramento natural e humanamente previsível é a aversão ao *samsara*. De acordo com as duas primeiras das 4 nobres verdades (Tudo é desejo, e todo desejo conduz a dor), o corolário de tal desvio, inescapavelmente é *dukkha*, ou sofrimento.

Nirvana, em sendo ontologicamente *shunyata*, é lógica e epistemologicamente impossível que detenha, substancialmente, uma antítese, pois não pode há substancialidade a qual se contrapor e construir uma antítese (*samsara*): esta, aliás, também é vacuidade (*shunyata*). Ambas as realidades manifestam apenas uma natureza ontologicamente, logo o sentido da passagem “*nirvana* e *samsara* estão aqui” (*Mulamadhyamakakarika*)⁴⁰

Assim, em ambas as realidades, as quais estão presentes no aqui e agora, *samsara* e *nirvana*, são e existem em graus de verdade ontológica e de sagrado, e nenhuma pode ser, derivada disso, negada ou ignorada peremptoriamente, pois os seres humanos, os demais seres e suas consciências permeiam e são permeados por ambas, quer estejam em absoluta ignorância do *buddhadharma* ou não.

⁴⁰ Em *O Mundo como Vontade e Representação*, Schopenhauer descreve o argumento da seguinte forma: “Para aqueles em que a vontade de viver se virou e renegou a si mesma, e esse nosso mundo real, com todas seus sóis e vias lácteas, não é nada (...) Essa é também a *Prajna Paramita* dos budistas, aquilo além de todo conhecimento, o ponto onde sujeito e objeto não mais existem.”

Sob o prisma de resgatar os seres humanos dos reinos inferiores de consciência (tomados aqui em sua manifestação psicológica), a atuação serena, porém decisiva, em prol da paz e contra a opressão que causa sofrimentos, dificilmente poderia ser considerado incoerente com uma visão budista de conduta compassiva. Essa é, ademais, como expresso por Bikkhu Bodhi a essência do voto *Mahāyāna* do *bodhisattva*. A principal razão que traz grande importância a esta interpretação é o fato de, pela filosofia budista, o reino humano em sua manifestação plena ser a mais auspiciosa condição para a libertação final do *samsara*. Se o *dharma* para os budistas é o ensinamento ideal, na mesma medida o reino humano é a sala de aula ideal para se aprender o despertar, e segundo o budismo ambas vítimas e algozes necessitam ser resgatados de suas condições de sofrimento em prol do florescimento destes ensinamentos.

No mundo budista a atuação sociopolítica em nome do *dharma* até muito recentemente se focou majoritariamente na orientação aos dirigentes para que não acumulem novos *karmas* negativos, em detrimento ao atendimento às potenciais ou reais vítimas destes governantes – vítimas igualmente de seu próprio *karma* individual, ou social. Assim, segundo o “proto-contratualismo” do *Dasa Raja Dharma* tailandês, os monges, ao conscientizarem a figura do governante, evitam que ele acumule *karmas* ruins, o que ameniza o sofrimento dos cidadãos, sendo criadas as condições de um bom governo. Nesta ótica cabe ressaltar também os imperadores mongóis que tiveram conselheiros ou preceptores budistas - neste caso tibetanos da linhagem *Sakyapa*.^{lix} Estes foram: Godan Khan (neto de Gengis Khan), Kublai Khan, Altan Khan, Arsalang e Gushri Khan – Kublai Khan tendo por fim se convertido ao budismo e fundado a Dinastia Yuan na China (BATCHELOR, 1994)^{lx}.

No que tange a atuação e o ensino do *dharma*, no Cânone Pali, é expresso com ênfase a importância de adaptar o discurso à plateia. Em um discurso de Buda a Shariputra, é feita uma analogia do ensino do *dharma* no *samsara* com um pai que busca tirar os filhos novos de uma casa em chamas. A casa é grande e cheia de distrações, as crianças não sabiam o que é um incêndio e encontravam-se brincando com seus jogos favoritos, longe do alcance do pai, impedido pelas chamas de ir ao seu encontro. O pai, querendo salvá-las, chama-as com urgência, instando-as a saírem correndo da casa envolvidas em tapetes, ao que por não lhe compreenderem, estas permanecem brincando alheias à ameaça. Após compreender a situação, o pai as chamou então para fora da casa, para brincar, e a que chegasse mais rapidamente envolta em um tapete poderia escolher qualquer brinquedo que desejasse, ao que prontamente responderam e salvaram-se das chamas. Esta descrição define bem a essência de *upaya kausalya*, ou meios hábeis em tradução livre, pelos quais sempre que for possível pode e deve ser diminuído o sofrimento dos seres. Numa perspectiva estritamente budista, ao garantir a sobrevivência das crianças, mesmo em aparente contradição com a doutrina que prega a retidão no discurso, já que não havia brinquedo nenhum para as crianças escolherem - abriu-se-lhes a possibilidade de preservar suas vidas e, durante elas tomar contato com o *buddhadharma* e atingir o despertar (USARSKY, 2010).

A ação compassiva, como o exemplo acima ilustra, é circunstanciada pelas contingências do *samsara*. Logo, se faz necessário adaptar a aplicação dos princípios do *Dharma* aos meios e limitações do mundo. Isso, se feito com intenção pura que tenha por fim conduzir à diminuição do sofrimento e à realização espiritual,

é ponto pacífico nas tradições *Vajrāyāna* e *Zen*, onde práticas pouco ortodoxas são usualmente aplicadas. Essas práticas podem incluir até mesmo a aplicação física de corretivos, porém não numa perspectiva moralista, mas com o intuito de quebrar as limitações preconcebidas dos alunos sobre o próprio *sadhana*^{xi}, permitindo-lhes deixar fluir sua evolução espiritual sem o apego a formas ou mesmo a resultados - apego este que pode lhes obstruir atingi-los, como exposto anteriormente no paradoxo do apego ao *Nirvana*, que impede de sê-lo vivenciado. Como analogia, se alguém se apega a ideia de que precisa necessariamente se divertir, mesmo se vai a festas e se coloca em todas as situações favoráveis, não é possível aproveitar as oportunidades da mesma forma como se estivesse relaxado e deixando as experiências fluírem naturalmente, nas condições propícias.

Assim, levados em consideração os exemplos históricos de Ashoka, B R. Ambedkar, o XIV Dalai Lama Tenzin Gyatso e Thich Quang Duc, pelos conceitos budistas de *karma*, reino humano, originação interdependente, *shunyata* (vacuidade), *samsara* e *bodhicitta*, pelos princípios de universalidade, indivisibilidade e interdependência dos direitos humanos e as categorias de alinhamento de perspectivas de mundo possíveis entre o budismo e os direitos humanos, com seus decorrentes processos de ressignificação epistemológica e ontológica da vida própria do indivíduo e de grupos sociais, é possível depreender um processo de grande potencial de diálogo e co-influência, mesmo que incipiente filosoficamente, e limitado geograficamente à Ásia, entre o *buddhadharma* e os direitos humanos.

Uma maior reflexão e atuação em causas sociais, políticas e ambientais dos seguidores do *buddhadharma* - desde que em concordância com seus postulados filosóficos – seguindo quiçá os princípios da *svaraj* de Ambedkar, seria possivelmente tão grande evolução na perspectiva do budismo quanto o seria a ampliação do espectro de direitos ao incluir de maneira clara animais, as gerações futuras e o planeta em si, pensado enquanto sistema vivo. Tais perspectivas juntas, de maneira não conflitante entre si, são passíveis de adereçar tanto política quanto filosoficamente um mesmo horizonte objetivo, de tornar realizada a vida em toda sua potencialidade, não apenas, mas indiscutível e primordialmente, no reino humano - sem prejuízo a horizontes maiores que contemplem outros seres. Da mesma forma como num movimento contra-hegemônico na América Latina, amparada em cosmovisões indígenas, a *Pachamama* foi reconhecida como sujeito de direitos, numa visão contra-hegemônica budista, também a vida e os seres sencientes possivelmente poderão ser reconhecidos como sujeitos de um direito baseado no *dharma* de Buda, como já se insinua a partir de iniciativas como o FIB (Índice de Felicidade Bruta⁴¹) butanês.

Finalmente, da mesma forma que guerras, epidemias e grandes tragédias podem ser interpretadas pela filosofia budista como sendo frutos de *karma* negativo, de igual maneira os direitos humanos podem ser interpretados enquanto um *karma* positivo da humanidade, talvez o mais recente *upaya kausalya*, ou meio hábil de diminuir o sofrimento dos seres, disponível para que o máximo de seres humanos possam atingir as condições de buscar a dignidade almejada aos *arhats*, com a plena realização de seu *manussa loka*, ou reino humano de existência. Na liberdade

⁴¹ Tema a ser desenvolvido em futuros artigos.

de sofrimentos atrozes, de necessidades de abrigo ou alimentação e acesso à água, da ignorância, e cientes dos riscos que um materialismo hedonista de *devas* traz à sua condição humana, podem aqueles que renascem neste reino de consciência desenvolver não apenas o ápice de seu potencial, mas intrínseca e inseparavelmente, o ápice de sua responsabilização como seres humanos. Nas palavras do Dalai Lama:

A longo prazo, causar dor aos demais é restringir seus direitos a paz e a felicidade, e traz como resultado inquietude, medo, e desconfiança dentro de si mesmo. Tais sentimentos solapam a paz mental e a satisfação, que são as verdadeiras causas da felicidade. A verdadeira felicidade não provém de uma preocupação limitada com nosso próprio bem-estar ou daquele a quem temos próximos, mas de desenvolver amor e compaixão por todos os seres sencientes. Aqui o amor significa desejar que todos os seres sejam libertados do sofrimento. Desenvolver esta atitude aumenta o sentimento de franqueza e confiança que proporciona a base para a paz.

Quando pedimos direitos e liberdades que nos pertencem, também devemos ser conscientes de nossas responsabilidades humanas. Se aceitamos que os demais têm igual direito que nós à paz e a felicidade, quiçá isso queira dizer que temos uma responsabilidade de fazer o que seja possível para ajudar àqueles que necessitam, ou pelo menos evitar lhes agir com dolo. Fechar os olhos ao sofrimento de nossos vizinhos para gozar melhor de nossa própria liberdade e boa sorte é rechaçar tais responsabilidades. (...) Nós necessitamos uns dos outros. Devemos, portanto, desenvolver um sentimento de responsabilidade universal (GYATSO, Tenzin, 2006).

A modernidade transformou a religião decisivamente, que retorna e molda si mesma por cima da modernidade em sua sobrevivência e adaptação, num processo que transforma a ambas, criando sinergias e tensões que geram pluralidades de opinião e manifestam-se contraditoriamente entre si. Desde o advento das ideologias soteriológicas e teologias políticas que vieram a substituir no inconsciente da população o ideal de salvação espiritual pelo de redenção social (ELIADE, 2013; VOEGELIN, 1982), até a criação de teologias do oprimido como a Teologia da Libertação cristã e o budismo socialista de B. R. Ambedkar, este processo de reconstrução de uma religiosidade pós-moderna se dá em conformidade com o diagnóstico de de-secularização ocidental que Knoblauch, Habermas e Boaventura de Souza Santos apresentam.

Este processo de de-secularização, contudo, encontra no seio do budismo uma contraparte numa tendência de secularização do último, conduzido por alguns de seus nomes mais representativos, tais quais o Dalai Lama, Sakya Trizin, Thich Nhat Hahn e Sulak Sivaraksa. Os desdobramentos de tal movimento manifestam-se de maneira muito plural, como na criação de uma militância social inédita no oriente. No que tange aos direitos humanos, internamente a este movimento, estes substituem em grande medida as ideologias soteriológicas e teologias políticas de uma modernidade avançada, e num diálogo intercultural incipiente, fundamentam-se como esteira discursiva e prática de organização social emancipatória nos países budistas em que a modernidade foi apresentada em seu caráter colonial mais opressor.

O budismo, tanto pela visão de Nietzsche de uma religião para o homem moderno “tardio”, quanto pela visão de Peter Santina (2002) enquanto a única religião especulativa e não-teísta e por essa razão condizente com a autocrítica moderna, se situa igualmente em posição muito favorável entre estes dois universos culturais, ocidental e oriental, talvez confirmando as previsões de Toynbee e Schopenhauer, de que a literatura sânscrita será não menos influente em nosso tempo do que a literatura grega o foi no século 15, para a Renascença (BATCHELOR, 1994).

Possivelmente se suceda, como após a introdução do budismo na Índia do século V aC, o qual ameaçou as bases mais fundamentais do *sanathana dharma* em sua contestação da ordem social e religiosa, porém que foi integrado filosoficamente e permitiu transformar profundamente a cultura e a religião então vigentes (PAYNE, 2007), que o mesmo ocorra quanto à religiosidade em geral no ocidente após a introdução da modernidade que tão frontalmente contestou seu papel, sua racionalidade e sua ordem social como um todo. Aos direitos humanos, em um paralelo com o *dharma*, noção presente em ambos o budismo e o *sanathana dharma*, poderá caber ser absorvido e integrado à linguagem religiosa com maior profundidade, incorporando alguns de seus fundamentos de redenção social a uma lógica soteriológica maior, integrando a redenção social e individual à uma perspectiva também espiritual. Qual papel terá o budismo neste processo é o grande desafio a ser compreendido aqui, pois tal qual no período em que Santo Agostinho identificou a profunda crise de valores, referências culturais e políticas no império romano tardio, quando as mais diversas teologias afluíram do oriente rumo ao ocidente, da mesma maneira a pós-modernidade enquadra-se neste contexto de

crise, alteridade e ressignificação profundas de identidades, cosmovisões e pertencimentos. Este fenômeno, no contexto único de profusão de comunicações, informação e trânsito de pessoas e ideias, muito provavelmente se desdobrará em apropriações culturais, espirituais, religiosas e políticas muito maiores do que foram São Josaphat, Boudasaf ou o socialismo budista dos *dalits*, pois com a possibilidade de traçar o caminho direto às fontes dos valores, filosofias e mesmo pessoas, o intercâmbio multi e intercultural já atinge patamares inauditos em toda a história da humanidade, num processo em que ao tempo em que o que é descrito, já torna-se obsoleto, e a transformação da sociedade é perceptível de geração em geração.

Embora ainda imiscuído centralmente por um sistema exploratório economicamente e destruidor de laços sociais, comunitários e mesmo familiares, talvez justamente esta característica opressora seja o que faculte a reação de culturas oprimidas que apropriam-se de gramáticas de lutas sociais em sua reação a conhecer tamanha reverberação global de seus esforços por preservação de sua identidade e adaptação à avalanche tecnológica que se lhe apresenta. Nestes paralelos paradoxais de luta e adaptação ao sistema político global, porém, sobretudo contrariamente à colonialidade de ideias conforme alerta a proposta de Aníbal Quijano, o resgate de laços comunitários, identidades de autoafirmação, bem como de gramáticas de luta social diversas dificilmente fugirão à profusão de informação e identidades disponíveis a preencher o vazio deixado pela subserviência política, intelectual e espiritual a culturas ocidentais, que deixaram sua marca em todas as regiões do planeta, mas não são as culturas daquelas regiões.

Em ao menos uma parte da herança desta cultura ocidental epistemicida, nos direitos humanos, é possível construir uma ponte à retomada da espiritualidade. Partindo de uma origem fortemente discriminada no passado, tanto quanto livremente adotada no presente, e para ambos os casos não apenas localizada geograficamente, o budismo, pelas características citadas que dialogam tão diretamente com os valores do ocidente em crise, pela herança cultural e profunda filosofia que desenvolve a partir de referenciais próprios se credencia a ter um papel de grande relevância na pós-modernidade e no movimento de contestação à colonialidade do poder, afirmando-se nas possíveis pontes entre valores modernos como igualdade, liberdade e fraternidade, os quais encontram-se presentes também tão fundamentalmente nos direitos humanos.

Talvez seja este último dos pilares revolucionários, a fraternidade, princípio tão renegado quanto necessário no mundo atual, aquele que melhor possibilita e clama por travar em torno de si o diálogo de civilizações em direitos humanos para o qual o budismo pode mais positivamente contribuir com sua visão de responsabilidade universal, compaixão e interdependência.

^{lvii} Disponível em <http://www.accesstoinight.org/tipitaka/mn/mn.090.than.html>

^{lviii} *Shunyata*, princípio de não existência de atributos per se em nada. Vacuidade.

^{lix} Uma das cinco linhagens, a escola *Sakya* é uma das escolas do período da nova tradução, também conhecidas como escolas *Sarma* Para maiores informações, <http://pt.wikipedia.org/wiki/Sakya>

ix <http://www.casadaculturadotibete.org/hadm21a20.html>

lxi Prática espiritual disciplinada, diária

BIBLIOGRAFIA

AKIZUKI, Ryōmin. *New Mahāyāna: Buddhism for a Post-modern World*. Jain Publishing Company. Fremont, Califórnia. Estados Unidos, 1990

ALVES, José Augusto Lindgren. *Relações internacionais e Temas Sociais. A Década das Conferências*. Coleção Relações Internacionais. Instituto Brasileiro de Relações Internacionais. Fundação Alexandre de Gusmão. Brasília. 2001

AMBEDKAR, Bhimrao Ramji. *The Buddha and his Dhamma*. Terceira edição. Siddhart Publications. Delhi, Índia, 1984

AMORÓS, Celia. *Por Una Ilustración Multicultural. Quadernos de Filosofia i Ciència*. Universidade de Valência. Espanha, 2004. Disponível em: http://www.uv.es/sfpv/quadern_textos/v34p67-79.pdf

AN-NA'IM, Abdullahi Ahmed. *Human Rights in Cross Cultural Perspectives. Quest for Consensus*. University. Pennsylvania Press. Estados Unidos. Philadelphia, 1991.

APP, Urs. *St Francis' Discovery of Japanese Buddhism: a chapter in the European discovery of Buddhism. The Eastern Buddhist New Series, Vol XXX, No 1. The Eastern Buddhist Society, Otani University. Kyoto, Japão, 1997.*

ARNAU, Juan Navarro. *Antropología Del Budismo*. Editorial Kairós. Barcelona, Espanha, 2006.

BALDI, Cesar. Descolonizando o ensino de Direitos Humanos? Carta Forense. Disponível em: <http://www.cartaforense.com.br/conteudo/colunas/descolonizando-o-ensino-de--direitos-humanos/8371> 2012

BARRETTO, Vicente. Universalismo, Multiculturalismo e Direitos Humanos, in Pinheiro, Paulo Sérgio & Guimarães, Samuel Pinheiro, Direitos Humanos no Século XXI. Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, Fundação Alexandre de Gusmão. Artigo apresentado durante o Seminário Direitos Humanos no Século XXI. Rio de Janeiro, 1998.

BOBBIO, Norberto. Matteucci, Nicola & Pasquino, Gianfranco. Dicionário de Ciência Política. Brasília. Editora Universidade de Brasília, 2009,

BODHI, Bhikku. *Giving Dignity to Life: Access to Insight*, June 5, 2010, http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/bodhi/bps-essay_38.html. Acesso em 19 de setembro de 2010.

CALDERÓN, Javier Ruiz. *Dhammapada. Colección Taxila*, Biblioteca Nueva, Madrid, Espanha, 2004.

COHEN, Nissim. Ensinamentos do Buda: uma Antologia do Cânone Pali. Devir. São Paulo, 2008.

COMPARATO, Fábio Konder. A afirmação Histórica Direitos Humanos, 3.ed., São Paulo: Saraiva, 2003.

Declaração Universal dos Direitos Humanos in http://www.onu-brasil.org.br/documentos_direitoshumanos.php. 2006. Acesso em 18 de agosto de 2010.

DHAMMAHASO, Ven. Phramaha Hansa. *Human Nature and Conflict: A Buddhist Perspective. Buddhist Approach to Political Conflict and Peace Development. UNDV Conference Volume. The International Buddhist Conference on the United Nations Day of Vesak Celebrations 4 - 6 May 2009. Mahachulalongkornrajavidyalaya University*. Bangkok, Tailândia, 2009.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano. A Essência das Religiões*. Biblioteca do Pensamento Moderno. Martins Fontes. São Paulo, 2013

ENGLE, Eric. *Universal Human Rights: a Generational History. Annual Survey on International and Comparative Law. Golden Gate University School of Law*, Estados Unidos, 2006.

GANDHI, Mohandas K. *Statement to Disorders Inquiry Committee*. January 5, 1920 *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, vol. 19. in <http://www.websters-online-dictionary.org/definitions/Satyagraha?cx=partner-pub-0939450753529744:v0qd01-tdlq&cof=FORID:9&ie=UTF-8&q=Satyagraha&sa=Search#922>. Acesso em 20 de setembro de 2010.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. LTC Editora. Rio de Janeiro. 1989

GLASENAPP, Helmuth von. *La Filosofía de la Índia*. Colección *Taxila*. Biblioteca Nueva, Madri, Espanha, 2007.

GYATSO, Tenzin (Dalai Lama). *La Política de la Bondad. Ediciones Dharma*. Madri, Espanha, 2006.

HUNT, Lynn. *A invenção dos Direitos Humanos*. Companhia das Letras. São Paulo, 2009

JONES, Ken. *The New Social Face of Buddhism: a Call to Action*. Wisdom Publications. Boston, Estados Unidos, 2003

KARTHAR, Khenpo Rinpoche. *A Teaching on Interdependence and Emptiness. Karma Triyana Dharmachakra. Rinchen Publications*. Nova Iorque, Estados Unidos, 2007

KEOWN, Damien & PREBISH, Charles S. *Buddhism and Human Rights*. Curzon. Padstow, Inglaterra, 1998

KNOBLAUCH, Hubert. *The Sociology of Religion and the De-secularization of Society*. Revista Lusófona de Ciência das Religiões Revista Semestral Ano VI – 2007 – n. 11

KRAFT, KENNETH & KAZA, Stephanie. *Dharma Rain. Sources of Buddhist environmentalism*. Shambhala Publications. Boston & London. 1996

KYMLICKA, Will. *“Freedom and Culture”* (Cap. 5), *Multicultural Citizenship*, Oxford: Clarendon Press, 1995

LIXIONG, Wang & SHAKYA, Tsering. *The Struggle for Tibet*. Verso. Nova Iorque, Estados Unidos, 2009.

LOY, David R. Notas para uma Revolução Budista. Kunchab. Bruxelas, Bélgica, 2010.

LUSSIER, Mark. *Romantic Dharma: The Emergence of Buddhism into Nineteenth-Century Europe*. Palgrave Macmillan. Hampshire, Inglaterra, 2011.

MITCHINER, John E. The Yuga Purana: critically edited, with an English translation and a detailed introduction. Asiatic Society. Calcutá, Índia, 1986

MONTEIRO, Monge Joaquim Antônio Bernardes Carneiro. Budismo e Filosofia. Audiolivro. Universidade Falada. Editora Alyá, São Paulo, 2009.

MOORE, C. (org.) Filosofia: Oriente, Ocidente. Edusp-Cultrix, São Paulo, 1978.

NEVILLE, John Cummings (Org.) A Condição Humana. Um tema para religiões comparadas. Paulus. São Paulo, 2005

NIETZSCHE, Friedrich. O Anticristo. Coleção Saraiva de Bolso. Editora Saraiva. São Paulo, 2011

O'BRIEN, Joanne, PALMER, Martin. Atlas das Religiões, mapeamento completo de todas as crenças. Publifolha, São Paulo, 2008.

PAYNE, Scott Randall. Filosofia e o Fato Obstinado da Religião: O Oriente Reorienta o Ocidente. Revista de Estudos da Religião. Setembro 2007. Pg 68-93. Acesso em 10 de julho de 2010. PUC São Paulo. São Paulo, 2007.

QUINTANA, Fernando. *La ONU y la Exegésis de los Derechos Humanos*. Sérgio Antonio Fabris Editor/UNIGRANRIO. Porto Alegre, 1999.

SCHAEDLER, Luc. *Angry Monk, Reflections on Tibet*. Icarus Films, First Trunf Features DVD.

SAID, Edward. *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. Penguin Books. Londres, Inglaterra, 1978.

SANTINA, Peter D. *Fundamentals of Buddhism. The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation*. Taipei. Taiwan, 2002.

SANTOS, Boaventura de Souza & AVRITZER, Leonardo. *Democratizar a Democracia: Os caminhos da democracia participativa*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2002.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política* / Boaventura de Sousa Santos – 3. Ed. – São Paulo : Cortez, 2010,

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Se Deus Fosse um Ativista dos Direitos Humanos*. Cortez Editora. São Paulo, 2013.

SCHÜLLER, FLORIAN (org). Jürgen Habermas & Joseph Ratzinger. *Dialética da Secularização: Sobre Razão e Religião*. Idéias e Letras. São Paulo, 2007.

SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Editora Del Rey. Belo Horizonte, 2006.

SCHOPPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e Representação*. Saraiva de Bolso. São Paulo, 2012

SEGATO, Rita Laura. *Antropologia e Direitos Humanos: Alteridade e Ética no Movimento de Expansão dos Direitos Universais*. Mana vol.12 no.1 Rio de Janeiro,

2006. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132006000100008&script=sci_arttext

SEGATO, Rita Laura. *Aníbal Quijano y la Perspectiva de la Colonialidad del Poder. Revista Casa de las Americas, número 272*. Buenos Aires, Argentina, 2013

SNOW D. A., Rochford, E. B., Worden, S. K., & BENFORD, R. D. Frame alignment processes, micromobilization, and movement participation. *American Sociological Review*, Vol. 51, 1986.

SNOW, D. A., Rochford, E. B., Worden, S. K., & BENFORD, R. D. *Framing Processes and Social Movements*. *Annual Review of Sociology*, Vol. 26, 2000.

STORY, Francis. *Rebirth as doctrine and experience*. *Buddhist Publication Society*. Kandy. Sri Lanka, 2000.

THRANGU, Khenchen Rinpoche. *The Twelve Links of Interdependent Origination. Ocean of Dharma Series. Namu Buddha & Zhyisil Chokyi Ghatsal Publications*. Auckland, Nova Zelândia. 2001.

TOURAINÉ, Alain. *Pensar Outramente: o discurso interpretativo dominante*. Editora Vozes. Petrópolis, 2007.

TRAER, Robert. *Buddhist Affirmations of Human Rights*. *Journal of Buddhist Ethics*, 1995).

TULKU, Thartang. *O Caminho da Habilidade: Formas suaves para um trabalho bem sucedido*. Cultrix, São Paulo, 1978.

USARSKY, Frank. In *Religiões e Paz Mundial*. Sociedade de Teologia e Ciências da Religião – SOTER. Paulinas, São Paulo, 2010.

WALBRIDGE, John. *The Wisdom of the Mystic East: Suhrawardī and Platonic Orientalism*. State University of New York Press, Estados Unidos, Albany, 2001.

WILLIAMS, Paul. *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*. Routledge. Inglaterra, Londres, 1989.

WIZARD, Polly. *Antecedents of the Idea of Human Rights: a Survey of Perspectives*. *Human Development Report 2000 Background Paper*

WOORTMANN, Klaas. *Ciência e Religião no Renascimento*. Editora UnB, Brasília, 1997.

VOEGELIN, Eric. *A Nova Ciência da Política*, trad. José Viegas Filho, 2ª. Ed., Brasília, Editora da Universidade de Brasília, Brasília, 1982.

YESHE, Lama Thubten & Zopa, Lama Thubten Rinpoche. *Ensinaamentos do Budismo Tibetano*. Editora Pensamento, São Paulo, 1979.

YESHE, Lama Thubten. *La Realidad Humana. Ediciones Dharma*. Espanha, Madri, 1995.

ZIMMER, Heinrich. *Filosofias da Índia*. Palas Athena, São Paulo, 2005.

ANEXO I



Imolação de Thich Quang Duc, monge de linhagem *Mahāyāna*, em protesto contra a perseguição ao budismo no Vietnã



Sua Santidade, Ngawang Kunga, 41º Sakya Trizin, ao centro. *Sakya Centre*, Dehradun, Uttarakhand, Índia, fotografia tirada em 02/03/2014, por ocasião da celebração do *Losar*, ano novo tibetano.

ANEXO II

Entrevista com Ngawang Kunga, 41º *Sakya Trizin*, realizada no *Sakya Centre* Dehradun, Uttaranchal, Índia, em 02/03/2014

M: Marcos Woortmann

S: Sakya Trizin

M: I believe this way I can reach better for the sound

S: Ok

M: So, first of all I'd like to thank you very much, I know this is a very busy day, a very busy date, and I am conducting a research on a Masters programme about the Buddhist perspective on human rights, so I would like to hear a bit of you holiness' thoughts on this and I have selected a few questions to make.

S: sure

M: Would you like me to make the questions first or would you like to elaborate a bit before?

S: yes, I could elaborate a little bit before. There are many different religions and many different founders of religion, who gave lots of light to the benefit, I will, I respect all religions, but every religion has its own way to help mankind. But I feel the Buddha is a very unique, because he is the one actually who found the true democracy in the world. Because, it was Buddha, it was ancient time, there are cast systems, different levels, of people and also, between the man and woman, also there is a lot of prejudice, but it is the Buddha who said every, not one is the human being, but everyone is, which makes everyone is equal.

M: yes

S: so everyone has their lives to become a Buddha, everyone has a chance to become a Buddha. So therefore he is the one, only one, who says this in the beginning. Also in man and woman he is the one who says there is no difference between man and woman. Woman can also reach the highest ordination, the highest ... and the highest everything. And also he is the one to make decisions you need the minimum ... to make any decision, minimum, you need four monks to decide.

M: that is democracy

I: yes

M: very very very nice. I didn't know that about the ... I only knew that it was the older monk that used to be the ... mmm, very good, very good, thank you.

S: every monk can conduct the ceremonies and so on, but to make new rules, you need minimum four monks.

M: four monks, nice. So, may I make the questions?

S: sure, sure.

M: What are your opinions, I think you have already mentioned that, on human rights, it is already answered I believe. And, could human rights be regarded as skilful means as to diminish and help humankind in its quest for dignity, and to diminish human suffering?

S: Sure, of course. The Buddha says, in India the cast system, the Brahmin, the highest one, he proposes religious rights, he conducted religious ceremonies, and that is the highest, and then you have the royal and then peasants, and then the untouchables. Untouchables are not allowed to go enter the temple, they are not allowed. And the things that they touch, the people who are higher cast cannot touch them and so on.

M: Even their shadows could not be crossed.

S: Yes. But the Buddha says, by having the ... being born the Brahmin race does not make you Brahmin, but anyone who is honest, who is truthful, and who lives a virtuous life, is a Brahmin. So the Brahmin is not in the bones or the flesh, it is in the conduct, even the shudra the lower cast, if he becomes a honest, if he lives his life in honest life, then, he is a Brahmin.

M: humhum

S: If you are born in a higher race, but you do wrong things you live a sinful life

M: Spiritual pride

S: yes

M: It is correct to me, to consider human rights as *Upaya Kausalya*?

S: Yes.

M: Good. About the precious human life, mm, I went through a few books, and few remarks on it, and it is incredibly hard to find a sort of definition of it. I can understand it as something that all the others are not. So, not as much pleasure as the Deva Lokas, not as much pain as Hells, not as much need as the Pretas, not as much ignorance as the animals, not as much will to ... and to ... to power as Demigods, but what is it to be a human? What is it to be not an individual, but, the quality of being born a human, that realm of being born a human?

S: According to the Buddhism that means (clean the throat) and, in terms of ... is concern, ... your previous life ... your god is much better, have a longer life, more pleasure, they have more..., they have better body. But in terms of ... human life is better ... Because the god has so much pleasure. And the enjoyment that they don't see need to be practiced, but human rights ... has the freedom, has the time ... , at the same time ... own way of suffer. Everyone has ... or ... and then also many, many different kinds of problem. And due to this then we see that the worry life has not real ... the worry life is not really worth it and we need to follow the scripture path. So we have both advantages from the ... as well as from the From the ... we have the chance; we have the time, opportunity. From the ... we have sufferings also. So that makes it very special.

M: mm, and, about a new form of Buddhism, that has reason very frequently, by the hands of Ambedkar and the *dalits*, what would be your holiness remarks on that?

S: I don't know much about them. I met some of them, and what other people tells. But to make any comments, I don't know enough of what their thinking, or what their thing.

M: huhum, ok, only, I'm thinking about one more question, but, I think it is already answered. Ow, one question, yes. There is a sort of psychological approach to the six realms of birth as if they all can exist as within the human life, a lot of pleasure, wars, politics, mmm a lot of suffering and complete ignorance, for example someone who does not know how to read, someone who may have a mental dysfunction, so human rights could be also serving humanity into that perspective, into assuring that the basics are conditions of human dignity. For example, housing and proper food, and security and peace as if as to maintain the inner peace necessary so the person can actually feel safe, could that be possible as an instrument, can human rights be thought as an instrument also of the *dharma*?

S: yes, yes, yes,

M: ok, that is it, thanks. I'm very thankful.

S: yes, yes, yes.

M: Very thankful. I am from Brazil.

S: Oh you are from Brazil. South America.

S: From which part of Brazil?

M: From the capital, Brasilia.

S: Brasilia, I've been to Rio.

M: aham

S: Very beautiful.

M: It is a lovely city.

S: I have been to ...

M: It is a lovely city too.

S: I have been to Sao Paulo.

M: Huhum A very big city.

S: So far, even from the United States, very, very far.

M: It is, indeed. From India to Brazil it is about 22 hours and that is how much I spent
(laughing) very nice

M: But people there are very, very sympathetic for the ...Actually they are not so catholic nowadays, they have Catholicism as the main reference, the core value, but they are very open to other religions. Many people practicing Yoga, many people becoming Buddhist.

S: And you speak Portuguese

M: Yes, Portuguese

S: But you speak very good English

M: Thank you. I studied in a School, Cultura Inglesa, British, connected to the British Council, many years ago, fifteen years ago.

M: Thank you,

S: Your name

M: Marcos

M: My friends, they came here this morning too

M: Could they have retained a copy of your book?

S: How many

M: two