



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

LUÍSA NÓBREGA DE MORAES

**MEMÓRIAS E OBJETOS NA PERSPECTIVA DOS PRATICANTES BUDISTAS EM
PERNAMBUCO**

RECIFE

2023

LUÍSA NÓBREGA DE MORAES

**MEMÓRIAS E OBJETOS NA PERSPECTIVA DOS PRATICANTES BUDISTAS EM
PERNAMBUCO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Área de concentração: Antropologia.

Orientador(a): Prof. Dr. Hugo Menezes Neto.

RECIFE

2023

Catálogo na Fonte
Bibliotecário: Rodrigo Leopoldino Cavalcanti I, CRB4-1855

M828m Moraes, Luísa Nóbrega de.
 Memórias e objetos na perspectiva dos praticantes budistas em
 Pernambuco / Luísa Nóbrega de Moraes. – 2023.
 118 f. : il. ; 30 cm.

 Orientador : Hugo Menezes Neto.
 Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco,
 CFCH. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Recife, 2023.

 Inclui referências.

 1. Antropologia. 2. Musealização. 3. Memória. 4. Afeto. 5. Objetos.
 6. Budismo. I. Menezes Neto, Hugo (Orientador). II. Título.

301 CDD (22.ed.)

UFPE (BCFCH2023-151)

LUÍSA NÓBREGA DE MORAES

**MEMÓRIAS E OBJETOS NA PERSPECTIVA DOS PRATICANTES BUDISTAS EM
PERNAMBUCO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Aprovada em: 31/03/2023.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Hugo Menezes Neto (Orientador)
Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

Prof. Dr. Thiago Barcelos Soliva (Examinador Externo)
Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB)

Prof. Dr. Francisco Sá Barreto dos Santos (Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

AGRADECIMENTOS

Essa dissertação é fruto de um projeto que começou a ser pensado no ano de 2019, com a seleção do mestrado, iniciando-se em março de 2020. Achava que estaria diante de um percurso como todos os outros, chegando na pós-graduação, novo ritmo, novas perspectivas de universidade. De fato, posso dizer que foram novas perspectivas, já que, após menos de cinco dias úteis frequentando o décimo terceiro andar do CFCH, entramos em *lockdown*. Novas perspectivas vieram, mas de forma alguma como esperado. Gostaria de agradecer ao CNPq, cuja bolsa concedida me possibilitou passar por esse período tão difícil e continuar me dedicando ao mestrado de forma integral.

Toda minha gratidão também ao Museológicas Podcast, a Hugo Menezes Neto, Francisco Sá Barreto e Alexandro Silva de Jesus, por todo aprendizado, proporcionado através de todos aqueles episódios gravados. Para além disso, agradeço porque o Museológicas não foi somente uma atividade de extensão, foi uma rede de apoio que cooperou bastante para a manutenção da minha sanidade mental em meio ao isolamento social. Que sorte a minha.

Por falar em redes de apoio, agradeço a Hugo também, por ter aceitado orientar minha pesquisa de mestrado, pelo grupo das “(des)orientandes”, é bom estar ali, vou sentir saudades. Enfim, por tornar mais leve a experiência acadêmica. É assim que deveria ser sempre, para todas as pessoas. Obrigada. Só faltou o bolo de chocolate (risos).

À Reno, obrigada por tudo. Pelas tantas noites, finais de semana e feriados em casa, por aguentar tantos dias uma versão cansada de mim e por ouvir minhas lamúrias ou a tão repetida frase: “tenho que escrever”. A Alice, minha irmã e Suely, minha mãe, que no início da pandemia conviveram com tanta indisponibilidade, obrigada pela paciência. E a Dindi e Fauna, minhas “cãs”. Os longos passeios ao final da tarde foram respiros essenciais no processo.

A Morci e Gui, gratidão pelas conversas de bar, pelas dicas, pelas trocas. A Dan, obrigada pela ajuda. A Gão, obrigada por me inspirar com a tua organização – no doutorado juro que tentarei. A Rita, que talvez não saiba disso, sou muito grata por ter me feito descobrir a museologia, naquele almoço vegetariano na Boa Vista, em meados de 2013. Ali resolvi fazer uma pequena reviravolta que me trouxe até aqui hoje.

Por fim, obrigada a Carmita, Diego, Joana, João Vale, Lia, Vagner, João Petry e Vinicius pelas entrevistas, pela partilha, pela confiança nas conversas, por vezes um tanto pessoais. Espero que este trabalho faça jus a tudo que conversamos.

*“O importante não é a casa onde moramos.
Mas onde, em nós, a casa mora.*
Avô Mariano”

(COUTO, 2003, p.53).

RESUMO

O presente trabalho analisa as relações entre os praticantes budistas do Centro de Estudos Budistas Bodisatva (CEBB) em Recife-PE e seus objetos pessoais, buscando compreender quais as negociações são feitas entre as socializações desses indivíduos – aquela prévia à prática budista e após a adesão à essa filosofia. Tal esforço apresenta como objetivo (1) pesquisar as motivações que levam esses indivíduos a buscarem a prática budista; (2) identificar os acervos domésticos dos praticantes, buscando compreender os contrastes e negociações ali existentes, bem como possíveis mudanças simbólicas na relação com a materialidade; (3) desenvolver uma teoria dos objetos acerca de práticas de salvaguarda possíveis, através da ideia de memória em diálogo com a musealização e a patrimonialização. Com este fim, foram realizadas oito entrevistas semi-estruturadas com pessoas frequentadoras do centro budista em questão, que apresentavam maior envolvimento com a prática. Constatamos que essas pessoas são capazes de desenvolver outras visões de mundo a partir do Budismo, de forma a promover mudanças na forma de encarar seus objetos afetivos, mas não necessariamente influenciando as práticas de salvaguarda desses acervos domésticos. Esse trabalho pode contribuir para a antropologia nas discussões entre humanos e não humanos, bem como promover uma aproximação entre antropologia e museologia, a partir das contribuições do campo museal ao debate acerca da materialidade.

Palavras-chave: antropologia; musealização; memória; afetos; objetos; budismo;

ABSTRACT

This study aims to analyze the relationship between Buddhists from Centro de Estudos Budistas Bodisatva (CEBB), in Recife-PE, and their personal belongings. The analysis intends to identify forms of negotiation between both Buddhists' cultural socializations, addressing their interactions before they started practicing Buddhism and after joining a Buddhist group. Therefore, this study aims (1) to investigate what reasons lead people towards Buddhist practice; (2) to identify possible collections of items among their personal belongings, grasping contrasts and negotiations, as well as symbolic transformations present there; (3) to write a theory of objects focusing on possible safeguarding practices in a dialogical perspective that interconnects musealization and patrimonialization through the idea of memory. With this aim, we conducted eight semi-structured interviews with experienced Buddhist practitioners from CEBB. We found that these people can develop different world visions through Buddhism. Such visions can change how they face their objects of affection, altering safeguard practices in personal collections. Therefore, this research can contribute to anthropological studies on interactions between humans, nonhuman beings, and things, as well as promote a dialogue between anthropology and museology by addressing museological discussions regarding materiality.

Keywords: anthropology; musealization; memory; affection; objects; buddhism.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1	Lama Padma Samten durante fala em retiro	21
Figura 2	Imagem da área externa do templo do CEBB Darmata	24
Figura 3	Interior do templo do CEBB Darmata	24

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CEBB CENTRO DE ESTUDOS BUDISTAS BODISATVA

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	13
2	QUE TRATA DO BUDISMO E DO CEBB.....	20
2.1	O CENTRO DE ESTUDOS BUDISTAS BODISATVA: DINÂMICAS E PROTAGONISMOS.....	20
2.2	OS RETIROS.....	22
2.3	OS TUTORES.....	28
2.4	A TRAJETÓRIA BUDISTA DOS INTERLOCUTORES.....	32
3	QUE TRATA DO BUDISMO E DA PRÁTICA.....	44
3.1	HÁ UMA CULTURA BUDISTA?.....	44
3.2	OBSERVAÇÃO PARTICIPANTE NOS GRUPOS DE ESTUDOS DO CEBB.....	51
3.3	A PRÁTICA E ALGUNS CONCEITOS IMPORTANTES PARA A CULTURA BUDISTA.....	56
3.4	APROFUNDANDO A QUESTÃO BUDISTA DO SOFRIMENTO, DESEJO, APEGO E DESAPEGO.....	60
4	UMA TEORIA DOS OBJETOS NO UNIVERSO DOMÉSTICO. ENTRE A MUSEOLOGIA E A ANTROPOLOGIA.....	66
4.1	PRESENÇA E PROTAGONISMO DE OBJETOS NA ANTROPOLOGIA: REVISITANDO OS CLÁSSICOS.....	66
4.2	AGÊNCIA, AFETO E OBJETOS.....	71
4.3	ENTRE AFETOS E SUBJETIVIDADES: AS ROUPAS E A PELE.....	77
4.4	ASPECTOS DA MEMÓRIA E A PRÁTICA BUDISTA.....	84
5	MEMÓRIA E OUTRAS FORMAS DE LEMBRAR: A PATRIMONIALIZAÇÃO E A MUSEALIZAÇÃO DAS COISAS.....	93
5.1	PATRIMÔNIO E REFLEXIVIDADE.....	93
5.2	MUSEALIZAÇÃO E AS COISAS DOMÉSTICAS.....	96
5.3	UM OLHAR SOBRE A MUSEALIZAÇÃO PRESENTE NOS ACERVOS DOS PRATICANTES BUDISTAS DO CEBB.....	100
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	113

REFERÊNCIAS.....	116
-------------------------	------------

1 INTRODUÇÃO

Neste trabalho, analiso as relações entre os praticantes do budismo do Centro de Estudos Budistas Bodisatva (CEBB) em Recife-PE e seus acervos domésticos/ familiares, compostos por objetos pessoais de memória. O que me atraiu nesse intuito foi a busca em aproximar a antropologia e a museologia, um fascínio, ou talvez dois fascínios, que tenho desde que ingressei no Bacharelado em Museologia na Universidade Federal de Pernambuco. Nunca imaginei passar por um segundo ENEM¹, mas em 2014 aconteceu e no ano seguinte, em 2015, eu estava frequentando aulas noturnas sobre “Teoria Museológica” e “Antropologia e Museus”, ambas disciplinas do início do curso. Mais tarde, na disciplina de “Teoria dos Objetos e das Coleções”, algumas ideias que apareciam ali timidamente se adensaram e constituíram este trabalho. Como segunda formação, confesso que não adentrei de cabeça, não houve PIBIC, extensão ou estágio logo nos primeiros momentos, mas houve muita leitura, muita empolgação. “A museologia vai além dos museus”, era a frase, repetida por alguns professores desde os primeiros encontros, que mais me intrigava.

Numa dada aula, possivelmente História da Arte, eu provavelmente estava cursando algo como o segundo período daquele curso de graduação, lembro que escrevi no caderno uma linha do tempo constando os próximos passos que deveria tomar – sempre tive certa obsessão em planejar. Na linha do tempo, escrevi que o curso de museologia seria seguido de um mestrado em antropologia, mas com certeza tinha em mente algum outro tema de pesquisa. Lembro que ao longo do curso foram muitas ideias surgindo e mudando, mas o mestrado continuava ali no horizonte.

Meu trabalho de conclusão de curso, defendido no ano de 2019, versava sobre os conceitos de museu, museologia e musealização, numa busca contínua em compreender aquela frase que ouvia desde o início do curso: “A museologia vai além dos museus”. E foi na musealização que encontrei o caminho melhor possível para pensar nas possibilidades museais. Ali, defendi que a musealização passava por um “museu-ideia”, ou seja, novamente, “A museologia vai além dos museus”. E foi até a antropologia, ao budismo, às casas das pessoas – ambiente menos institucional e mais reservado possível, onde, pelo menos da perspectiva de onde olho hoje, poderia chegar.

¹ Exame Nacional do Ensino Médio, que promove a seleção para as universidades públicas brasileiras.

Mas, antes, preciso lembrar do Budismo. Por quê o Budismo? Não consigo, curiosamente, acessar a recordação do meu primeiro contato com essa que é uma filosofia-religião, forma de vida e de visão de mundo. Não adianta, tento coletar pistas em alguns cantos da minha memória e vou formando um quebra-cabeças mal montado, que se inicia com a Yoga aos 18 anos. Eu adorava aquele piso de madeira, o cheiro de incenso, meia-luz amarela, aquela prática que cansava, desafiava um corpo ainda novo aos movimentos e me permitia respirar ao mesmo tempo, acho que aprendi a respirar melhor ali, com meu passado de asma da infância, meu desvio de septo e eventual ansiedade. Lembro do professor dizendo: “Abra seu peito, antes que o cardiologista o faça”. Sei que ali eu meditava e não sabia, como não sei ao certo em que momento de fato cheguei ao Budismo. Possivelmente foi através da ocupação no Estelita², momento em que diversas ideias e sonhos, de vida e de cidade, circulavam livremente no Cais, entre elas, oficinas de meditação e outras atividades.

Eis mais uma peça do quebra-cabeças. Um pouco antes disso, porque as lembranças nunca costumam voltar muito linearmente, eu era estudante de fotografia e fui a um laboratório de revelação fotográfica em São Paulo chamado “Clube do Analógico”, que à noite sediava um grupo Zen budista. Aquilo fez todo sentido, pensar que aquela prática dialogava com o quarto escuro e os tempos tão precisos e sutis da revelação fotográfica. Participei do grupo, ouvi, caminhei, meditei, tomei chá. Talvez aquele tenha sido de fato o meu primeiro contato com o Budismo. Mas, no Estelita, eu conheci pessoas que frequentavam e faziam parte do CEBB, o Centro de Estudos Budistas Bodisatva. Depois da ocupação, decidi ir a um grupo de estudos do CEBB, que na época ficava numa salinha em frente ao Clube Náutico Capibaribe, na Avenida Rosa e Silva, bairro dos Afritos, um lugar caótico pelo tráfego intenso do lado de fora, mas que dentro daquelas paredes tomava outra perspectiva.

Não segui a prática assiduamente, acho que posso me considerar uma frequentadora esporádica, uma não praticante altamente interessada. Nunca fiz um retiro, mas participei de palestras do Lama Padma Samten em Recife e frequentei grupos de estudos de forma

² O Cais José Estelita, uma das mais belas frentes d’água do Recife, é desde 2012 área de disputa, sofrendo o peso da especulação imobiliária por meio de um consórcio de construtoras que vem sistematicamente transformando e impactando a cidade. Na noite de 21 de maio de 2014, quando demoliam os antigos galpões da área – que antigamente servia às movimentações comerciais relacionadas, em grande parte, ao Porto do Recife –, um grupo de pessoas, entre elas membros do Movimento Ocupe Estelita, já atuante desde 2012, resolve ocupar o terreno para impedir a destruição e consequente construção de 13 torres, residenciais e comerciais, que constavam no projeto Novo Recife. Durante a ocupação, que dura mais de um mês – mesmo após sofrer uma reintegração de posse antes de completar trinta dias, quando continua atuando do lado externo do terreno –, várias atividades tomam aquele espaço.

intermitente, gostava da forma que aqueles ensinamentos me faziam olhar o mundo. Não praticando, percebo que logo esquecia boa parte desses ensinamentos, mas os que me acompanharam me fazem bem, quando lembro de usar as lentes deles para enxergar o mundo.

Eis que chegamos à antropologia. Concluída a etapa de apresentação do trabalho de conclusão do curso de museologia, me restava cumprir aquela anotação lá do segundo período e tentar o mestrado em antropologia. O tema surge justamente do percurso que acabei de descrever e a partir da ideia de que há diversas lentes para se ver o mundo. Quanto aos objetos, eles sempre me intrigaram. Desde criança me lembro, por vezes, de chorar por certas coisas materiais, como quando caiu no chão a caneca que o meu falecido avô tinha me dado anos antes. Nela vinha escrito: “Para Uma Super Neta” e vi aquelas palavras se espatifando como se aquilo ofendesse a memória dele, ou como se algum elo ainda existente entre mim e meu avô fosse sustentado pelo pedaço de porcelana que acabava de ser destruído por um deslize, ali na minha frente, em questão segundos. Só me restavam as lágrimas e em seguida uma sensação estranha de ter chorado pelo objeto. “É só uma caneca”, alguns diriam. Mas não era só uma caneca e é disso que trata o presente trabalho.

Anos depois da caneca, vem, como acabei de narrar, uma (pouca) prática no Budismo, o curso de museologia e com ele as disciplinas: “Teoria Museológica”, “Antropologia e Museus” e “Teoria dos Objetos e das Coleções”. Descobrir uma agência do objeto foi algo que me moveu e depois disso não conseguia pensar em estudar outra coisa. Através da antropologia, entendi que poderia estudar essa agência sob diversos olhares. Dessa forma, a partir do CEBB, centro que já conhecia, vi a possibilidade de me aproximar dos praticantes budistas de forma a compreender se eles desenvolviam, de fato, uma outra perspectiva sobre a materialidade e se a meditação, em alguma medida, possibilitava uma consciência acerca das relações afetivas entre essas pessoas e seus objetos de afeto, humanos ou não humanos. Em outras palavras, queria entender quais eram as outras formas possíveis de olhar para a caneca quebrada, e vi no Budismo uma forma bastante interessante.

Portanto, este trabalho busca analisar as relações entre os praticantes budistas do Centro de Estudos Budistas Bodisatva e seus acervos domésticos/ familiares. Entendo como acervos domésticos o conjunto de objetos pessoais que indivíduos e famílias herdam, adquirem, constroem, guardam e descartam ao longo da vida, podendo caracterizar-se como itens agenciadores de memória e formadores de narrativa, tendo eles valor comercial ou não.

Tal esforço se faz a fim de entender quais são as negociações feitas entre as socializações dessas pessoas, considerando como socializações as vivências prévias à prática budista e aquelas adquiridas após a adesão à filosofia. Dessa forma, busco, num primeiro momento, compreender as motivações que levam os praticantes a buscarem o Budismo. Em seguida, lanço um olhar sobre os acervos domésticos dessas pessoas, a fim de acessar as formas como elas lidam com esses objetos e identificar quais as possíveis mudanças simbólicas na relação desses interlocutores com a materialidade.

Para este fim, foram realizadas oito entrevistas semi-estruturadas com tutores do CEBB, que são alunos mais experientes, indicados para tutoria devido à dedicação e conhecimento dos ensinamentos. Eles possuem a responsabilidade de auxiliar novas pessoas na introdução à prática, através de grupos de estudos que são oferecidos nas diversas unidades do CEBB, espalhadas pelo país. Como o Centro cresceu desde sua fundação, nos anos de 1980, espalhando-se por todo o território nacional, o Lama Padma Samten, mestre e fundador do espaço, começou a sentir a necessidade de que alunos antigos, próximos a ele, auxiliassem os novos alunos, dessa forma, foi indicando pessoas aptas à função, chamando-as de tutores. Hoje, com o crescimento do CEBB, existe uma rede de tutores que se auto-indicam de acordo com a experiência com a prática, mas sempre em contato e recebendo os ensinamentos do Lama. Eles compartilham a coordenação e administração das diversas unidades do CEBB espalhadas pelo país, visto que o Lama Samten não pode estar presente diariamente em todas elas e tem como local de residência a sede, localizada no Rio Grande do Sul. Ao longo do ano, ele oferece ensinamentos, retiros e palestras nas outras unidades do CEBB por todo o território nacional.

Os tutores foram escolhidos como interlocutores deste trabalho por serem pessoas dedicadas ao Centro a ponto de obterem um nível de envolvimento profundo com a comunidade budista do CEBB. Portanto, apresentam potencialmente um maior conhecimento dos ensinamentos e uma experiência na prática budista que pode possibilitar mudanças significativas nas suas formas de vida, acarretando em contrastes culturais, entre o Budismo e suas socializações anteriores à prática. Seus nomes permanecem os mesmos porque, enquanto pesquisadora e a partir dos diálogos e trocas de experiências obtidas através das entrevistas, bem como de seu consentimento, tratando-se das trajetórias de cada um com relação ao Budismo, entre aprendizados e suas relações com os objetos, não vi razão para que fossem

colocados no anonimato. O conteúdo das entrevistas foi analisado a partir da busca das recorrências e similaridades presentes no discurso dos interlocutores, com vistas a analisar como essas pessoas se relacionam com os objetos.

O projeto deste trabalho, que começou a ser escrito no ano de 2019, previa o desenvolvimento de pesquisa de campo, a fim de que fosse realizada uma escrita etnográfica baseada em metodologias de observação participante, o que se daria partir do meu engajamento nas atividades do CEBB durante todo o ano de 2020 e parte de 2021. Desde os grupos de estudos, oficinas e práticas da unidade do CEBB Recife, até os retiros oferecidos pelo CEBB Darmata, aldeia rural do Centro, localizada na Zona da Mata Norte de Pernambuco. Desta forma, seria possível compreender os ensinamentos através do aprofundamento na prática, bem como várias nuances nas relações entre os praticantes dentro da comunidade e também me possibilitaria uma aproximação dos tutores, possibilitando melhores interações e diálogos acerca da questão da materialidade e dos acervos domésticos, que são pontos de cunho mais pessoal.

Mas este trabalho não poderia prever a pandemia de Covid-19, crise sanitária que a partir de março de 2020 provocou uma reelaboração de todo o planejamento de diversas pesquisas de pós-graduação, sem mencionar os impactos na vida cotidiana de todo o planeta. A minha pesquisa, entre os praticantes budistas do CEBB, teve o privilégio e a sorte de encontrar-se em um meio que pôde adaptar-se às modalidades remotas de comunicação. O CEBB passa por uma adaptação e dá seguimento às suas atividades, oferecendo os grupos de estudos e retiros de forma online. A experiência e o contato com as pessoas mudou completamente, já que esses grupos limitavam-se à interação objetiva com os ensinamentos, dentro do horário das salas de transmissão das videochamadas e da separação física das pessoas através das telas. Os momentos de interação espontânea promovidos pelas conversas paralelas e pelas pausas para café e água, presentes no formato presencial desses encontros, se perdem.

Desta forma, trata-se de uma pesquisa realizada inteiramente no formato remoto. O campo se deu através da minha participação nos grupos de estudos online, semanalmente, onde pude conhecer melhor os ensinamentos e acessar a prática. Os interlocutores foram

acessados por meio da amostragem em “bola de neve³”, onde pude contactar os oito tutores que se disponibilizaram para serem entrevistados em chamadas de vídeo. Devido às condições adversas de conexão, particulares de cada participante, duas das oito entrevistas foram feitas através de conversas de áudio em aplicativos de mensagens instantâneas, o que me fez questionar, naquele momento, a validade do método, utilizado por necessidade, e simultaneamente me maravilhar com as possibilidades que surgiram ao longo do trabalho. Sendo assim, o campo teve suas limitações e ao mesmo tempo expandiu-se para algumas direções que inicialmente não tinha previsto, nem poderia.

No capítulo inicial, apresento o Centro de Estudos Budistas Bodisatva (CEBB), centro budista em Pernambuco onde foi desenvolvida esta pesquisa de mestrado, e falo da história do Lama Padma Samten, mestre e professor do Centro, que ajuda na compreensão do universo do CEBB. Em seguida, trago uma perspectiva geral da estrutura do Centro, explicando o seu funcionamento, do qual fazem parte os grupos de estudos e os tutores, abordando também um pouco das suas trajetórias de vida dentro do budismo, a fim de compreender como a prática influencia suas formas de compreensão do mundo e das coisas. Utilizo-me, para tanto, de uma bibliografia produzida no Centro de Estudos Budistas Bodisatva, escrita pelo Lama, que contém boa parte dos ensinamentos, bem como depoimentos dos interlocutores que narram a rotina do CEBB.

No capítulo dois, trago um debate acerca de alguns aspectos culturais e teóricos do Budismo, refletindo sobre a presença da religião no ocidente, que apresenta-se num formato diferente daquele da tradição oriental – no caso deste trabalho, a tibetana. O CEBB, por sua vez, tem também suas particularidades, que são abordadas ao longo do capítulo. Para este fim, desenvolvo um diálogo entre Roy Wagner (2012), Christoph Brumann (1999) e Lila Abu-Lughod (2018), para responder à pergunta: “Há uma cultura budista?”. Em seguida, apresento um relato de experiência a partir da minha participação num grupo de estudos online durante a pandemia, que explica a estrutura desses encontros. Encerro o capítulo com o aprofundamento de conceitos importantes da doutrina.

³ Método de amostragem na pesquisa em ciências sociais onde se acessa os interlocutores em cadeia, pela indicação sucessiva de cada entrevistado para que o pesquisador acesse o próximo interlocutor, normalmente iniciando-se a partir de um ou mais informantes chave. É uma metodologia útil quando não se tem o quantitativo total ou acesso a todas as pessoas.

No capítulo três, abordo com mais detalhes a questão dos objetos dentro da visão de mundo budista, pensando na interface entre antropologia e museologia. Inicialmente, a partir do apanhado de uma teoria dos objetos apontada, indiretamente, pela antropologia, através de trabalhos clássicos que trazem o objeto como protagonista, em Bronislaw Malinowski (1978) e Marcel Mauss (2017). Em seguida, falo da agência dos objetos em geral e também entre os praticantes budistas, bem como do seu potencial para operar em nossas vidas, principalmente com relação aos afetos e à memória, a partir da categoria de agência trazida sob diferentes perspectivas em Bruno Latour (2012), Tim Ingold (2015) e Alfred Gell (2018). Analiso os objetos pessoais apontados pelos interlocutores, enquanto formadores de uma teoria museológica e protagonistas de processos de musealização pessoal através da categoria de acervos domésticos/ familiares, apoiada na afetividade dos objetos segundo Daniel Miller (2013) e Peter Stallybrass (2008). Por fim, com relação aos aspectos da memória, lanço um olhar para as formas como esses objetos são capazes de compor e narrar nossas trajetórias, com fundamento em Maurice Halbwachs (1990) e Joel Candau (2012).

No último capítulo, reflito sobre como a memória pode ser olhada a partir da museologia, através dos conceitos de patrimonialização e de musealização. A primeira, enquanto dotada de um princípio de proteção material e reflexividade, em Henry-Pierre Jeudy (2005) e Françoise Choay (2006). A segunda, diante do princípio de que musealizar significa transformar coisas ordinárias em especiais, o que possibilita que nós lancemos um olhar diferenciado aos acervos domésticos/ familiares, compostos por objetos de memória predispostos a alguma forma de conservação, em Bruno Brulon (2018) e Hugo Menezes Neto (2022). Por fim, este trabalho pode vir a contribuir para a antropologia, diante das discussões entre humanos e não humanos, bem como promover uma aproximação entre a antropologia e a museologia, a partir das contribuições do campo museal ao debate acerca da materialidade.

2 QUE TRATA DO BUDISMO E DO CEBB

Neste capítulo, apresentarei o Centro de Estudos Budistas Bodisatva, centro budista em Pernambuco onde foi desenvolvida essa pesquisa de mestrado, com a finalidade de contextualizar alguns paradigmas e orientações filosóficas budistas que impactam na experiência de vida dos/das praticantes. Abordarei a história da formação do CEBB, a partir do Lama Padma Samten, mestre e professor do espaço, passando pela sua biografia, importante para que se possa compreender melhor o universo desse espaço budista brasileiro. Em seguida, trago uma perspectiva geral da estrutura do Centro, explicando os retiros – dinâmicas de extrema importância para o aprofundamento da prática dos alunos – e os tutores – pessoas que fazem o CEBB existir enquanto uma instituição nacional.

Ainda sobre os tutores, que são também interlocutores da pesquisa, versarei sobre as suas trajetórias de vida e a relação de escolha do budismo, a fim de compreender um pouco melhor o que os leva a buscar essa prática filosófica e religiosa que é o Budismo e como essa socialização cultural influencia formas de compreender o mundo e as coisas.

2.1 O CENTRO DE ESTUDOS BUDISTAS BODISATVA: DINÂMICAS E PROTAGONISMOS

O Centro de Estudos Budistas Bodisatva (CEBB), que funciona em diversos espaços no Brasil, espalhados por todas as regiões⁴, veicula a linhagem *nyngma*, tradição mais antiga do budismo tibetano, surgida entre os séculos VII e VIII, tendo como fundador o mestre *Padmasambhava*, também conhecido como o segundo Buda. Em seus ensinamentos, Sidarta Gautama, o Buda *Shakyamuni*, ou primeiro Buda, já alertava para um surgimento futuro de outro ser iluminado que daria seguimento às suas lições – também conhecidas como jóias, em algumas linhagens. Assim surge *Padmasambhava*, o Guru Rinpoche, nascido onde atualmente situa-se a região noroeste da Índia. A partir de então, nesta tradição, os gurus, nomenclatura da origem indiana, passam a ser conhecidos como lamas, nome tibetano dado aos mestres no Tibet.

⁴ Centros de Prática do CEBB <http://www.cebb.org.br/centros-no-brasil/> (acessado em 30 de agosto de 2020).

Chagdud Tulku Rinpoche⁵ vem dessa antiga tradição e é reconhecido como o décimo sexto renascimento do abade do Ghagdud Gonpa, importante mosteiro a leste do Tibet. Nascido no Tibet oriental em 1930, deixa seu país devido à ocupação chinesa de 1959, como parte da escolta do décimo quarto Dalai Lama, passando então a atuar levando ensinamentos a diversos campos de refugiados entre Índia e Nepal. Em 1979, a convite de alunos americanos, chega ao ocidente trazendo o budismo *vajrayana*, fundando centros de prática até hoje espalhados pelos Estados Unidos, Canadá, Europa e Brasil. É também um dos responsáveis por trazer a tradição *nyngma* do budismo tibetano *vajrayana* aos brasileiros, tendo entre seus discípulos Alfredo Aveline, o Lama Padma Samten, fundador do Centro de Estudos Budistas Bodisatva, centro onde foi desenvolvida esta pesquisa. O Lama Samten é, como perceberemos, uma figura bastante admirada, reconhecido também como um grande representante do que vem a ser o budismo que conhecemos no Brasil hoje.

Figura 1: Lama Padma Samten durante fala em retiro.



Fonte: <https://cebb.org.br/lama-padma-samten/> (acessado em 02/03/23).

Alfredo Aveline é físico, formado pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), onde também obteve seu mestrado e foi professor entre 1969 e 1994. Sua dedicação acadêmica perpassa o exame dos fundamentos epistemológicos e cognitivos da física quântica. Sobre este fato, ouvimos de João Vale, praticante do CEBB e interlocutor dessa pesquisa: “Eu sempre admirei o fato do Lama ser um cientista, de pensar inovações e

⁵ Nascido no Tibet oriental em 1930, Chagdud deixa seu país devido à ocupação chinesa de 1959, fazendo parte da escolta do décimo quarto Dalai Lama e passa a atuar levando ensinamentos a diversos campos de refugiados entre Índia e Nepal. Em 1979, a convite de alunos americanos, chega ao ocidente trazendo o budismo *vajrayana*, fundando centros budistas nos Estados Unidos, Canadá, Europa e Brasil.

coisas assim. E ele faz isso em relação ao Budismo tradicional”. Essa afirmação diz bastante sobre a forma como o Lama chega ao budismo tibetano e cria o Centro de Estudos Budistas Bodisatva. Praticante do Zen Budismo desde a década de 70, encontrou afinidade entre a física quântica e a prática budista, intensificando seu interesse na década de 80, o que o leva a fundar o Centro de Estudos Budistas Bodisatva (CEBB), no ano de 1986, em Porto Alegre. É aceito como discípulo de Chagdud Tulku Rinpoche em 1993, após uma visita do mestre, saindo do Zen Budismo para aderir aos estudos do Budismo tibetano, e recebe inicialmente o nome de Padma Samten, sendo ordenado Lama⁶ em 1996.

O Lama Padma Samten, ordenado na tradição *nyngma*, leva, através do CEBB, o pensamento budista principalmente a partir dessa visão. Segundo ele, o budismo é uma tradição não sectária e extremamente maleável, mas deve ser intermediada por um guru, lama ou professor que, enquanto representante do conhecimento teórico, da doutrina e da prática, é responsável por fazer a ligação com o Buda que, por sua vez, ensina que essas ideias não deverão ser aceitas baseadas na fé. O praticante ou a praticante precisam testar a utilidade e funcionamento desses ensinamentos na prática (SAMTEN, 2010, p.5).

Para compreender melhor o funcionamento do CEBB, a seguir faço um percurso entre os elementos que parecem mais importantes na estrutura do centro budista, começando pelos retiros, evento onde os praticantes podem aprofundar seus estudos. Fora essa modalidade de prática, existem também os grupos de estudo, que costumam ocorrer semanalmente nas diversas unidades do Centro em todo o país. Em Pernambuco, além do espaço rural, o Darmata, existem atualmente cinco endereços do CEBB em Recife⁷, oferecendo práticas diariamente, para iniciantes e avançados. Existem também grupos de estudo online, que permanecem até hoje e são legado da pandemia, momento em que a modalidade remota foi a única opção para os grupos de estudos e retiros.

Por fim, encerrando o capítulo, precisamos compreender o grupo formador do espaço a partir da ideia de tutor, enquanto pessoas que auxiliam a prática de novos membros. Alguns dos tutores são também os interlocutores desta pesquisa e sua função é importante para que

⁶ *Lama* significa líder, professor, sacerdote. É o equivalente, na tradição budista tibetana, ao guru, da tradição indiana. <http://www.cebb.org.br/lama-padma-samten/> (acessado em 30 de agosto de 2020).

⁷ Acerca das praticas no CEBB Recife: <https://cebb.org.br/recifeon/> (acessado em 02/03/23).

possamos pensar suas relações dentro do Budismo como um todo, em seguida explorando suas narrativas, a fim de entender melhor o que os leva à prática budista.

2.2 OS RETIROS

O CEBB tem sua sede em Viamão (RS), mas conta atualmente com espaços de prática espalhados pelas cinco regiões do país, que se dividem entre aldeias e centros de retiro, salas ou espaços de prática e os grupos de estudos (GEBB). As aldeias e centros de retiro são espaços geralmente situados fora do perímetro urbano ou mais distantes do centro da cidade. Lá, é possível viver uma vida regrada dentro dos ensinamentos tibetanos veiculados pelo CEBB, de forma comunitária, com divisão de tarefas e uma rotina bastante disciplinada.

As aldeias oferecem diversos modelos de retiros, que podem ser vivências, imersões e retiros abertos ou fechados. As vivências são eventos temáticos que acontecem nos finais de semana ou mesmo feriados, trazendo estudos e ensinamentos, podendo ser oferecidas pelo Lama⁸ ou por um tutor do CEBB e são abertas ao público. Nas imersões, um praticante ou uma praticante que já tenha contato com algum grupo de prática, vai viver o dia a dia do centro de retiro ou aldeia, fazendo parte da rotina do espaço, suas práticas, estudos e trabalhos voluntários. Retiros abertos e fechados são reservados aos praticantes mais experientes, que já tem contato com o Dharma⁹. Nos retiros abertos, é possível viver o cotidiano do CEBB, com apoio da comunidade de moradores, realizando aprofundamento na prática, enquanto nos retiros fechados o praticante se retira do convívio diário do centro por um período determinado, tendo previamente planejado sua prática com um facilitador ou tutor, e passa a viver numa das casas destinadas a esse propósito, dedicando-se aos estudos e meditação.

Como a pesquisa para este trabalho foi realizada entre praticantes diretamente ligados aos espaços do CEBB em Pernambuco, o centro de retiros que se faz mais presente é o Darmata, localizado em Timbaúba, Zona da Mata de Pernambuco. Um centro de retiros pequeno, onde vivem cinco pessoas e cujo templo consegue comportar até 200 pessoas durante os eventos. Foi pensado pelo Lama Samten para ser um espaço para retiros longos,

⁸ Ensinamentos só podem ser dados pelo Lama. Tutores e facilitadores realizam encontros para estudos e instruções de prática.

⁹ Buda, Dharma e Sanga são os três pilares da filosofia budista. O Buda simboliza os seres iluminados cuja natureza também está presente em todos os seres sencientes. O Dharma são os ensinamentos budistas. A Sanga é a comunidade unida dentro desses pilares (SAMTEN, 2001a, P.75).

possuindo duas casas isoladas para a prática dessa modalidade de retiro, que pode durar uma média de três anos. O espaço foi fundado em 2009 e foi o primeiro CEBB rural criado fora do Rio Grande do Sul, onde se encontra a sede, o CEBB Caminho do Meio.

Figura 2: Imagem da área externa do templo do CEBB Darmata.



Fonte: <https://cebb.org.br/historia-do-cebb-darmata/>

Figura 3: Interior do templo do CEBB Darmata.



Fonte: <https://cebb.org.br/historia-do-cebb-darmata/>

João Petry, um dos interlocutores da pesquisa, explicou em entrevista como funciona a rotina de um centro de retiros. Ele vive no CEBB Darmata, que oferece diversas atividades e entre elas estão os eventos com o Lama Padma Samten, que vai ao Darmata algumas vezes ao ano, como também visita outros centros e aldeias do CEBB pelo país. Esses eventos não possuem nenhum pré-requisito, sendo abertos a todo público interessado e também podem ser oferecidos por mestres de outros centros, ou por tutores, “que são alunos do Lama, alunos mais antigos, que, ou já fizeram retiros fechados, ou então se dedicam à prática há muito tempo, então o Lama vai nomeando esses tutores”, diz Petry.

Os retiros abertos costumam acontecer de forma individual e tem esse nome porque não se dão através do isolamento das pessoas, mas da convivência na rotina da comunidade. Qualquer pessoa que deseje um aprofundamento da prática, mesmo não sendo praticante do

CEBB, pode fazer um retiro aberto, onde irá participar da rotina do Centro, sendo orientada por um tutor residente:

A nossa rotina é assim, as práticas começam às 5h30 da manhã com a meditação silenciosa. Às 6h é o Puja, que são as preces que a gente faz e vai até às 7h. A partir das 7h até às 8h é o café da manhã, aí depois, às 9h, a gente tem a meditação silenciosa no templo, das 9h às 11h. De 11h até 12h tem um tempo livre pra descansar, se quiser descansar, ou para fazer uma pesquisa na biblioteca – a gente tem uma biblioteca pequena aqui –, ou se quiser ajudar na cozinha, nas atividades, também pode. Às 13h é o almoço e das 15h às 17h, novamente tem prática de meditação no templo. Das 17h às 18h tem uma atividade física e das 18h às 19h é o jantar. Das 19h às 20h, novamente, é o Puja, que são as preces, as orações (João Petry, interlocutor da pesquisa).

A rotina de um centro, como se pode perceber, é bastante disciplinada, com horários bem definidos para todas as atividades e longos períodos de prática de meditação¹⁰. Como pode-se observar a partir da fala acima, são mais de cinco horas num dia e fazer um retiro aberto significa participar dessa rotina, no entanto, nem todo praticante estará habituado a tantas horas de meditação formal, o que envolve sentar e observar os próprios pensamentos em silêncio por um dado período de tempo. Tanto a mente quanto o corpo precisam estar habituados à prática. Dessa forma, os retiros abertos são flexíveis, como afirma Petry:

[...] a gente sugere que a pessoa pratique essas horas, mas se por acaso o corpo não der conta, ou a energia estiver muito instável, a mente ainda não está, digamos assim, aberta para contemplar a própria mente...se a pessoa não conseguir ficar as duas horas não tem problema nenhum, ela pode ficar quinze minutos, ela pode ficar meia hora. Não é nada fechado, isso tudo são orientações do Lama que a gente passa para as pessoas quando elas vem para cá e elas vão praticar como elas conseguem praticar.

Percebe-se com isso que a forma de se praticar costuma ter uma certa flexibilidade. Outro formato de retiro são os retiros fechados, destinados a pessoas que são praticantes do CEBB há algum tempo e já possuem a orientação de um tutor ou tutora nos seus estudos e

¹⁰ A meditação aparece como elemento central na prática budista, mas acompanhada de uma tríade, que são as classes de ensinamentos: visão, meditação e ação. Visão, significa a compreensão dos ensinamentos da filosofia budista, da descrição deles. A meditação é a propriedade da estabilização da visão. E a ação é caracterizada pela aplicação dos ensinamentos, dentro de uma visão de mundo estabilizada, a qualquer situação e ambiente. Meditar, portanto, apesar de muitas vezes figurar enquanto elemento central, não pode vir separada da compreensão dos ensinamentos e da sua aplicação no mundo: “O Buda diz que a verdade não está nos textos, mas, dependendo da realização da pessoa, o texto pode impulsionar essa realização, e então pode ser útil de alguma forma. Temos então o aspecto discursivo, que pode ser misturado com a prática formal [sentar e meditar] e com a prática no cotidiano [ação, aplicação da visão]. Cada um deles precisa dos outros. Se a pessoa fica só sentada, pode ficar apenas em confusão, é preciso algum tipo de instrução. O obstáculo da meditação nunca é resolvido apenas na meditação. A pessoa precisa ouvir os ensinamentos e meditar, mas só ouvir também não adianta, ela precisa aplicar o que ouviu na vida cotidiana; aí a meditação funciona.” (SAMTEN, 2001b, P.38). Por esse motivo, nenhuma categoria de ensinamento no budismo consegue ser explicada por si só, sempre virá acompanhada de uma lista ou de outros elementos que a complementam, compondo o que se entende por “caminho”, que é o percurso a ser seguido na prática, nunca linear.

práticas. Segundo Petry, o tutor entrará em contato com o tutor do Darmata ou de outra aldeia, para que seja viabilizado o retiro. O roteiro de estudos é planejado pelo tutor da pessoa praticante e será acompanhado pelo tutor residente da aldeia. O acompanhamento consiste na orientação durante o retiro, onde o tutor fica responsável por visitas periódicas no intuito de acompanhar o andamento e tirar eventuais dúvidas que o praticante possa ter. Esse formato de retiro costuma ser mais restrito, por isso só é destinado a praticantes mais experientes.

No Darmata, o retiro fechado ocorre fora do espaço de convivência, numa área mais alta, perto da mata. Lá eles possuem duas casas, com capacidade para três e sete pessoas, respectivamente. Caso já tenham outras pessoas em retiro, o praticante ficará com essas pessoas, praticando o silêncio durante o período em que durar o retiro, somente usando a fala essencial. Nesse espaço há um suporte estrutural, a casa estará em condições para o retiro, os insumos para a alimentação são levados periodicamente, mas a pessoa cuida de todo o preparo, ficando também responsável pela limpeza e organização da casa. Segundo Petry, tudo isso faz parte do retiro. O tutor residente responsável pela orientação irá subir até o local a cada dois ou três dias para ver se está tudo bem, como estão as práticas e tirar eventuais dúvidas.

A instrução que a gente tem é que a pessoa tenha pelo menos 14 dias para fazer um retiro fechado, que possa ficar dois dias conosco quando chega, para desacelerar, porque ela chega geralmente com essa mente do *samsara* né, que é uma mente um pouquinho mais acelerada, um pouco mais agitada, então para que ela entre em retiro, o ideal é que ela dê uma aquietada, que ela possa praticar um pouquinho, entrar em contato com o silêncio, para subir para o retiro de uma forma mais tranquila, mais em contato com o silêncio. E quando ela termina o retiro, lá na área do retiro, ela desce e fica mais dois dias conosco antes de voltar para casa, para daí voltar a se comunicar com a gente, entrar num ritmo mais da gente e para fazer com que a mente também fique um pouco mais ativa, mais dinâmica, porque, se ela tá em retiro fechado, a mente vai ficar num ritmo diferente. (Petry, interlocutor da pesquisa, em entrevista).

Mas para que servem os retiros? Eles são uma das funções básicas e fundadoras dos centros budistas, porque, segundo a filosofia, esses espaços promovem um maior contato com a natureza e o silêncio, proporcionam um afastamento dos desafios da vida cotidiana, dos problemas e interrupções, gerando os benefícios citados por nosso interlocutor, de desaceleração do corpo e da mente. A vida cotidiana e a aceleração são elementos atribuídos à mente do *samsara*, uma mente presa à existência cíclica, conceito ligado à ideia da Roda da

Vida¹¹ no Budismo tibetano, ou seja, a fixação em referenciais impermanentes que naturalmente irão mover-se ao logo da existência. “Mais dia menos dia, aquilo que construímos, aquilo em que nos fixamos, vai se mover. [...] Ou seja, iniciamos num ponto, fazemos tudo crescer e num certo momento aquilo volta a se dissolver e a produzir uma experiência de sofrimento, ansiedade, dor.” (SAMTEN, 2001b, p.116).

Os retiros servem, portanto, para aprofundar a prática e a compreensão dos aspectos sutis¹² dos ensinamentos. Como diz João Petry, as pessoas costumam chegar para o centro de retiros com a mente agitada, permeada por muitos pensamentos e, para que a prática se dê dentro da função de aprofundamento de um retiro, é necessário que ela entre em contato com o silêncio. Identificamos aqui dois pontos importantes dentro da ideia central do Budismo, tendo por base o ensinamento das 4 Nobres Verdades¹³, que fala do sofrimento inerente gerado pela impermanência e da possibilidade de superação desse sofrimento. Primeiro, não é possível livrar-se do sofrimento sem entrar em contato com esse sentimento, buscando compreendê-lo. Portanto, o isolamento e os retiros funcionam como um fortalecimento da prática para que a pessoa se torne mais hábil a lidar com as situações do mundo cotidiano. Encontrando as situações ideais de contato com o silêncio, primeiramente externo, ela encontrará um silêncio interno, um espaço, que permitirá compreender os ensinamentos a partir da prática, antes de colocá-los à prova no mundo externo:

[...] a prática formal é como se fosse um laboratório, você procura condições favoráveis para que você possa cultivar aquilo. Então assim, você aprendendo a nadar, não vai aprender já num mar aberto, com tubarão, num dia de tempestade, né. Tu vai para uma piscininha rasinha, usa uma pranchinha, com umas boias né, aprende umas passadinhas, então é meio que aquilo, você vai aos pouquinhos. [...] Então a gente precisa do ambiente de prática formal para que a gente tenha um mínimo de condições favoráveis para que a gente possa se familiarizar um pouquinho com aquilo. (Joana, interlocutora, em entrevista).

¹¹ A Roda da Vida corresponde ao *samsara*, que é o aspecto impermanente da existência, no qual as pessoas ficam presas, dentro de uma experiência cíclica de sofrimento e estreitamento da visão a respeito das coisas no mundo. O conceito de Roda é explicado pelos ciclos da vida, de nascimento, crescimento, decrepitude e morte, juntamente com as experiências mundanas, de desejo e apego, que geram sofrimento.

¹² Aspecto sutil é um elemento não cognitivo, que excede as explicações conceituais e carecem da prática constante no caminho espiritual para que venha a compreensão.

¹³ As 4 Nobres Verdades são o ensinamento base da doutrina budista, que é colocada como o primeiro ensinamento dado pelo Buda. A primeira nobre verdade é a da existência do sofrimento, a segunda diz que esse sofrimento tem uma origem, construída e artificial, a terceira nobre verdade fala que esse sofrimento pode ser cessado, e a quarta nobre verdade ensina o Nobre Caminho Óctuplo, a ser seguido para que o praticante obtenha os meios de dissolver esse sofrimento. (SAMTEN, 2001b, P.138).

Da mesma forma que não aprendemos a nadar em mar aberto e cheio de perigos, a prática budista não se iniciará no centro de uma grande metrópole em horário de pico, onde o praticante precisará meditar contemplando o som das buzinas e dos motores dos automóveis. No entanto, há um lado da prática que terá espaço em meio a situações cotidianas conflitantes, esse é o segundo ponto que gostaríamos de trazer: a prática que se dá em toda parte. “Os grandes praticantes [e mestres], ainda que estabeleçam centros para benefício dos iniciantes, consideram o mundo inteiro como Terra Pura – o local mais propício para a realização da prática espiritual” (SAMTEN, 2001a, P.108). Além dos iniciantes, esses centros também funcionam como local de retorno para os praticantes antigos, e, como perceberemos, alguns chegam a passar longos períodos e também a viver nesses locais. Mas, como diz o Lama Samten, o mundo inteiro, ou seja, qualquer lugar, pode e deve ser um local de prática.

Joana, interlocutora da pesquisa e tutora do Centro, nos conta um episódio pessoal, em que precisou cuidar de familiares doentes, logo após retornar de um longo retiro numa das aldeias do CEBB. Diante da situação de cuidados com a família, ela passou um período sem ter a possibilidade, ou as condições ideais, de realizar alguma prática formal – sentar e meditar –, ou mesmo de fazer as leituras e estudos: “[antes] eu tentava praticar pelo menos umas duas horas por dia, mas assim, não tem número de hora suficiente, né”. Após o período em questão, em que essas horas não eram possíveis, Joana carrega consigo algumas reflexões a respeito da prática:

Para a prática transformar o nosso olhar e de fato a gente conseguir agir no mundo de uma maneira mais saudável, a gente precisa incluir o resto do dia na prática, mesmo não sendo prática formal [prática sentada], mas no sentido de procurar estar mais conscientes das nossas emoções, das nossas ações, das nossas reações. Olhar para os outros, tentar enxergar os outros onde eles estão, gerar compaixão no coração. Então esse resto do dia assim, que na verdade é a maior parte do dia, é que é mais importante, no fundo, no fundo, né. (Joana, em entrevista).

Para ela, a prática mais difícil se dá no dia a dia, em meio às dificuldades que surgem. Realizando ou não a prática formal, independente do motivo, o que Joana coloca é a importância de que esse olhar se estenda às situações diárias, ou a prática não terá sentido, afinal, como foi dito anteriormente, a filosofia budista existe para trazer benefício a todos os seres e a prática budista acontece nessa forma de agir no mundo, não focada numa identidade,

num eu. Abordaremos as questões de prática mais à frente. Primeiro, faz-se necessário uma reflexão a respeito do papel dos tutores dentro do Centro de Estudos Budistas Bodisatva, figuras essenciais para a comunidade.

2.3 OS TUTORES

O Centro de Estudos Budistas Bodisatva apresenta-se como um espaço sempre em expansão. Uma rede que busca trazer os ensinamentos do Buda para praticantes e não praticantes. Cada centro é conduzido por tutores, que são praticantes mais experientes e já inseridos no contexto da prática cotidiana, responsáveis por ajudar as pessoas que chegam ao CEBB e surge com a expansão de centros pelo país.

Falar sobre os tutores é um ponto importante e basilar, motivo que me fez colocar essa questão nas entrevistas e suscitou comentários interessantes sobre a função de tutoria e o funcionamento estrutural do Centro, mas também do pensamento budista. Tutores tratam-se de alunos que estão praticando há mais tempo, com um certo aprofundamento e interesse no caminho, e são indicados por outros tutores mais antigos a ocuparem essa função, no intuito de auxiliar e orientar alunos novos. De acordo com os interlocutores, parece não haver uma regra específica, mas a escolha parece se dar de acordo com a dedicação que os alunos têm à prática.

O que eu vi assim dentro do CEBB, é que funciona como se fosse uma rede, tem os tutores que já estão há um tempo e aí eles olham nos seus tutorandos pessoas que tem alguma familiaridade maior com o Budismo, que estão praticando, aí convida né, para poder participar, mas não tem um treinamento, não é uma coisa que tenha um treinamento ou uma regra estruturada, assim, tipo, ah, faz seis meses de retiro, aí vira tutor, não. Tem gente que faz retiro fechado e não vira tutor. (Vagner, tutor e interlocutor da pesquisa).

Segundo Carmita, interlocutora da pesquisa: “Cresceu tanto o número de pessoas no Brasil, que algumas que estavam há mais tempo, ele [o Lama] chamou de tutor, né. Porque o Buda tinha essa história de tutor. [...] Mas tutor não é título não, é uma função. A função é ajudar os seres com o Dharma”. Portanto, achamos importante ressaltar que, segundo as pessoas entrevistadas, ser escolhido como tutor não significa ser premiado, não é uma promoção dentro do Centro, tal qual afirma Vinicius, um dos tutores entrevistados:

O processo da tutoria, acho que ele veio naturalmente com a intensidade das atividades, muitos grupos surgindo, foi uma época que o Lama vinha muito para

Recife, ele vinha umas seis vezes por ano, dava palestra, dava retiro, a gente tinha muita movimentação, então foi uma época de expansão assim, muitos grupos surgiram e aí a gente tinha uma quantidade grande de pessoas participando dessas práticas, então a gente acabou tendo uma necessidade de ter orientação, assim, pessoas que pudessem ajudar quem tava chegando e eu me tornei facilitador. Segui, fiz muitos retiros, fiz retiros também fechados, mergulhei nesse processo. E aí, na época, alguns tutores do CEBB [...] sentiram a necessidade de ter mais tutores, aí sugeriram algumas pessoas e eu fui uma delas. (Vinícius, tutor do CEBB, interlocutor da pesquisa).

Como relata Vinícius, os tutores surgem num momento em que o CEBB está em expansão, pela necessidade de alcançar as pessoas, já que o Lama Samten não poderia pessoalmente orientar grupos de estudos em cidades diferentes. Durante as entrevistas não fica claro o porquê, mas Recife foi uma das cidades onde o Centro se fortaleceu fora da sede, fato que pode ter uma relação direta com a necessidade da existência dos tutores, afinal, estamos falando de um espaço localizado no Nordeste¹⁴, enquanto a sede localiza-se no sul do país, o que impossibilitaria a presença do Lama nos dois lugares, além das outras cidades onde o CEBB se faz presente.

Vinícius também comenta que foi facilitador antes de ser tutor. Diego, outro interlocutor, facilitador de um grupo de estudos, nos explica que o facilitador não orienta práticas nem conduz nenhuma atividade sozinho: “[...] a gente facilita um grupo de estudos, né”. O facilitador de um grupo geralmente estará acompanhado de um tutor, que é a pessoa responsável por conduzir os estudos. Os tutores, além da condução de grupos, podem orientar alunos iniciantes nas práticas individuais, criando um caminho para os estudos, tirando dúvidas e mantendo um diálogo direto, que vai além dos grupos. Para isso, são orientados diretamente pelo Lama, em retiros para tutores:

Eu cheguei a participar de um desses retiros, lá atrás, acho que foi um dos primeiros, no primeiro ano, acho que foi 2010. Eu participei de alguns retiros e um desses retiros foi um retiro para facilitadores e tutores. Tinha o final de semana, para o público em geral, e tinham mais alguns dias específicos para facilitadores e tutores, onde a gente teria um estudo mais aprofundado. Passando mais tempo a gente aprofunda na prática, a gente passou talvez uns três, quatro dias a mais. Você aprofunda nos estudos, o grupo diminui e a gente consegue, de uma forma, ter mais coerência e aprendizado, assim. Aí tem esses lugares, quem tá seguindo direitinho fica aos poucos, vai recebendo, né, essa atribuição de ser tutor (Diego, interlocutor da pesquisa).

¹⁴ Fora o Recife e outras cidades do Nordeste, o Centro de Estudos Budistas Bodisatva também foi recebendo espaços por todo país, como afirmamos no início do capítulo. No entanto, não é do nosso interesse localizar temporalmente o surgimento de cada espaço. Nosso esforço aqui é meramente o de compreender um pouco do funcionamento da comunidade a partir de alguns marcos.

Podemos a partir disso compreender que existem quatro papéis possíveis no CEBB. O de professor (mestre), que é único, sob a figura do Lama Padma Samten, os tutores, que conduzem grupos de estudos e orientam alunos novos na prática, sendo também as pessoas responsáveis pelos espaços do CEBB nas diferentes localidades pelo país. Os facilitadores, alunos que possuem algum tempo e familiaridade com a prática e ajudam nas atividades, mas não orientam pessoas individualmente em estudos mais dirigidos, nem conduzem grupos sem que haja a presença de um tutor. E os alunos, que são todas as pessoas – incluindo os tutores e facilitadores – interessadas pela prática e frequentam o CEBB em qualquer medida.

Apesar do CEBB, enquanto centro budista, apresentar um sistema hierárquico a partir da noção de mestre ou professor, notamos que a tutoria busca ser tratada de forma horizontal pelos próprios tutores, sendo comum entre os praticantes evitar que se dê destaque para o fato de alguém estar nessa função, como ressalta Lia, outra praticante, tutora do Centro e interlocutora desta pesquisa, ao ser perguntada sobre a tutoria:

Os tutores, ainda que tenha esse nome meio pomposo, são nada mais nada menos do que alunos igual a todo mundo, que olharam os ensinamentos por mais tempo. Estão há mais tempo praticando e há mais tempo incorporando isso dentro do cotidiano deles, por isso podem ajudar outros a fazerem o mesmo né, outros alunos que estão chegando. Então a noção do tutor, assim, fica parecendo que a pessoa já fez algumas coisas muito especiais. Talvez a coisa que mais mudou para mim foi ficar mais e mais atenta para quando eu converso ou conduzo os grupos de estudo, quando eu conduzo um grupo de estudo semanal, sempre, e qualquer pessoa, qualquer facilitador pode fazer isso, então eu não faço nada que só eu faça né. Eu fico muito atenta para evidenciar a experiência do outro, mostrar que a experiência do outro tem valor e tem sabedoria ali dentro e sair desse lugar de que o tutor sabe mais, praticou mais. Às vezes nem é. E além do mais [...] a gente tem o nosso próprio *carma* e às vezes vem uma pessoa que tá iniciando no caminho e tem muito mais *insight*, muito mais sabedoria e muito mais compaixão do que o tutor. Então essa palavra me remete muito a ter esse cuidado, sabe, de não ser ninguém especial. Mas não é um assunto que eu goste de falar porque eu não, é, eu evito, assim, eu acho que é mais importante evitar que isso seja um tema, sabe. Como se essa figura fosse uma coisa muito oficial, muito especial assim.

Apesar do cuidado que muitos dos tutores tem em não ser alguém especial, entendemos que o fato de haver pessoas identificadas por uma função de tutoria, dando-lhes a responsabilidade de orientar novos praticantes e também de exercer papéis administrativos, conduzindo e mantendo atividades nos diversos centros localizados longe da sede, é por si só um elemento de distinção. Os novos alunos serão de certa forma liderados pelos tutores, que estarão responsáveis por conduzir grupos, apresentar o pensamento do CEBB e a própria existência do Lama, que não pode atender fisicamente a todos os centros.

De acordo com a doutrina budista o nosso ego, ou seja, o olhar voltado para si no intuito de diferenciar-se, é algo que tende a ser diluído na prática budista, na busca pelo caminho voltado para o benefício de todos os seres em detrimento de um só, o eu. É o que Lia quer dizer quando menciona o cuidado a ser tomado para que o tutor não seja alguém especial, algo que nem sempre irá ocorrer, como relata João Vale, ex-tutor, também interlocutor da pesquisa, que tece críticas aos efeitos de uma posição hierárquica que parece ser negada, mas que na prática se mostra um lugar de exercício de autoridade ou poder:

[...] começou até no próprio CEBB a ter uma visão de que os tutores eram representantes do Lama, então eram mini-Lamas, aí a coisa ficou muito confusa para mim por causa disso. Porque é uma instituição, pensada a partir de um homem, branco, hétero, e os outros homens brancos héteros, não todos, mas alguns, se veem em lugares de poder a partir disso.

Esse lugar de poder é um elemento apontado por somente uma entre as nove pessoas entrevistadas. No entanto, a partir disso podemos pensar que, como a função de tutor no Centro traz também responsabilidades, como as de eventual gestão dos espaços (mesmo que as tarefas sejam coletivas) há uma possibilidade latente ali de que essas funções tragam um senso de diferenciação, contrastando com preceitos da filosofia budista de uma prática que visa trazer benefício aos outros seres. Além da gestão, o papel de orientar pessoas no percurso de praticante budista parece ser um elemento importante à reflexão acerca dos lugares de poder, porque, como diz João Vale, alguns tutores sentiam-se representantes do Lama.

No entanto, Lia, enquanto interlocutora, ao comentar da importância do Centro, especialmente das aldeias enquanto uma comunidade, relata ser um grupo: “que vai além da família, que compartilha valores e que tenta viver de acordo com esses valores. Tenta, nem sempre consegue, né, e isso faz parte da experiência”. Tentar e nem sempre conseguir, esse fazer parte da experiência, nos remete ao caminho budista apresentado pelos interlocutores, um caminho constantemente em construção durante a prática. Desta forma, percebemos que a distinção, que busca não ser demonstrada, por vezes poderá existir e é explicada como parte do processo da pessoa praticante.

Os tutores foram trazidos aqui por tratarem-se do recorte desta pesquisa, porque, como relatado por alguns interlocutores, possuem de forma mais próxima às suas rotinas o contato com a prática do Budismo. Essa escolha possibilita trilhar um percurso de entendimento mais

próximo do pensamento do CEBB, junto a esse grupo de praticantes, devido ao aprofundamento das suas experiências pela dedicação à prática. No mais, visando questões metodológicas, talvez um aluno mais recente não estivesse totalmente envolvido em possíveis negociações pessoais entre sua socialização prévia e a escolha da prática budista. É mais comum que praticantes novos sejam muito mais suscetíveis à construção de identidades pessoais com a prática¹⁵, ou que ainda não apresentem tanto conhecimento a respeito de alguns conceitos do Budismo tibetano.

Foram entrevistados oito tutores no decorrer desta pesquisa. A seguir, trago um pouco das suas trajetórias pessoais e a relação com a prática budista, fator importante para que, mais a frente, possa discorrer sobre possíveis negociações que essas pessoas precisam travar entre as diferentes socializações que fazem parte delas enquanto indivíduos. Uma da realidade cultural prévia ao Budismo e outra depois.

2.4 A TRAJETÓRIA BUDISTA DOS INTERLOCUTORES

CARMITA

Por volta do ano de 2000, Carmita entrou em contato com o Budismo quando assistiu a uma palestra do Lama Padma Samten em Recife, com o tema das emoções. Naquele momento sentiu-se tocada pelo tema e pelos mantras recitados: “ele começou a recitar *Om Mani Padme Hum* [mantra do buda da compaixão, Avalokiteshvara] sabe, do jeito que ele recita. Vixe, eu nunca tinha ouvido falar desse mantra, eu comecei a chorar, entrei assim no mantra e chorava, chorava”. Após esse episódio, Carmita resolve participar de um retiro aberto que estava sendo oferecido num espaço também em Recife: “Entendi metade das coisas, outras coisas não entendia, mas foi muito proveitoso, não larguei mais”.

Ela, então, participou do surgimento do Centro na região. O CEBB já existia enquanto instituição, mas não na cidade do Recife. O grupo foi sendo formado, surge uma comunidade através da cooperação entre as pessoas interessadas, que se reuniam para estudar os ensinamentos e periodicamente recebiam o Lama Padma Samten para mais orientações. A comunidade cresceu gradualmente e Carmita participou de todo o processo, até que surgiu o

¹⁵ É preciso destacar que a construção de identidades é uma constante, mesmo os praticantes mais experientes estarão sujeitos a ela. A diferença é a experiência em identificá-las e lidar com esse tipo de construção.

centro rural para retiros, CEBB Darmata, em Timbaúba. Ela relatou o desejo de vivenciar o cotidiano do lugar e de morar lá, porque, segundo ela, o Lama sempre estimula tutores a vivenciarem esses espaços como um aprofundamento da prática. No entanto, seu trabalho como professora de química a impedia de investir na ideia. Após a aposentadoria, resolveu fazer a transição: “Aí eu larguei as coisas por aqui e fui pra lá, né”. Atualmente, Carmita transita entre a moradia no CEBB Darmata e sua residência em Recife, mantendo os dois locais.

Criada pelos avós, ela passa por várias religiões até acabar conhecendo o Budismo do CEBB naquela palestra em 2000. Sua avó era muito católica e Carmita diz ter herdado o legado dessa religiosidade: “[...] minha avó, que era católica, apostólica, romana, certo. E tinha muita fé né, eu via a fé que ela tinha e isso me inspirou até. Eu fui católica, depois eu fui espírita, depois é que eu fui budista”. E encontra no Budismo uma religião que já segue há mais de vinte anos, a qual dedica-se quase integralmente hoje, enquanto tutora e também moradora do CEBB Darmata.

DIEGO

Diego é facilitador do CEBB, mas também transita em outros espaços budistas, dos quais foi se apropriando ao longo do tempo de prática. Durante entrevista, relatou que chegou ao CEBB numa época de crise pessoal:

Eu tava na faculdade, fazendo Administração, com muitas crises porque eu não tava muito alinhado com o que eu via no curso. E sobretudo tive um relacionamento que pra mim foi difícil, porque eu vivenciava alguns acessos, muito mais internos, mas uns acessos de ciúme e de controle. Então eu vivia um período um pouco complicado, assim, bem instável emocionalmente.

Através de participação em movimentos sociais vinculados aos programas de extensão universitária, entra em contato com pessoas que frequentavam o CEBB e decide ir a um grupo de prática. “Eu tava estudando algumas coisas dentro do espiritismo e me apareceram também coisas do oriente, né”. Uma dessas coisas, que ele considera importante, é que na época assistia a um desenho animado chamado Avatar: “Com toda fantasia que a história traz, [o personagem principal] é um monge budista. E ele praticava meditação durante o filme”. Foi assim que Diego encontrou identificação com a prática, levado por alguns problemas pessoais e pela conjuntura de sua realidade naquele momento.

Aproximadamente dois anos depois de iniciar o contato com o Budismo, que também o levou à prática de Yoga, ele decide ir a um retiro, movido pela intenção de se tornar facilitador, para auxiliar grupos de prática e participar mais ativamente das atividades do CEBB. No caso de Diego, através de uma imersão na prática de Yoga e do Budismo, ele resolve pedir demissão de um cargo público e tornar-se professor de Yoga, atividade com a qual trabalha hoje, enquanto segue frequentando o CEBB e também outros centros budistas.

JOANA

Joana é bióloga de formação e estudou neurociência e genética no mestrado. Durante o doutorado, momento em que conheceu o CEBB, ela estudava a mente, a consciência e a aprendizagem:

Eu já buscava Yoga, meditação, alguma coisa assim pra me ajudar no dia a dia, inclusive na própria questão do ambiente acadêmico, que muitas vezes não é um ambiente simples (risos). Então eu tava procurando meios de me ajudar a lidar com as demandas todas do dia a dia e aí, num dado momento, eu conheci o CEBB, através de umas oficinas, e aí comecei a ir às práticas todas as semanas. A partir daí fui notando que aquilo tava me dando uma grande qualidade no dia a dia, assim. Mas a princípio foi bem voltada pra mim né, pra eu me sentir melhor. E aí, quando a gente tá praticando dessa forma, a gente nota que tem muitos altos e baixos, né. Com o tempo eu fui me dando conta que o ponto talvez não fosse eu praticar para mim, ou só para mim, assim, devia ir além disso.

A busca por um maior bem estar pessoal leva Joana ao Budismo. E a continuidade da prática a fez perceber o cerne da filosofia budista, aquele de beneficiar a todos os seres, para além do benefício próprio a princípio narrado por ela, bastante comum aos praticantes iniciantes. Nesse ponto, ela decide aprofundar os estudos, participando de todas as atividades do Centro, grupos semanais e retiros curtos. Passa a rever as suas relações no dia a dia, entre familiares, amigos, trabalho, estranhos: “às vezes você acha que tem que resolver as coisas conversando com as pessoas, aí depois você vê que às vezes a gente não está hábil para a conversa, então a gente pode se trabalhar em vez de esperar que o outro mude”. Joana relata que foram mudanças nesse sentido que ela notou com o aprofundamento da prática, o que no Budismo tem a ver com a contemplação da realidade do *Samsara* como ela é.

Outro ponto importante é que, segundo ela, nascida numa família bastante ativista de esquerda, sempre se sentiu impulsionada a mudar as coisas, sendo ao mesmo tempo bastante afetada pelas injustiças, de forma paralisante: “Eu notava várias limitações que eu tinha, por exemplo com relação à empatia. Sempre tive uma empatia muito forte a ponto de às vezes não

conseguir agir” (Joana, em entrevista online). Com os estudos de biologia relacionados à neurociência e aprendizagem associados ao Budismo, Joana percebe, enquanto cientista, que poderia educar a própria mente para lidar melhor com o mundo, através da prática, algo que segue fazendo, atualmente, fora da universidade.

VINÍCIUS

Vinícius é psicólogo, tem 39 anos e encontrou o CEBB a partir de um relacionamento. A pessoa com quem estava se relacionando na época frequentava o centro budista, o que despertou nele a curiosidade e o fez buscar as atividades do espaço. Surgiu, então, um grande interesse pela filosofia budista, que o levou a participar ativamente das práticas na época, tornando-se tutor seis anos depois do primeiro contato com o Budismo. Como já observamos anteriormente, tutor não é um título nem uma profissão, é uma função que um praticante pode vir a desempenhar no CEBB. Enquanto tutor, Vinícius continua com suas atividades profissionais normalmente e exerce sua prática, auxiliando outros alunos da comunidade paralelamente.

Para ele, a prática agregou a forma de ver o mundo, de encarar as pessoas, as coisas, a realidade e o próprio atendimento enquanto psicoterapeuta, contribuindo positivamente na sua profissão, para além da vida pessoal.

Eu acho que os ensinamentos começaram a fazer sentido, eles começaram a ser parte da forma de olhar a vida, né. E aí naturalmente a gente começa a questionar tudo, começa a questionar o sentido da nossa vida. Pra que trabalhar, pra que fazer as coisas, e aí a gente começa a querer integrar a vida dentro de uma visão espiritual, de uma visão mais ampla, né. E aí aos poucos foi mudando a minha vida, eu fui me sentindo muito tocado por esse caminho, por essa visão e queria assim, poder fazer parte disso, né [...] isso foi me estimulando a mudar, e foi mudando a minha vida todinha (Vinícius, interlocutor).

Enquanto psicólogo, acredita que houve uma mudança de vida proporcionada pela prática budista que também foi responsável por influenciar seu trabalho positivamente: “passei a ficar mais sensível no contato com as pessoas e me sentir mais feliz de poder trabalhar com isso e também ajudar as pessoas com outro olhar, a partir daquilo, ajudar as pessoas a ressignificar. Então influenciou muito o meu trabalho também” (Vinícius).

Durante a pandemia, após uma temporada vivendo na casa que abriga o CEBB Recife, ele passa um período no CEBB Darmata, Centro rural localizado em Timbaúba, enquanto fazia um retiro online em um centro budista americano: “É um retiro muito puxado e vir pro

Darmata simplificou minha vida, porque como aqui já é um ambiente de prática [...] é um processo muito coletivo, então é um modo de vida que facilita muito esse mergulho” (Vinícius, em entrevista online). Dessa forma, o Darmata proporcionou a ele o espaço para ter a vivência de um centro budista, enquanto realizava o retiro de outro centro distante. Enquanto isso, seguiu paralelamente com seus atendimentos online, atuando como psicoterapeuta.

JOÃO VALE

João Vale, sociólogo de 36 anos e psicoterapeuta em formação, teve seu primeiro contato com o budismo através de uma palestra com a Monja Ani Zamba, sobre como a mente cria a realidade. Fascinado, resolve pesquisar e frequentar diversos centros do Recife, onde conhece o CEBB e o Lama Padma Samten, com o qual diz não ter criado conexão, a princípio: “achei o Lama muito hétero, eu tava no auge dos meus vinte anos, bem tropicalista e resolvi que ia sair do Brasil” (João Vale, interlocutor, em entrevista online). Ele vai para Paris por um tempo, a fim tentar em seguida um estágio num centro budista em Londres. Chegando na Inglaterra, no entanto, após dois meses na França, é barrado na imigração do Reino Unido e decide voltar para o Brasil: “quando fui cruzar a fronteira o técnico lá da alfândega disse: ‘Não, você não pode entrar aqui’. E hoje em dia eu entendo, assim, a loucura que foi”. (João Vale).

Ao retornar, retomando o curso de Jornalismo na Universidade Federal de Pernambuco, João se envolve com projetos sociais. Na época, estavam acontecendo muitas ações na comunidade do Coque¹⁶, e a turma de jornalismo da qual ele participava resolve criar um jornal que narrasse a vida no Coque a partir da perspectiva dos próprios moradores. Depois, o jornal vira um projeto de extensão universitária no ano de 2006, o Coque Vive¹⁷, culminando em diversas ações para e com a comunidade.

O Lama Samten, nessa altura, tinha publicado um livro em 2006 chamado Mandala do Lótus. Esse livro é uma mistura de Budismo, com Terapia Comunitária, com Desenvolvimento Comunitário. Ele é uma amálgama de coisas. Claro que o Lama não diz isso, ele vê tudo pelo Budismo, sendo que o próprio Lama é uma figura que tem um *background* de movimentos sociais

¹⁶ Comunidade localizada na Ilha de Joana Bezerra, no Recife, mais conhecida como Coque, defende constantemente seu território, resistindo aos avanços imobiliários e tentativas de gentrificação da região. <https://www.brasildefatope.com.br/2019/03/28/exemplo-de-luta-urbana-historia-do-coque-tem-relacao-com-a-expansao-do-recife> (acesso em 10/11/22).

¹⁷ <https://coquevive.wordpress.com/> (acesso em 10/11/22).

muito intenso. [...] o Mandala do Lótus, ele traz a ideia das Mandalas do Budismo, das Cinco Sabedorias, que são cinco princípios de manifestações da realidade: acolhimento, sustentação, orientação, aprimoramento e liberação, que é um pensamento muito sofisticado dentro do Budismo [...] ao mesmo tempo dialogava com muito do que a gente, dessa esquerda classe média, vamos dizer assim, sentia, né, esse desejo, mas tinham as coisas do Budismo por trás. E falava muito sobre sonho coletivo, sobre sonhar junto, sobre construção de sonhos e cultura de paz (João Vale, interlocutor).

Para João, o Budismo presente nesse projeto tinha a ver com o lado comunitário da filosofia budista, onde se buscava, segundo ele, sonhar junto. Esse momento vinha de uma efervescência político-social da época, repleta de editais para tais projetos e da existência de uma criatividade latente. Para ele, tudo isso também dizia respeito ao Budismo, sob um aspecto do sonho coletivo que visa trazer na prática benefício a todos os seres. É interessante também perceber o lado social que permeia a comunidade do CEBB, a partir das vivências da trajetória do mestre, o Lama Padma Samten, traduzindo-se em ações e cooperações com diversos grupos, budistas e não budistas.

A nível mais pessoal, o CEBB foi um lugar de acolhimento, onde conseguiu lidar com alguns traumas de infância e somar a prática de forma integral à vida cotidiana na forma dos projetos sociais: “Algumas pessoas projetam no Lama o pai, a mãe, né, eu mesmo projetei (risos)”. Na infância, João relata ter sofrido bullying e a prática no início proporcionou um desapego forte das emoções passadas. Com o tempo, ele foi percebendo que esse desapego não precisaria ser um esquecimento ou abandono das emoções, mas que, praticando a meditação e olhando para os ensinamentos, conseguiria encarar os traumas sob um olhar de criação da realidade, como aquele que a Monja Ani Zamba, da primeira palestra budista que João frequentou, falou.

LIA

Lia, 36 anos, jornalista de formação, também estava presente na palestra da Monja Ani Zamba junto com João. O tema da palestra era “Como ser seu próprio terapeuta”. Ela achou a premissa do tema um pouco boba, mas foi acompanhando o amigo e assim adentrou no Budismo.

O que ela explicou na palestra foi a forma como a gente se relaciona com os objetos. Ela pegou uma xícara de chá que tava sobre a mesa dela e começou a dar um ensinamento todinho a partir daquela xícara, de como todo sofrimento surge porque a gente estabelece uma relação com aquela xícara de eu e meu. Que isso é a base da filosofia budista, a gente sofre porque a gente tem a ilusão de eu e meu né, a ilusão de que existe um ego sólido,

firme, estruturado, permanente, que faz com que eu tenha a sensação de que aquela xícara é minha e se alguém quebra aquela xícara, eu fico mal, se alguém diz que aquela xícara é feia, eu fico mal. Então todas as nossas emoções são ligadas a sensação de eu e meu. E aí ela fez isso a partir da xícara, ela não citou o Buda, ela não citou ensinamento, ela não falou de meditação. Ela só explicou que a nossa mente funciona assim (Lia, interlocutora, em entrevista online).

A relação do ego e apego à materialidade e emoções, ilustradas na ideia de eu e meu são a base, como diz Lia, da filosofia budista e foi isso que a tocou. Saindo da palestra em busca de mais informações sobre aquele ensinamento, ela chega ao CEBB, centro da mesma linhagem budista da Monja acabara de conhecer, a tibetana. Dessa forma, adentrou na prática e começou a participar das atividades do Centro, juntando-se também às ações do Coque Vive, projeto no qual participou enquanto estudante de Jornalismo.

A prática budista foi modelando as escolhas de Lia a partir de então. Concluída a graduação foi trabalhar numa ONG, como sempre sonhou, e depois de um tempo notou que a experiência daquela profissão não era o que imaginava, então decide abandonar tudo e ir morar no CEBB Darmata para praticar mais intensamente: “[...] vi que meu trabalho não tinha uma preocupação de ser realmente transformador, que era muito mais pra bater meta e cumprir prazos e promessas do que pra ser realmente impactante, no sentido da transformação genuína” (Lia, interlocutora).

A transformação genuína, para ela, parece ter acontecido muito mais na extensão universitária do que no trabalho formal. Independente de onde viva, Lia relatou não conseguir mais se ver morando fora de uma comunidade, depois de toda a experiência numa aldeia do CEBB. Dessa forma, já viveu no CEBB Darmata, na Índia e no CEBB Caminho do Meio. Para ela, o que atrai é a experiência de estar em “[...] um grupo de pessoas que vai além da família, que compartilha valores e que tenta viver de acordo com esses valores. “Tenta, nem sempre consegue, né, e isso faz parte da experiência” (Lia, em entrevista online). A experiência da prática não é atingir um estado de perfeição na vida e convivência com os outros, o principal é o aprendizado no caminho. Como ela diz, nem sempre os praticantes conseguem viver de acordo, mas a prática os faz retomar e buscar viver dentro desses valores.

João Petry tem 58 anos e é formado em Artes Cênicas. Gaúcho, morando em São Paulo, já fazia retiros num centro de linhagem indiana quando conheceu o Lama e, consequentemente, o CEBB. Após uma palestra, ele passou a frequentar o CEBB que havia perto da sua casa em São Paulo. Pela proximidade, se engajou em diversas atividades, continuando a frequentar quando mudou-se para Curitiba. Naquele momento resolveu aprofundar a prática de forma mais intensa, indo morar na Aldeia do CEBB em Viamão, no Rio Grande do Sul.

Na época Petry trabalhava com teatro, mas aquele estilo de vida não o estava satisfazendo: “eu tinha a sensação de que as coisas que eu vinha fazendo, assim, meu trabalho, ou mesmo como eu tava me movendo, aquilo já não tinha mais muito brilho...” (Petry, interlocutor, em entrevista online). Além disso, a rotina em Curitiba não estava deixando muito espaço para uma prática mais formal, fato que estava causando incômodo.

Ele vai viver no CEBB tendo em mente que, caso não se adaptasse à rotina da comunidade, voltaria ao trabalho com o teatro e à vida na cidade, mas adaptou-se e passou dois anos e meio no CEBB Caminho do Meio, até decidir fazer um retiro fechado no CEBB Darmata, em Pernambuco. O retiro fechado durou um ano e meio, de 2013 a 2015, mas continua a morar lá até hoje: “[...] a partir desse retiro, dessa vivência aqui no Darmata, eu achei que seria bom continuar morando aqui e me dedicar às práticas” (Petry, em entrevista online).

Ocasionalmente sai da Aldeia e considera essas saídas também uma forma de prática, como por exemplo durante a pandemia, quando ficou no Sul por dez meses cuidando da mãe que estava se recuperando de uma doença.

Minha prática nesse período, que eu fiquei com a minha mãe, era cuidar dela, estar com ela, então eu praticamente não meditava. O que eu fazia era oferecer uma *live* com prática de meditação online três vezes por semana, uma prática de mais ou menos uma hora que eu oferecia para um grupo e, claro, assistia a alguns retiros online do Lama. Mas eu me dediquei a cuidar da minha mãe, naquele momento a minha prática era cuidar dela, então eu não sofri pelo fato de não estar podendo praticar como eu gostaria de praticar. É claro que, nesse caso, o que acontece é que eu estava na casa da minha mãe, convivendo com a família toda, com os irmãos, sobrinhos e tal, então várias bolhas surgem, as bolhas elas vão surgindo, elas vão pingando, uma depois da outra.

As bolhas são realidades construídas. O que Petry quer dizer é que, ao envolver-se com certos aspectos cotidianos, familiares, questões de saúde e burocráticas, ele por vezes esquecia da prática, até retomar. É uma atitude mental, ela se dá internamente, na forma de compreender cognitivamente e na forma de agir no mundo também. Por outro lado, o próprio envolvimento com as questões pessoais e familiares foi uma forma de praticar, seguindo a ideia presente no Budismo de que a prática mais difícil ocorre justamente no cotidiano.

VAGNER

Vagner é físico de formação, gaúcho, e conheceu o CEBB em Pernambuco, num momento em que estava em busca de um lugar tranquilo para passar a virada de ano em 2013, após o término de um relacionamento. Morando em Recife, ao buscar retiros na internet, encontrou o CEBB Darmata e resolveu ir para lá. Depois disso, largou o pós-doutorado em Física na Universidade Federal de Pernambuco e foi morar na aldeia budista, onde passou seis anos, aprofundando a prática e fazendo parte da organização do espaço. No meio desses seis anos também fez seis meses de retiro fechado, no Rio Grande do Sul, mas afirma, como outros tutores, que essa modalidade de retiros não é um requisito para o aprofundamento da prática.

Morando atualmente fora do CEBB, conduz grupos de estudo e atividades como tutor, seguindo uma outra forma de praticar, que exige uma disciplina diferente daquela possibilitada pela comunidade. Em Recife, onde mora, ele não mantém uma rotina fixa, mas pratica constantemente uma atenção aos acontecimentos, buscando identificar as mudanças da mente enquanto elas acontecem, percebendo como são as reações a esses acontecimentos, para assim liberar possíveis estados de perturbação, segundo ele. Toda a prática, portanto, acaba ocorrendo mais em meio ao cotidiano do que formalmente, sentando em meditação. Para ele, essa prática é como uma consciência de si:

É muito maravilhoso a gente perceber que a gente tem uma mente. Pra mim foi um conceito revolucionário, saber que eu tenho uma mente (risos), ainda que durante toda a minha vida eu soubesse que tinha uma mente, né, com certeza. Mas tu entender o poder da mente, né, sabendo que tu tá construindo a realidade, isso é uma coisa totalmente revolucionária, pra mim foi totalmente revolucionário (Vagner, interlocutor).

Tomar consciência de si, o que demonstra um certo controle dos pensamentos, se apresenta de forma constante entre os interlocutores. O Budismo não tem a intenção de controlar os pensamentos no sentido de domá-los, mas no sentido de compreendê-los à medida que eles ocorrem, portanto, trata-se mais de uma atenção plena à mente e aos acontecimentos da realidade imediata, do que de uma curadoria dos pensamentos, onde serão selecionados aqueles bons e descartados aqueles ruins¹⁸. Mas o ponto central aqui é a percepção de como esses praticantes relatam constantemente um desconforto que encontra respostas e uma solução dentro do Budismo, por meio da prática, possibilitando uma consciência maior dos sentimentos e uma mudança quase que radical em suas visões de mundo e práticas sociais.

O olhar sobre as narrativas pessoais de vida será ampliado e analisado mais adiante neste trabalho, através dos objetos pessoais dos interlocutores. No entanto, inicialmente, apresentei tais interlocutores no intuito de compreender melhor como o grupo se relaciona entre si, o que os conecta e os conformam enquanto grupo de adeptos ou praticantes. A pergunta: “O que levou essas oito pessoas a buscarem o Budismo, sendo eles oriundos de um outro contexto social?” norteia os interesses desta pesquisa, tendo em vista que há um conflito de ideias entre o repertório cultural no qual essas pessoas foram socializadas e aquele fincado na filosofia, ou nas orientações comportamentais, budistas.

A maioria dos entrevistados encontra o CEBB num momento de desconforto pessoal e a adesão ao Budismo provoca uma mudança na visão de mundo desses indivíduos, bem como sua inserção ativa num novo grupo, com elementos culturais diferentes daqueles das suas primeiras socializações. Suas narrativas se conectam a partir do desejo manifestado no encontro com o Budismo de lidar melhor com aspectos afetivos. Carmita começa a simplificar a vida ao decidir viver entre o CEBB Darmata e o seu apartamento na cidade, assim como Vagner e João Petry. Diego e Vinicius, largam um modelo de vida anterior – ambos concursados, com trabalhos regulares –, para adotar uma rotina que permitiria maior dedicação à prática. Lia decide sair que sempre almejou numa ONG para viver num CEBB rural. João Vale e Joana, possuem vivências de aprofundamento em retiros fechados, mas seguem suas vidas no contexto urbano.

¹⁸ A classificação dual das coisas: feio/ bonito, bom/ ruim, gosto/ não gosto, é uma atitude que os ensinamentos buscam dissolver.

Todas as experiências relatadas neste tópico conectam-se pela dedicação à prática e, mesmo que sutilmente, pela busca em simplificar as formas de vida, que demonstra-se através dos acervos domésticos dos praticantes. O fator do deslocamento desses indivíduos para os centros de retiro é interessante de ser ressaltado porque irá provocar uma seleção ativa nos acervos pessoas de cada um, aspecto que abordarei adiante nos próximos capítulos. Antes, é necessário um aprofundamento no debate acerca de alguns aspectos culturais e teóricos do Budismo.

3 QUE TRATA DO BUDISMO E DA PRÁTICA

3.1 HÁ UMA CULTURA BUDISTA?

É necessário refletir um pouco acerca da presença do budismo no que se convém chamar de ocidente, conceito ao qual não nos aprofundaremos, por não se tratar do escopo deste trabalho. No entanto, tal designação será utilizada por questões práticas, pontualmente, apenas para diferenciar o que tratamos como doutrina budista tradicional, veiculada no oriente e aquela trazida aos países ditos ocidentais – aqui uma característica também geográfica.

Com base na proposta central desta pesquisa, – de analisar as negociações entre praticantes do Budismo tibetano em Pernambuco na produção de seus acervos familiares, buscando assim perceber como as relações humanos-objetos são ressignificadas, na medida em que a prática da meditação e dos ensinamentos budistas é inserida no contexto social dos e das praticantes – devemos nos perguntar sobre o que seria esse budismo presente no Brasil.

Buddhism is certainly not a Western religion, but only the most ethnocentric observer could attend a Buddhist service, with its robed priests, its rituals, and its devoted followers, and fail to see the similarities with Western practice. From its very beginning the central goal of Buddhism was, nonetheless, radically different from that of the Western faiths. Instead of glorifying or praising a deity or seeking to live in accord with the divine will, the goal of Buddhism is personal awakening: even the gods bow to the truly enlightened one¹⁹ (COLEMAN, 2001, p.4).

Para além da questão da origem da religião e pensando acerca das práticas apresentadas, com enfoque no CEBB, é possível afirmar que há uma cultura budista? Busco responder à pergunta através da reflexão acerca do pensamento de três autores da cultura: I) Roy Wagner (2012), para quem a nossa cultura, em sua concepção antropológica crítica, é uma invenção construída a partir do confronto com a cultura do outro também antropológicamente inventada; II) Christoph Brumann (1999), que afirma que o problema do conceito de cultura não seria o conceito em si, mas seus usos e abordagens; e III) Lila Abu-Lughod (2018), por sua vez, sugere que passemos a escrever contra a cultura, como forma de abordagem de uma outra antropologia, não mais pautada no eu *versus* o outro, ou ocidental estudando o não-ocidental. “Cultura budista” surge enquanto termo porque aquilo que por

¹⁹ O Budismo certamente não se trata de uma religião ocidental, no entanto, só mesmo o observador mais etnocêntrico conseguiria adentrar um templo budista, com os monges em robes, os rituais e praticantes devotos, e não perceber as similaridades com as práticas religiosas ocidentais. Em vez de glorificar deidades e buscar viver *no divino* [grifo da tradução], o objetivo do Budismo é o despertar pessoal: até os deuses saúdam um indivíduo iluminado (COLEMAN, 2001, p.4, tradução livre).

convenção chamamos de filosofia no Budismo, passa por um *modus operandi* particular aberto a novas camadas de atualização, tendo como base uma filosofia milenar, que é o Budismo tibetano.

O antropólogo Roy Wagner (2012) busca compreender o modo como as pessoas criam a realidade em que vivem, e assim, como a antropologia recria tal realidade colocando-a em relação, ou oposição, à cultura do/da antropólogo(a)/pesquisador(a) mas também de como essa realidade irá criar as pessoas, influenciando o modo como elas existem. O que realmente importa para a antropologia, segundo o autor, é a forma “como as pessoas criam suas próprias realidades e criam a si mesmas e suas sociedades por meio destas, mais do que a questão de saber o que são essas realidades, como se originaram ou como se relacionam com aquilo que ‘realmente’ está ali” (*ibid*, p.179).

Na perspectiva do Budismo, podemos olhar para isso a partir da ideia da “visão de mundo”. A partir de conversa com Diego, praticante do CEBB, é possível perceber que o que se entende por (nova) visão de mundo para os adeptos se forja nos ensinamentos budistas. Tais ensinamentos, por sua vez, são interpretados à luz de um repertório cultural já existente, então, novos sentidos e moralidades são construídos a partir do confronto inevitável, da interação entre o eu ocidental e o outro oriental que se converte na produção de realidades que se atravessam. Ele experiencia um novo olhar ao entrar no Centro, ao começar a perceber suas ações por meio dos ensinamentos. Antes, relata que agia no mundo, mas não possuía uma reflexão, um olhar sobre essas formas de agir. Com o Dharma, os ensinamentos, ele começa a adquirir um outro olhar:

[...] essa questão da visão de mundo é completamente diferente. Eu lembro de uma coisa assim que eu fiquei mais espantado quando eu entrei no CEBB, foi a noção de impermanência. [...] Então, acho que é essa questão da gente iluminar a própria realidade né, porque uma coisa é a gente tá operando dentro da realidade, mas sem perceber como aquilo tá funcionando e outra coisa agora com a visão do Dharma é a gente compreender né, a questão da luminosidade da mente construindo a realidade, o aspecto da impermanência, da vacuidade, então é muito maravilhoso a gente perceber que a gente tem uma mente (Fala de Diego em entrevista online).

No encontro entre dois contextos distintos, aquilo que chamamos de cultura será codificado pelo indivíduo, de formas análogas e metafóricas. Assim, realidades irão misturar-se, bem como significados serão emprestados, de forma mútua. Na mistura de contextos, cabe ao indivíduo ponderar, e nas resoluções inventar, assimilando inovações e criando convenções, num dar-se conta de si. Para Roy Wagner (2012), o lugar de onde viemos está

sempre presente em nós e as realidades criadas se dão como uma forma de interpretação, fabricação e invenção imanente da condição humana.

Já o sociólogo Christoph Brumann (1999) afirma que o problema do conceito de cultura não seria o conceito em si, mas seus usos e abordagens. A partir dessa defesa, ele irá construir um argumento em torno do uso da palavra, na qual o primeiro problema comumente alegado é o fato de que o conceito de cultura poderá dar uma ideia de homogeneidade, estabilidade, coerência, estrutura etc. Parece que a defesa de Brumann é afirmar que a ideia de cultura não tem que designar algo estático, ou denotar barreiras. O problema, contudo, não é com o conceito em si, mas com seu uso, na prática. O que ele ressalta é uma forma antropológica de agir com o outro. É nesse lugar onde encontra-se o problema real. A palavra significante poderia ser qualquer outra. Segundo ele, cultura trata-se de um termo abstrato e o que o/a antropólogo/a vê enquanto “cultura” é geralmente uma seleção arbitrária de características em comum, que não podem jamais ser generalizadas a toda uma população “pertencente a tal cultura”. Assim, temos brasileiros que organizam suas vidas a partir dos preceitos filosóficos e religiosos de outra cultura, o que implicaria diferenças relevantes na visão de mundo de pessoas socializadas na mesma cultura.

Trata-se a cultura, portanto, de um termo abstrato, que não existe no que podemos pensar como mundo real, apenas na teoria, na escrita, como forma de comunicar uma ideia. No entanto, a ideia já está posta no mundo, inclusive enquanto senso comum: “culture is there, it is learned, it permeates all of every day life, it is important, and it is far more responsible for differences among human groups than genes” (BRUMANN, 1999, p.S12).²⁰ O autor deixa claro que, enquanto conceito e construção, o uso da cultura como categoria de descrição traz diversos problemas. Não obstante, as vantagens de sua utilização são comprovadamente maiores, por isso para ele o conceito deve sim ser usado, sempre de forma clara e consciente (*ibid*, p.S13).

A antropóloga Lila Abu-Lughod (2018), por sua vez, sugere que passemos a escrever contra a cultura, como forma de abordagem de uma outra antropologia, não mais pautada no eu/outro, ou ocidental estudando o não-ocidental. Partindo de Marilyn Strathern (2007), ela observa como o feminismo traz um bom exemplo da problemática de ter o “outro” como

²⁰ “A cultura está lá, é aprendida e permeia a vida cotidiana, é importante e mais notável para as diferenças entre grupos humanos do que os genes” (BRUMANN, 1999, p.S12, tradução livre).

categoria dada. No feminismo, isso vem a gerar uma crise epistemológica na área, dado que existe não um movimento, mas vários, e tratar a mulher enquanto o outro do feminismo acarreta numa série de questões, por estabelecer uma categoria definidora e ao mesmo tempo generalista de algo que tem muito mais nuances, dos vários feminismos, em vários grupos de mulheres, de várias origens. Como então escrever contra a cultura?

[...] reconstituir os entendimentos das pessoas, suas justificações e interpretações daquilo que elas próprias e os outros dizem e fazem, explicaria a continuidade da vida social. Mostraria que, apesar dos termos de seus discursos poderem ser fixos (e, como em qualquer sociedade, incluir muitas vezes discursos contraditórios e mesmo historicamente variáveis), dentro de tais limites as pessoas contestam interpretações sobre o que se passa, elaboram estratégias, sofrem e vivem suas vidas (*ibid*, p.210).

Pergunto, a partir dessas colocações, se trazer relatos próximos, que seriam em sua maior parte relatos pessoais de vida – porque entram num universo social de âmbito pessoal e doméstico –, não seria uma forma de falar justamente da cultura do grupo. A partir de uma aproximação, é possível desvelar etnograficamente mais elementos que enriquecerão aquele relato, aquele universo, criando uma distância da generalização através do particular, e, ainda assim, situando os indivíduos também no macro, que é o Budismo, no caso desta pesquisa.

Isso posto, retomemos o conceito de cultura. Quando, para falar do Budismo, utilizo o conceito de cultura nos seguintes contextos: para falar de um possível “contraste entre matrizes culturais distintas” e para me referir às “práticas culturais não budistas”. O que isso quer dizer? Há culturas distintas e há uma cultura budista que vem a se distinguir daquela outra, a qual pertencem os praticantes do CEBB, antes de entrarem em contato com o Budismo?

Quando se fala em “pessoas budistas” ou “práticas budistas”, é em referência a uma categoria existente, que recebe o nome de Budismo. Então, talvez possamos afirmar: existe uma cultura budista. Mas ela não se dá enquanto algo único, delimitado, autêntico e original, ao contrário, é de realidades em colisão e de culturas constantemente reconstruídas: “First in India and then throughout the Asian world, Buddhism has continually adapted to the changing circumstances of time and place”²¹ (COLEMAN, 2001, p.3). Longe de querer dimensionar essas variações nas correntes do Budismo, nosso esforço é o de realizar um exercício reflexivo, a partir de Wagner (2012), Brumann (1999) e Abu-Lughod (2018 [1991]), pensando

²¹ “Inicialmente na Índia e depois para além do mundo asiático, o Budismo vem continuamente adaptando-se às circunstâncias de espaço e tempo” (COLEMAN, 2001, p.3, tradução livre).

como a existência de uma cultura budista pode ser compreendida, através de seus praticantes e as histórias pessoais dos mesmos.

O Budismo vem sendo continuamente modificado ao longo dos séculos, sendo uma “tradição filosófica e religiosa extremamente maleável e não sectária, que ao longo de 25 séculos tem se adaptado a diferentes culturas e à evolução da sociedade” (SAMTEN, 2010, p.5). Se pensarmos a relação dialética entre estrutura e agência, percebemos que há um *modus operandi* budista, principalmente nas escolas mais tradicionais. Há uma estrutura no modo em que deve ser organizada a sala de meditação, como entrar, como andar, como posicionar a almofada, como sentar. Nossa pesquisa se relaciona com o Budismo tibetano, que, por sua vez, apresenta formas bastante características, apesar das variações de centro para centro, nacional e internacionalmente, visto que há centros budistas tibetanos em todo o mundo. Entre eles, é possível perceber certas semelhanças, como afirma o antropólogo James Coleman (2001, p.104):

Any casual visitor to a Vajrayana center cannot help but be impressed by the complex symbolism on display, and that complexity carries over into the practice itself. Tibetan Buddhism contains more practices, more meditation techniques, and studies than any of the other Buddhist traditions. ²²

Aqui ocorre algo bastante interessante e um tanto difícil de descrever. O antropólogo James Coleman (2001), vai trazer uma miríade de abordagens, mas, principalmente, seus entrelaçamentos. É um pouco do que Eriksen (2016) chamaria de *Scaling Sideways*, uma forma de pensar o modo de organização de uma “estrutura” cultural, conectando-se com o semelhante. Nem acima, nem abaixo, mas lateralmente. E essas escalas se chocam (*clashing scales*). Mas o que isso tem a ver com o Budismo? Principalmente onde convencionamos chamar de Ocidente, essas escalas se chocam, ou seja, tradições budistas se misturam, dialogam, caminham juntas e se reinventam.

It would seem that the first thing we should do in this kind of study is to set up some criteria for who is or is not a Buddhist. As it turns out, however, that is not a very simple or even necessarily a very useful thing to do. We might say that someone is a Buddhist if they join a Buddhist group, but the

²² Qualquer visitante casual de um centro budista *Vajrayana* ficaria impressionado pela complexidade de símbolos presentes, que estende-se para a prática. O Budismo tibetano apresenta mais práticas, técnicas de meditação e estudos que qualquer outra tradição budista (COLEMAN, 2001, p.104, tradução livre).

boundaries of such groups are not usually very clearly defined. (COLEMAN, 2001, p.186).²³

Há, adicionalmente, as particularidades de cada centro budista, que se encontram com as particularidades das escolhas de cada membro. Um centro é uma estrutura que desenvolve sua própria agência diante da estrutura maior, o Budismo. E seus membros, os praticantes, por sua vez, criam seu próprio caminho na prática a partir de uma seleção de vertentes diversas, que irão ser escolhidas de acordo com o critério de cada indivíduo, diante de suas trajetórias pessoais de vida.

O CEBB possui um conjunto de ensinamentos, traz as alegorias, cores e imagens da linhagem tibetana *vajrayana*, com uma riqueza de simbolismos em figuras de deuses semi-humanos, humanos e animais, além das diversas técnicas de meditação. No entanto, o Lama Padma Samten, nascido Alfredo Aveline, como já mencionamos anteriormente, foi inicialmente praticante do Zen Budismo, na década de 1970, criando o Centro de Estudos Budistas Bodisatva sob os preceitos do Zen. Mais tarde, o centro é visitado por Chagdud Tulku Rinpoche²⁴, no início dos anos 90, quando Alfredo Aveline cria imediatamente conexão com esse mestre, sendo aceito como discípulo e mais tarde ordenado Lama, em 1996. A partir de então, o CEBB adere ao Budismo tibetano, como está posto:

Each Western lineage not only has its own distinctive characteristics, but each individual teacher is free to change things in any way he or she sees fit. Indeed, it is not unusual for a teacher to completely reject key aspects of his or her own teacher's approach and strike out in a completely new direction (*ibid*, p.93).²⁵

Seguindo essa lógica, o Lama Padma Samten cria no CEBB características próprias para a instituição, sempre dentro dos preceitos do *vajrayana*, um roteiro de práticas próprio, o

²³ Aparentemente, a primeira coisa a ser feita nesse tipo de estudo deveria ser estabelecer algum critério para definir quem é ou não é budista. Na realidade, essa não é uma definição simples de ser feita e possivelmente não apresente uma utilidade prática. Podemos dizer que alguém é budista quando participa de um grupo budista. No entanto, as barreiras que definem esses grupos é que não costumam ser facilmente definidas (COLEMAN, 2001, p.186, tradução livre).

²⁴ Chagdud Tulku Rinpoche <https://chagdud.com.br/s-ema-chagdud-tulku-rinpoche/> (acessado em 24 de agosto de 2020).

²⁵ Cada linhagem [budista] ocidental possui características distintas, mas cada professor é livre para mudar as coisas da forma que achar mais adequada. Não é incomum que um professor rejeite aspectos centrais da abordagem do seu próprio mestre e siga numa direção diferente (COLEMAN, 2001, p.93, tradução livre).

já mencionado “Roteiro dos 21 Itens”, um percurso a ser seguido e estudado pelos praticantes, que perpassa todos os pontos do Budismo tibetano *vajrayana*. Não seria possível explicar todo o roteiro de forma breve, por isso nos contentaremos em apenas citar, destacando que, para cada um dos itens, há um estudo direcionado e uma prática de meditação voltada a ele. De forma grosseira, podemos resumi-lo da seguinte forma: 1. Motivação; 2. *Shamata* impura; 3. *Shamata* pura; 4. *Mettabhavana*; 5. *Prajnaparamita*; 6. Presença; Construção do *Bodisatva*; 7. Elemento éter; 8. Elemento ar; 9. Elemento fogo; 10. Elemento água; 11. Elemento terra; 12. Sabedoria do Espelho – Buda *Akshobya*; 13. Sabedoria da Igualdade – Buda *Ratnasambhava*; 14. Sabedoria Discriminativa – Buda *Amitabha*; 15. Sabedoria da Causalidade – Buda *Amoghasiddhi*; 16. Sabedoria de Darmata – Buda *Vairochana*; 17. Natural Perfeição de todas as coisas – *Vajrasatva*; 18. Verdade; 19. Coragem; 20. Paciência; 21. Perseverança e Lucidez.

Difícilmente um praticante do centro irá seguir esse caminho de forma única, uma vez que o caminho de cada pessoa passa por uma mistura de ensinamentos em várias tradições. Das oito pessoas praticantes entrevistadas, nenhuma teve seus estudos integralmente seguidos no CEBB, sendo mais comum beber de várias outras fontes e seguir também mestres de outros centros budistas, como afirma Diego, facilitador do CEBB, que construiu seu percurso de praticante a partir do contato com diversas experiências em diferentes linhagens do Budismo:

Eu não sigo a métrica do CEBB, o roteiro dos *21 Itens*, eu tenho como um suporte, como apoio. E tenho um contato também com outras linhagens, né, dentro da mesma família [Tibetano *vajrayana*]. Com o *Chagdud Gonpa Odsal Ling*, por exemplo, tenho uma conexão com eles também. Fiz alguns retiros *online* recentemente com a *Lama Tsering*, ela foi uma inspiração desde o começo pra mim, quando alguém do CEBB recomendou um *podcast* de meditação dela, então eu recuperei um pouco essa conexão ano passado. E aí é um outro roteiro de prática, a gente vai vendo outras formas de praticar, mesmo sendo da mesma família, mesmo sendo discípulos do mesmo mestre [Chagdud Tulku Rinpoche], digamos assim. Então eu tenho uma rotina de prática, mas não totalmente vinculada ao CEBB, né, eu não pratico a *Sadana* do CEBB regularmente, nada disso. E eu tenho todas as outras práticas vindas de todas as outras atividades que eu frequento, como Yoga e outras coisas. (Diego, facilitador do CEBB e interlocutor da pesquisa).

Pudemos constatar que não existe uma forma definida, ainda assim chamamos todo esse conjunto de Budismo. O Budismo se inventa e é inventado, criando e recriando as próprias realidades, cujos praticantes entram no jogo – porque estão dentro, fazendo e sendo parte dele –, *criando* a si mesmos e ao Budismo, segundo a perspectiva de Roy Wagner

(2012). Sendo assim, podemos pensar numa cultura budista, afinal, o conceito de cultura já rompeu há muito tempo as barreiras da antropologia, sendo apropriado por diversas áreas e agenciado no senso comum, a propósito do que diz Brumann (1999). Portanto, faz-se importante tensionar a cultura enquanto conceito a cada escrita, direta ou indiretamente, mas usá-lo, enquanto palavra e ideia que comunica bastante bem algo permeado por tanta complexidade, como o são as relações entre os indivíduos e as formas de existência nas diversas situações sociais em que possam encontrar-se.

Adiante disserto acerca da experiência de participação num grupo de estudos do Centro de Estudos Budistas Bodisatva, durante a pandemia, um movimento metodológico para produzir dados sobre a cultura budista, suas práticas e ensinamentos aprendidos no Centro. De forma remota, a partir do grupo online, pude compreender melhor como se dão os estudos, que são abertos a todo o público interessado. Esses grupos de estudos são a forma como uma pessoa pode começar a praticar o Budismo, através de discussões dos textos, facilitadas geralmente por um tutor, que irá ler e discutir com os participantes, explicando os principais conceitos budistas e oferecendo práticas guiadas de meditação para que o praticante se ambienta com a prática. Há também grupos mais avançados, mas aqui nos atemos aos grupos iniciantes.

3.2 OBSERVAÇÃO PARTICIPANTE NOS GRUPOS DE ESTUDOS DO CEBB

Diante do cenário de crise sanitária pandêmica, os grupos de estudos presenciais do Centro de Estudos Budistas Bodisatva (CEBB) passaram a acontecer de forma remota, solução encontrada em praticamente todos os setores numa busca de sanar as barreiras do distanciamento social e prosseguir com as atividades rotineiras da melhor forma possível. O remoto acarreta em algumas perdas, como a da presença, das trocas espontâneas, das conversas antes do início das atividades – no caso dos grupos de estudos do CEBB, era comum encontrar conhecidos e conversar um pouco antes da prática, ou conversar com novas pessoas, por vezes fazer novas amizades. No entanto, a prática online, apesar do distanciamento, paradoxalmente aproximou os centros do país, quebrando a barreira da distância. Antes de 2020 não existiam práticas *online* ao vivo, muito menos retiros. Para se

frequentar eventos num CEBB distante, era necessário viajar até lá, o que incorre em um grande planejamento e em gastos, por vezes inacessíveis para algumas pessoas praticantes.

A quase integralidade desse trabalho foi realizada *online*. Nossa principal experiência de contato se dá de forma remota e inicia-se através de um grupo de estudos organizado pelo CEBB Darmata, a aldeia do CEBB localizada no município de Timbaúba, Zona da Mata de Pernambuco. Durante a pandemia, entre outras atividades do Centro, o grupo de estudos chamado “O Caminho do Meditante” foi transmitido via *Zoom*^{TM26}, propondo-se a estudar um dos livros do Lama Padma Samten, chamado “A Roda da Vida: como caminho para a lucidez” (2010).

O Darmata, aldeia do CEBB localizada a aproximadamente 100km de Recife-PE, em Timbaúba, zona rural de Pernambuco, costuma sediar vivências de final de semana ou feriados, retiros abertos e retiros fechados. Com o advento da crise sanitária, em 2020, teve suas atividades presenciais interrompidas, encontrando como solução a retomada dos estudos através das salas *online* de videoconferência. Opto por participar do grupo que acontece às quintas-feiras, entre 18h30 e 20h, sob o tema “O Caminho do Meditante”.

Numa quinta-feira à noite, depois de mais um dia em casa em meio ao isolamento social, acendo o abajur do quarto, ligo o computador e me sento em posição de lótus – pernas cruzadas, uma sobre a outra, coluna ereta – em frente à tela iluminada, com um link para acessar a sala de videoconferências onde acontecerá o encontro da semana. Somos aproximadamente dez participantes, contando com o facilitador e a tutora do CEBB, residentes, respectivamente, em Recife e no Darmata. As pessoas participantes são provenientes de diversas cidades de diferentes estados. Naquele momento participavam pessoas de Recife, Timbaúba, Caruaru (PE), Petrópolis (RJ) e Itabira (MG).

Telas ligadas, espaço de prática organizado. Aqui, limito-me à descrição do meu ambiente, já que a visão que temos dos locais de prática das outras participantes é reduzida a um pequeno quadrado flutuante na tela da plataforma *Zoom*TM. Temos uma tela em comum, mas espaços físicos completamente diferentes. Posso afirmar, diante dos limites do dispositivo, que algumas pessoas optam por sentar na cama, outras numa cadeira, outras no chão, ou escolhem deixar suas câmeras desligadas, dessa forma não conseguimos nos ver, limitando o contato apenas à voz, ocasionalmente, e à imaginação. Por vezes há uma

²⁶ Plataforma de videoconferências <https://zoom.us/pt-pt/meetings.html>

fotografia, por vezes somente um nome²⁷. Sento na cama, na ponta de uma almofada – recomenda-se sentar com o cóccix ligeiramente elevado para um melhor alinhamento da coluna, por isso a almofada –, computador à frente, fones de ouvido para me concentrar melhor.

Os estudos da noite iniciam-se com a Prece de Sete Linhas ao Guru Rinpoche, mestre fundador do Budismo tibetano. Repetida três vezes, a prece deve ser recitada para início das práticas, pedindo a Rinpoche que conceda as realizações (*sidis*). No CEBB, repete-se geralmente duas vezes em tibetano e uma na sua tradução em português, para melhor entendimento:

HUNG OR DJEN IUL DJI NUB DJANG TSAM HUNG
Na fronteira noroeste do país de Ordjen,

PE MA GUE SAR DONG PO LA
no coração de pólen de uma flor de lótus,

IA TSEN TCHOG GUI NGÖ DRUB NIE
Você obteve o mais excelente e maravilhoso sidi.

PE MA DJUNG NE JE SU DRAG
Renomado como Aquele Que Nasceu do Lótus,

KOR DU KA DRO MANG PÖ KOR
Você está cercado por um vasto séquito de dakinis.

TCHED TCHI DJE SU DAG DRUB TCHI
Enquanto pratico, seguindo seus passos,

DJIN DJI LOB TCHIR JE SU SOL
rogo que se aproxime para conceder suas bênçãos!

GURU PEMA SIDI HUNG
Ó Guru Pema, conceda-me os sidis!

E é seguida pela Prece de Refúgio e Bodicita, que o praticante ou a praticante recita para evocar as Três Joias²⁸ – Buda, Dharma e Sanga – na intenção de uma boa prática. Também repete-se três vezes:

SANG DJE TCHÖ DANG TSOG TCHI TCHOG NAM LA
DJANG TCHUB BAR DU DAG NI TCHAB SU TCHI
No Buda, no Dharma e na excelente assembleia da Sanga,
até que alcance a iluminação, neles eu tomo refúgio.

²⁷ As videoconferências nos dão a opção de fechar microfone e câmera, transformando-nos em espectadores daquele espaço. Muitas vezes numa reunião o que se vê é a fotografia escolhida pela pessoa que decidiu fechar a sua câmera, seu nome ou uma inicial, quando não houve escolha de foto.

²⁸ A filosofia budista está assentada sobre três pontos fundamentais: o Buda (o ser liberto pela prisão do *samsara*), seus ensinamentos (o Dharma) e a comunidade dos que, seguindo o caminho budista, são capazes de auxiliar as outras pessoas por desenvolverem pureza e compaixão (a Sanga). Esses pilares – o Buda, o Dharma e a Sanga – são as três joias. (SAMTEN, 2001b, p.75).

*DAG GUI DJIN SOG DJI PE SOD NAM TCHI
DRO LA PEN TCHIR SANG DJE DRUB PAR SHOG*
Através da minha prática das seis perfeições,
possam todos os seres sencientes alcançar o estado búdico.

As preces recitadas no início da prática são uma forma de colocar intenção no que se faz, lembrando ao praticante ou à praticante as “qualidades da mente”²⁹ que serão ali evocadas para trazer benefício a todos os seres, sendo essa a real motivação a ser buscada, e o maior mérito³⁰ da prática budista. Mas não seriam as preces uma doutrinação? O Lama Padma Samten nos provoca, lembrando que nossos questionamentos no Budismo, bem como em toda prática religiosa, seja ela qual for, deveriam ser constantes, no intuito de testarmos aquilo que se veicula:

É essencial praticar mantendo a liberdade de examinar o que se está praticando e o efeito sutil do que se está fazendo. [...] Se recitamos o refúgio, mas sustentamos atitudes separativas em nosso coração e mente, gerando hostilidade, atitudes de intolerância e luta, qual será o resultado? [...] A meditação, o estudo, as recitações e o cotidiano são caminho espiritual apenas se praticados com a correta atitude mental (SAMTEN, 2001b, P.85).

A prática da motivação vem em seguida ao refúgio, justamente para que o praticante ou a praticante possa buscar um momento de concentração e refletir sobre quais motivos os levaram até aquele espaço. A tutora então repete as preces de motivação, desejando que os/as praticantes conheçam melhor a si e as suas relações, aspirem trazer benefício aos seres, evitem causar sofrimento, possam dirigir a própria mente, possam estar abertos/as a receber os ensinamentos dos mestres e professores que se dedicaram a manter viva a sabedoria que será estudada ali. Estes são os principais pontos da prática. As preces e motivações são transmitidas às pessoas praticantes, no caso dos encontros *online*, via compartilhamento da tela, para que possamos ler enquanto ouvimos a tutora repetir as palavras.

²⁹ A qualidade da mente significa a intenção, o foco da prática, sendo a principal delas a motivação em trazer benefício aos seres.

³⁰ O conceito de mérito no budismo significa a realização de ações positivas. Não há nenhuma relação com o conceito de meritocracia. Como explica o Lama Padma Samten (2006) “O Budismo não se baseia em leis, cobranças, poder ou coerção, mas gera méritos, porque são os méritos que movimentam a energia, que, por sua vez, é a linguagem do mundo. [...] Quando estabelecemos a relação por méritos, é natural que tudo funcione. Quando as coisas não funcionam, é porque os méritos não estão presentes, e é bom observarmos se não estamos gerando carmas nas relações.” De acordo com a filosofia budista, nossas ações no mundo irão gerar carma, caso negativas, ou méritos, caso positivas.

No período deste relato, foram estudados pelo grupo os chamados “Quatro Pensamentos que transformam a mente”, que são divididos em: Vida humana preciosa e os Seis Reinos; Impermanência; Carma; e Sofrimento³¹. Segundo o Lama Samten, “Esses pensamentos nos retiram de uma condição de inconsciência e inércia e nos permitem entender o potencial positivo de que dispomos.” (SAMTEN, 2010, p.141). É por eles que costumam iniciar os estudos para a prática do Budismo tibetano. Durante os estudos, ocorrem algumas situações que no Budismo podemos considerar como pertencentes ao *samsara*³², que é o ciclo de acontecimentos da vida mundana: nascimento, velhice, decrepitude, morte e tudo que permeia essas etapas. No grupo *online* podemos relacionar *samsara* à falha no compartilhamento da tela e às dificuldades técnicas em geral, como queda da conexão, falha na transmissão do áudio etc., questões que fazem parte da impermanência das coisas.

A prática segue e temos um breve período para a meditação guiada. Na meditação, as praticantes são orientadas a repousar as mãos nos joelhos, numa postura ereta, seja sentada na cadeira, no chão de pernas cruzadas ou mesmo deitadas. Em seguida, inicia-se um convite à concentração no momento presente e na respiração, estamos meditando ao buscar observar nossos pensamentos e as próprias flutuações dos pensamentos, ao longo de dez minutos. Depois da meditação, os estudos começam com a leitura do livro, seguida de discussões, onde cada uma pode falar e conversamos sobre o tema com a tutora e o facilitador. Ao final, encerra-se a prática recitando a Prece de Dedicção, para que a energia positiva e a intenção dos estudos não se perca e deseja-se que os méritos da prática venham a alcançar todos os seres, gerando o fim de seus sofrimentos e a consequente iluminação. Sobre a meditação,

O Buda diz que a verdade não está nos textos, mas, dependendo da realização da pessoa, o texto pode impulsionar essa realização, e então pode ser útil de alguma forma. Temos então o aspecto discursivo, que pode ser misturado com a prática formal e com a prática no cotidiano. Cada um deles precisa dos outros. Se a pessoa fica só sentada, pode ficar apenas em confusão, é preciso algum tipo de instrução. O obstáculo da meditação nunca é resolvido apenas na meditação. A pessoa precisa ouvir os ensinamentos e meditar, mas só ouvir também não adianta, ela precisa aplicar o que ouviu na vida cotidiana; aí a meditação funciona (SAMTEN, 2001b, p.38).

³¹ Os quatro pensamentos que transformam a mente são divididos em Vida humana preciosa, que é o dar-se conta e valorizar o nosso nascimento enquanto seres humanos, possibilitando a prática com o propósito de trazer benefício aos seres. A Impermanência, que nos mostra a não solidez das coisas. O Carma é a qualidade de resposta no mundo através de nossas ações. E o Sofrimento, que é gerado pelo Carma, mas que podemos evitar, estando atentos às nossas ações (SAMTEN, 2010, p.146).

³² De acordo com o livro A Joia dos Desejos (2001a), do Lama Padma Samten, *samsara* seria “o mundo condicionado, impermanente, sem um sentido último, cheio de esperança e medo. Nem sempre as inquietações surgem. Na verdade, nos acostumamos às limitações e as julgamos perfeitamente normais”. O conceito de *samsara* está diretamente ligado ao de impermanência, bastante central para o Budismo.

Aspecto discursivo, prática formal e a prática no cotidiano são elementos condutores do caminho budista. A filosofia diz, a partir dos ensinamentos do Buda, que os textos sozinhos não irão “impulsionar a realização”, ou seja, a compreensão. É necessário dedicar-se algum tempo à prática formal – que é a meditação sentada –, observando os pensamentos, buscando compreender o fluxo dos mesmos no tempo presente, com atenção às flutuações e às próprias distrações. Essa prática, simples e ao mesmo tempo complexa, inicia-se nos grupos de estudos através da meditação guiada, que são as instruções e condução da prática meditativa, para que o praticante aprenda técnicas de observação dos próprios pensamentos – que pode se dar, por exemplo, através da atenção à respiração ou a algum elemento que ajude a focar no momento presente, como um objeto, por exemplo. A função do grupo de estudos é também alinhar a instrução da prática formal às discussões dos textos, para que se possa compreender os aspectos sutis dos ensinamentos e se passe a percebê-los no cotidiano.

A experiência dos grupos de estudos de diversos espaços do Centro de Estudos Budistas Bodisatva seguiu e adaptou-se em meio às adversidades da pandemia. Afinal, para o Budismo, podemos olhar todos os aspectos da nossa realidade a partir da impermanência: “com o ensinamento, aprendemos a olhar com o olho correto a cada momento, aprendemos a olhar a impermanência. O olho incorreto vê tudo como se fosse estável” (SAMTEN, 2001, p.66). Dessa forma, as praticantes seguem observando as mudanças e olhando para elas, através dos estudos e da meditação. Há naturalmente o desejo do contato, dos encontros e de que um novo passo da impermanência faça com que haja a liberação dessa barreira do distanciamento. Por ora, de acordo com a experiência do grupo “O Caminho do Meditante”, a prática segue em seu novo formato, buscando seguir os princípios basilares budistas, de trazer benefício aos seres.

Como em tantos outros grupos sociais, os praticantes do budismo encontraram nas chamadas por vídeo uma solução para a continuidade de seus encontros durante a pandemia. Surgem pontos positivos, que perdurarão mesmo após a crise sanitária, como a diminuição da distância, afinal, não seria possível frequentar um grupo de estudos semanal que contasse com a presença de participantes de cidades e estados diferentes. Esse ponto mostrou-se bastante positivo para o grupo.

Todo o relato apresentado neste tópico foi escrito durante os períodos mais críticos do isolamento social, no ano de 2020. Após medidas de reabertura e uma atual estabilização de casos, ao longo do segundo semestre de 2021 e do ano de 2022, as atividades do CEBB são aos poucos retomadas presencialmente. No entanto, os grupos *online* permanecem, enquanto algo valioso que surge com a pandemia, aproximando os centros e os alunos de todo o país. A proximidade entre praticantes e o Lama Padma Samten também aumenta. Antes, muitas vezes era necessário viajar para outro estado para ouvir o Lama e durante o período de isolamento social os encontros se davam semanalmente através de transmissões no Youtube³³, onde o Lama Samten recitava preces e por vezes tirava dúvidas dos alunos. Os encontros são assim ampliados.

3.3 A PRÁTICA E ALGUNS CONCEITOS IMPORTANTES PARA A CULTURA BUDISTA

Durante a pesquisa, surgem alguns conceitos êmicos importantes e essenciais para que a liturgia, os estudos e a prática budista possam vir a ser melhor compreendidos. Destacarei alguns desses conceitos através dos relatos dos praticantes e das leituras dos livros veiculados pelo próprio CEBB, escritos pelo Lama Padma Samten. Impermanência, desejo, apego e materialidade, são quatro dos conceitos identificados em campo, através das entrevistas e da bibliografia do próprio CEBB, que consideramos pontos chave para esta pesquisa.

Partiremos, portanto, desses quatro pontos para explicar um pouco a linha do pensamento acerca da prática budista veiculada no Centro, porque também acreditamos que, além do interesse para o nosso objeto de estudo, são conceitos centrais à própria filosofia. Apesar de muitos professores e mestres não oriundos do budismo tradicional oriental – no nosso caso trata-se de um mestre ordenado no Brasil –, seguirem uma tradição asiática

³³ <https://www.youtube.com/user/lamapadmasamten> (acessado em 27.08.22).

específica, não é incomum que haja nos ensinamentos referências a outras perspectivas³⁴ (COLEMAN, 2001, p.16). Sendo assim, os conceitos aqui abordados têm relação com a prática budista como um todo, apesar de suas nuances entre uma abordagem e outra, lembrando, como exemplo, que o Lama Samten era um aluno do Zen Budismo antes de migrar para o Budismo tibetano, o que certamente traz uma miscelânea de teorias que irão agregar aos ensinamentos. João Vale, ex-tutor do CEBB, traz algumas perspectivas do Lama que ilustram bem a possibilidade do diálogo entre as várias abordagens, incluindo a experiência pessoal de cada indivíduo, fora da religião:

O Lama ele tem essas...três faces. Tem a face política, que é poderosa. Ele é muito severo, eventualmente na compreensão dele do que é um retiro, ele pega muito do Zen Budismo. Ele é muito na disciplina, é muito interessante. [...] E tem a face de que ele é um grande cuidador, né. É uma figura que cuida muito, que tem muita amorosidade.³⁵

Dentro dos estudos do Centro de Estudos Budistas Bodisatva, a pessoa praticante irá deparar-se com diversos termos novos, teorias, caminhos e ideias que a guiarão na prática e a princípio parece difícil entender de onde vem cada conceito e como percorrer os estudos. Foi uma dificuldade encontrada no próprio campo, já que o caminho budista não é linear, não é fácil destrinchar os ensinamentos e colocá-los em categorias específicas dentro de um ordenamento. Longe da linearidade, os ensinamentos apresentam-se mais como uma rede que se cruza em vários pontos. Carmita, tutora da comunidade e interlocutora da pesquisa, nos conta que seu primeiro contato com o CEBB foi numa palestra com o Lama Samten em 2000, sob o tema das emoções, outro ponto caro ao Budismo. No início, ela explica:

Nessa primeira palestra ele falou que tinha um caminho e que o sofrimento existe, mas ele é construído, e tudo que é construído pode ser desconstruído. Tem um caminho para isso, onde a gente evita as ações negativas, porque só vão trazer sofrimento e a gente tenta fazer ações positivas. E assim, às vezes

³⁴ Although most of the teachers in new Buddhist groups try to follow one or another Asian tradition, there is a unique willingness to utilize insights from other perspectives as well. It is not at all uncommon for teachers from two different traditions to lead a retreat together or for a teacher to give a dharma talk that not only quotes other Buddhist traditions but Christians, Muslims, and contemporary psychologists as well. / Embora a maioria dos professores de grupos budistas mais recentes sigam uma ou outra tradição asiática, há uma inclinação a também utilizarem ideias advindas de outras perspectivas. Não é raro ver dois professores de tradições diferentes darem um retiro juntos ou que um professor, numa fala, cite outras tradições budistas, como também por vezes cristãs, muçulmanas ou mesmo correlativas à psicologia contemporânea (tradução livre).

³⁵ Trataremos das três faces do Lama adiante. Lembrando da importância do equilíbrio entre esses elementos apontados por João: a face política, que vem da experiência pessoal, de vida, a austeridade, advinda do Zen e a amorosidade, que vem baseada na prática de trazer benefício aos seres e tem relações profundas com o papel de professor de um centro budista.

a gente tenta fazer ações positivas mas não consegue também, porque a mente está a mil. Então, ele foi trazendo os oito pontos e ao final [que seriam o sétimo e oitavo pontos] disse que a meditação é importante. Aquilo fez todo sentido para mim. Eu anotei as coisas todinhas e aí no outro dia eu fui fazer o retiro com ele, sábado e domingo. [...] Entendi metade das coisas, outras coisas não entendia, mas foi muito proveitoso e não larguei mais.

O caminho é o percurso do praticante visando atingir a iluminação, como o Buda, trazendo benefícios a todos os seres. No entanto, a prática não parece levar toda a atenção à ideia de iluminação. Percebemos que no CEBB a palavra mais usada para esse objetivo é libertação, que vem acompanhada da ideia do trazer benefício aos seres. O Budismo é altruísta em sua base e o caminho do praticante não estará correto enquanto seu foco estiver no eu. Por isso Carmita menciona que se deve evitar as ações negativas, buscando realizar ações positivas, ou, se não for possível, simplesmente não realizando as negativas, como recomendam muitos mestres. Nessa fala já é possível identificar uma base a ser percorrida, que, como mencionamos anteriormente, inicia-se pelo reconhecimento da impermanência, trabalhando o desapego da realidade do *samsara*, que são as coisas mundanas, e a compreensão de que tudo muda e a materialidade do mundo é uma construção. O sentido do binômio materialidade x realidade será aprofundado adiante.

Nas entrevistas foi possível perceber que é comum, no contato inicial com o Budismo, as pessoas se depararem com uma grande quantidade de teorias que fazem muito sentido para suas vidas imediatas, mas que num primeiro momento não são inteiramente compreendidas. Aos poucos, vão se familiarizando com os caminhos, conceitos e listas que guiam a prática, entendendo como configuram-se os ensinamentos, que, entretanto, mostram-se inesgotáveis. Os ensinamentos, a estrutura dos estudos, são a base para que se alcance uma compreensão que vai além do cognitivo. Desse modo pontua Joana:

O Budismo, eu noto assim, que é muito escorregadio, é como se tivesse sempre lidando com um paradoxo e a gente tentando falar sobre um paradoxo e não conseguisse, né. Então tu nunca vai conseguir amarrar uma coisa no Budismo né, toda vez que a gente sente que amarrou, que fechou, quando a gente tem um professor por perto, ele sempre vai puxar teu tapete. Essa é a função do professor, quando você tá bem segura: “Há, é assim!”; Aí ele: “O que é aquilo ali?”; Aí você: “hã?”. Meio que essa sensação assim né, você meio que aprendendo a dançar e não se fixar tanto em respostas prontas. Bem aquela coisa de o importante é a pergunta né, e o que traz aquilo ali a partir da pergunta. Quando a gente fecha uma resposta, a gente entende que a resposta sempre tem uma limitação. Nada está dado e ao mesmo tempo é super simples. (Fala de Joana, em entrevista online).

Os ensinamentos costumam ser apresentados em listas, não lineares, que se interligam: Três Joias, Quatro Pensamentos, Cinco Sabedorias, Seis Emoções Perturbadoras, Oito Passos, Doze Elos etc.³⁶, para citar alguns exemplos. Listas que trazem sempre a essência da filosofia budista, abordando de diferentes formas e perspectivas elementos de base da doutrina, como sofrimento, carma, impermanência, desejo/ apego e a liberação. Como comentamos anteriormente, um novo praticante, ao se identificar com os ensinamentos, por vezes passa por momentos de incompreensão do significado desses ensinamentos. Assim continua Joana:

Budismo, tem uma coisa que aprendi, tem um monte de lista (risos). Quatro isso, vinte e um aquilo, seis aquilo outro, oito não sei que. E aí quando você vai, sempre tem um caminho de você começar, mas o aprendizado é sempre circular. Então o Roteiro de 21 Itens não é algo que eu começo pelo primeiro, vou até o vigésimo primeiro e *uhul!* estou pronta. Não. É algo que você vai experimentando, um por um, e você vai rodando assim. Então no fundo no fundo você pode chegar em qualquer lugar, tanto que no CEBB, embora tenha práticas voltadas para iniciantes, tem muitas pessoas que assim, elas querem começar um estudo do começo, mas vai ser difícil você chegar no estudo do começo, às vezes é só uma desculpa para você adiar começar a participar do estudo, então você chega onde está e aí você vai começar dali, com paciência. No começo não vai entender direito, mas assim, é meio que um aprendizado pelas costas, o que a gente está conversando ali é só uma parte, não é o mais, não é a principal parte do estudo. Tem toda uma outra parte que não é muito cognitiva, mas que está sendo compartilhada ali naquele conjunto. Aí tu chega no fim daquele estudo, depois tu volta pro começo, ou tu vai pra um outro estudo, mas num dado momento tu chega naquele começo e tu continua. (Fala de Joana, interlocutora, em entrevista online).

A outra parte também importante do estudo, como já mencionamos anteriormente, e que Joana coloca como “não muito cognitiva”, é a prática através da meditação, apreensão e ação, ou seja, meditar, observar os pensamentos, entender os ensinamentos e agir de acordo com eles. No CEBB, o Lama Samten cria um roteiro para esses estudos, o Roteiro dos 21 Itens, que não será apresentado necessariamente de forma linear, mas contém toda a lógica da filosofia do Budismo tibetano. Ainda de acordo com Joana, dentro do Roteiro, os seis primeiros itens são praticados, o restante vai sendo compreendido em níveis profundos. A partir do sétimo item a pessoa praticante deve ter alcançado um grau avançado de compreensão, no sentido de que aquele entendimento só é possível porque houve uma mudança completa na visão de mundo daquela pessoa.

³⁶ Cada uma dessas listas traz de forma didática a teoria dos ensinamentos budistas, de forma que o praticante, ao numerar, consegue ordená-las e seguir os passos no seu caminho de prática.

A partir desse ponto, parece que o depoimento de Joana aponta para o fato de que, se o sétimo ponto do Caminho dos 21 Itens pressupõe uma visão de mundo diferente, aquela do praticante que se encontra entre o primeiro e sexto itens, poderia ser caracterizada como uma visão que se encontra dentro de um processo de negociação entre duas socializações, a do Budismo e aquela prévia à prática budista. Há uma mudança, mas a compreensão entra constantemente em choque com aquela do *samsara* – com sua visão de mundo anterior, de outras socializações não budistas –, que é o mundo impermanente, preso à Roda da Vida. Para o Budismo, tudo é impermanente e nós enquanto seres humanos buscamos constantemente algo estável, mas somos arrebatados pela impermanência: “Aspectos que hoje parecem bons, amanhã não parecerão favoráveis, ainda que externamente sejam os mesmos. É a manifestação da impermanência no reconhecimento das coisas e do mundo” (SAMTEN, 2001b, P.59).

A partir de conceitos, vemos que as explicações são constantemente simples. Como diz Joana, o Budismo “é muito escorregadio né, então, tá sempre, é como se tivesse sempre lidando com um paradoxo e a gente tentando falar sobre um paradoxo e não conseguisse né, então tu nunca vai conseguir amarrar uma coisa no Budismo”. Mas porque repetir essa frase? Pelo fato dela ser central ao nosso esforço de explicar esse paradoxo. Os conceitos nunca são separáveis e as explicações, aparentemente simples, possuem diversas camadas, cognitivas e não cognitivas. Na prática, sua aplicação não se dá de forma simplificada.

Alguns desses conceitos são essenciais para a base da discussão deste trabalho, que trata dos afetos que perpassam as relações entre os praticantes e seus objetos pessoais, ou seja, as negociações que essas pessoas travam com a prática budista e sua socialização prévia a essa adesão à filosofia. Os principais conceitos identificados são sofrimento, desejo, apego e desapego.

2.4 APROFUNDANDO A QUESTÃO BUDISTA DO SOFRIMENTO, DESEJO, APEGO E DESAPEGO

A ideia de apego, cara a minha observação e análise, no senso comum em nossa sociedade muitas vezes atende a nossa relação com os objetos e coisas. Mais especificamente

trata-se de um conceito que se relaciona à dificuldade de descartar, de abrir mão, de ter e guardar, característicos da sociedade capitalista, do consumo, em que vivemos. O desapego, no Budismo, trata-se de uma categoria êmica, que se refere ao descarte, ao desinteresse pelo excesso e pelo supérfluo, pela ode ao consumo, ao ter e ao acumular, objetos e coisas. Dentro do CEBB (Centro de Estudos Budistas Bodisatva) o conceito de apego surge conjuntamente ao de desejo, como se nota na fala do Lama Samten, mestre do CEBB:

O sofrimento existe por operarmos com desejo e apego, buscando obter, sustentar e equilibrar o que gostamos, e evitando o que não gostamos. Nascemos e nos movemos dentro do mundo como o reconhecemos. Um mundo inseparável de nossas mentes. Esse processo se sustenta porque temos experiências bem-sucedidas originadas de desejo e apego. O desejo e apego se estruturam na dependência de emoções que tivemos em experiências anteriores (SAMTEN, 2010, p.37).

Isso ocorre porque enquanto seres desejantes, nos apropriamos dos objetos de nossos desejos e esperamos que permaneçam conosco para sempre. Dentro dos ensinamentos budistas do CEBB, esses conceitos são básicos para que possamos compreender melhor a construção de uma visão de mundo diferente daquela ancorada no capitalismo, no apego às coisas e objetos; bem como compreender as negociações necessárias entre os praticantes e seus contextos de vida, diante dos objetos e das emoções que despertam.

Lia, interlocutora e tutora do CEBB, narra um ensinamento dado pela Monja Ani Zamba em Recife, na primeira palestra e no primeiro contato com o Budismo que ela teve. A partir de uma xícara de chá que ocasionalmente encontrava-se em sua mesa naquele momento, a Monja falou sobre a forma como as pessoas lidam com os objetos e que essa poderia ser considerada a base da filosofia budista. Ela explicou que o sofrimento surge porque as pessoas estabelecem uma relação de eu e meu com os objetos, nesse caso a xícara de chá. Na perspectiva budista, elas estariam desenvolvendo uma série de problemas com seu eu e seus apegos.

A gente sofre porque a gente tem a ilusão de eu e meu né, a ilusão de que existe um ego sólido, firme, estruturado, permanente, que faz com que eu tenha a sensação de que aquela xícara é minha e se alguém quebra aquela xícara eu fico mal, se alguém diz que aquela xícara é feia eu fico mal. Então todas as nossas emoções são ligadas a sensação de eu e meu né (Lia, interlocutora e tutora do CEBB, em entrevista online).

O desapego não surge necessariamente enquanto um despojar-se literal, pode ser encarado enquanto uma compreensão da manifestação do desejo, à medida que a pessoa praticante aprende a lidar com esse sentimento. A partir da compreensão da ação do desejo e

do seu surgimento, o praticante poderá lidar de forma mais estável com esses sentimentos, que naturalmente irão surgir e são trabalhados a partir das práticas ensinadas no centro budista, como explica Lia, tutora do CEBB.

Se eu desejo alguma coisa e eu não tenho aquilo, eu sofro porque não tenho. Se eu tenho, eu sofro com medo de perder. É como se não houvesse uma saída, então a gente precisa sair dessa visão dual e a gente consegue sair dessa visão dual quando a gente para, estabiliza a energia e começa a contemplar os objetos quando eles se manifestam, sem se identificar com eles. A gente vê então como a mente constrói a realidade, é uma visão mais ampla, não é assim uma visão, ah, brotou algo na minha frente, meu olho brilha e aí eu já começo a planejar como que eu vou fazer para que aquilo aconteça. Isso pode ser uma pessoa, pode ser um projeto, enfim, uma viagem, qualquer coisa, qualquer objeto (Lia, interlocutora da pesquisa, em entrevista online).

Não se identificar com o objeto é buscar olhar³⁷ para ele até atingir a compreensão de que é uma construção, ou seja, depositamos os nossos desejos em algo externo a nós e aquilo consequentemente parece começar a fazer parte de nós, assim entende o CEBB. Cria-se uma conexão. Segundo João Petry, também interlocutor, o Lama Samten ensina a importância de estabilizar a energia através da mente, da meditação. O que isso significa? Segundo a prática, se o indivíduo não possui a energia estabilizada, se ele não praticou essa forma de olhar para o mundo³⁸, sua mente necessitará do apoio das coisas para se sentir atuante, sejam objetos, sentimentos, atividades, pessoas. Assim argumenta João Petry:

Eu não preciso negar a manifestação do objeto [...] o ponto é eu perceber quando o objeto se manifesta, seja um pensamento, seja uma emoção, seja o que for, seja uma memória, seja um sonho, eu ter conhecimento, clareza, de que aquilo é apenas uma aparência, e da própria base de onde ela surgiu ela vai se dissolver (João Petry, interlocutor).

Socialmente, aprendemos a controlar as circunstâncias externas das nossas vidas em busca de equilíbrio e contentamento pessoal. A filosofia budista prega a noção de que a tentativa de controle é vã. Já que tudo é impermanente, tudo muda. Ao praticar, deve-se buscar olhar para os sentimentos gerados a partir das ações externas e, antes de buscar modificá-las, com base numa ideia de controle, é necessário simplesmente olhar para a mente. “O que temos que mudar é a mente e a maneira como ela vivencia a realidade” (RINPOCHE, p.20, 2010).

³⁷ Olhar para algo no Budismo pode ser visto enquanto prática. Pode-se olhar formalmente, sentando em meditação, ou através da prática cotidiana, refletindo sobre aquilo a partir dos estudos e ensiamentos.

³⁸ A meditação trata-se do exercício contínuo da compreensão das realidades que são formadas ao nosso redor e do distanciamento crítico, mesmo enquanto participantes dessa realidade.

Quando Petry fala que não precisa negar a manifestação do objeto, mas perceber essa manifestação, ele está falando justamente sobre o apego. O desejo por algo resultará num possível apego, mesmo que somente à ideia de algo. Pode ser um objeto, uma pessoa, uma ideia, planos de vida etc. Com a prática, a mente começa a mudar a maneira como ela encara a realidade das coisas, criando uma capacidade cada vez maior de equilíbrio diante dos desejos e apegos, não a partir do controle, mas com base na compreensão do surgimento daquele sentimento. Como Joana, também interlocutora, explica:

Não é da conexão que você abre mão, assim, é de entender que aquela conexão está além das coisas. Eu noto que ainda tem muitas coisas que, para mim, se mexer naquilo, meio isso, assim, é mais um processo de estar atenta a como esses vínculos se dão, como é que isso é construído. E isso está num aspecto que a gente pode chamar de energia, assim, meio que o que você fala sobre aquilo não importa tanto assim, mas quando aquilo mexe você sente que aquilo mexe em algum lugar, né, e como é que aquilo mexe? Como é que a gente olha para aquilo? Aí, para mim, é o Budismo, a prática, a meditação, meio que me trouxe uma ferramenta de olhar para esses processos, aí olhando para esses processos vai ficando mais fácil da gente desatar esses nós, né, ou então criar novos nós, mas de uma maneira, entendendo que aqueles novos nós podem se desfazer ou não, né (Joana, interlocutora).

A prática consiste na busca da compreensão da energia do desejo/apego que Joana traz em sua fala. Através dos ensinamentos e da meditação, a praticante vai sendo capaz de identificar e compreender os nós, como ela chama, que vão nos ligando às coisas durante a vida. Isso não significa que uma pessoa budista estará imune às emoções, ou sempre disposta a abandonar tudo. No CEBB, o que identificamos através das entrevistas foi essa capacidade de observação acerca das formas como os bens materiais e as relações com as coisas nos movem, como elas mexem internamente com as emoções e nos afetam.

Ainda a respeito do aspecto do apego, Diego, outro interlocutor, nos conta que, no início, sentiu uma grande liberdade ao conhecer o conceito de impermanência e a ideia de desapego. Sentiu que poderia largar tudo e logo percebeu que a intenção de largar tudo poderia levá-lo a um outro apego, o apego em desapegar-se, criando uma fixação que não é desejável no caminho do praticante. “Ao longo do tempo eu fui me apropriando de outros conhecimentos [...] onde esse desapego externo ele não é realmente o sintoma do desapego verdadeiro. Não é a expressão sincera do desapego verdadeiro”. Mas essas formas de relação exigem uma prática constante que irá oscilar durante o percurso do praticante.

O que Diego quer dizer com desapego externo e desapego verdadeiro é que uma pessoa poderá, durante a prática, apegar-se à própria ideia do desapego, sem efetivamente

estar lidando com os sentimentos, a energia movida pelos próprios desejos. Pode-se descartar um objeto, por exemplo, materializando um desapego externo de algum bem pessoal do praticante, mas internamente aqueles sentimentos com relação aos objetos estão conturbados, não foram identificados, podendo gerar uma instabilidade emocional a medida que se pratica, porque foi deixado um nó num ponto da prática. No mais, o objeto hipotético também não precisaria ser descartado, a prática foca principalmente na estabilização da energia do desejo/apego, que começa simplesmente com a identificação de sua existência e um olhar para os sentimentos que brotam a partir disso.

João Vale, outro interlocutor, assim como Diego, também relata como foi atraente para ele a ideia do desapegar-se no início da prática, porque se mostrava como uma forma interessante de negar sentimentos e emoções, do passado e do presente. “Hoje em dia eu me sinto mais podendo gostar de algo, porque aquilo brilha e solta, né. Hoje eu posso eleger objetos que são importantes para mim, porque não há problema no meu eu, não há problema com meu apego”. Praticante há muitos anos, João está num ponto onde diversos aspectos da prática puderam ser testados. Atualmente ele tem uma compreensão da possibilidade de ter coisas/objetos e sentir emoções com relação a esses bens de memória, diante da realização de que o brilho do objeto é algo que, na perspectiva budista, vem do nosso olhar que constrói o mundo ao redor. Com a prática, aprende-se a identificar esse aspecto da energia nas coisas quando ela se manifesta e brilha³⁹. Dessa forma, podemos ter coisas, compreendendo a impermanência delas, das situações, dos sentimentos e da nossa própria existência.

Esses aspectos são importantes porque a partir daqui trataremos diretamente das relações com os objetos. Tratam-se de elementos essenciais para pensarmos uma teoria dos objetos através de como os afetos perpassam as relações entre pessoas e coisas. Para além disso, como essas relações ocorrem entre os praticantes budistas e os objetos de seus afetos.

³⁹ O brilho é uma ideia frequentemente utilizada pelo Lama Samten nos ensinamentos. Quando o objeto brilha, é o nosso olhar que está fazendo brilhar, é o desejo que está se manifestando diante daquilo. Na prática meditativa, recomenda-se observar esse brilho, até que ele seja compreendido enquanto uma construção e projeção da nossa mente.

4 UMA TEORIA DOS OBJETOS NO UNIVERSO DOMÉSTICO. ENTRE A MUSEOLOGIA E A ANTROPOLOGIA

Nesse capítulo trataremos com mais detalhes os objetos e sua relação dentro da visão de mundo do budismo, pensando na interface entre antropologia e museologia. Primeiramente, a partir de um apanhado de uma teoria dos objetos apontada, indiretamente, pela antropologia, através de trabalhos clássicos que trazem o objeto como protagonista. Em seguida, tratando do aspecto da agência dos objetos e as formas como os praticantes budistas encaram e negociam práticas culturais ligadas às materialidades produzidas, bem como do seu potencial para operar em nossas vidas, especialmente, quando acionam e produzem afetividades, subjetividades e memórias. Por fim, analisamos como esses objetos pessoais apontados pelos interlocutores compõem uma teoria museológica e são protagonistas de processos de musealização pessoal que os fazem ser, não coleções, mas um conjunto de memorabilia pessoal, demonstrando que o museu também ocorre em ambientes domésticos.

4.1 PRESENÇA E PROTAGONISMO DE OBJETOS NA ANTROPOLOGIA: REVISITANDO OS CLÁSSICOS

“Uma vez no Kula, sempre no Kula”, é o que diz a célebre frase do antropólogo Bronislaw Malinowski (1978) a respeito de um complexo sistema de trocas realizadas entre os habitantes das ilhas do Pacífico, conhecidas como Ilhas Trobriand. No extremo oriental da Nova Guiné, um círculo imaginário pode ser formado ao traçarmos o percurso em que dois objetos são postos em circulação, formando um ciclo de trocas: são eles os colares de conchas vermelhas, chamados *soulava*, e os braceletes de conchas brancas, os *mwali*. Como regra, os colares sempre irão circular no sentido horário e os braceletes no sentido anti-horário. Sendo assim, um habitante de certa aldeia, onde quer que esteja posicionada dentro do circuito, receberá sempre de seu parceiro do lado leste uma pulseira, e daquele do oeste um colar. Por sua vez, trocará pulseiras por colares e colares por pulseiras, sempre respeitando uma ordem que jamais será invertida dentro desse sistema.

Um ponto central no Kula deve ser destacado: nenhum objeto de valor está destinado à posse. “A riqueza é, portanto, o principal indício do poder – e a generosidade sinal da

riqueza.” (MALINOWSKI, 1978, p.81). Dessa forma, entre os trobriandeses, possuir é também dar e retribuir, repassar, fazer circular, o que não constitui em si um ato de mera doação, mas um intrincado jogo de *status* que sobrevém às trocas de colares e pulseiras. Tal sistema, que à primeira vista pode parecer uma simples troca de objetos, “veio de alguma forma a tornar-se o alicerce de uma grande instituição intertribal associada à um sem número de outras atividades” (*ibid*, p.74), já que, paralelamente às trocas, ocorrem negociações comerciais de vários itens de consumo oriundos das diversas aldeias, além da tradição de construção das canoas, embarcações necessárias à navegação pelo arquipélago. O Kula constitui-se então como um impulso que levaria aqueles homens a navegar e a comercializar para além das trocas de presentes. Guardemos então, a informação de que os objetos pautam as relações sociais desse grupo.

É importante observar que existem aldeias próximas àquelas do Kula não integrantes do sistema. Esses vizinhos possuem embarcações próprias e navegam os mesmos mares, porém, apenas para realização de trocas comerciais dos bens de consumo, sem envolvimento com os *mwali* ou *soulava*. As aldeias engajadas no círculo do Kula é que são efetivamente guiadas pelo sistema da troca de presentes, de modo que suas ações, intenções, conversas, fofocas e relações, são pautadas pelo circuito, bem como o comércio e as canoas.

Mas qual a função dos objetos trocados cerimonialmente? Embora haja a possibilidade de serem usados, os *mwali* e *soulava* não existem para esse propósito, podendo ser encontrados alguns exemplos de colares grandes demais, e mesmo pulseiras tão pequenas que sequer caberiam no pulso de uma criança. Alguns chegam a ser usados pelos grandes chefes, quando estão sob a posse temporária, mas somente em ocasiões específicas, como festas importantes, reuniões ou danças cerimoniais e jamais serão utilizados como simples enfeites na vida cotidiana da aldeia. Esses objetos carregam consigo diversas histórias, como narra Malinowski (1978) a partir de diálogo com um de seus interlocutores:

Tive então diante dos olhos a visão de uma aldeia nativa, construída sobre solo de coral; a visão de uma pequena e frágil plataforma, armada provisoriamente sob um telhado de sapé e rodeada de homens escuros, nus, um dos quais me mostrava colares longos e finos, de cor vermelha, além de outros objetos grandes, brancos, desgastados pelo uso, feios e engordurados. Esse nativo ia-me fornecendo, de maneira reverente, os nomes de todos esses objetos, contando-me a história de cada um deles, quando e por quem foram usados, como tinham passado de dono para dono e como a posse temporária desses objetos constituía um grande sinal de importância e glória para sua aldeia. (p.76).

Os objetos trocados nesse sistema são o que o sustentam, através da memória que carregam acerca de suas trajetórias e honras, proporcionando assim, honrarias temporárias a quem os portar. São os objetos que figuram enquanto protagonistas da história contada acima. Assim, temos o *Kula* como exemplo de um grande sistema funcionando através de dois objetos, os colares e as pulseiras, que carregam consigo histórias e proporcionam continuamente aos seus guardiões temporários um status dentro do sistema, sendo também responsáveis pelo contato entre homens de distintas localidades, e pelas trocas comerciais secundárias dos bens de consumo essenciais para a subsistência dos trobriandeses.

Mas por que isso é importante para esta pesquisa? Percebemos que, para além do uso, esses artefatos possuem uma característica de agência, eles são importantes por algo sutil que extrapola a sua materialidade e proporciona um sentido à vida daquelas pessoas. Funciona como um elo, tanto entre grupos advindos de diferentes ilhas, quanto como um elo à própria identidade dos trobriandeses, através das histórias que eles ajudam a contar e passar adiante e das relações que eles são capazes de proporcionar entre os indivíduos que os portam.

A antropologia traz ainda outros exemplos de trocas e retribuições de coisas e objetos em diversos grupos sociais. Para o sociólogo e antropólogo Marcel Mauss (2017), a dádiva faz parte dos sistemas de troca de diversas sociedades. Analisando sociedades arcaicas mais amplamente, a partir de seus sistemas de contrato, ele ressalta também a presença desses princípios na cultura ocidental – já que toda sociedade se baseia em alianças e sistemas de trocas, cada uma a sua maneira. Portanto, parece ser algo que atravessa o homem enquanto ser da cultura, assim, encontramos em diversos grupos o fenômeno da dádiva, que, de forma simplificada, pode ser pensado a partir da ideia do dar, receber e retribuir, constituindo um sistema de reciprocidade entre os indivíduos.

Os objetos se mostram enquanto protagonistas da teoria, impulsionadores do dever da retribuição, tendo muitas vezes atribuída a eles uma personalidade ou mesmo alma. Mauss (2017) também traz em sua teoria referências ao sistema do *Kula* e suas relações de dever e troca, no entanto, amplia para casos que vão além do exemplo da Ilhas Trobriand, já que a dádiva encontra semelhanças em diversas sociedades, incluindo a nossa, tratando-se de um fenômeno total.

Qual “a regra de direito e de interesse que, nas sociedades de tipo atrasado ou arcaico, faz que o presente recebido seja obrigatoriamente retribuído? Que força existe na coisa dada

que faz que o donatário retribua?” (MAUSS, 2017, p.194), questiona o autor nas primeiras páginas do ensaio. Ele estabelece que as regras de troca comporiam um Sistema das Prestações Totais, porque as relações de prestações e contraprestações em ciclo constituiriam um Fato Social Total, já que trata-se de uma atividade que permeia todas as esferas da sociedade.

Como observa Malinowski (1978), possuir significa dar entre os povos das Ilhas Trobriand, mas há, por trás do que poderia parecer aos nossos olhos uma simples doação, um complexo sistema de interesses e busca ou reafirmação de status presente na troca dos colares e pulseiras. Não há um desapego no despojamento dos bens, mas um apego à honra e grandeza que tal ato representa perante os seus. Todas essas atitudes e formas de adquirir uma imagem diante do grupo vem mediadas – aqui no caso do *Kula*, mas também podemos aplicar o mesmo princípio aos *Potlatch* –, pelos *mwali* e *soulava*, os colares e pulseiras protagonistas daquele sistema, que, para Marcel Mauss (2017), atuam enquanto coisas trocadas, ou seja, são responsáveis por mobilizar todo o sistema e honra daqueles indivíduos. Se um trobriandês julga ter recebido um presente inferior ao que ele deu anteriormente, não dará ênfase à inferioridade do presente em si, mas irá exaltar a si mesmo por ter dado um presente muito melhor, alçando-se a uma posição superior à de seu sócio de troca (MALINOWSKI, 1978). O objeto figura-se portanto enquanto a ponte dessa relação.

Segundo Mauss, as coisas, seja no *Kula*, seja no *Potlatch*, falam. São seres, antepassados, espíritos da natureza, e carregam dentro de si uma pulsão de virtude. São objetos mágicos e tem o poder, a agência, de pedir para serem dadas ou mesmo destruídas. Cada coisa apresenta sua demanda. Nas cerimônias do *Potlatch*, por exemplo, esses objetos podem representar a fonte ilimitada de si mesmos, como entre os *Haida*, onde as colheres são bens de valor e simbolizam o poder de proporcionar a alimentação eternamente, sendo assim, as coisas confundem-se enquanto réplicas inesgotáveis de si e da riqueza que carregam.

Tudo se conserva, se confunde; as coisas têm uma personalidade e as personalidades são, de certo modo, coisas permanentes do clã. Títulos, talismãs, cobres e espíritos dos chefes são homônimos e sinônimos, de mesma natureza e mesma função. A circulação dos bens acompanha a das mulheres, dos homens, das crianças, dos festins, dos ritos, das cerimônias e das danças, mesmo a dos gracejos e das injúrias. No fundo, ela é a mesma. Se coisas são dadas e retribuídas, é porque *se* dão e *se* retribuem ‘respeitos’- podemos dizer igualmente ‘cortesias’. Mas é também porque as pessoas *se* dão ao dar, e, se as pessoas *se* dão, é porque *se* ‘devem’ – elas e seus bens – aos outros. (MAUSS, 2017, p.274).

Alguns chefes podem até ser identificados de acordo com seus *Potlatch*. Pessoas e coisas no mesmo lugar, numa mesma ordem, se misturam e se confundem. Por isso, o ato de dar significa *se* dar. As coisas *se* dão porque não são somente coisas, mas parte de uma identidade e também possuidoras de uma identidade. Assim, percebemos o quanto o fenômeno da dádiva está permeado pelas relações com os objetos, muitas vezes sendo estes os propulsores das relações interpessoais de forma total, num dado grupo ou sociedade, desde a antiguidade até as sociedades mais modernas.

No início do ensaio, Marcel Mauss (2017) questiona qual seria a regra de interesse que move sociedades arcaicas a trocarem seus presentes, e pergunta também qual é a força existente no objeto que levaria a outra pessoa a retribuir. Ao longo do texto, fica claro que essa força presente no objeto é a dádiva, mas acreditamos que assim determina também uma força dentro do Sistema de prestações sociais totais da dádiva atribuída ao objeto, onde as prestações são permeadas pelo impulso e dever de retribuição.

Se retomarmos algumas situações onde o objeto é claramente colocado na posição de agente, poderemos compreender melhor as formas em que ele mobiliza o social. Tomemos como exemplo o *Potlatch*, em seu ato de doar os pertences, ou mesmo destruí-los, dentro de toda a complexidade cerimonial. Segundo Mauss (2017), a cerimônia visa transmitir sentimentos de liberdade, liberalidade e grandeza, no entanto, a ação é provocada por uma obrigação contida na sociedade detentora desse rito, movida pela agência do objeto, sendo ela a força participante do dever de dar e, assim, *se* dar.

“Podemos ainda levar mais longe a análise e provar que, nas coisas trocadas no *potlatch*, há uma virtude que força as dádivas a circular, a serem dadas e retribuídas.” (MAUSS, 2017, p.262). Entre alguns povos do *potlatch*, o cobre é considerado um elemento valioso, que *pede* para ser dado. Quando em forma de utensílios, como os já mencionados talheres, é visto como símbolo de abundância, tendo o poder de aumentar as posses de seu detentor, sendo originalmente presentes dos espíritos aos seus antepassados (*ibid*, p.268).

Nessa lógica, podemos identificar a agência do objeto mais uma vez dentro do anel do Kula; quando um trobriandês senta com o antropólogo e começa a mostrar os colares vermelhos e pulseiras brancas, desgastados pelo uso, nomeando cada um dos objetos e narrando suas histórias, um por um, das pessoas que os usaram aos percursos pelos quais passaram, explicando o tamanho da glória – para si e sua aldeia – de ter em mãos cada

artefato daqueles, vemos que as coisas possuem histórias, e identificamos também a fluidez de seus papéis de agência na narrativa. Assim, o objeto emana poder e fornece poder, é possuído e *se faz* viajar para longe de cada mão que uma vez teve a honra de possuí-lo, ofertando honra e glória a seu possuidor temporário, fluindo, como num jogo ou dança.

Podemos então perceber até aqui como os objetos pertencentes ao sistema melanésio de trocas de presentes são a força que faz tudo funcionar, desde as cerimônias até as expedições e relações sociais, já que tratam-se de intermediadores dessas relações. Enquanto agentes, são responsáveis por mobilizar toda uma cultura, tanto no *Kula* quanto no *Potlatch*, sistemas classificados pelos autores como semelhantes nas relações tecidas, cada um dentro de sua dimensão. A partir da dádiva constatamos que, ter o poder de impulsionar e mediar relações indivíduo-indivíduo significa, para o objeto, ser o impulso que faz a força da dádiva circular, e que o poder de agência, que em dado momento a cultura foi capaz de atribuir às coisas, está sempre potencialmente presente nas relações com elas. Mesmo as culturas mais imaterialistas encontram nos objetos ou imagens suas formas de expressão, porque não há imaterialidade que consiga ser representada sem o suporte da materialidade.

Revisar a teoria da dádiva através de Mauss (2017) e Malinowski (1978), serve como constatação da importância fundamental das relações entre seres humanos e objetos, que encontram, como trazido aqui, diversos exemplos na antropologia clássica. No próximo tópico trataremos de um apanhado de teorias da agência dos objetos, associando-as a exemplos relatados pelos interlocutores dessa pesquisa, os tutores e praticantes budistas, com vistas a compreender como se dá essa agência a partir da influência do Budismo. Através de um olhar sobre as práticas budistas e seus efeitos cotidianos, percebemos como os objetos pessoais dos interlocutores podem agenciar seus afetos através da meditação e dos estudos do budismo e como pessoas budistas assumem e agenciam a relação com objetos e materialidades que constituem suas trajetórias pessoais e enquanto grupo.

4.2 AGÊNCIA, AFETO E OBJETOS

Os praticantes do Centro de Estudos Budistas Bodisatva são indivíduos que optam por praticar o Budismo sem possuírem necessariamente qualquer vínculo familiar prévio que os socializou nessa prática. Dessa forma, surgem as negociações entre as socializações prévias e

a tradição tibetana, linhagem veiculada no CEBB. Tais negociações podem passar por diversos aspectos, familiares, de estilo de vida, relações interpessoais e, o que nos interessa mais, relações com a materialidade e mais especificamente os objetos pessoais desses praticantes. Para refletir um pouco sobre como se dá a agência entre os praticantes budistas e seus objetos pessoais e também pensar a compreensão deles da materialidade, trago Bruno Latour (2012), Tim Ingold (2015) e Alfred Gell (2018), três autores que refletem a questão da agência sob diferentes perspectivas, por vezes contrastantes.

A ideia que temos de social, para o antropólogo Bruno Latour (2012), através da teoria do Ator-Rede (ANT ou TAC) trabalha as relações de conexão entre pessoas e objetos. Mas o que seriam essas conexões? Um dos seus questionamentos irá produzir o entendimento de que os objetos também agem socialmente no mundo, possuindo assim uma agência e que o papel do cientista social é o de traçar essas relações em rede, que perpassam um social amplo e construído, onde grupos não são pré-definidos, mas sim formados, de modo que natureza, objetos e pessoas possuem agências entre si. Dessa forma, ele sugere a necessidade de ‘reagregar o social’, mapeando as redes entre os atores, humanos e não humanos, onde “*qualquer coisa* que modifique uma situação fazendo diferença é um ator” (*ibid*, p.107, grifo do autor).

Os objetos, pela própria natureza de seus laços com os humanos, logo deixam de ser mediadores para se transformarem em intermediários, assumindo importância ou não, independentemente de quão complicados possam ser por dentro. [...] Uma diferença, porém, persiste: quando os humanos voltam a ser mediadores, já quase não se pode detê-los. Uma sequência vaga de dados tem início, ao passo que os objetos, por mais importantes, eficientes, essenciais ou necessários que sejam, tendem a recuar depressa para os bastidores, interrompendo o fluxo de dados - e, quanto mais importantes são, mais rapidamente desaparecem. (LATOUR, 2012, p.119).

O que interessa, aqui, é pensar como as relações entre pessoas e coisas funcionam na realidade, sabendo que não há somente um percurso único e linear, por isso invocamos a figura da rede. Para Latour (2012), o ator não age, é levado a agir (*ibid*, p.75), e é por esse motivo que precisamos constantemente ampliar as ligações sociais, mapeando o maior número de atores possível, lembrando que com social, aqui, conotam-se associações, que devem ser tratadas de forma narrativa, propositiva ou associativa, onde “*todos os atores fazem alguma coisa e não ficam apenas observando*” (p. 189).

A propósito dos tutores do CEBB e seus objetos pessoais, busquei identificar alguma espécie de rede entre os exemplos mencionados nas entrevistas. Quando, por exemplo, pergunto a Vagner, sobre alguns itens pessoais que ele poderia se identificar mais e não descartar, Vagner afirma não guardar muitas coisas, nem possuir nenhum item específico de maior importância e traz o seguinte relato:

Mas eu sou bem, não tenho muita conexão assim com nenhum, assim, mas nem apego assim, eu tenho, por exemplo, você [ele] é gaúcho, pra onde eu vou eu levo a minha cuia de chimarrão, assim. Mas é prático, eu preciso tomar chimarrão. Mas não tenho específico daquela cuia, assim, tipo, se eu perder aquela cuia, eu já dei várias minhas assim, aí eu compro outra, então não tem um objeto assim que eu carregue, que eu tenha um apego assim maior.

Vagner é gaúcho e veio morar em Recife por conta da sua pesquisa acadêmica, com intenções de retornar ao Rio Grande do Sul assim que possível, algo que não ocorreu. Ele contou também que não trouxe muitos itens justamente por esse motivo, não possuía muitas coisas, mas ao mesmo tempo não sentia falta delas, no entanto, é interessante perceber no relato da cuia algumas camadas afetivas. O chimarrão é a princípio apenas um elemento cultural da sua região de origem – podemos identificar esse costume entre outros gaúchos, que viajam pelo país sempre portando uma cuia para consumo da bebida, como elemento cultural do grupo.

Se pensarmos no relato, o objeto cuia é um elemento central na ligação de Vagner com suas origens, tanto que é o único item que ele consegue trazer para o relato: “não tenho específico daquela cuia, assim, tipo, se eu perder aquela cuia, eu já dei várias minhas assim, aí eu compro outra”. Contudo, sempre haverá uma cuia que relaciona-se perfeitamente à vontade de retorno, uma ligação. A ausência de objetos também nos diz muito quando, na intenção de voltar ao Sul, ele opta por não levar muitas coisas consigo. A cuia é, portanto, uma intermediária e testemunha das intenções de retornar, representando uma espécie de agente no retorno à terra natal, enquanto os itens que não foram levados, que ficaram no Rio Grande do Sul parecem fortalecer um elo entre ele e esse seu lugar de origem, também intermediando esse sentimento de pertencimento.

Para o antropólogo Tim Ingold (2011), a rede trazida por Latour assemelha-se mais à ideia de uma malha e o mundo é feito de coisas e não objetos: “Ainda, se pensamos cada participante como seguindo um modo de vida particular, tecendo um fio através do mundo, talvez possamos definir a coisa, como eu já havia sugerido, como um *parlamento de fios*”

(INGOLD, 2011, p.29). As coisas, diferentemente dos objetos, são fluidas e ultrapassam o material. Englobam tudo, objetos, pessoas, natureza, por isso a ideia da malha, onde esses atores estarão infinitamente interligados como em uma espécie de teia. Dessa forma, Ingold tem como objetivo dar vida ao mundo:

É através de sua imersão nessas circulações, portanto, que as coisas são trazidas à vida. Isso pode ser demonstrado através de um experimento simples que realizei com meus alunos na Universidade de Aberdeen. Utilizando um quadrado de papel, vareta de bambu, fita, durex, cola e corda, é fácil fazer uma pipa. Fizemo-la num ambiente fechado, trabalhando sobre mesas. Para todos os propósitos, parecia que estávamos montando um objeto. Mas quando levamos nossas criações para fora, tudo mudou. Elas de repente passaram à ação, rodopiando, girando, mergulhando de cabeça, e – apenas ocasionalmente – voando. O que aconteceu? Alguma força vital adentrou nas pipas como mágica, fazendo-as agir de modo alheio à nossa vontade? É claro que não. As pipas estavam agora imersas em correntes de vento. A pipa que repousava sem vida sobre a mesa dentro da sala tinha se transformado numa pipa-no-ar. Não era mais um objeto – se é que jamais o foi – mas uma coisa (INGOLD, 2011, p.32).

São essas coisas que irão nos mover enquanto sociedade e vice-versa, não havendo matéria, mas um fluxo da matéria, já que num mundo estabilizado as coisas não seriam capazes de fluir, segundo o autor, mas dentro da malha, ou seja, em contato com todos os outros elementos da realidade, elas se transformam, tornam-se vivas e constantemente em movimento dentro da malha. Somos nós, seres humanos, quem separamos as coisas no mundo e a malha de Ingold é justamente essa ideia de complexo interligado e uno, fluido e contínuo.

Em suma, perceber o ambiente não é reconstituir as coisas a serem encontradas nele, ou discernir suas formas e disposições congeladas, mas juntar-se a elas nos fluxos e movimentos materiais que contribuem para a sua – e nossa – contínua formação (INGOLD, 2015, p.143).

Ingold não trata especificamente de matéria, mas de movimentos materiais que contribuem para nossa formação. Lia, praticante do CEBB, traz um exemplo extremamente vivo da ideia de malha. Em certo momento da prática, ela decide ir morar no CEBB Darmate, aldeia do CEBB localizada na Zona da Mata de Pernambuco. Como vivia numa casa no meio urbano, precisa organizar o que levar e o faz, deixando aquelas coisas que não considerava essenciais com a amiga que dividia a casa com ela. O restante, decide levar ao Centro:

Quando eu fui pro Darmata não tinha espaço pra eu levar minhas coisas e aí eu olhei pra toda minha cozinha, que eu tinha montado ao longo de todos esses anos – eu gosto de cozinhar. Eu olhei pra minha amiga que dividia a casa comigo e disse: “ok, tudo é teu agora”. Eu fiz isso, né. Com as minhas roupas eu chamei várias amigas e dei as coisas e com muitos documentos, que eu tinha muita coisa: da faculdade, carta, carta de primeiro namorado, eu fiz uma grande fogueira no Darmata, quando já tinha chegado lá, e queimei

muita coisa, tipo, eu queimei muita coisa. Eu queimei até o que eu acho que eu nem deveria ter queimado (risos). E aí né, eu fiz isso. Fiquei e tive uma sensação de liberdade muito grande.

“Eu queimei até o que eu acho que nem devia ter queimado”. Essa afirmação traz uma necessidade de transformação tão grande das coisas que precisou de um elemento intenso como o fogo para que elas encontrassem um outro fluxo, queimando e transformando-se na sensação de liberdade que a praticante obteve através das coisas avivadas no fogo. Dessa forma, Lia narra como passa a viver no Darmata, depois vai para a Índia e, retornando ao Brasil, decide morar numa outra aldeia do CEBB, dessa vez no Rio Grande do Sul: “Então o Budismo me impactou de tal forma que eu não consigo mais viver, mesmo que eu não more em um CEBB, né, eu não consigo mais me ver morando numa cidade”.

Para Tim Ingold (2015), diante da perspectiva da malha no mundo ASO⁴⁰, quanto mais se fala em agência, menos se diz sobre a vida. Tal afirmação questiona aquela de Arte e Agência, do antropólogo britânico Alfred Gell (2018), já que, para ele, a intencionalidade do agente humano seria central, apesar de tratar-se de uma agência fluida, que ora é exercida pelo objeto na mediação com os humanos, ora é exercida pelo indivíduo, ela apresenta-se mais definida. Se visualizarmos mentalmente, Ingold pode ser representado pela trama de um tecido, onde nos aproximamos e percebemos todos aqueles fios e infinitas direções que formam a malha. A perspectiva de Gell seria melhor retratada por linhas apontando nas duas direções, como por exemplo num jogo de ping-pong. A bola sendo a agência, e os jogadores representando a mediação necessária, os elementos do ‘agente’ e do ‘paciente’. Os objetos, por sua vez, não *realizam* ações no sentido de dar início a um ato por vontade própria, mas *viabilizam* esses acontecimentos, constituindo assim uma entidade moral em si.

O outro imediato em uma relação social não tem de ser outro ‘ser humano’. Todo o meu argumento depende dessa negação. A agência social pode ser exercida em relação às “coisas”, assim como pelas “coisas” (e também animais). O conceito de agência tem de ser formulado dessa maneira consideravelmente permissiva por razões empíricas, bem como teóricas. Acontece, claramente, que as pessoas formam relações sociais com as “coisas”. (GELL, 2018, p.47).

⁴⁰ ASO – “Ambiente Sem Objetos: “Decerto há inchaços, crescimentos, afloramentos, filamentos, rupturas e cavidades, mas não objetos. Embora nós possamos *ocupar* um mundo repleto de objetos, para o ocupante os conteúdos do mundo parecem já se encontrar trancados em suas formas finais, fechados em si mesmos. É como se eles tivessem nos dado as costas. *Habitar* o mundo, ao contrário, é se juntar ao processo de formação. E o mundo que se abre aos habitantes é fundamentalmente um *ambiente sem objetos* – numa palavra, ASO” (INGOLD, 2011, p.31).

A agência é a princípio social e causada pela ação humana, contudo, pode existir tanto a pessoa-agente quanto a coisa-agente. Os objetos participam dessa equação enquanto artefatos criados pelo homem e colocados para circular socialmente. As coisas possuem agência somente nas suas relações com as pessoas. A agência do objeto, quando ele se encontra nessa posição, é social porque houve ação humana, seja na sua criação, seja na sua movimentação.

Tomemos como exemplo uma situação trazida pelo autor, de uma pessoa e um carro, a princípio são dois personagens, nenhum papel pode ser atribuído ou identificado. Logo em seguida, quando a pessoa liga o carro e começa a dirigir passa a ser agente em relação ao carro. Em um dado momento, o carro para de funcionar no meio do caminho e agora todo sentimento de raiva e frustração que ela passa a sentir é demonstrado num grande tapa no painel do veículo. Agora, o carro passa a ser o agente em relação à pessoa. Ela tem a consciência da máquina quebrada por uma falha mecânica e mesmo assim sente raiva do carro por ter quebrado, a ponto de “agredi-lo”.

Da perspectiva budista, a relação de raiva e agressão ao objeto, no exemplo anterior por meio de um tapa, tem relação com o apego às coisas, que nos faz insistir num controle dos acontecimentos. O apego não seria necessariamente ao carro, mas à ideia daquele veículo em permanente funcionamento, desta forma, a ação de quebrar despertaria o indivíduo para a impermanência da realidade. No Budismo, por meio da prática da meditação e do estudo dos ensinamentos, as emoções vão sendo trabalhadas. A aceitação da impermanência supostamente faz com que a gente aceite o ocorrido e ao mesmo tempo esteja consciente dos sentimentos que podem surgir e ser despertados diante das mudanças.

Com isso, reiteramos o que afirma Alfred Gell (2018) quando diz que “as pessoas formam relações sociais com as ‘coisas’” (*ibid*, p.47). Esse é um ponto chave porque aplica-se a toda a vida social, que não acontece sem essas inter-relações, formando um jogo em que, ora se é agente, ora se é paciente, como explica o autor. O objeto, ser humano ou animal, para Gell, é agente somente na ocasião em que encontra-se em tal posição, isso significa que existem papéis diferentes e as relações não são fixas ou pré-estabelecidas, nem possuem um viés classificatório.

Precisamos entender o contexto para compreender, por exemplo, se o carro ou a pessoa tem a agência naquele momento. Ainda, para “qualquer operação em que a agência se

manifesta, existe um ‘paciente’ que é *outro agente em ‘potencial’*, capaz de atuar como um agente ou de ser um lócus de agência. Esse ‘agente’ ocupa momentaneamente a posição de ‘paciente’.” (*ibid*, p.54). Como o autor ressalta, o paciente não é inteiramente passivo, e não tratam-se de conceitos fixos, havendo certa fluidez e sempre a potência de agência, a depender do lugar em que iremos analisar. Em suma, humanos e não humanos são regidos pela alternância da agência, que rege inteiramente as relações dentro dessa perspectiva. Dentro dessa lógica, o Budismo não está acima, ou fora dessas relações, mas traz um olhar mais consciente, digamos assim, dos fluxos de agência enquanto eles acontecem, lançando atenção às afecções que por ventura surgirem.

Tendo o enfoque de analisar as associações entre as pessoas e as coisas, para que possamos olhar para as relações entre os praticantes budistas interlocutores deste trabalho, a ideia de agência nos é cara. A intenção em contrapor os três autores visa trazer um embasamento maior de três perspectivas em diálogo a respeito do estudo das relações entre humanos e não humanos. Nosso olhar para os itens dos interlocutores, que, a partir da elucidação de Ingold (2015) passaremos a tratar por coisas, irá atravessar as três teorias. A ideia da rede de Latour (2012) nos mostra a mediação que as coisas tem entre as relações humanas, podendo as coisas em questão serem sentimentos, seres vivos, objetos, que irão mediar essas relações. Ao mesmo tempo, somos agenciados por essas coisas, como defende Gell (2018) e ao mesmo tempo em que exercemos uma agência sobre elas, à medida em que as relações mudam, fluem, interligam-se e movimentam-se, novamente como defende Ingold (2015).

O que podemos perceber até agora é que, para os praticantes do CEBB, diante da perspectiva do Budismo tibetano – se estendendo também a outras linhagens, que no entanto não são nosso enfoque –, a partir dos ensinamentos e os preceitos mais elementares que constituem a base da doutrina, essas relações afetivas entre humanos e não humanos se dão da mesma forma que se dariam entre não praticantes. Emoções, angústias, alegrias irão acontecer, como também episódios de raiva ao vivenciar certas situações, como o exemplo do carro quebrado.

A diferença é que o Budismo busca ensinar aos praticantes uma outra forma de olhar as relações, sejam quais forem. Inferimos que a base desse olhar, dessa visão de mundo budista, é movida pela reflexão sobre os ensinamentos, principalmente aqueles cuja origem se

dá na ideia da impermanência, e não pela ação baseada na emoção, como afirma Diego, interlocutor e praticante budista, durante entrevista online: “[...] cada situação, cada apego material que a gente teve, que eu tive no caso, em geral tava me indicando uma relação, alguma coisa que eu precisava olhar”. Vamos explorar melhor essas relações entre coisas que consideramos mais pessoais, que são aquelas cuja relação se volta aos parentes e amigos, cujos elos com os objetos irão simbolizar relações profundas e muitas vezes quase táteis.

4.3 ENTRE AFETOS E SUBJETIVIDADES: AS ROUPAS E A PELE

Seguindo a ideia das relações sociais entre humanos e não humanos, os autores Daniel Miller (2013) e Peter Stallybrass (2008) trazem algumas perspectivas acerca dos afetos e das subjetividades que nos movem nas relações com os objetos. Miller (2013), vai tratar da cultura material como possuidora de uma agência inteiramente própria, ressaltando a importância fundamental dos objetos e nossa incapacidade em controlá-los inteiramente: “Coisas fazem coisas conosco e não apenas coisas que gostaríamos que gostaríamos que fizessem” (p.141). Ou seja, as coisas nos afetam para além do que podemos prever num primeiro momento. Stallybrass (2008), através da memória das roupas, disserta sobre elas recebem e transmitem os corpos que as vestiram. “E quando nossos pais, nossos amigos, nossos amantes morrem, as roupas ficam ali, em seus armários, retendo seus gestos, ao mesmo tempo confortantes e aterradores – os vivos sendo tocados pelos mortos” (p.14).

Segundo o antropólogo e arqueólogo Daniel Miller (2013), “a melhor maneira de entender, transmitir e apreciar nossa humanidade é dar atenção à nossa materialidade fundamental” (MILLER, 2013, p.10). Somos porque produzimos materialidades, leia-se objetos e coisas. A separação entre coisas e as pessoas seriam para ele uma separação artificial do que chamamos sociedade.

Até as sociedades consideradas mais antigas, ou não industriais, são materiais, basta retomarmos os exemplos do tópico 3.1 deste capítulo, responsável por pensar o poder dos objetos na antropologia, entre as sociedades trazidas por Mauss (2017) e Malinowski (1978). A tentativa central do autor, portanto, passa pela busca em não tratar a relação com a materialidade como algo indesejável, onde se enaltece uma pureza advinda da libertação dos

elementos materiais. Há uma construção contemporânea que coloca por vezes a materialidade como algo a ser superado, como exposto no trecho a seguir:

A ideia de que os trechos de algum modo drenam a nossa humanidade, enquanto nos dissolvemos numa mistura pegajosa de plástico e outras mercadorias, corresponde à tentativa de preservar uma visão simplista e falsa de uma humanidade pura e previamente imaculada (MILLER, 2013, p.11).

Ele defende que nós não seríamos nada sem as coisas. O ideal de uma sociedade sem coisas apresenta-se enquanto uma visão falsa da realidade, afinal, paradoxalmente, “o imaterial só pode se expressar pelo material” (MILLER, 2013, p.111). O Budismo, por exemplo, está constantemente tensionando essa naturalidade do guardar, do ter e do consumir, através dos ensinamentos sobre desejo e apego, sentimentos que “se estruturam na dependência de emoções que tivemos em experiências anteriores (SAMTEN, 2010, p.37)”. Através da prática, busca-se identificar tais emoções porventura perturbadoras, provocadas pelas relações tecidas com coisas e pessoas. Ao mesmo tempo, detém imagens próprias, que podem ser vistas nos templos e nas casas dos praticantes. Essas imagens dão suporte visual e físico durante a prática e afirmam o quanto a materialidade se faz necessária para os seres humanos significarem as coisas e compreenderem melhor a realidade.

Vagner diz possuir em casa poucos objetos pessoais porque veio morar em Recife, mas pretendia voltar tão logo possível para o Rio Grande do Sul, também diz não sentir, no geral, a necessidade de guardar coisas, apesar de ter citado num exemplo anterior neste capítulo a presença do chimarrão em sua vida. No entanto, durante a entrevista online, pude ver penduradas na parede atrás dele, através da imagem da *webcam* alguns itens budistas: como uma mandala e uma imagem do Buda, referências do Budismo tibetano. Ao ser questionado do fato, por se dizer despojado de objetos afetivos, ele comenta:

Essa questão da materialidade, ela dá suporte, né, senão não teriam sentido os centros de retiro. Eu vejo por exemplo, assim, eu ter morado no Darmata me ajudou muito na minha prática pessoal, morar num centro budista, ter feito um retiro. [...] Então ainda que haja essa questão da materialidade, da vacuidade⁴¹ [relacionada ao desapego], a gente não tira o aspecto causal né, isso dá todo um suporte, assim, pra mim é muito importante (Vagner, interlocutor, em entrevista online).

⁴¹ Vacuidade: “Quando a gente entende que aquilo está sendo construído, ao mesmo tempo a gente entende que aquilo é rígido, real, e ao mesmo tempo a gente entende que aquilo é vacuidade, que a pessoa não precisa obedecer àquilo. [...] Aquilo que surge pela origem dependente é vacuidade, é vazio. Mas quando eu falo sobre o vazio daquilo, eu não estou negando a objetividade e a operacionalidade daquilo. Aquilo opera, só que opera como uma maldição, porque a pessoa fica presa dentro daquilo” Lama Padma Samten (2016). <https://cebb.org.br/vacuidade-e-originao-dependente-lama-padma-samten/> (acesso em 06 de fevereiro de 2023).

Esse depoimento reitera a afirmação de Daniel Miller sobre a impossibilidade de expressar-se sem a materialidade. Vagner afirma que a função dos centros de retiro é justamente dar suporte à prática, através da rotina, do silêncio proporcionado em um ambiente rural e dos templos, com as imagens budistas e almofadas de meditação, altares e imagens dos mestres. Também é essa a função das imagens budistas penduradas na parede atrás dele, auxiliar na conexão com a prática através de um meio material. A partir desses elementos torna-se mais fácil conectar-se à prática, focar e pensar nos ensinamentos, lembrando deles de forma visual. Há um sentimento de identificação ali, por isso, por mais imaterialista que seja a religião budista, o aspecto material se faz presente como referência, uma referência consciente.

Retomando a ideia das roupas, Miller (2013) traz dois bons exemplos que ilustram o papel das coisas e sua importância. Mais precisamente, aborda as vestimentas na Índia e em Londres. Na Índia, a partir do uso do *sári*, ele fala sobre como essa peça de vestimenta é intrinsecamente constituidora daquela sociedade e forma a mulher indiana, enquanto indiana e enquanto mulher. A peça tem uma complexidade na forma de vestir que desemboca numa ponta de tecido chamada *pallu*, à qual o autor narra como uma terceira mão da usuária, que fará daquele pedaço de tecido pendente inúmeros usos, desde cobrir o rosto no nevoeiro, pegar uma panela quente, limpar o rosto, enrolar o pano nervosamente entre os dedos antes de uma entrevista de emprego, ou mesmo utilizá-lo enquanto item de sedução. Acima de tudo, há uma forma correta e específica de se usar aquela vestimenta, que deve ser aprendida e será naturalizada a ponto de parecer parte do corpo.

Em Londres, ele vai às compras com interlocutoras, traçando um percurso do vestir que passa pela ansiedade das aparências. Para o autor, a questão aqui está na liberdade da escolha que vem com o advento do feminismo, e que contraditoriamente – e de forma polêmica – despeja um peso sobre os ombros das mulheres no que diz respeito à aparência e escolha do que vestir.

Através do relato do caso de uma jovem interlocutora, a qual caracteriza como possuidora de um estilo *pop*, que, no entanto, vai às compras em busca de um vestido florido. Ela buscava aquela peça específica na intenção de parecer mais séria através da vestimenta, para uma evento do qual precisaria participar. Mesmo após passar por várias lojas sabendo exatamente o que queria, a moça volta para casa de “mãos abanando”, apesar do vasto

conhecimento sobre moda e de tratar-se de uma busca tão específica por uma peça de roupa. Segundo o autor, no fundo seu problema era em definir o próprio gosto diante de um estilo que não era o seu (MILLER, 2013, p.57). A roupa, portanto, parece estar ali como formadora da identidade das pessoas. Em ambos os casos, está lá enquanto elemento definidor de algo.

Diego narra um exemplo interessante, de quando sua relação com a prática budista começa a se aprofundar, mas as questões da identidade ainda permeiam esse universo. Dessa forma, Diego procura mostrar-se budista ao mundo e essa exibição toma forma a partir da roupa, que dá a ele uma identidade com várias fases diferentes expressadas na vestimenta, como ele explica:

Tinha um período que eu só vestia roupas largadas e esculhambadas, aí depois eu passei a vestir umas roupas mais arrumadinhas. Aí teve um período que eu só vestia roupas com símbolos, assim, de Yoga, de meditação, alguma coisa assim. E eu não queria roupa nenhuma de marca, cheguei a rejeitar, assim, presente que eu ganhei, camisa importada que eu devolvi. Tive esse período assim. E depois eu passei a aceitar, sabe.

É interessante o aparecimento do objeto enquanto roupa, que aqui não vem mostrar uma herança ou ancestralidade do interlocutor, mas a intenção de mostrar-se ao mundo. O que ele gostaria que os outros vissem, socialmente. E nada melhor que fazê-lo através da pele, já que “a mágica da roupa está no fato de que ela nos recebe: recebe nossos cheiros, nosso suor, até mesmo nossa forma” (STALLYBRASS, 2008). É por nos receber que muitas vezes usamos as roupas para mostrar quem somos. Não é à toa que, em alguns idiomas, a roupa tem etimologicamente essa conotação, de figurar enquanto recipiente do corpo, como é o exemplo no espanhol, onde *abrigo* quer dizer casaco.

Ao primeiro contato com a noção de desapego do Budismo, ele sente que pode despojar-se de muitas das suas posses, passando a adotar o uso de roupas rotas, para simbolizar e vestir essa adesão à doutrina budista, onde as aparências não importam e itens de marca não fazem sentido na cultura budista. Em seguida abre mão das roupas velhas passando a vestir-se com roupas “mais arrumadinhas”, e mais tarde adota roupas com símbolos gráficos, remetendo à yoga e à meditação, símbolos que comunicam às pessoas ao redor quem Diego quer ser, como ele busca ser visto e identificado socialmente: um professor de yoga, praticante budista e que não se importa com elementos supostamente supérfluos da materialidade. Ele faz questão de vestir sua escolha religiosa e de vida.

Diego imaginava estar abdicando das posses e das aparências, por não querer roupas novas, de marca e por buscar vestir aquilo que demonstrava o que ele acreditava. No entanto, acaba por buscar mostrar ao mundo uma imagem de si, algo que na perspectiva budista não tem necessidade, simbolizaria um apego à existência, a uma autoimagem, quando deve-se praticar em busca de auxiliar e trazer benefício a todos os seres, não importando aquilo que um praticante veste, contanto que tenha os ensinamentos em mente e siga a prática. Quando ele comenta: “Tive esse período assim. E depois eu passei a aceitar, sabe”, faz referência a como utilizar qualquer peça era o que realmente importava e que usar roupas velhas ou roupas caras não faria dele um praticante melhor ou pior. O objeto que ele vestia passa a pautar a existência e determinar aspectos da vida dele a partir das atitudes e da imagem de si.

Ainda acerca das roupas, o professor de inglês e literatura, Peter Stallybrass (2008), afirma que nossa aversão ocidental à matéria, fruto de uma concepção de vida moderna, vem do fato de que, ao vermos o material, notamos sobretudo a ausência contida nele (STALLYBRASS, 2008, p.18). As roupas, por serem maleáveis e carregadas pelos nossos corpos, logo acima da nossa pele, são como uma segunda camada que se molda ao corpo, carregando assim nossa forma, cheiros e com isso, consequentemente, lembranças.

Num ensaio ao poder de memória contido nas roupas, o autor narra um episódio em que retoma a memória de um amigo morto a partir da jaqueta que vestia, peça que antes havia pertencido a esse amigo. Segundo ele, quando as pessoas se vão, deixam seus guarda-roupas repletos daqueles panos que um dia as vestiram e ganharam vida a partir do movimento dos seus corpos. Durante uma palestra, enquanto, como muitas vezes, vestia a jaqueta favorita do amigo morto – peça de roupa importante para o amigo morto –, Stallybrass (2008) fica paralizado ao dar-se conta da presença do amigo naquele pedaço de tecido:

Se eu vestia a jaqueta, Allon me vestia. Eles estava nos vincos do cotovelo – vincos que no jargão técnico da costura são chamados de “memória”; estava até nas manchas da barra da jaqueta; estava no cheiro das axilas. Acima de tudo, ele estava no cheiro. [...] Comecei a acreditar que a mágica das roupas está no fato de que ela nos recebe: recebe nossos cheiros, nosso suor, até mesmo nossa forma (STALLYBRASS, 2008, p.13).

As roupas, por nos vestirem, são como uma segunda pele um pouco mais durável. Isso significa que, ao morrermos, é provável que muitas de nossas roupas sigam circulando pelo mundo, para além de nós, mas provavelmente não tão além, afinal os tecidos não tem a mesma capacidade de perdurar que tem as joias, por exemplo. E essa é a magia da roupa, “tal como as joias, ela dura para além do momento imediato do consumo. Ela dura, mas é mortal”

(*ibid*, p.15). Essa forma de mortalidade, por meio de uma efemeridade só um pouco mais longeva que a humana, permite que elas carreguem lembranças, vistam outros corpos que se lembram dos corpos antigos que um dia as vestiram e que talvez sintam uma saudade que se acalma com o vestir, sejam entes que se foram ou que estão distantes.

Joana, tutora do CEBB conta participou de um retiro longe de casa, onde passou mais de um ano praticando em outro estado:

Eu levei por exemplo, uma das mantas que eu levei, que eu sabia que ia ficar enrolada lá o tempo todo, uma manta da minha mãe, então assim, pra ela também foi importante que eu levasse aquilo, né. Então tem essas simbologias, dos nossos significados né, então tem essa simbologia nos objetos né, então eu procurei levar as coisas dessa forma, procurei levar pouca coisa, mas levando assim o mínimo necessário.

Usar a manta fez com que ela se sentisse mais perto da mãe e levar a manta consigo também foi um gesto capaz de apaziguar a saudade que a mãe sentiria dela, sabendo que um pedaço estava lá, junto. Mas Joana acha curioso o fato de que, mesmo com a manta viajando junto, sua mãe deu um jeito de enviar outra peça de roupa. Parece uma forma de atualizar sua presença junto da filha:

Uma coisa que foi engraçada é que no período que eu tava lá [em retiro] alguns tutores de lá vieram aqui pra Recife assim, teve evento com o Lama no Darmata, não sei o que, eles vieram pra cá e a minha mãe se encontrou com eles, mandou uma cartinha e ela me mandou uma touca. Veja, eu já tinha a touca que eu precisava, ela já tinha me oferecido aquela touca, eu já tinha recusado porque ela não cabia em mim, mas ela quis me mandar sabe, pra se fazer presente, sabe, assim. Mas a presença dela não tá ali. É, se a presença dela já tava ali de alguma forma tava na mantinha que eu tinha levado [risos] né e que de fato é o que eu ficava enrolada a maior parte do tempo, uma mantinha muito boa, fininha e bem quentinha assim.

Apesar de, enquanto praticante, Joana buscar levar somente o essencial para o retiro, os objetos afetivos ainda encontram uma forma de se fazer presentes, como na mantinha, que ela alega ser ótima, leve e quente, mas ao mesmo tempo essa praticidade ganha uma nova camada quando Joana relata que: “se a presença dela já tava ali de alguma forma, tava na mantinha que eu tinha levado”, apesar de afirmar anteriormente que a presença dela não estaria ali. Ao mesmo tempo, a mãe buscou se fazer ainda mais presente ao enviar a touca para a filha, mesmo que aquela peça não coubesse nela, como afirma Joana. Aparentemente a empreitada funciona, porque a marcou a ponto de tornar-se um relato curioso e engraçado, que ela me conta sorrindo.

“Acho que isso ocorre porque, apesar de nossa crítica ao ‘materialismo’ da vida moderna, a atenção ao material está precisamente no que está ausente” (STALLYBRASS, 2008, p.18). Enquanto praticante, a touca que recebe acaba tornando-se também um elemento de prática, porque Joana reconhece, racionalmente, que a presença não se dá através de algo, mas subjetivamente a história por trás da touca, bem como aquilo que envolve o uso da manta que já tinha viajado com ela, traz à tona sentimentos afetivos.

Assim como as roupas, também outras as coisas, aquelas que não nos vestem, são fortemente investidas de memórias ao longo da nossa existência. Podem não ser maleáveis nem possuir capacidade de guardar um pouco dos cheiros, como os tecidos, mas carregam histórias que amparam uma narrativa da nossa presença no mundo. Por exemplo, quando familiares morrem costumam ficar como lembrança os móveis da casa antiga onde passamos boa parte da infância, a mesa de tantas celebrações, a cadeira de balanço, a cômoda. São objetos que presenciaram uma vida e muitos momentos em grupo, que, portanto, são carregados de sentido e memórias. A depender da classe social os conteúdos desse acervo familiar muda consideravelmente.

Carmita nos conta como a avó era religiosa e que essa devoção é o que acaba por inspirar sua própria trajetória religiosa ao longo da vida, primeiro no Catolicismo, depois seguindo o Espiritismo, e por fim o Budismo. Ela foi criada pelos avós e, quando ambos morreram, decide doar todas as roupas, mas fica com alguns móveis, vendendo outros. Entre eles, uma mesinha que pertenceu à avó e que Carmita decide fazer dela um altar budista. Mais tarde, ela recorda que a avó deixava um bibelô azul de um Buda em cima dessa mesa, sem nenhuma conotação religiosa, apenas como peça de decoração, que Carmita admite não saber o fim do bibelô e que achava um pouco feio. Mas surpreende-se com o fato de usar esse móvel para o seu altar quando torna-se praticante: “Na mesma mesa, não foi cognitivo não, foi energia. Na mesma mesa, depois foi que caiu a ficha, na mesma mesa que vovó botava o Buda”.

Por meio da história do surgimento do altar, notamos o protagonismo do móvel, um objeto que foi herança de família, deixado pela avó que a criou. Mais do que isso, de uma avó devota em sua religião, que parece ter inspirado a neta a seguir caminhos religiosos, ainda que diversos. Mesmo sob a menção da mudança para um lugar menor e a necessidade de se

desfazer de algumas peças da mobília, em momento algum o altar parece estar em questão, ele tem um papel central na trajetória de Carmita.

Diego, se relaciona às roupas através de uma ideia do consumo, mostrando por meio dela suas diversas identidades enquanto indivíduo no mundo, primeiro um praticante budista com roupas mais surradas, que não liga para as aparências, passando por um praticante dedicado, que quer mostrar ao mundo os símbolos da Yoga e do Budismo, suas práticas de vida e depois enquanto alguém que aceita a roupa como uma peça de vestimenta, independente do que ela representaria. Enquanto isso, Joana e Carmita trazem perspectivas mais familiares dos seus objetos de afeto. Joana com as peças de roupa que remetiam à mãe – e vice-versa, porque a mãe de Joana também consegue se fazer mais presente do que Joana poderia esperar estando num retiro distante de casa, apenas através de uma manta e uma touca. Carmita mostra uma relação forte com a avó, a qual identifica-se a partir da experiência de dedicação religiosa e adota a mesa que recebe de herança como símbolo desse elo, fazendo dela um altar budista.

A seguir, vamos nos ater com um pouco mais de atenção aos aspectos da memória e de como esses objetos vão tornando-se um conjunto capaz de compor nossas trajetórias, contar quem somos e de onde viemos, além de apoiar nossa presença no mundo, servindo de elo entre gerações e grupos aos quais pertencemos.

4.4 ASPECTOS DA MEMÓRIA E A PRÁTICA BUDISTA

Numa passagem famosa do livro “Em busca do tempo perdido (vol.1, No caminho de Swann)” o escritor Marcel Proust é transportado ao passado pela sua memória, mais precisamente à sua infância, no momento em que come um biscoito típico chamado *Madeleine*. A partir do famoso relato, a expressão em francês “*Madeleine de Proust*” passa a denotar qualquer evento que possa ser provocado por uma memória involuntária e repentina despertada pelos sentidos, podendo ser um som, um cheiro ou, no caso do escritor, o sabor do biscoito *Madeleine* molhado no chá que marcou sua infância e consequentemente sua vida.

É assim com nosso passado. Trabalho perdido procurar evocá-lo, todos os esforços da nossa inteligência permanecem inúteis. Está ele oculto, fora de seu domínio e do seu alcance, em algum objeto material (na sensação que nos daria esse objeto material) que nós nem suspeitamos. Esse objeto, só de

acaso depende que o encontremos antes de morrer, ou que não encontremos nunca (PROUST, 2006, p.71).

Para Proust (2006), esse passado estaria sempre latente, podendo não ser despertado jamais, mas, quando despertado, costuma ser a partir da sensação provocada a partir de algum objeto. Tal fenômeno ocorre porque, a partir de uma lembrança provocada pelos sentidos, somos transportados a um outro momento de nossas vidas, viajando no tempo sem sair do lugar, quase sentindo novamente o que sentimos então.

A memória constrói e forma o indivíduo, mas também é construída pelo grupo. Maurice Halbwachs (1990), sociólogo francês, fala que a memória é evocada pelo contato com o grupo, com o coletivo e, nessa coletividade, os indivíduos se alicerçam socialmente na manutenção dessa memória igualmente coletiva, embora também produzida individualmente. Quando por ventura esse grupo não está presente e estamos em contato com uma lembrança, de alguma forma, ela é suscitada ao evocarmos essa lembrança através de algum sentimento que nos traz à tona o acontecimento, como um cheiro, um sabor, uma situação, ou mesmo um objeto.

Podemos então imaginar a construção do nosso pensamento através de pontes. Por meio de fenômenos diversos – cheiros, sabores, momentos, objetos –, essas pontes irão provocar um retorno à lembrança, que supomos particular, mas na realidade não estará nunca dissociada do grupo, afinal, vivemos num meio coletivo.

Veremos que os atrativos ou os elementos dessas lembranças pessoais, que parecem não pertencer a ninguém senão a nós, podem bem se encontrar em meios sociais definidos e ali se conservar; e que os membros desses grupos (de que não cessamos de fazer parte) saberiam ali descobri-los e nos mostrá-los, se os interrogássemos como seria necessário (HALBWACHS, 1990, p.117).

De acordo com Halbwachs, por mais que por vezes pareça extremamente pessoal, a memória é sempre coletiva. Ele identifica diversos grupos sociais que podem ser divididos de acordo essas memórias, como o grupo da memória familiar, da classe social, a religiosa, entre outros a depender do indivíduo e sua trajetória

Entre os interlocutores desse trabalho, que são praticantes budistas, há a memória do Centro de Estudos Budistas Bodisatva, podendo ser pensado enquanto um grupo que foi construído a partir do encontro de diversas pessoas com o CEBB. Por vezes, as memórias

poderão parecer particulares, mas conseguimos identificar a correlação entre elas, em diversos pedaços de lembranças, como num quebra-cabeça.

Por exemplo, há em comum uma insatisfação prévia entre a maioria dos interlocutores, no momento em que começam a frequentar o CEBB. Suas vivências antes da prática encontravam-se em momentos de certos questionamentos, cada um a sua maneira, o que os fez aderir à prática budista. O Lama Samten ressalta recorrentemente em suas palestras que geralmente uma pessoa estável e feliz costuma não buscar alguma mudança de vida, seja ela terapêutica ou espiritual.

Para além da defesa de uma memória coletiva que irá gerar um discurso narrativo comum, o antropólogo Joel Candau (2012) nos ajuda a compreender uma camada da subjetividade contida nessas relações memoriais. Ele afirma que, “em toda sociedade, cada indivíduo participa de uma política da memória porque ele carrega e colore *certas* representações do passado do grupo ao qual ele pertence” (p.848). Para o autor, a memória humana é social e apresenta-se como instrumento de nossa cognição, carrega nossa subjetividade e será sempre um meio na reconstrução de algum fato ocorrido, não sendo possível usar dela enquanto forma de restituição do passado, mas de leitura do mesmo, através de suas interpretações e reinterpretações. No entanto, nesse processo de leitura, por vezes acreditamos restituir o passado, atribuindo às coisas materiais a responsabilidade das nossas memórias.

Como explicar esse desejo de inscrever uma memória na eternidade? Um indivíduo estará realmente morto, dizia Jules Romain, no dia em que ninguém mais se lembrar dele. Ora, a memória familiar é uma memória curta: ela não remonta além de duas ou três gerações. “O esquecimento ameaça as gerações, uma após outra, e os ancestrais distanciados de nós por algumas gerações somente se confundem em uma massa anônima”. Cada indivíduo sabe que, uma vez que a profundidade de sua própria memória não vai além de duas ou três gerações, ele mesmo será totalmente esquecido algum tempo após sua morte (CANDAU, 2016, p.139).

Vemos assim que a memória é uma construção e uma busca por proteção. Pensando no Budismo, nossa reflexão procura compreender se os praticantes seriam capazes de engendrar novas relações com suas memórias a partir da prática budista realizada através da meditação e dos estudos dos ensinamentos. Os interlocutores e interlocutoras desse trabalho não são monges ou mestres, mas pessoas que, diante de suas trajetórias de vida, acabam por descobrir a prática da meditação e os ensinamentos da religião budista, escolhendo segui-la, seja enquanto religião, seja enquanto filosofia de vida.

O Budismo acaba por adicionar uma camada de vivências à memória desses indivíduos, que adentram um novo grupo da memória coletiva deles, que podemos caracterizar, baseado em Halbwachs (1990), como o grupo budista dessas memórias. Eles constroem uma coletividade permanentemente embebida do passado de cada um e essa nova camada budista complexifica as relações de cada indivíduo pertencente ao grupo, exigindo negociações entre coletividade e subjetividade, à medida em que o Budismo traz em seus preceitos da prática conceitos como o desapego e a desconstrução da ideia de eu e meu.

No entanto, nem todos os aspectos das vidas desses indivíduos são tomados pela prática budista. Enquanto habitantes de uma cidade grande do sul global e previamente socializados em outros contextos culturais – que não nos interessa, por ora, definir⁴² –, essas pessoas realizam internamente negociações entre ao menos duas formas de socialização com a qual convivem. Aquela em que cresceram, junto a seus grupos familiares, e a religião que optam por seguir. Suas memórias familiares não são apagadas, o que acontece é a pacificação, o aprendizado da convivência com esses sentimentos que poderiam outrora gerar perturbações. A busca por esse equilíbrio é o que constitui a prática.

João Vale, por exemplo, ex-tutor do CEBB, teve uma infância de bullying e, ao entrar em contato com o Budismo, a princípio se apegou à ideia do desapego. Ele contou que no início do contato com a prática, há aproximadamente vinte anos atrás, foi libertador soltar as lembranças de dor e de despotencialização corporal, segundo suas palavras. Para ele, pensar a impermanência dentro do Budismo foi uma saída maravilhosa, já que ele desejava apagar um passado difícil.

Eu queria desapegar, porque ter acesso a alguma cartinha que alguma coleguinha mandou pra mim no colégio me dava dor, porque eu lembrava como era que aquela criança sofria, o que aquela criança sofria ali. [...] Então eu adorava esse Budismo que dizia: deixe, solte. Só que o que tava por trás aí era dor, então isso não era interessante, vamos dizer assim. (João Vale, interlocutor, em entrevista online).

Depois de anos de prática, associada a outras reflexões pessoais, como o processo terapêutico, João reconhece que o aprofundamento nos estudos budistas o fez compreender que não era buscando afastar a dor que se praticava esse desapego. “Hoje, por exemplo, aos 36 anos, faz parte do meu processo terapêutico, de amor comigo, eleger novas imagens, eleger

⁴² Assumimos que as entrevistadas são oriundas de culturas ocidentalizadas, por habitarem Recife, uma cidade brasileira, parte da América Latina, portanto localizada no Sul Global, sendo, ainda assim, ocidental a grosso modo. Mas esse é um detalhe que não nos interessa enquanto argumento.

novas fotografias” (João, em entrevista). Essas fotografias são imagens da infância que ele antes evitava olhar. Mesmo identificando-se no início da sua trajetória no CEBB com a ideia de desapegar-se radicalmente de tudo, pergunto pelas fotos e ele diz que sempre ficaram guardadas num baú na casa de campo da família e ele nunca pensou em efetivamente destruir aquelas imagens que traziam algum desconforto pessoal pelas memórias que carregavam. Com o amadurecimento enquanto indivíduo e enquanto praticante budista, João reconhece a mudança na forma de encarar e sai de um lugar de dor, para um lugar de reconstrução do significado daquela dor, iniciada a partir da prática budista. “Hoje em dia eu posso eleger objetos que são importantes pra mim. Porque não há problema no meu eu, porque não há problema com meu apego” (João Vale). Houve aí claramente uma negociação entre o aspecto do Budismo, e ao mesmo tempo uma ajuda da prática para pacificar as emoções de João diante dos traumas de vida.

Segundo Bourdieu (2006), nossas vidas constituem-se enquanto um conjunto de acontecimentos que vão formando uma história. Vivemos, temos intenções ao longo do percurso, as intenções também nos têm e assim construímos uma trajetória, em grande parte sem controle algum, mas adotando alguns referenciais com vistas a dar sentido, consistência e constância a esse projeto narrativo da existência. “Tudo leva a crer que o relato da vida tende a aproximar-se do modelo oficial da apresentação oficial de si, carteira de identidade, ficha de estado civil, *curriculum vitae*, biografia oficial...” (BOURDIEU, 2006, p.188).

No percurso, vamos dando forma a essa rede de histórias de vida, buscando, através da criação ou atribuição de sentido, certa lógica para cada acontecimento que carregamos enquanto memória, que de alguma forma e por algum motivo nos marcaram. João escolhe não olhar para certos registros da sua vida, em busca de construir uma outra versão de si e tentando apagar um momento ruim, em seguida reconhecendo aquele acontecimento e aceitando que foi parte da vida dele. Mas essa construção é um devir e nunca está dada. Nem mesmo quando morremos, porque a partir daí são os outros que irão narrar o que fomos, geralmente com base nas coisas que deixamos.

O historiador Philippe Artières (1998) observa que passamos boa parte de nossas vidas arquivando-as. Guardamos, descartamos, selecionamos. Nunca guardaremos tudo, tampouco mostraremos tudo, afinal, o arquivamento dos fatos de nossas vidas irá constituir a narrativa

mais próxima possível da forma como gostaríamos que nos vissem. Sendo assim, também omitimos. Tudo é parte do jogo da memória da existência. Precisamos lembrar dos fatos, para nós e para os outros, e nos esforçamos por contá-los de forma que nos satisfaça, dessa maneira teremos um eu inserido no mundo, enquanto indivíduo e enquanto grupo.

Quem somos, quem fomos, com quem andávamos, quais eram nossos interesses? Afinal, nós morreremos, mas as coisas, nossos objetos, permanecerão para além da nossa capacidade corporal de existência. Essa é uma das grandes motivações do guardar. Sejam nossas lembranças ou aquelas de entes queridos, somos permeados pelo desejo da permanência, que se materializa através das coisas, que estarão aqui para muito além da nossa existência humana.

Através dos diversos suportes da materialidade temos nosso meio de inscrição no planeta e de certa forma na história humana, mesmo enquanto praticante budista, porque a ideia não é livrar-se do aspecto da materialidade. Pelo contrário, ele se mostra também importante dentro da cultura budista, enquanto um elemento para o qual os praticantes devem estar sempre atentos, como no exemplo do respeito prestado ao livro das preces budistas expresso por Joana:

A gente tá atenta a esse processo e procurar aprender como é que ele se dá, pra mim isso que é a grande diferença, né. Eu não me acho assim a pessoa mais desapegada do mundo, por exemplo, ou que eu vou deixar de dar valor, dar mais ou menos valor a alguma coisa. Mas aí claro também, por eu ser budista vão ter certos objetos, certas coisas que aí eu vou dar um valor diferente né. Mesmo que eu entenda que aquele valor não existe ali né, então por exemplo, se algum dia tu for numa prática do CEBB talvez tu note que as pessoas vão ter o cuidado de não, sei lá, colocar o livro com preces, o livro com ensinamentos no chão, a gente coloca pelo menos em cima de uma almofadinha, né. Aí assim, não é que aquele livro dali, óh, não, porque assim, quando eu faço isso eu me coloco num posicionamento de dar valor às mensagens que estão contidas ali (Joana, tutora do CEBB).

É interessante notar como o livro onde estão escritos os mantras que serão lidos durante os eventos de prática coletiva – sejam eles palestras, grupos de estudos ou retiros –, é importante. Mesmo tratando-se de um objeto, que para o Budismo é construção e que a ideia daquilo não está na materialidade, a representação que o objeto contém adquire uma importância e exige um respeito dos praticantes, por mais simples que seja o objeto.

Esse livro em particular não se trata de um objeto sagrado, encadernado com uma capa sofisticada ou escrito em algum papel muito especial. Trata-se de uma impressão simples e encadernada numa espiral plástica, disponível também em formato digital, que é

disponibilizado para todos os alunos em diversas cópias durante os grupos de estudos. A materialidade, portanto, não é uma questão a ser superada, mas sim compreendida em suas diversas formas. Ela faz-se necessária e deve ser encarada como peça essencial das relações humanas e não humanas, afinal, são as coisas que irão significar as pessoas, estando elas vivas, mortas, distantes ou presentes, próximas ou ausentes.

Para os praticantes do CEBB, essas relações ganham um novo olhar, talvez um pouco menos ávido pela narrativa de si ou da necessidade de perpetuação de um legado da existência, e mais voltado para a ideia de que as coisas são impermanentes e, portanto, finitas. A diferença entre os praticantes e certos grupos inseridos numa lógica do acúmulo não é tão visível, ela se dá sutilmente, através da forma de encarar os afetos, já que os praticantes são também em algum aspecto parte dessa sociedade ocidentalizada do consumo e estão em constante negociação entre as duas socializações.

5 MEMÓRIA E OUTRAS FORMAS DE LEMBRAR: A PATRIMONIALIZAÇÃO E A MUSEALIZAÇÃO DAS COISAS

A memória pode ser olhada de diversas formas, e a questão museológica é uma delas. Tratando dos objetos/coisas como itens formadores de acervos pessoais, lanço agora um olhar para o aspecto dessa curadoria da vida, que forma nossas narrativas domésticas por meio de um compilado de rastros materiais, itens de memória, significando, ou produzindo registros, numa miríade de momentos e sentimentos construídos ao longo da existência. Esses itens, pensados a partir do campo antro-po-museológico, nos levam a traçar uma teoria dos objetos domésticos que tem por base a ideia de musealização e de patrimonialização, categorias úteis para pensar formas de construir memórias e guardar acervos constituídos ao longo da vida.

A patrimonialização surge como um princípio de proteção material, desde suas origens na esfera doméstica, quando a palavra trazia o sentido de herança familiar, passando pela institucionalização, responsável por transformar certos bens públicos em elementos considerados importantes a ponto de serem conservados para a posteridade. Trata-se de um dispositivo que atua de forma a dar centralidade à noção de conservação dos registros, das memórias e da história que convencionamos, coletivamente, considerar como importantes; um dispositivo que carrega em si a ideia de fazer reviver um passado que não deve ser esquecido.

No entanto, nos aproveitaremos dessa categoria para pensar que os processos de patrimonialização, de produção de um status relevante para narrativas específicas ou para histórias elaboradas acerca do coletivo social, pode ser útil para pensar os processos de valorização das narrativas e histórias pessoais e familiares. Logo, identificamos uma ligação possível entre os acervos domésticos, aqueles produzidos ao longo da vida pelas famílias, dentro das casas, e as operações que constituem a patrimonialização e a musealização.

A musealização, como explico adiante, vem complementar o debate já que, para além da ideia de perpetuação da existência das pessoas por meio dos objetos/coisas guardadas, precisamos pensar o contexto em que esses itens são forjados enquanto acervos familiares, papel que cabe à musealização, enquanto categoria responsável por classificar os objetos transformando seu status. O contexto dessa transformação classificatória encontra suas origens no ambiente do museu, mas não se restringe a tal espaço:

O objeto de museu – que não significa meramente o objeto em museu – como objeto musealizado, passa a adquirir um estatuto museológico. [...] Tudo se passa como se a vida anterior à musealização deixasse de existir para que o objeto de museu pudesse ‘renascer’ para um novo universo de significações (BRULON, 2015, p.26).

A partir do princípio de que musealizar significa transformar coisas ordinárias em especiais, uma mudança significativa no seu status, que as credita a serem guardadas e conservadas nas gavetas e armários, acredito que a musealização pode ocorrer em diferentes esferas, muitas vezes distantes daquela institucional do museu. Além disso, defendo que a vida anterior à musealização daquele objeto pode seguir existindo dentro do contexto doméstico, visto que nem sempre tratam-se de objetos predispostos a alguma forma de conservação que os retira de circulação. Por vezes, esses itens de memória podem seguir exercendo suas funções de uso, como, por exemplo, uma peça de roupa pertencente a algum ente querido que se foi e que continuamos vestindo a fim de nos aproximarmos daquela pessoa.

Antes de adentrarmos na dimensão museológica dos acervos familiares, bem como na esfera doméstica e na esfera institucional do patrimônio, é preciso reafirmar a importância das coisas para a vida social. Elas estão tão presentes em nossas vidas, que chegam ao ponto de passarem despercebidas, como se transbordassem a própria existência devido às diversas camadas possíveis de significados que trazem em si. Como ressalta Daniel Miller (2010), são simplesmente algo comum e necessário à nossa existência:

A conclusão surpreendente é que os objetos são importantes não porque sejam evidentes e fisicamente restrinjam ou habilitem, mas justo o contrário. Muitas vezes, é precisamente porque nós não os vemos. Quanto menos tivermos consciência deles, mais conseguem determinar nossas expectativas, estabelecendo o cenário e assegurando o comportamento apropriado, sem se submeter a questionamentos. Eles determinam o que ocorre à medida que estamos inconscientes da capacidade que têm de fazê-lo (*ibid*, p.78).

Para o autor, a cultura material precisa ser pensada enquanto possuidora de uma agência inteiramente própria (*ibid*, p.141). Objetos são, a princípio, tão triviais que cotidianamente não nos damos conta, mas estamos constantemente sujeitos à sua agência, não tendo o controle que acreditávamos ter sobre eles.

No mais, tudo que vimos até aqui mostra o quanto a memória dos objetos está potencialmente relacionada ao ato da seleção e do guardar. Este capítulo, portanto, irá explorar os objetos a partir do desenvolvimento da categoria de acervos domésticos/familiares, com bases na museologia. Para este fim, pensaremos na ação da guarda enquanto

uma proteção contra o esquecimento e retomaremos a origem da ideia de patrimônio, bem como sua face institucional, e refletiremos acerca da musealização enquanto ferramenta transformadora das coisas em objetos de memória.

Os objetos dos praticantes budistas surgem ao final do capítulo, como exemplo da categoria de acervo doméstico/ familiar, enquanto itens passíveis de uma interpretação sob a ótica da categoria de musealização. A escolha do grupo em questão se deu pela relação de contraste existente entre os preceitos da filosofia, que pregam a prática da ideia de desapego, estimulando uma simplificação material, e a existência de objetos de memória significativos pertencentes aos membros do CEBB. Todos os interlocutores demonstram possuir relações afetivas complexas com seus bens pessoais de memória e trazem com a prática budista uma reflexão acerca da curadoria desses objetos, onde é possível identificar uma negociação existente entre a prática do Budismo e suas trajetórias pessoais.

5.1 PATRIMÔNIO E REFLEXIVIDADE

Segundo os museólogos André Desvallés e François Mairesse (2013), patrimônio seria um bem público destinado a ser preservado para a sociedade. O termo *heritage*, que denota patrimônio e tradição, representa etimologicamente essa ideia, em oposição à noção de legado ou herança, ou seja, aquilo que é deixado às próximas gerações familiares. Historicamente, o conceito de legado surge da ideia de propriedade (*property*), designando os bens destinados à sucessão, de acordo com o direito romano, sendo ambos termos utilizados também nas origens da proteção dos bens culturais e históricos (*ibid*, 2013).

A origem da palavra e do conceito de patrimônio como um todo, portanto, é doméstica e significa um bem dado pelo pai. Na vida romana, o *pater familias* era responsável pelo papel de manter as tradições, o que incluía a chefia da casa e das práticas cerimoniais que envolviam esse cotidiano, detendo o *status* de “senhor do patrimônio” (LIMA, 2012). Na sua morte, o herdeiro próximo assumiria esse papel, dando continuidade às práticas ali realizadas.

A historiadora Françoise Choay (2006), explica o percurso do surgimento do patrimônio enquanto bem público como o conhecemos hoje, desde sua origem nas estruturas familiares, traçando uma trajetória das políticas de memória, cujo cerne seria justamente o de

reviver no presente um passado já extinto, até hoje considerado como uma herança da sociedade. Para a autora, esses bens podem ser identificados em construções monumentais, como também em objetos menores, como uma fotografia, já que ambos carregariam em si uma identidade do passado e também certa capacidade de retorno aos mortos, sejam esses mortos, acontecimentos ou pessoas. Ou seja, bens pessoais também carregam em si a ideia patrimonial. Segundo ela, “o patrimônio histórico parece fazer hoje o papel de um vasto espelho no qual nós, membros das sociedades humanas do fim do século XX, contemplaríamos a nossa própria imagem” (*ibid*, p.240). Ele surge enquanto um instrumento de defesa contra a angústia da existência humana, que encontra-se sempre na iminência do aniquilamento através da morte e, conseqüentemente, do desaparecimento. Nos projetamos através das coisas porque elas durarão mais do que nós, humanos.

O sociólogo Henri-Pierre Jeudy (2005) discute essa ideia a partir da necessidade de conservar e lembrar traduzida na reflexividade do patrimônio. Através da alegoria do espelho, onde a humanidade se vê refletida, contemplando a própria imagem, esse objeto narcísico torna-se um dispositivo contra o esquecimento, numa sociedade que, assim como defende Choay (2006), vive o receio do desaparecimento, buscando a tudo guardar. Dessa forma, encontra patrimonialmente respostas para perpetuar o legado da existência. Esse comportamento pode ser sintetizado através de três pontos: a angústia da existência humana, a incompreensão do tempo e a necessidade de controle, motivos pelos quais buscamos incansavelmente respostas e soluções para tudo, na tentativa ilusória de dominar a história e a nossa própria existência. Sendo assim, estamos sempre a criar versões da nossa história, que vem refletidas patrimonialmente (CHOAY, 2006; JEUDY, 2005). Naturalmente, a questão da escolha das narrativas através da patrimonialização passará por lugares de poder na sociedade, beneficiando alguns grupos em detrimento de outros – aspecto necessário de se destacar, mas que não iremos aprofundar no momento.

Crescemos num mundo global onde o ato de guardar, para uma sociedade do consumo – e do descarte –, pareceu ser sempre a única forma de existência. O professor Andreas Huyssen (2000) apresenta essa necessidade ou “dever da memória”, em seus termos, paradoxalmente como um caminho para a amnésia. Uma vez que midiaticamente se guarda demais, seja nos arquivos da nuvem, seja nas redes sociais, o fato é que produzimos mais conteúdo do que conseguimos de fato manter em nossa memória. “Não há dúvida de que o

mundo está sendo musealizado e que todos nós representamos nossos papéis nesse processo. É como se o objetivo fosse conseguir a recordação total” (HUYSSSEN, 2000, p.15). No entanto, outras perspectivas do patrimônio merecem nossa atenção.

De acordo com Jeudy (2005), originalmente, os elementos de tradição no Japão são vividos diariamente nos costumes, não havendo, tradicionalmente, uma cultura da patrimonialização ou da conservação dos bens culturais. Viver a tradição no cotidiano é um ponto que pode ser explicado pelas intensas atividades sísmicas naquela região do globo, tornando o solo iminentemente afundável em decorrência dos abalos. Tal fenômeno impossibilitaria uma salvaguarda dos bens da forma como conhecemos em lugares geograficamente mais estáveis, o que acabou por instituir o costume, desde muito tempo, da reconstrução constante. Essa reconstrução é o que pode ser considerado como a verdadeira preservação, aquela do saber fazer, que permite, ano após ano, templos serem reerguidos em caso de destruição repentina. Para Choay (2006), muito antes disso, vê-se também uma tradição da reconstrução enquanto transmissão do saber:

[...] para esse país, que vivera suas tradições no presente, que não conhecia outra história senão a dinástica, que não concebia arte antiga ou moderna senão viva, que não conservava seus monumentos senão mantendo-os sempre novos mediante reconstrução ritual, a assimilação do tempo ocidental passava pelo reconhecimento de uma história universal, pela adoção do museu e pela preservação dos monumentos como testemunhos do passado (*ibid*, p.14).

Não há como afirmar ao certo se a transmissão do saber surge antes da necessidade de reconstrução dos bens arquitetônicos, ou se a sua destruição em decorrência dos abalos sísmicos provoca, ao longo da história do país, a tradição de refazer seus templos e outras construções. Por vezes, quando surge a necessidade, um local pode ser demolido para que em seguida haja uma reconstrução, mesmo não tendo ruído pela ação de fenômenos naturais. Além disso, muitos dos imóveis residenciais, não históricos, costumam ser reconstruídos de forma que a tecnologia preventiva aos terremotos seja sempre atualizada para uma maior segurança das pessoas. É uma forma de defesa, um dispositivo bastante familiar à natureza humana, o de uma proteção contra o esquecimento (CHOAY, 2006; JEUDY, 2005).

Mas há uma categoria oriunda do campo museológico que nos ajuda a pensar melhor sobre o uso de certas coisas patrimoniais⁴³, que é a musealização. Diferente da patrimonialização, a partir da musealização podemos pensar os objetos de forma mais fluida, já que, musealizados, eles são, a princípio, deslocados de suas funções originais, mesmo que momentaneamente, como veremos adiante – o que não livra do risco de um congelamento⁴⁴ desses objetos.

Pensar musealização apresenta-se, portanto, como um complemento à ideia de patrimônio e parece compor um ciclo, de uma ideia patrimonial que origina-se no meio doméstico, toma o meio institucional na forma da patrimonialização dos bens culturais, adentra os museus, diante da musealização dos objetos e consegue retornar ao doméstico, ao pensarmos numa musealização possível dentro dos acervos familiares, como veremos a seguir.

5.2 MUSEALIZAÇÃO E AS COISAS DOMÉSTICAS

Em “A queda do céu” (2010), a etnografia escrita pelo antropólogo Bruce Albert e narrada por Davi Kopenawa, xamã Yanomami, vemos como os Yanomami possuem uma outra visão do que nós chamamos de patrimônio, ou melhor, outras formas de lidar com os objetos/coisas que são importantes para as pessoas e famílias. Tratarei de dois trechos essenciais para pensarmos na outra face da relação com a memória, aquela que dispensa a conservação a todo custo.

Numa passagem do livro, Kopenawa (2010, p.426) narra a visita a um museu. Segundo ele, o museu é uma grande casa onde “guardam trancados os rastros de ancestrais dos habitantes da floresta que se foram há muito tempo”, mas cujos fantasmas que os possuíram estão presos lá dentro. Para além dos bens exibidos, ele demonstra em sua fala a

⁴³ Não confundir com patrimonializadas, que trata-se de uma chancela institucional que visa especificamente a preservação do bem cultural.

⁴⁴ A patrimonialização, por visar a conservação de um bem cultural, muitas vezes acaba por estagnar o mesmo, impossibilitando suas mudanças naturais, constituindo assim o que se convencionou a chamar de um congelamento do bem cultural patrimonializado.

fúria em ver objetos pessoais dos ancestrais⁴⁵, como penas, machados, colares, utensílios e também corpos enrugados exibidos em vitrines, que tradicionalmente deveriam ser queimados para que seus rastros desaparecessem.

Os Yanomami não guardam seus objetos pessoais porque não existe uma cultura de preservação naquele grupo. Pelo contrário, os objetos de memória são tratados por outro viés, o do descarte. Porém, não se trata de um mero descarte, que irá selecionar aquilo que permanece para que seja guardado e apontar aquilo que será jogado fora. É um despojo no intuito de resguardar a memória daqueles que se foram e preservar emocionalmente aqueles que ficam, protegendo-os do pesar:

Os objetos que fabricamos, e mais ainda os dos brancos, podem durar muito além do tempo que vivemos. Eles não se decompõem como as carnes de nosso corpo. Os humanos adoecem, envelhecem e morrem com facilidade. Já o metal dos facões, dos machados e das facas fica coberto de ferrugem e sujeira de cupim, mas não desaparece tão depressa! Assim é. As mercadorias não morrem. É por isso que não as juntamos durante nossa vida e nunca deixamos de dá-las a quem as pede. Se não as déssemos, continuariam existindo após nossa morte, mofando sozinhas, largadas no chão de nossas casas. Só serviriam para causar tristeza nos que sobrevivem e choram nossa morte. Sabemos que vamos morrer, por isso cedemos nossos bens sem dificuldade (*ibid*, p.410).

Ao morrer, o ritual de luto entre os Yanomami demanda a destruição total dos bens do morto, além da não menção de seu nome. Davi Kopenawa (2010) relata que, quando um parente morre, não se pode guardar bens que possuam as marcas de uso da pessoa, portanto, seus utensílios são destruídos, colares triturados, sua rede é queimada, assim como seu corpo, suas flechas e penas. O chão onde a pessoa costumava acocorar-se é raspado, bem como o local onde pendurava sua rede, tudo a fim de estancar a tristeza e, como forma de respeito, os nomes dos parentes não devem ser mencionados, porque já se foram.

Diferentemente dos brancos, que “não destroem os bens de seus defuntos, porque seu pensamento é cheio de esquecimento” (KOPENAWA, 2010, p.410), os Yanomami forjam uma sociedade onde a constituição de memória opera em torno do afastamento do pesar e da saudade. Itens que guardamos e repassamos aos nossos familiares através de gerações carregarão a lembrança da pessoa a quem os bens pertenciam. Mas, na perspectiva Yanomami, segundo Kopenawa (2015), guardar um bem de quem morre poderia gerar

⁴⁵ Não iremos nos debruçar sobre as questões éticas e coloniais envolvidas na apropriação desses itens e expostos num museu, mas trata-se de um ponto de debate museológico importantíssimo que precisa ser incansavelmente ressaltado.

esquecimento porque, devido a sua nova utilização, o objeto seria desvincilhado da aura de memória do antigo dono, adquirindo mais valor de uso do que afetivo.

O que fazer com os objetos/coisas que não tem mais funcionalidade prática, mas produzem lembranças? O que fazer com objetos/coisas de pessoas familiares mortas? O caso Yanomami se aproxima, como espelho invertido, daqueles que envolvem a esfera doméstica da nossa sociedade, porque tratam-se de acervos – nesse caso compostos por arcos, penas, redes, facões –, formados por objetos dentro de um contexto onde constituem propriedade de único indivíduo. São elementos de uso cotidiano, bens possíveis de se caracterizar como patrimônio de origem pessoal/ doméstica, utilizados cotidianamente até a morte do seu proprietário, em seguida destruídos porque passam a agenciar a saudade e o pesar. Além disso, o relato de Kopenawa (2015) representa uma perspectiva acerca das formas possíveis de se possuir um acervo doméstico, possuindo-o apenas em vida.

O conceito de musealização nos ajuda a pensar os objetos domésticos porque, diferentemente da ideia de conservação advinda da patrimonialização – que tem como tendência congelar, ou seja, manter aquele bem cultural, ou bem patrimonial seja qual for a instância, da forma em que está, preservando-o no seu contexto de origem –, a musealização potencialmente transforma objetos ordinários em objetos especiais, já que atua retirando-os de seus contextos originais e mudando assim o seu *status*.

Na museologia, a coisa, ao ser musealizada, torna-se museália, peça de museu, porque é deslocada ao espaço museal. No entanto, a musealização é uma ação que não ocorre unicamente dentro do museu, ela pode se dar em diferentes esferas, para além daquela institucional. E os objetos, por sua vez, ao serem musealizados, não serão para sempre objetos – no sentido de tornarem-se objetos de museu, retirados do uso anterior –, podendo, de forma fluida, mudar e reconfigurar seu *status* continuamente, a depender do contexto em que estiverem inseridos⁴⁶. Assim afirma o antropólogo e museólogo Bruno Brulon (2019):

O que fazem os museus? Numa primeira tentativa de responder tal pergunta, é possível afirmar que os museus guardam experiências. O trabalho dos museus, como o da imaginação, é o de oferecer à nossa experiência um presente a partir de fatos ausentes. É o da produção das heranças que desejamos reviver e manter, para transmitir à posteridade. Logo, o museu é um dispositivo do tempo. Ele transmite nossos próprios valores, anseios e medos para aqueles que ainda virão, atuando diretamente na experiência de futuro. Graças aos museus, ou à transmissão por meio da musealização,

⁴⁶ Para mais acerca de Museologia, Musealização e Teoria Museológica, ver: BRULON, 2019; BRUNO, 2009; JESUS & BARRETO, 2011; LIMA, 2012.

exercemos poder divino atuando sobre o devir, gerando devir, moldando a experiência daqueles que virão (BRULON, 2019, p.199).

Se pensarmos o museu, como afirma Brulon (2019), enquanto lugar que guarda experiências, que é capaz de oferecer uma reconfiguração do presente a partir de fatos ausentes e que produz heranças a partir daquilo que deseja-se reviver e manter para que se possa transmitir à posteridade, é possível afirmar que há um museu em potencial na vida de cada indivíduo, a partir do acervo de memórias pessoais construído, principalmente, por meio dos objetos que compõem os acervos domésticos/ familiares responsáveis por narrar parte da trajetória das pessoas.

A ideia de museu trata-se, além de tudo, de um espaço transformador do objeto. Não no sentido de criar narrativas que não existem, mas de moldar as experiências daqueles que o visitam, através dos objetos ali presentes. Ele pode ressignificar uma história, se assim for necessário, afinal, nossos valores, anseios e medos, enquanto indivíduos e enquanto sociedade, também mudam e atualizam-se com o passar do tempo. Um dos papéis do museu também é saber identificar essas mudanças e transformá-las em experiências a serem transmitidas através dos seus acervos, dos seus objetos. Não pelo objeto, mas pelo contexto de onde aquele objeto vem.

A musealização, responsável por transformar coisas em objetos e, por sua vez, histórias passadas em narrativas e narrativas em experiências, é um processo que deve ter como base a pesquisa dos sistemas culturais de onde aqueles objetos vêm. Musealizar, ou tornar museu, pode ser entendido como mudar algo de lugar, seja de forma física ou simbólica, é uma transformação do sentido da coisa em questão. Assim, observa-se que tal ação “não se limita aos perímetros – conceituais e físicos – dessa instituição social” (BRULON, 2018, p.204). Para Bruno Brulon (*ibid*, 2018), tal processo tem como função reordenar e revalorizar, potencializando a coisa em questão. Para além disso, defende a existência de uma espécie de performance museal, cuja ação não possui limites (p.190). Desta forma, podemos inferir que a musealização trata-se de um processo que pode ocorrer em diferentes esferas sociais de diferentes grupos.

Os objetos/coisas, portanto, são aqui tratados enquanto formadores de acervos pessoais, não institucionais, num contexto de salvaguarda, o que contribui para uma discussão acerca dos limites e possibilidades do que podemos entender por museu. A performance

museal, pensada para além dos limites institucionais do museu, vem nos auxiliar na problematização em torno dos acervos domésticos, considerados primariamente como conjuntos individuais de bens materiais, que serão investigados no âmbito do seu valor para o social. Trata-se da ideia de museu presente noutras esferas, a princípio não museais, que tornam-se museu a partir da ação de musealização passível de ser identificada nas práticas dos indivíduos com seus objetos pessoais.

Pensando nessas esferas menos aparentes da performance museal, podemos identificar a ideia de museu nos acervos pessoais presentes nas residências das pessoas. A partir do conceito de “acervo familiar”, o antropólogo Hugo Menezes Neto (2022) traz a percepção de que, através dos objetos de vítimas do episódio que ficou conhecido como a Chacina de Belém⁴⁷, suas familiares constituem uma narrativa em defesa e em memória das vítimas. Segundo o autor, “os acervos familiares, portanto, são compostos por coisas que expressam lembranças” (Menezes Neto, 2022, p.15), constroem narrativas e falam sobre o social. É possível, portanto, pensar esses acervos entre diversos grupos, nem sempre de forma trágica, mas de forma museal, identificando o deslocamento de sentido responsável pela transformação daquelas coisas em acervos narrativos, que expressam histórias de vida e carregam em si uma marca do tempo, como forma de amparo à existência dos indivíduos.

Nos objetos, a musealização pode ser olhada de diversas formas. Uma delas é através da valoração das coisas. No caso dos acervos domésticos, tratam-se de valores que podemos atribuir como afetivos e que “dizem respeito à fruição que provém da memória enquanto formulação de autoimagem e reforço de identidade” (MENEZES NETO, 2022, p.36). Trazem grande carga simbólica através de vinculações subjetivas, gerando um sentimento de identidade e pertencimento com o bem em questão.

A reflexão de Menezes Neto acaba por impulsionar a investigação dos acervos familiares/domésticos entre os praticantes budistas com base em um pensamento que surge

⁴⁷ “No dia 4 de novembro de 2014, foi assassinado com vinte tiros, no bairro do Guamá, o Cabo da Ronda Ostensiva Tática (rotam, uma unidade operacional da polícia militar), Antônio Marcos da Silva Figueiredo, conhecido como Pet. Ele era um dos líderes de um grupo de milícia composto por policiais e ex-policiais militares que atuam nos bairros mais pobres da cidade de Belém do Pará, a «Milícia do Guamá» ou «Irmãos de Farda». Ao longo desse dia, diversas mensagens foram disseminadas por milicianos, e replicadas nas redes sociais (Facebook, Twitter e WhatsApp), anunciando o «toque de recolher» em virtude de uma retaliação pública da milícia à morte do referido Cabo. Houve caos em muitos pontos da cidade. Estabelecimentos bancários, lazerísticos, comerciais e de ensino fecharam mais cedo; o movimento das ruas diminuiu drasticamente. Entre a noite do dia quatro e a madrugada do dia cinco, homens encapuzados, circulando em carros e motos, mataram dez jovens negros, pobres e moradores da periferia (nos bairros do Tapanã, Guamá, Terra Firme, Marco, Sideral e Jurunas). A maior capital do Norte do Brasil viveu uma tragédia de grande repercussão local, conhecida como a Chacina de Belém” (MENEZES NETO, 2022, p.63).

através de narrativas formadas a partir de objetos oriundos do luto. Desta forma, contribui para afirmar o quanto o pensamento acerca dessa categoria de acervo⁴⁸ é fundamental para se pensar uma museologia possível para além do contexto institucional, produzindo teorias que efetivamente pensem a performance museal em diferentes esferas da vida social das pessoas e das coisas, através de outras ideias de museu, aquelas que o pensam enquanto um “dispositivo do tempo” (BRULON, 2019, p.199). Mais do que isso, revela o quanto um olhar antropológico e museológico sobre as práticas presentes no meio doméstico/familiar pode contribuir para uma ampla compreensão do social.

5.3 UM OLHAR SOBRE A MUSEALIZAÇÃO PRESENTE NOS ACERVOS DOS PRATICANTES BUDISTAS DO CEBB

Dentre os interlocutores, praticantes do Centro de Estudos Budistas Bodisatva, é possível identificar relações de musealização presentes no patrimônio doméstico deles. Sutilmente, alguns objetos são trazidos nas nossas conversas, que revelam um contexto possível de ser entendido como museal. Aquelas coisas eram carregadas de lembranças, de uma carga afetiva que as constituía enquanto memorabilia dos seus proprietários. Móveis, livros, fotos da infância, cartas, itens diversos que possuem uma agência sobre os interlocutores, sendo por eles guardados de forma afetiva com base em memórias, familiares ou não, mas que passam por uma curadoria das coisas materiais da vida e acabam por fazer parte de uma espécie de “performance museal” (BRULON, 2018).

Neste trabalho, trato da relação com os objetos de afeto sob a perspectiva do Budismo, que tem por base o preceito do desapego, ou desejo/apego, ensinamento responsável por explicar a ideia de que nós sofremos porque existe uma ilusão identificada na concepção de eu e meu, que faz com que o indivíduo acredite que algo lhe pertence e crie uma dependência emocional daquele objeto do seu apego, podendo este ser uma coisa, uma ideia ou mesmo uma pessoa. Segundo o Lama Samten, mestre do CEBB, “o desejo e apego se estruturam na

⁴⁸ Acervos domésticos ou familiares são portanto aqueles presentes nas casas dos indivíduos. Entendemos por acervos domésticos o conjunto de objetos pessoais que indivíduos e famílias herdam, adquirem, constroem, guardam e descartam ao longo da vida, podendo caracterizar-se como itens agenciadores de memória e formadores de narrativa, tendo eles valor comercial ou não, podendo ser usados ou conservados sem uso.

dependência de emoções que tivemos em experiências anteriores” (SAMTEN, 2010, p.37), sendo assim, sofre-se na busca em equilibrar o que gostamos e evitar o que não gostamos.

Quando refletimos sobre os acervos domésticos dos membros do Centro de Estudos Budistas Bodisatva, que se trata de um grupo de praticantes budistas brasileiros, a formação desses acervos passa por certas adaptações e negociações entre os preceitos do Budismo e o contexto da trajetória pessoal e familiar prévia dos interlocutores. Desta forma, pode-se afirmar que a prática budista tem o potencial de modificar a percepção dessas pessoas acerca da formação e manutenção desses acervos, compostos por objetos de afeto e memória, como veremos a seguir.

Iniciamos a partir da trajetória de Carmita, cuja relação com certos bens já foi mencionada anteriormente neste trabalho, onde relata não ter tido muito problema em se desfazer de certos objetos. Ela, professora de química, num dado momento da trajetória de praticante, após a aposentadoria, resolve morar no CEBB Darmata, centro rural na Zona da Mata de Pernambuco. Mesmo com a mudança, mantém também seu apartamento em Recife e explica que no apartamento, o qual deseja trocar por um lugar menor, já que sozinha não precisa de tanto espaço, possui uma mobília herdada pela avó e com a mudança precisaria se desfazer de vários móveis, o que não encara como uma dificuldade. Com relação à ida ao Darmata, aponta que o essencial na mudança eram os livros: “[...] a estante pra livro tem que ter, estante pra livro. Eu não sei viver sem meus livros, né (risos). Agora é livro do Dharma né, antes era livro de química”.

Há duas relações presentes no relato. Na primeira, no Darmata, onde, segundo ela, não precisa de muita coisa, os livros do Dharma⁴⁹ se mostram como essenciais. Antes seu acervo de livros era composto por livros de química, mas após a aposentadoria e com a mudança para a aldeia do CEBB, os livros do Dharma passam a ser objetos essenciais, talvez por serem a materialidade dos ensinamentos. Explica que foi criada pelos avós e quando o avô morreu, doou todas as roupas dele e com a morte da avó também doa as roupas, mas fica com os móveis:

Ela meu deu assim, os móveis dela, que são móveis bons, que não dá cupim, sabe. Mas eu vou ter que me desfazer, porque eu quero ir pra um apartamento menor. Aí eu vou vender, numa boa, sabe. Vou ficar por exemplo com a cristaleira, que eu acho linda (risos). Se der no apartamento, porque se não der, paciência. Tem um movelzinho que eu fiz o altar [...] (Carmita, tutora do CEBB, em entrevista online).

⁴⁹ Dharma é o conjunto de ensinamentos budistas e os livros do Dharma, portanto, são livros que contém esses ensinamentos, ou seja, livros sobre o Budismo.

O altar, já citado anteriormente neste trabalho, é um item essencial no acervo, porque ele simboliza a relação com a avó e com o Budismo ao mesmo tempo, como demonstra a fala de Carmita:

Mas eu queria dizer assim, ela tinha um movelzinho na sala que ela botou um Buda gordinho azul, tu acredita? Tinha nessa mesa, né. Aí, interessante, né, mas quando ela ainda tava viva, que ela me deu os móveis, eu não era budista ainda. Eu sei que ela perguntou o que eu queria, assim, os móveis todos eu queria. Mas esse Buda, eu não era budista, parecia um negócio bem feinho, pra mim não fazia sentido nenhum, sabe. E eu não sou muito fã de bibelô, essas coisinhas, ave maria, eu não gosto não, limpar é complicado, aí eu dei. Mas assim, é interessante porque o Lama Samten, ele tinha um mestre que quando veio pro Recife, Chagdud Tulku Rinpoche, a gente foi recebê-lo no aeroporto, foi maravilhoso, foi uma experiência muito boa com esse mestre. E ele veio assim em junho e em novembro, sei lá, ele morreu. E eu tinha uma foto, que foi até Albânia, né, que produziu assim, dizendo que era muito difícil numa vida a gente estar na presença de um grande mestre, de um mestre realizado e esse mestre, tibetano, né, tava vindo. Eu sei que eu tinha essa foto, que era a foto dele com esses dizeres, que eu achei muito bonito. Aí quando eu soube que ele morreu, foi um choque. E eu não tinha altar, mas aí o que foi que eu fiz, eu peguei a foto dele, peguei uma vela, sabe, botei a foto num porta-retratos, sabe, botei a velinha e comecei a rezar por ele, desse jeito. Aí começou o meu altar, que é até hoje. Na mesma mesa, não foi cognitivo não, foi energia. Na mesma mesa, depois foi que caiu a ficha, na mesma mesa que vovó botava o Buda.

Na concepção de Carmita, os móveis podem ser vendidos para que a mudança ao novo apartamento seja possível e os livros de química muito antes foram doados para dar lugar aos livros budistas, mas é possível perceber a relação profunda com o Budismo ligar-se à memória da avó através do móvel que vira altar. No tempo da avó, abrigava um buda azul, antes mesmo de Carmita ter o primeiro contato com CEBB, e mais tarde o mesmo móvel passa a servir de altar para os mestres dela. O elemento sempre presente ali parece ser a avó, de quem Carmita herda o móvel e que é lembrada também como inspiração para o caminho na prática budista: “minha avó, que era católica, apostólica, romana, certo. E tinha muita fé, né, eu via a fé que ela tinha e isso me inspirou, até. Eu fui católica, depois eu fui espírita, depois é que eu fui budista” (Carmita, interlocutora).

Esse móvel parece protagonizar o acervo doméstico dela e representa uma potência muito grande enquanto objeto, já que agencia questões budistas e familiares numa única peça. Carmita não tinha altar quando o mestre do seu mestre morreu, mas escolhe a mesa onde a avó, não budista, colocava o bibelô de um buda azul como decoração. Nessa mesa, ela cria um memorial ao mestre morto, com a fotografia dele: “eu peguei a foto dele, peguei uma vela, sabe, botei a foto num porta-retratos, sabe, botei a velinha e comecei a rezar por ele, desse jeito. Aí começou o meu altar, que é até hoje”. A princípio tratava-se de uma homenagem

prestada, que transforma-se em local de devoção à prática, sempre ligado à memória da avó que a inspirou, o que fecha uma espécie de círculo narrativo da peça no acervo de Carmita.

É possível, ainda, identificar formas de relação com as coisas mencionadas que passam pela guarda e pelo descarte delas, elementos também característicos das práticas museológicas. Os livros de química foram facilmente doados, porque não traziam nada de especial para ela após a aposentadoria e poderiam servir a outras pessoas. O mesmo ocorre com as roupas e outros móveis pertencentes aos avós. No entanto, os livros do Dharma e o altar, objetos que giram em torno das práticas atuais de vida no Budismo, compõem seu acervo doméstico. Os livros, por carregarem textos do Dharma e o altar, que traz em sua memória a devoção da avó falecida e ao mesmo tempo sustenta atualmente a imagem dos mestres budistas, servindo de inspiração religiosa.

Vinicius, também interlocutor e tutor do CEBB, é psicólogo e demarca que, após uma separação, passa a guardar cada vez menos coisas. Ele relata que ao entrar para o CEBB percebeu a vida complexa que possuía anteriormente, porque era casado, concursado e possuía muitas atividades. Desta forma, resolve ir diminuindo a complexidade ao morar sozinho, à medida em que se aprofundava na prática budista. Num dado momento, resolveu ir morar numa das unidades do CEBB em Recife, espaço que fica abrigado em uma casa no bairro da Encruzilhada, o que considera ter sido um processo fácil com relação à seleção dos bens que deveria levar consigo, já que havia iniciado muito antes uma diminuição do seu patrimônio doméstico:

Tem muita coisa que eu curto, principalmente livros, coisas assim, fotografias, enfim, mas eu nunca tive muita coisa e aí eu fui deixando e aí nesse processo quando eu fui morar só eu não tinha nem sofá assim, eu tinha só o básico do básico.

Durante a entrevista, realizada online, Vinicius estava morando no CEBB Darmata, já havia passado por uma separação, viveu no CEBB Espinheiro e encontrava-se então na unidade rural do Centro. Ali, o único objeto pessoal importante que relatou levar foi o *notebook*, que usava para trabalhar – enquanto psicólogo, atendia seus pacientes por videochamadas e paralelamente participava das atividades do Centro. Segundo ele, ter acesso a muitas atividades e arquivos no computador facilita também a simplificação das posses. No entanto, transmite afeto com alguns objetos pessoais ao ser questionado sobre seu acervo:

Eu tenho um carinho por alguns objetos assim, fotos, alguns livros, que eu tenho certeza, certeza não assim, que eu sei que não vou ler de novo, mas eles têm uma memória afetiva, assim, porque lembra infância, lembra outros períodos da vida, aí

eu tenho apego a esses objetos, assim, e eu gosto deles e pretendo levar eles pra outros lugares, assim. Nesse momento eles estão na casa dos meus pais porque eu vim pro Darmata e nesse momento eu tô nessa pegada, assim, de simplificação, mas não sei, acho que em outro momento, se eu for morar numa casa, enfim, acho que eu levaria esses objetos.

A partir desse relato, compreendo que, por encontrar-se sem endereço fixo, Vinicius resolveu diminuir seus bens, tanto pela facilidade de locomoção, quanto pelos ensinamentos budistas com relação à simplificação e à ideia de desapego. Porém, é preciso ressaltar um aspecto notável comum a ele e outros interlocutores que é o local de guarda dos objetos de afeto. Ele menciona que, se porventura for morar numa casa, levaria consigo algumas coisas que ainda lhe pertencem e atualmente estão guardadas na casa dos pais, o que demonstra uma simplificação, mas não um desapego total dos bens de memória. A memória afetiva encontra-se cuidadosamente armazenada no ambiente familiar parental, à disposição de Vinicius quando ele julgar necessário olhar para aquelas coisas – no seu caso fotos e livros, principalmente.

Lia, também praticante e tutora do Centro, assim como Vinicius e Carmita, em um dado momento da prática foi viver no CEBB Darmata e quando resolve morar lá, decide igualmente diminuir suas posses. Diz que gostava muito de cozinhar, mas resolveu dar todos os itens de cozinha a uma amiga, que na época dividia a casa com ela. Doa também as roupas de sair às amigas, porque não usaria aquelas peças num centro budista rural e por fim junta todos os documentos e mais outros itens que julgou não mais precisar, queimando-os numa fogueira no momento em que chega no CEBB Darmata e guarda o restante numa caixa temática:

Eu fui reduzindo as coisas que eu não quis colocar na fogueira lá no Darmata, eu criei uma caixinha, inclusive tem até uma coisa que me inspirou, que é um tal de Wonderbox [caixa de lembranças], que é uma cultura dos alemães, parece, que fazem isso, faziam isso. As famílias antigas tinham uma caixa com objetos de viagem, de familiares e eles eventualmente abriam em família e contavam as histórias daqueles objetos, né. E eu fiz um negócio assim, uma caixinha que eu tinha coisas que eram importantes e é só uma caixa mesmo, que antes eram várias caixas, que eu queimei e deixei só uma caixinha com memórias essenciais, né. Acho que um álbum de fotos, do tempo que eu morei na Espanha e pouca coisa mesmo, pouca coisa mesmo. [...] A coisa que sobreviveu àquele tempo foram algumas caixas, umas quatro caixas com livros, que tão aqui na casa da minha mãe em João Pessoa, foi o que sobreviveu daquele tempo. Todo o resto foi consumido, ou pelas pessoas que eu dei, ou pela fogueira mesmo (Lia, praticante do CEBB).

Queimar os objetos foi uma forma de descarte definitivo daquelas memórias que ela julgou não serem relevantes para sua trajetória a partir dali. E a *Wonderbox*⁵⁰ surge como uma curadoria bastante seletiva do que Lia gostaria de carregar adiante consigo, mostrando uma ação museal na vida pessoal, que passa por diversos critérios, resultando na intenção de formar o mínimo acervo possível e ao mesmo tempo confirma que sempre há o que guardar, mesmo quando se busca diminuir as posses.

Ao selecionar elementos que vão compor uma única caixa de lembranças, ela está praticando uma seleção e descarte no acervo, sob a ideia de que só deveriam habitar aquela caixa o que ela chama de “memórias essenciais”. As caixas extras, que compunham um conjunto de prováveis categorias diferentes no acervo, são reduzidas à única caixa inspirada na *Wonderbox* onde, segundo ela, as famílias alemãs guardavam objetos familiares e de viagens, para eventualmente compartilhar aquelas histórias.

As caixas excedentes são consumidas pelas chamadas e eliminadas permanentemente junto com as lembranças que não saberemos quais são, porque ela optou por descartar. Os objetos que não estavam nas caixas, como diz Lia, foram também consumidos, mas de outra forma, utilizados pelas pessoas para quem ela doou. Diferentemente das coisas classificadas como pessoais demais a ponto de serem destruídas na fogueira, as roupas e utensílios domésticos são tratados por ela como objetos comuns, porém importantes o suficiente a ponto de seguirem adiante, para que sejam utilizados por outras pessoas. Desta forma, não se tratam de objetos musealizáveis⁵¹, tendo como destino o uso/consumo cotidiano.

Lia menciona, ainda, que alguns objetos da mudança para o Darmata estão na casa da sua mãe em João Pessoa, na Paraíba. São coisas que ela não queimou na fogueira, não doou para as amigas e não restringiu à caixa de lembranças. Mais uma vez, podemos perceber que não ocorre um descarte total dos bens entre os praticantes, ao contrário do que o imaginário

⁵⁰ Que em alemão significa literalmente caixa de lembranças/ memórias.

⁵¹ Se outros usos dos objetos doados porventura tornarem eles importantes, podem vir a ser objetos especiais, musealizados em outros acervos domésticos que não o de Lia. Como traz o antropólogo Arjun Appadurai: “embora de um ponto de vista teórico atores humanos codifiquem as coisas por meio de significações, de um ponto de vista metodológico são as coisas em movimento que elucidam seu contexto humano e social” (APPADURAI, 2008, p.17). Ele afirma que as coisas são capazes mudar continuamente status ao longo de sua existência. São fluidas e, nesse sentido, suas trajetórias mostram-se importantes para pensarmos um potencial valor (não necessariamente mercantil), visto que cada contexto da trajetória do objeto irá produzir um vínculo e alterar seu estado simbólico.

comum a respeito do Budismo pode supor, há ainda várias formas de guardar que, num primeiro momento, nem sempre estão aparentes.

No CEBB Darmata, ela ficou morando um tempo numa barraca, depois viveu um ano na Índia e quando retornou ao Brasil foi viver numa outra aldeia rural do CEBB, no Rio Grande do Sul. No momento da entrevista, contou que estava morando com a mãe na Paraíba, após uma separação um pouco traumática, onde os objetos também apresentam um protagonismo afetivo e de memória que é importante ser ressaltado:

Não fiquei satisfeita com a relação que eu estabeleci com os objetos, porque eu não pude voltar lá pra, eu não queimei minha fogueira simbólica e real, né, de soltar as coisas que eu não quero mais e dar as coisas que são importantes pra mim. [...] Não tinha clima pra eu voltar lá e fazer isso, né. E eu tive que fazer isso por uma chamada de *Zoom* com duas amigas que abriram as caixas com minhas coisas, pra eu poder selecionar o que é que eu ia doar e o que eu ia ficar. Então foi muito difícil, muito dolorido, não foi nada parecido com o que foi no Darmata, onde eu escolhi, tipo, me livrar de muito mais coisa, né, e que era de muito mais tempo, assim, coisas da minha adolescência e tal. E eu escolhi fazer isso, naquele momento lá no Darmata, e agora quando eu saí do Rio Grande do Sul, né, por causa da separação, eu não tive a escolha, então foi um desapego forçado, né, assim, pelas circunstâncias. Então não acho que foi saudável, não acho que o desapego deve acontecer desse modo. [...] Mas as coisas que ficaram lá, especialmente de roupa e livro, né, os livros eu não penso em doar não, os que eu pensei em doar já doe, que são menos importantes pra mim, mas os livros do Dharma tão lá, e eu fico pensando, em relação às roupas, de doar tudo, tipo tudo mesmo, não ficar com nada, me dá um alívio, só que depois eu penso e não, não devo fazer isso, porque isso é também fugir do processamento das coisas, tipo, vivi aquela vida, aquilo faz parte da minha história (Lia, em entrevista online).

“Foi um desapego forçado, não acho que o desapego deve acontecer desse modo”, diz. No CEBB Darmata, ela faz uma fogueira e queima todas as coisas que não precisaria mais, após ter doado objetos de uso cotidiano às pessoas próximas, conservando uma pequena caixa de lembranças, mas sempre há mais, porque na continuidade da vida novas etapas surgem construindo novas vivências e atualizando constantemente nossas memórias, bem como novos objetos representativos, e desta forma, atualiza-se a ideia daquilo que julgamos precisar ser lembrado ou descartado.

Saindo do Rio Grande do Sul, Lia deixa itens pelo caminho, que parecem estar aguardando seu retorno para que aquele período da vida tenha um encerramento. Encerramento este que se mostra através das coisas materiais que carregam as memórias de um período da vida dela, como as roupas das quais não quis se desfazer durante a chamada de vídeo com as amigas e os livros do Dharma, também mencionados como importantes por

Carmita, interlocutora. Os livros mostram-se, assim, como itens de grande valor para uma pessoa praticante do Budismo.

Com relação às roupas, é interessante que ela mencione a vontade de doar tudo: “tipo tudo mesmo, não ficar com nada, me dá um alívio”. Mas reconhece que aquela vontade surge para que possa descartar, junto às roupas, também a dor do processo de separação e que aquelas peças de vestimenta são importantes porque fazem parte da sua história. Sobre essa questão, Peter Stallybrass (2016) afirma que:

Existe realmente uma estreita conexão entre a mágica das roupas perdidas e o fato de que os fantasmas muitas vezes saem dos armários e dos guarda-roupas para nos estarrecer, nos assombrar, talvez até mesmo para nos consolar (STALLYBRASS, 2016, p.23).

Ela considera por vezes o descarte total das peças, mas ao mesmo tempo reconhece uma importância em processar o ocorrido através da roupa, que na realidade se dá por meio das lembranças agenciadas pela roupa. Dessa forma, as roupas, simbolizando uma outra vida, prévia à separação, permeada por diversas experiências, vivências e lembranças, estão penduradas, como fantasmas da memória, de certa forma assombrando, enquanto aguardam o desenrolar da sua trajetória: “eu tô me preparando pra voltar pra lá, fazer disso uma prática né. Fazer disso uma prática. De olhar pros objetos e deixar que, é, que o fenômeno aconteça”. O reconhecimento da importância das roupas, portanto, sofre um impacto de todo o caminho enquanto praticante budista, dando a Lia ferramentas para que consiga refletir acerca das emoções que poderão, ou não, ser despertadas por aquele acervo contido nas vestimentas: “só o encontro com os objetos é que vai me fazer saber o que é que vai rolar, né [...] mas com certeza eu vou tá praticando”.

Vagner, interlocutor e também tutor do CEBB, por sua vez, relata não possuir uma relação de ligação com objeto algum em especial. Ele é gaúcho e foi morar em Recife circunstancialmente devido à vida acadêmica e no momento da mudança não levou muitas coisas, já que pretendia retornar assim que possível para o Rio Grande do Sul, no entanto, a estadia no Nordeste foi se alongando. “Eu tinha um apego muito grande ao aspecto de voltar pro Rio Grande do Sul, assim, e acho que quando eu não consegui voltar, eu não gerei raízes aqui em Pernambuco, porque eu queria voltar pro Rio Grande do Sul” (Vagner, interlocutor e tutor do CEBB). A menção das raízes nos leva na conversa ao objeto que se mostrava central. Para ele, o bem estar é uma questão muito mais ligada à mente do que às coisas, como menciona, e a relação com a prática o fez perceber isso, além da constatação de que mudar de

cidade contribuiu para o processo: “como eu tinha saído do Rio Grande do Sul e tava morando num estado que não era, uma cidade que não era minha cidade natal, eu já tava num processo de desconexão dos lugares, já tava um pouco mais liberado disso”.

No entanto, as raízes com o Rio Grande do Sul eram fortes o suficiente para que Vagner tivesse sempre consigo um chimarrão:

Mas eu sou bem, não tenho muita conexão assim com nenhum, assim, mas nem apego assim, eu tenho, por exemplo, você é gaúcho, pra onde eu vou eu levo a minha cuia de chimarrão assim, mas é prático, eu preciso tomar chimarrão. Mas não tenho específico assim daquela cuia assim, tipo, se eu perder aquela cuia, eu já dei várias minhas assim, aí eu compro outra, então não tem um objeto assim que eu carregue, que eu tenha um apego assim maior.

A cuia de chimarrão surge não enquanto objeto específico dado por alguém querido, ou comprado numa ocasião especial, mas como elemento de origem dele, qualquer cuia. Enquanto gaúcho, Vagner toma chimarrão, presenteia amigos com cuias, depois compra outras e vai gerando uma teia de relações movidas pelo objeto da cuia e a cultura de tomar chimarrão, com a particularidade, trazida na entrevista, de tratar-se de uma pessoa que relata ter possuído uma relação maior de apego às raízes anteriormente. O apego transforma-se ao longo da prática budista, mas aquele elemento da cuia está presente no acervo doméstico de Vagner representando-o enquanto um indivíduo gaúcho, que possui uma relação afetiva com sua origem.

Já João Vale, chega a mencionar em entrevista que possui um baú com fotografias da infância guardado na casa de campo da família. No momento em que conversei com João, por videochamada, ele encontrava-se em Portugal, a quilômetros de distância dessas fotografias. Tratam-se de objetos que por muito tempo quis apagar, mas em vez de destruir, opta por afastar, porque lembram a ele da infância em que sofreu *bullying*: “Eu queria desapegar, porque... ver alguma, ter acesso a alguma cartinha que alguma coleguinha mandou pra mim no colégio me dava dor. Porque eu lembrei como era que aquela criança sofria. O que aquela criança sofria ali”. Atualmente, depois do amadurecimento da prática, ele constata que ainda quer voltar a essas imagens: “[...] eu tenho vontade de voltar nelas, tenho vontade de tê-las comigo. Mas durante muito tempo, durante muito tempo não”.

Constato, então, que entre os praticantes do budismo no CEBB em Pernambuco, não há um desapego pleno das coisas materiais, mas também não deveria haver, já que, como informado anteriormente neste trabalho, a relação com o ensinamento do desapego está mais localizada na identificação das emoções do que no descarte total das posses. Essa constatação

é obtida a partir deste trabalho, que foi realizado entre um grupo de praticantes de um centro budista brasileiro, portanto, demonstra uma realidade encontrada numa localidade específica. Não é possível, aqui, afirmar se, por exemplo, praticantes budistas no Tibet possuem a mesma relação com seus itens patrimoniais domésticos.

No mais, diferente da ideia de descarte, categoria da museologia, que não ajuda a pensar as relações dos praticantes do CEBB com seus acervos, identificamos entre esses praticantes o que pode ser entendido como um afastamento, que está de alguma presente em cada discurso. Carmita afasta-se de um lado da vida quando relata transitar entre dois endereços, onde um se restringe ao Dharma, outro é mais permeado por objetos de memória do passado. Vinicius, Lia, João Vale e Vagner praticam um afastamento a partir da ação de despojar-se dos bens materiais que compõem seus acervos domésticos e afetivos, mas não totalmente, porque há sempre um elo identificável. Afastam para a casa da infância, ligam-se de alguma forma à cidade de origem, guardam objetos pessoais a salvo em algum endereço familiar, como a casa dos pais, onde aquelas lembranças estão materialmente armazenadas e de certa forma subjetivamente também, já esses locais de origem costumam ser o primeiro espaço de formação das memórias pessoais das pessoas em geral.

Enquanto praticantes do Budismo, reconhecem as relações afetivas com os objetos domésticos de memória eleitos por eles, mostram uma consciência sobre esses sentimentos e com relação à curadoria desses itens. Contudo, mantém também uma continuidade desse acervo afastada dos seus cotidianos e de si mesmos, porém acessível no momento em que desejarem, à salvo do esquecimento, já que não houve um descarte material dos bens. Mais do que isso, não ignoram a existência de tais elos, tampouco desejam desfazer-se deles, apesar de serem praticantes budistas, já que, como afirmado anteriormente, a ideia de desapego, que permeia um imaginário comum acerca do Budismo, é na verdade originada de um ensinamento onde a consciência sobre a afetividade da materialidade é mais importante do que o descarte dos bens. Pensar no desejo e apego parece mais importante do que a ação física de desapegar-se, que acaba também ocorrendo, em certa medida, como pôde ser visto entre os relatos dos tutores do CEBB. Porque, por fim, não há problema em ter posses, ou em cultivar a memória através de elementos da materialidade, a questão crucial é como esses bens são olhados.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho teve como objetivo analisar as negociações entre praticantes do Budismo tibetano em Pernambuco na produção de seus acervos domésticos/ familiares, buscando perceber como as relações humanos-objetos são ressignificadas, na medida em que a prática da meditação e dos ensinamentos budistas é inserida no contexto social dos e das praticantes. Partindo desse propósito, temos como base a concepção de que o Budismo é uma tradição milenar, que ao longo dos anos e dos continentes vem se adaptando a diferentes culturas.

No contexto aqui apresentado, temos uma cultura budista desenvolvida no Brasil, a partir de um mestre brasileiro – no entanto ordenado por um mestre tibetano – e tendo como comunidade, em sua maioria expressiva, alunos também brasileiros. O tema da presença do Budismo adaptado a diferentes culturas parece inesgotável e, assim, demonstrou-se enquanto uma vertente de estudo valiosa para a antropologia, podendo despontar para diversos caminhos que percorrem o social e as formas de comportamento dentro de grupos budistas.

Nosso escopo, no entanto, foi o de investigar as relações de negociação entre os praticantes budistas e seus contextos pessoais de vida, no limiar entre a coletividade e a subjetividade dos sujeitos, diante dos objetos e das emoções que esses objetos despertam. Desse modo, não se trata de um trabalho sobre religião.

Tal perspectiva, de buscar compreender a relação entre praticantes budistas e seus objetos pessoais, desenvolve-se a partir da ideia apresentada por conceitos êmicos do Budismo, como o desapego e a desconstrução da noção de eu e meu, ensinamentos que resultam numa busca em simplificar a vida materialmente, por parte dos praticantes budistas. O contraste entre as duas matrizes culturais distintas mostrou que os interlocutores desenvolvem, através da meditação, novas perspectivas da construção da realidade (WAGNER, 2010), responsáveis por modificar suas “visões de mundo”, a ponto de alterar a forma como encaram seus acervos domésticos/ familiares.

A diferença entre os praticantes e os não praticantes mostra-se, portanto, sutil e tem lugar através da reflexão acerca da materialidade, mais do que através das intervenções práticas diante dos acervos domésticos. Ou seja, por um lado, alguns dos praticantes do Budismo decidem destruir ou livrar-se de pertences pessoais, mas, por outro, também guardam muitos objetos significativos em suas trajetórias. É possível inferir, a partir disso,

que tais formas de intervenção poderiam acontecer de forma similar entre não praticantes. Quantas vezes rasgamos, descartamos ou destruimos algo que não queremos mais, baseados em diversos motivos? Portanto, o elemento da reflexão é o que traz uma diferenciação nas práticas de salvaguarda dos budistas.

A prática da meditação e dos ensinamentos é responsável por provocar um sentido de consciência sobre as emoções provocadas pela relação que essas pessoas desenvolvem com os objetos. Dentre os relatos presentes nas entrevistas, foi possível perceber que a questão do desapego budista não encontra um problema ou impedimento na posse de algo, mas na compreensão que o praticante deve buscar adquirir a partir da noção de que as coisas são impermanentes. Desta forma a busca na prática passa pela identificação das emoções afetivas passíveis de serem desenvolvidas com os objetos de afeto.

A solução encontrada pela maioria dos interlocutores entrevistados, com relação à negociação entre os seus itens de memória e os preceitos budistas, passa pela simplificação desses acervos, onde é possível identificar ações de seleção e descarte, oriundas da museologia, mas também algo que chamamos aqui de afastamento. O afastamento enquanto categoria seria o agenciamento da ideia de desapego e se dá por meio da realocação de parte expressiva dos acervos domésticos/ familiares dos praticantes para locais distantes deles geograficamente. Identificamos como destino locais relacionados à origem, como a cidade natal, a casa dos pais ou da família. Tratam-se de locais que podemos interpretar como intimamente ligados à questão da memória e dos afetos.

Tendo em vista a inserção do trabalho na antropologia e uma intersecção entre essa área e o campo da museologia, o conceito de musealização, apresentado aqui, ajuda a pensar também o campo antropológico à medida em que possui a capacidade de transformar objetos ordinários em especiais. Desta forma, é capaz de contribuir para diversos novos olhares da teoria antropológica que envolvem a materialidade.

A museologia, portanto, a partir do conceito de musealização, é capaz de lançar-se para além da ideia original de sua atuação nos museus, ou em torno dos museus e também do contexto institucional, para pensar o social de forma ampla, através de um olhar acerca das maneiras em que forjamos nossas relações enquanto sociedade. Para este fim, é importante ressaltar, entendemos como relações enquanto sociedade uma rede (LATOUR, 2012), ou uma teia (INGOLD, 2015), entre humanos e não humanos.

Quanto aos acervos domésticos/ familiares, mais uma vez, e pensado neste trabalho a partir da categoria de acervo familiar (MENEZES NETO, 2022), precisamos insistir na importância de tal conceito para os estudos da materialidade, sob diferentes pontos de vista, que vão além da esfera budista. Os objetos pessoais conservados ao longo da existência humana, devido ao seu poder de agenciar a memória, dizem muito sobre o social e precisam ser estudados. Por fim, acreditamos que nas práticas domésticas podem desenvolver-se formas de salvaguarda importantes de serem investigadas e que ainda não foram suficientemente exploradas. Desta forma, ressalto a continuidade possível desse estudo em outros contextos sociais.

REFERÊNCIAS

ABU-LUGHOD, Lila. **A escrita contra a cultura – Writing Against Culture**. Equatorial, Natal, v. 5, n. 8, p. 193-226, 2018 [1991].

APPADURAI, Arjun. **A Vida Social das Coisas: As Mercadorias sob uma Perspectiva Cultural**. Niterói: Eduff, 2008.

ARTIÈRES, Philippe. **Arquivar a própria vida**. Revista Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 11, n. 21, p. 9-34, jul. 1998.

BOURDIEU, Pierre. **A ilusão biográfica**. In: Usos e Abusos da História Oral. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006, p.183.

BRUMANN, Christoph. **Writing for Culture: Why a Useful Concept Should Not Be Discarded**. Current Anthropology, Chicago, 40, Supplement, S1-S27, 1999.

BRULON, Bruno. **Museus, patrimônios e experiência criadora: ensaio sobre as bases da Museologia Experimental**. In: Fernando Magalhães; Luciana Ferreira da Costa; Francisca Hernández Hernández; Alan Curcino. (Org.). Museologia e Patrimônio. Volume I. 1ed. Leiria: Instituto Politécnico de Leiria, 2019, v. 1, p. 199-231.

BRULON, Bruno. **Os objetos de museu, entre a classificação e o devir**. Inf. & Soc. João Pessoa, v.25, n.1, p. 25-37, jan./abr., 2015.

BRULON, Bruno. **Passagens da Museologia: a musealização como caminho**. Museologia e Patrimônio, Rio de Janeiro, v. 11, n.2, p.189-210, 2018.

BRULON, Bruno. **Re-interpretando os objetos de museu: da classificação ao devir**. Transinformação, Campinas, v. 28, n.1, p.107-114, abr./2016.

CANDAU, Joel. **Memória e identidade**. 1ªed., 3ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2016.

CANDAU, Joel. **A Memória e o Princípio da Perda**. Diálogos (Maringá. Online), v. 16, n.3, p. 843-872, set.-dez./2012.

CHOAY, Françoise. **A alegoria do patrimônio**. 3.ed. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

COLEMAN, James William. **The new Buddhism: the western transformation of an ancient tradition**. New York : Oxford University Press, 2001.

ERIKSEN, Thomas Hylland. **Overheating: An Anthropology of Accelerated Change**. London: Pluto Press, 2016.

GELL, Alfred. **Arte e agência: uma teoria antropológica**. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Edições Vértica, 1990.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Lamparina editora, 2020.

HUYSEN, Andreas. **Seduzidos pela memória: arquitetura, monumentos, mídia**. Rio de Janeiro, Aeroplano, 2000.

INGOLD, Tim. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Rio de Janeiro, Editora Vozes, 2015.

INGOLD, Tim. **Trazendo as coisas de volta à vida**. Porto Alegre: Revista Horizontes Antropológicos, 2012.

JESUS, A. Silva; BARRETO, F. Sá. **O museu e o paradoxo da memória na contemporaneidade: Teoria museológica e experiência museal**. Trabalho apresentado no 35o Encontro Anual da ANPOCS, 2011.

JEUDY, Henry-Pierre. **Espelho das cidades**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2005.

KOPENAWA, Davi; BRUCE, Albert. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia da Letras, 2010.

LATOUR, Bruno. **Reagregando o social**. Salvador: EDUFBA, 2012; São Paulo: EDUSC, 2012.

LIMA, Diana Farjalla Correia. **Museologia - Museu e Patrimônio, Patrimonialização e Musealização: ambiência de comunhão.** Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, v. 7, n. 1, p. 31-50, jan.-abr. 2012.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico ocidental.** São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia.** São Paulo: Ubu Editora, 2017.

MENESES, Ulpiano Toledo Bezerra de. **O campo do patrimônio cultural: uma revisão de premissas.** In: SUTTI, Weber (Coord.). I Fórum Nacional do Patrimônio Cultural: sistema nacional de patrimônio cultural – desafios, estratégias e experiências para uma nova gestão. Brasília, DF: Iphan, p.25-39, 2012.

MENEZES NETO, Hugo. **Chacina de Belém: Re-narrações e materialidades entre o luto e a luta.** In: Antropología, violencia y actores sociales en América Latina / Myriam Jimeno [y otros tres]. Primera edición. Bogotá : Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Centro de Estudios Sociales (CES). Grupo Conflicto Social y Violencia, 2022.

MILLER, Daniel. **Trecos, troços e coisas: estudos antropológicos sobre a cultura material.** Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

RINPOCHE, Chagdud Tulku. **Portões da prática budista: ensinamentos essenciais de um lama tibetano.** Três Coroas: Makara, 2010.

SAMTEN, Padma. **Mandala do lótus.** São Paulo: Peirópolis, 2006.

SAMTEN, Padma. **A joia dos desejos.** São Paulo: Peirópolis, 2001a.

SAMTEN, Padma. **Meditando a vida.** São Paulo: Peirópolis, 2001b.

STALLYBRASS, Peter. **O casaco de Marx: roupas, memória, dor.** 3.ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

PROUST, Marcel. **Em Busca do Tempo Perdido. Volume 1. No Caminho de Swann.** São Paulo: Globo, 2006.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura.** São Paulo: Cosac Naify, 2010.