

Nota Explicativa

Esta tese foi digitalizada a partir dos exemplares disponíveis na Biblioteca Florestan Fernandes e/ou no Centro de Apoio à Pesquisa em História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Nenhum dos exemplares possui a página 454.

EDUARDO BASTO DE ALBUQUERQUE

O IRMÃO E O MESTRE

Contribuição ao estudo da pobreza cristã e budista no
século XIII: o Irmão Francisco de Assis e o Mestre Zen
Budista Dōguen

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Mário Gon-
çalves

Tese de doutoramento apresentada ao De
partamento de História da Faculdade de
Filosofia, Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo.

1º volume

SÃO PAULO

1983.

I N D I C E

1º VOLUME

INTRODUÇÃO.....	1
1- O TEMA "POBREZA" NAS TRADIÇÕES RELIGIOSAS DO CRISTIANISMO E DO BU BISMO.....	13
1.1- Dos pobres de Yahweh à pobreza de Cristo.....	13
1.2- O monge budista e a pobreza.....	78
1.3- Conclusões: da pobreza involuntária à pobreza voluntária....	144
2- O SÉCULO XIII: ESTRUTURAS E CONJUNTURAS EM PONTOS EXTREMOS DO GLO BO.....	161
2.1- Economias e sociedades.....	162
2.2- Os Poderes.....	185
2.3- As Mentalidades.....	205
3- OS PERSONAGENS EM CENA: DOIS HOMENS RICOS QUE SE FIZERAM POBRES..	229
3.1- " <i>Cristo era rico e se fez pobre</i> ": Vida de Francisco de Assis	230
3.2- " <i>O monge não é distinto do homem comum</i> ": Vida de Dōguen	264

29 VOLUME

4- POBREZA: DUAS VISÕES NO SÉCULO XIII.....	292
4.1- <i>"Uma Senhora chamada Pobreza"</i> : As propostas do Santo de Assis	293
4.1.1- Os fundamentos doutrinários da pobreza.....	293
4.1.2- Recompensas pela pobreza.....	300
4.1.3- Modalidades da pobreza.....	305
4.1.4- A pobreza como base de uma organização - a Ordem.....	334
4.2- <i>"Aquele que estuda o Caminho deve ser pobre"</i> : as propostas do Mestre Zen.....	340
4.2.1- Os fundamentos doutrinários da pobreza.....	340
4.2.2- Recompensas pela pobreza.....	352
4.2.3- Modalidades da pobreza.....	359
4.2.4- A pobreza como base de uma organização - a comunidade monástica.....	389
5- APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS.....	394
5.1- Os que se fizeram pobres e o poder, a autoridade e a violência.....	397
5.2- A pobreza e a experiência religiosa.....	428
5.3- A experiência religiosa e seus símbolos.....	457
6- CONCLUSÃO: AS TENSÕES DA POBREZA.....	503
BIBLIOGRAFIA.....	507

PLANO DA BIBLIOGRAFIA

1- INSTRUMENTOS DE TRABALHO

- 1.1- Dicionários e enciclopédias.
- 1.2- Obras de caráter teórico e metodológico.

2- DOCUMENTOS

- 2.1- Textos ocidentais e orientais.
- 2.2- Textos escolhidos indianos, chineses, tibetanos e japoneses.
- 2.3- Textos indianos.
- 2.4- Textos chineses.
- 2.5- Textos japoneses.
- 2.6- Obras e vidas de Dōgen.
- 2.7- Textos bíblicos.
- 2.8- Textos ocidentais medievais.
- 2.9- Obras e vidas de Francisco.

3- OBRAS DE HISTÓRIA

- 3.1- Gerais
- 3.2- Ocidente
- 3.3- Oriente
 - 3.3.1- Oriente Próximo
 - 3.3.2- Índia
 - 3.3.3- China
 - 3.3.4- Japão

4- BUDISMO: HISTÓRIA E PENSAMENTO

- 4.1- Budismo
- 4.2- Zen Budismo
- 4.3- Análises do Pensamento Oriental

5- CRISTIANISMO: HISTÓRIA E PENSAMENTO

5.1- Igreja

5.2- Francisco e os franciscanos

5.3- Análises do Pensamento Oriental

INTRODUÇÃO

O objetivo central desta investigação é analisar como no século XIII, dentro de duas tradições religiosas distintas - o Budismo e o Cristianismo - se pensava o tema **pobreza**, atuando-se para colocá-lo em execução. E, para tanto, elegeu-se como foco principal de análise as figuras de Francisco de Assis (1182-1226), e Dōguen (1200-1253). O primeiro funda os "*Frades Menores*"; o segundo sai do Japão, peregrina pela China, e no retorno à sua pátria, ensina a mensagem do Zen Budismo e é considerado fundador da Escola Sōtō de Zen Budismo no Japão. São, portanto, contemporâneos, mas habitando em pontos extremos do mundo. Ambos se desconhecem. As regiões geográficas onde vivem, não mantêm entre si, durante suas vidas, relacionamento de nenhuma espécie, nem material nem de ordem espiritual.

Apesar de distantes fisicamente, eles têm um ponto in dubitavelmente em comum: eram homens ricos em suas origens, e se fazem voluntariamente **pobres**. Quê motivos teriam para tanto? Hoje estamos tão distantes do abraçar voluntariamente a pobreza total, que vemos com uma certa curiosidade e espanto que hajam abandonado **todos** os seus bens. Não prevê o nosso Código Civil que numa doação, o doador deve reservar ainda uma parte de seus bens para a sua manutenção?¹ Não é isto o repúdio, em nossos dias, à pobreza total?

¹ CÓDIGO CIVIL BRASILEIRO, de 01/01/1916 - Artigo nº 1.175: "*É nula a doação de todos os bens, sem reserva de parte, ou renda suficiente para a subsistência do doador*".

Apesar deste aparente distanciamento contemporâneo, verifica-se na literatura das ciências humanas, nacional ou não, em interesse crescente pelo tema **pobreza** nas últimas décadas. Mas, os enfoques desta vertente das ciências humanas são múltiplos: seja como **antropologia da pobreza**,² correlatamente como uma **cultura da pobreza**,³ seja em uma economia preocupada com a natureza da pobreza das massas,⁴ seja numa **sociologia da pobreza**,⁵ ou utilizando dados inter-disciplinares, como um fenômeno de massas,⁶ e ainda como uma **história da pobreza**.⁷

Já no âmbito das religiões, inicialmente no Catolicismo, as fórmulas "Igreja dos pobres" e "Igreja pobre", estiveram presentes nas discussões do Concílio Vaticano II, especialmente através do documento "Lumen Gentium".⁸ Não é uma novidade esta retomada do tema pobreza no Catolicismo, pois esteve presente no pensamento religioso do Judaísmo, e como reflexão fundamental nos Evangelhos; mas, não há dúvida, o tema ganhou em nos os dias novas conotações; de forma que a Igreja chegou a inserir como dístico, para sua ação atual, uma "opção preferencial pelos pobres", que ganhou múltiplas atenções e controvérsias das mais variadas ordens.

² LEWIS, Oscar - *Antropologia de la pobreza. Cinco familias*. México, Fondo de Cultura Económica, 1964.

³ OGIEN, Ruwen - *Culture de la pauvreté: Oscar Lewis et sa critique*. In CAHIERS INTERNATIONAUX DE SOCIOLOGIE. Paris, 1978. Vol. LXV, juillet-décembre; pp. 285-314.

⁴ GALBRAITH, John Kenneth - *A natureza da pobreza das massas*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1979.

⁵ LABBENS, Jean - *Sociologia de la pauvreté. Le tiers monde et le quart monde*. Paris, Gallimard, 1978.

⁶ PLUM, Werner - *Discussões sobre a pobreza das massas nos princípios da industrialização. Aspectos sociais e culturais da industrialização*. Bonn, Friederich - Ebert - Stiftung, 1979.

⁷ MOLLAT, Michel - (org.) - *Études sur l'histoire de la Pauvreté (Moyen Age XVI s.)* Paris, Publications de la Sorbonne, 1974. 2 vols.
MOLLAT, Michel - *Les pauvres em Moyen Âge. Étude sociale*. Paris, Hachette, 1979. MELLO E SOUZA, Laura de - *Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII*. Rio de Janeiro, Graal, 1982.
CUTTON, Jean-Pierre - *La société et les pauvres en Europe (XVI e. XVIIIe. siècles)*. Paris, Presses Universitaires de France, 1974.

⁸ CHENU, Maire-Dominique - *A igreja dos pobres no Vaticano II*. In CONCILIUM Petrópolis, 1977, nº 124; pp.161-166.

Todavia, se há uma certa permanência ou continuidade - por vezes maior e outras vezes menor - do tema **pobreza** no Catolicismo, ele também esteve presente em outras tradições religiosas, como na do Islão,⁹ e especificamente no Budismo.¹⁰ O Budismo teve, e tem, seus pontos de vista próprios em relação à pobreza: quem não tem em mente a figura do mendicante, de cabeça raspada, com veste cor de ocre, como o protótipo do monge budista?

Então, se o tema **pobreza** é parte integrante das tradições religiosas do Cristianismo e do Budismo, seria possível fazer uma comparação das respectivas concepções? Porém, antes de mais nada, o que vem a ser a pobreza? O que é o pobre? O historiador Michel Mollat propõe uma definição bem ampla, que possa incluir todos os frustrados, todos os marginais, os deixados por conta deles mesmos, os associiais, que não seja específica de nenhuma região e que não deva excluir aqueles que por ideal ascético, ou místico, quiseram se separar do mundo, ou aqueles que por devotamento escolheram viver pobres entre os pobres.¹¹ Isto seria possível? Haveria uma definição que pudesse cobrir as diversidades de situações e concepções que tradições religiosas, como o Cristianismo e o Budismo colocaram? É o que propomos discutir aqui neste trabalho, e o faremos através de Francisco e Dôguem, porque ambos são contemporâneos, e intérpretes autorizados de duas tradições religiosas distintas, algo que enriquece o estudo do tema, seja em coincidências, seja em distanciamentos.

Aliás, já não passou despercebido que o recurso ao pensamento oriental poderia ser proveitoso para esclarecer o entendimento do Ocidente. Frei ÂNGELO DOMINGOS SALVADOR a propósito nos diz: "*São Francisco de Assis, no entender de Dante, é um oriental no mundo Ocidental. É um caminho que se abre para o entendimento do fenômeno Francisco. Creio que para entender Francisco não são suficientes os critérios de julgamento, os concei*

⁹ FARID - UD - DIN'ATTAR - *Le mémorial des saints*. Paris, Seuil, 1976.

¹⁰ RAHULA, Walpola - *The heritage of the bhikku*. New York, Grove Press, 1974 pp. 3 ss.

¹¹ MOLLAT, Michel - *Les Pauvres ou Moyen Âge*, op cit., p.14.

tos e a forma de pensar do ocidente. Penso que devemos lançar mão, como nos sugere Dante, do pensamento oriental."¹² Entretanto, não é nossa intenção entender aqui sō a Francisco, usando como recurso o contraste, porque assim o fazendo, estaríamos dando ênfase somente a um lado da questão, e não dando o peso correspondente ao pensamento oriental. Pelo que, como um princípio pa-
ra a presente análise, trataremos de inserir inicialmente cada personagem em seu mundo prōprio; para depois, poderemos trazer mais para perto, um do outro, a fim de notarmos as eventuais semelhanças ou contrastes respectivos.

A bibliografia sobre Francisco de Assis é muito numero-
sa; logo apōs sua morte começou-se a compor-se biografias, anotações sobre
determinadas passagens de sua vida e a coletar-se os escritos do prōprio san-
to. A maioria destas obras são hoje fartamente utilizadas, também como fon-
tes de informações da vida do santo cristão de Assis. Sō a partir de 1623
Lucas Wadingo procurou juntar de maneira completa os textos oriundos, ou a-
tribuídos, ao prōprio Francisco. Os principais textos elaborados, logo de-
pois da morte de Francisco, o enfocam através de óticas das mais variadas.
Vita Prima (1228), Vita Secunda (1247) são de autoria de Tomās de Celano, a
quem se atribui também a Legenda de Santa Clara. A Legenda Trium Sociorum
foi escrita por Angelo, Leão e Rufino (1246?), companheiros do santo. A
Legenda (Maior) S. Francisci (1260) foi escrita por São Boaventura, autor
também de uma Legenda Menor. A Legenda S. Francisci ou Anônimo Perusino é de
data e autor ignorados. O Speculum perfectionis status Fratris Minoris scilicet
Beati Francisci (1228? 1318?), chamado "Espelho da Perfeição", é atribuí-
do a frei Leão. Os Actus B. Francisci et sociorum eius, são conhecidos pelo
nome de sua versão italiana "Fioretti di S. Francesco", e foram talvez com-
postos por Hugolino de Montegiorgio, em data não sabida. O Sacrum commercium
beati Francisci cum domina Paupertate (1227) é de autoria também questionada.
A famosa Legenda Perusina, talvez date dos inícios do século XIV e, por ve-

¹² SALVADOR, Frei Angelo Domingos - O.F.M. - Cap. - *Um retrato de São Fran-
cisco*. In PILONETO, Adelino Gabriel (org.) - FRANCISCO DE ASSIS 750 AN-
NOS DEPOIS. Petrópolis, Cefepal do Brasil, 1978. p.37. Documentos
Franciscanos nº 16, vol. XVI.

zes, atribuída sua composição a Leão, Ângelo e Rufino. Leonardo Boff aponta que todas estas obras têm como característica comum, apresentarem Francisco como um imitador de Cristo; e ainda de acordo com este autor, obras escritas posteriormente como a *De conformitate vitae Beati Francisci ad Vitam Domini Jesu* de Bartolomeu de Pisa (1390), e *Prodigum Naturae et Gratiae Portentum* (1600) de Pedro de Alva Y Astorga, procuram analisar minuciosamente conformidades ou similitudes de Francisco com o próprio Cristo.¹³

Uma outra etapa dos estudos franciscanos se inaugurou nos fins do século XIX e inícios deste, principalmente através de Paul Sabatier, protestante entusiasmado pela personalidade de Francisco, descobridor, intérprete e editor de vários textos franciscanos, e que chama o santo de um "*vir catholicus*", ou "*evangelicus*", ou "*apostolicus*".¹⁴ A simples enumeração do que se tem escrito sobre Francisco já seria uma tarefa vastíssima.¹⁵ Francisco apresenta uma variedade enorme de aspectos que dão margem a óticas variadas, e talvez não esgotáveis, dada a universalidade de temas abordados e vividos pelo santo medieval. Interpretações têm sido feitas dentro e fora do corpo católico. Destas últimas, temos a espírita de Humberto L. de Araujo;¹⁶ ou através de visão fundada em ensinamentos do Ioga, como a feita por François Chenique;¹⁷ ou mesmo através da ficção romanceada como de Nikos Kazantzakis.¹⁸ Os autores católicos não deixaram de abordá-lo, como nos trabalhos consagrados de Johannes Joergensen,¹⁹ G.K. Chesterton,²⁰ Joseph

¹³ BOFF, Leonardo - *Jesus de Nazaré e Francisco de Assis*. In NEOTTI, Cláudio (org.) - NOSSO IRMÃO FRANCISCO DE ASSIS. Petrópolis, Vozes, 1975; pp.111-114.

¹⁴ SABATIER, Paul - *Vie de S. François d'Assise*. Paris, Librairie Fischbacher, 1926. 46.ed. p.IX.

¹⁵ DOYLE, Eric - *Bibliografia seleta sobre a vida e a mensagem de São Francisco*. In CONCILIUM. Petrópolis, 1981, nº 169; pp.93-99.

¹⁶ ARAÚJO, Humberto Leite de - *De Francisco de Assis para você*. Rio de Janeiro, Cia. Brasileira de Artes Gráficas, 1974. 4.ed.

¹⁷ CHENIQUE, François - *Le yoga spiritual de St. François d'Assise*. Paris, Dervy-Livres, 1978.

¹⁸ KAZANTZAKIS, Nikos - *O pobre de Deus*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1979.

¹⁹ JOERGENSEN, Johannes - *São Francisco de Assis*. Petrópolis, Vozes, 1982.

²⁰ CHESTERTON, G.K. - *São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro, Casa Editora Vecchi, 1961.

Lortz,²¹ ou Ivan Gobry,²² entre outros. Por v̄ezes procura-se apontar a mensagem franciscana como v̄alida para os nossos dias, como em M̄rio von Galli,²³ N.G. Doornik.²⁴ Mesmo a corrente teol̄gica contempor̄nea chamada "*Teologia da Libertaç̄o*", proporcionou a Leonardo Boff uma vis̄o neste par̄metro.²⁵

Uma das preocupaç̄es reventes da historiografia sobre Francisco, tem sido a publicaç̄o, ou republicaç̄o, dos textos antigos, geralmente acompanhados de coment̄rios cr̄ticos.²⁶ Os historiadores profissionais, por seu lado, n̄o deixaram tamb̄m de tratarem da figura de Francisco nas obras que tratam da Idade M̄dia, ou em artigos espec̄ficos;²⁷ menç̄es estas maiores ou menores, em obras tidas como cl̄ssicas sobre o per̄odo hist̄rico que ele viveu, ou em estudos mais setorizados. N̄o ̄ demais citar entre n̄s o trabalho do Prof. Nachman Falbel.²⁸

Hee-Jin Kim apresenta a hist̄ria dos estudos sobre Dōquem dividida em cinco per̄odos. O per̄odo inicial começa imediatamente ap̄s a morte de Dōguen, e vai at̄ cerca de 1.600 e ̄ caracterizado pela expans̄o institucional da Sōtō Zen; de uma maneira geral os intelectuais desta escola budista relegaram o principal escrito de Dōguem - o Shobōgenzō - a segundo plano, em favor do estudo do Budismo chin̄s. O segundo per̄odo começou no meio do s̄culo XVII, com o ressurgimento dos chamados "*estudos sect̄rios*"

²¹ LORTZ, Joseph - *Francisco de Assis, o santo incomparável*. Petr̄polis, Vozes, Cefepal, 1982.

²² GOBRY, Ivan - *São Francisco de Assis e o esp̄rito franciscano*. Rio de Janeiro, Agir, 1959.

²³ VON GALLI, M̄rio - *Francisco de Assis o santo que viveu o futuro*. S. Paulo, Ediç̄es Loyola, 1973.

²⁴ VAN DOORNIK, N.G. - *Francisco de Assis, profeta de nosso tempo*. Petr̄polis, Vozes, 1977.

²⁵ BOFF, Leonardo - *Francisco de Assis: ternura e vigor. Uma leitura a partir dos pobres*. Petr̄polis, Vozes/Cefepal, 1981.

²⁶ PACAUT, Marcel - *Histoire de l'eglise ou Moyen Âge*. In REVUE HISTORIQUE, Paris, 1972, n̄ 502; pp.452 ss.

²⁷ Por exemplo, os artigos de Jacques Le Goff, Michel Mollat e outros na revista CONCILIUM, n̄ 169, op. cit.

²⁸ FALBEL, Nachman - *A luta dos espirituais e sua contribuiç̄o para a reformulaç̄o da teoria tradicional acerca do poder papal*. São Paulo, F.F.L.C.H. - U.S.P., 1976. Boletim n̄ 3, Departamento de Hist̄ria n̄ 2, Curso de Hist̄ria Medieval n̄ 1.

(shūgaku), sendo as obras de Dōguen publicadas, e novos estudos encorajados. É quando, pela primeira vez, o Shōbōgenzō é estudado, se bem que anteriormente obras menores de Dōguen tenham sido abordadas; mas, devido ao regime Tokugawa, se defendia a ortodoxia sectária e não se permitia liberdade de pensamento. O terceiro período é marcado pela Restauração Meiji (1868), mas tanto quanto outros líderes da era Kamakura, Dōguen foi pouco estudado. O quarto período começou em 1920 e alcança a segunda guerra mundial. Os estudos de Watsuji Tetsurō (1926), Akiyama Hanji (1935), Tanabe Hajime (1939), mostraram interesse por Dōguen como pensador, e por sua contribuição filosófica. Os novos estudos nascidos fora do âmbito da seita Sōtō, provocaram debates e tensões, se polarizando em dois campos: um vendo Dōguen como um pensador independente, e outro como fundador de uma tradição religiosa, consubstanciada na seita Sōtō transmissora de sua herança. Edições críticas das obras de Dōguen foram feitas neste período. Finalmente, o período pós-guerra marca uma nova etapa, na qual a distinção dos dois campos de estudos persistiu, mas a separação anterior perdeu a importância. Ambos os campos foram confrontados pelas mudanças do pós-guerra no Japão, e novas questões foram levantadas. Assim, os estudos recentes esforçam-se por colocá-lo em seu contexto histórico, social e cultural, como estudá-lo filosoficamente. Além do Shōbōgenzō, outras obras foram também estudadas criticamente, e se fizeram transposições para o japonês coloquial, facilitando o conhecimento.²⁹ As obras dos especialistas japoneses, no entanto, não foram ainda traduzidas para línguas ocidentais;³⁰ mas já se conta com obras como a de Hee-Jin-Kim, citado anteriormente, a análise de Heinrich Dumoulin³¹ e artigos em revistas especializadas. D. T. Suzuki, o famoso divulgador do Zen Budismo no mundo ocidental não deu maior relevo a Dōguen, de modo que, em uma de suas obras mais conhecidas, os Essays in Zen Buddhism apresenta duas únicas citações sobre Dōguen;³² e

²⁹ HEE-JIN KIM - *Dōgen Kigen - Mystical realist*. Tucson, The University of Arizona Press/Association for Asian Studies, 1980. pp.2-8.

³⁰ HIGASHI SEN'ICHIRO - *Dōgen Kigen - Mystical realist*. In THE EASTERN BUDDHIST. Quioto, 1977, vol. XI, nº 1, May; p.124.

³¹ DUMOULIN, Heinrich - *A history of Zen Buddhism*. London, Faber and Faber 1963; pp.151 ss.

³² SUZUKI, D.T. - *Essais sur le Bouddhisme Zen*. Paris, Albin Michel, 1957, Troisième Série; pp.1.105 e 1.362 - na tradução francesa.

em outros trabalhos quando o aborda, é juntamente com outros mestres japoneses do Zen.³³ De qualquer maneira, as obras essenciais e principais, escritas por Dōguen, ou por Ejo, seu discípulo imediato, têm sido publicadas em diversas edições em línguas ocidentais.

Os estudos sobre Dōguen e Francisco ainda deixaram uma série de problemas a serem respondidos. Se os colocamos paralela e comparativamente, tratando-os sistematicamente, vê-se quantas lacunas necessitam ser preenchidas, e respondidas questões como: por que a pobreza foi fortemente ressaltada nos séculos XII e XIII? Que papel ela joga no pensamento, e ação, de Francisco de Assis e Dōguen Kigen? A pobreza é um dado sociológico, ou é necessária para a ascese, no pensamento de Dōguen e Francisco? A pobreza se insere num modelo de santidade? Há alguma relação entre pobreza e santidade? A pobreza é uma proposta para toda a sociedade, é um programa de ação sócio-político, ou se restringe a quem buscaria a experiência religiosa? A pobreza é indissociável da experiência religiosa? Qual experiência religiosa, que elementos simbólicos ou não, encontramos tanto num quanto noutro? Qual é a mentalidade que leva ambos a abraçarem a pobreza? Em que contexto político, social e econômico estão os dois inseridos? A pobreza também está inserida num contexto? E, afinal, Budismo e Cristianismo podem ser comparados?

A bem do rigor se fizeram algumas tentativas de comparação: Victor W. Turner fez uma aproximação, numa ótica antropológica, da "communitas" franciscana dos séculos XIII e XIV, mas com o movimento *bhakti* (devocional) hindú, de Caitanya (1486-1533).³⁴ Já John C. Maraldo focaliza especificamente Francisco e Dōguen, sem a preocupação de "uma comparação de personalidades, circunstâncias históricas, experiências de iluminação, ou mesmo

³³ SUZUKI, D.T. - *Dōguen, Hakuin, Bankei. Three types of thought in Japanese Zen.* In THE EASTERN BUDDHIST. Quioto, 1976, vol. IX, nºs 1 e 2.

³⁴ TURNER, Victor W. - *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura.* Trad. Nancy Campi de Castro. Petrópolis, Vozes, 1974; pp.160-200.

tipos de textos".³⁵ Este autor propõe alguns princípios de ordem metodológica para o diálogo Zen Budista e Cristão;³⁶ todavia, se restringe a alguns aspectos da prática religiosa, ignorando o papel da pobreza em Dōgen, e pouco tratando na mesma em Francisco. Ambos autores distantes, portanto, de nossas proposições.

As questões que levantamos, algumas dentro deste mar imenso que são os estudos franciscanos e Zen Budistas, nos mostraram que a bibliografia não as respondia satisfatoriamente; daí analisarmos mais detidamente a pobreza em Francisco e Dōgen, para que aqueles questionamentos fossem devidamente esclarecidos. Ora, isto nos levou a um longo itinerário. Logo notamos que o tema exigia a análise em diversos níveis. De modo que, encaminhamos nosso corte da superfície para o mais profundo. Usando-se as expressões de F. Braudel, havia aí uma história episódica, uma história conjuntural e uma história estrutural, cada uma com um ritmo próprio.³⁷ Histórias que conjugam o personagem indivíduo com as estruturas que fogem à vontade pessoal, e, em suma, as experiências religiosas. Um jogo no qual o concreto se mistura com os anseios, numa busca em procurar determinar o sentido de suas existências, em responderem ao questionamento sobre a felicidade, e qual o papel que as práticas religiosas aí desempenham.

É nessa perspectiva que MIRCEA ELIADE procura caracterizar a tarefa do historiador das religiões, que tem por objeto o concreto:

"Sim, num sentido estrito o historiador das religiões não pode ignorar o historicamente concreto. Se dedica a decifrar o temporal e historicamente concreto no curso

³⁵ MARALDO, John C. - *The heresseneutics of practice in Dōgen and Francis of Assisi: An exercise in Buddhist-Christian dialogue.* In THE EASTERN BUDHIST. Kyoto, 1981; vol. 14, nº 2, p.26.

³⁶ Ib ibid. pp. 22 ss.

³⁷ BRAUDEL, Fernand - *História e ciências humanas.* Lisboa, Editorial Presença, 1972; pp.134 e 144.

de experiências que surgem do desejo irresistível do homem em transcender o tempo e a história. Toda experiência religiosa autêntica implica num esforço desesperado para descobrir o fundamento das coisas, a realidade última. Mas toda expressão ou formulação conceitual de tais experiências, se insere num contexto histórico, e, em consequência, se convertem em "documentos históricos" comparáveis com quaisquer outros dados culturais, tais como as atividades artísticas, os fenômenos sociais e econômicos, etc. A principal justificação do valor da história das religiões reside em seu esforço por decifrar num "dato", condicionado pelo momento histórico e estilo cultural da época, a situação existencial que o fez possível".³⁸

Assim pela necessidade em apreender o real nas suas múltiplas facetas apresentadas, tratando principalmente dos mecanismos intelectuais, os sentimentos, os comportamentos, nos encaminhamos para uma história das mentalidades, mas de expressividade religiosa.³⁹

A estrutura do trabalho foi dividida em cinco capítulos e uma conclusão, além desta introdução. Num primeiro momento buscar-se-á dentro das tradições religiosas do Cristianismo e do Budismo, o surgimento e

³⁸ ELIADE, Mircea - *Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso*. In ELIADE, M. e KITAGAWA, Joseph M. (org.) - *METODOLOGIA DE LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES*. Buenos Aires, Paidós, 1967; pp. 118-119. Mais adiante, diz este autor: "No se es historiador de las religiones por dominar un cierto número de filologías, sino por la capacidad de integrar los datos sobre religiones en una perspectiva general. Este historiador no actúa como un filólogo, sino como un hermeneuta." pp. 121.

³⁹ DUBY, Georges - *Historie des mentalités*. In *L'HISTOIRE ET SES METHODES*. Paris, Gallimord, 1967; pp.965.

desenvolvimento do tema pobreza. Cada tradição será tratada separadamente, com suas características específicas. De maneira que num item inicial trataremos o tema tal qual se apresentou entre os israelitas, no Judaísmo, no pensamento greco-romano, e como a tradição abordou a mensagem do próprio Jesus Cristo na Antiguidade e parte do período medieval. Num segundo item abordaremos como foi encarada a pobreza na tradição pré-budista, depois, como foi abordado pelo Buda e no Budismo Primitivo, como foi se constituindo uma tradição budista com diversas correntes na Índia e, paralelamente, a sua introdução na China e também no Japão. Alguns elementos conclusivos serão tirados deste capítulo, especialmente quanto à possibilidade de uma definição ampla que possa encerrar o tema pobreza.

Num segundo capítulo é focalizado o século XIII, os panoramas estrutural e conjuntural nos quais se inserem Francisco e Dōguen: as economias e sociedades, os poderes e as mentalidades deste período histórico. Num terceiro capítulo traçaremos as linhas biográficas dos dois personagens. O tema pobreza é tratado com especificidade no pensamento de Francisco e Dōguen, num quarto capítulo. Num quinto capítulo tentar-se-á comparar o que pode ser comparado, e distinguir o que pode ser distinto nos personagens envolvidos. Somente neste quinto momento é que ambos serão aproximados e distanciados, já que, até aqui, tratamos cada um de maneira separada; para tanto, procuraremos as suas relações com o poder, a autoridade e a violência; buscaremos as vinculações da pobreza com a experiência religiosa e, finalmente, a correlação da experiência religiosa budista e cristã com a expressividade simbólica. Encerra o trabalho uma conclusão na qual se procura sintetizar o que foi anteriormente analisado, assim como apontar algumas sugestões que a abordagem encerrou.

Uma palavra deve ser dita quanto ao título desta investigação. O uso das palavras "IRMAO" e "MESTRE" não possui originariamente nenhuma conotação valorativa; tratou-se de usar denominativos que inserissem os personagens dentro de suas respectivas tradições. Não se tratou de opinar

que Francisco teria algo a aprender com Dōguen e vice-versa. Mas sim que, no Cristianismo, Francisco é visto por seus contemporâneos como um pai, um santo e também um irmão; enquanto que o budista Dōguen é tratado como um preceptor espiritual, um continuador da tradição indiana do "gūru", enfim um "mestre" do Budismo. Mas, eis um ponto comum: ambos dentro de suas respectivas tradições religiosas, são considerados homens santos.

Na transcrição dos vocābulos nipônicos usamos o Sistema Hepburn, o mais adotado entre os estudiosos ocidentais e mais simples para a nossa proposta; mas, se lançou mão do sistema japonês na posição dos próprios nomes nipônicos, que faz preceder o sobrenome, antes do prenome, para os personagens históricos.

Não terminaremos sem expressar nossos agradecimentos ā aqueles que contribuíram de alguma forma para a realização deste trabalho. Inicialmente ao Prof. Dr. Ricardo Mário Gonçalves, orientador desta tese, sob cuja erudição e acompanhamento ela foi feita, e que há mais de vinte anos nos vem abrindo as portas do mundo oriental. Àquelas instituições que franquearam a utilização de suas bibliotecas, como o "*Kokusai Koryu Kikin*" (Fundação Japão); os Padres Dominicanos de São Paulo, especialmente Frei Raimundo de Almeida Cintra, que nos animou nos estudos franciscanos; ao Instituto Budista de Estudos Missionários do Templo Higashi Honganji de São Paulo, e ao Templo Sōtō Zen de São Paulo, particularmente na pessoa de seu Superior Geral Rev. Ryohan Shingu, que nos revelou o Zen. Aos colegas do Departamento de História e Filosofia do Centro de Letras e Ciências Humanas da Fundação Universidade Estadual de Londrina por facilitarem, dentre os afazeres docentes, a redação desta. Ao apoio dado por nossos pais (Aldo e Arimar), e sogros (Alayde e Bahjat). À Leila, esposa querida, com quem debatemos, discutimos e brigamos por esta tese, e sem a qual não teria se concretizado. Não poderíamos deixar de mencionar os saudosos professores Eurípedes Simões de Paula e Pedro Moacyr Campos, que nos iniciaram no estudo da História.

1- O TEMA "POBREZA" NAS TRADIÇÕES RELIGIOSAS DO CRISTIANISMO E DO BUDISMO.

O tema **pobreza** nas tradições religiosas do Cristianismo e do Budismo tem uma longa história, e esta representa não somente a formulação religiosa de uma problemática de ordem econômico-social e política, mas também respostas a necessidades de ordem puramente religiosa. Desta maneira, para sabermos quais as relações que manteve o tema com os planos que podemos dividir a vida histórica, é necessário que retracemos momentos da própria História, mas ressaltando que com isto não temos a pretensão de esgotá-la, já que são milhares de séculos da vida de culturas distintas. Importa-nos antes as grandes linhas, os momentos marcantes, que dão balisamento ao tema, pois os personagens centrais de nossa investigação estão inseridos dentro destas tradições religiosas.

1.1- Dos pobres de Yahweh à pobreza de Cristo

Os documentos da Idade Média ocidental falam de "*pobres*" e de "*pobreza*" se valendo de uma série de palavras que transmitem idéias e conceitos, os quais não se pode entendê-los, particularmente ou em conjunto, sem a referência a uma grande fonte, da qual flui boa parte do vocabulário medieval em quase todos os domínios: trata-se da Bíblia. Esta quase só foi conhecida na versão latina, oriunda, como se sabe, dos escritos hebreus e

gregos. Além disso, ela também fornecerá a principal base da tradição religiosa cristã, notando-se que, no decorrer dos séculos, os autores que fundamentaram nela sua autoridade religiosa, tanto quanto sua inspiração, elaboraram comentários, exegeses, interpretações e até adaptações ao meio e à época na qual viveram.

Afirmar que a Bíblia é a fonte, remota ou direta, de vocabúlos e idéias sobre "pobreza" e "pobres", não significa que ela seja um tratado de Economia, e que, tampouco, haja sido elaborada tendo em mira esta finalidade. O ponto de vista de seus diversos autores é variado, porque inclui tanto o histórico, quanto o teológico, o ético, o metafísico; registrando a ascensão e decadência de reinos, guerras, fracassos agrícolas, perseguições políticas, migrações, tratados, leis, práticas econômicas, e falando inclusive da pobreza e da riqueza. Há referências a muitos tipos de sociedades, abrangendo desde aquelas que foram nômades, até às urbanas, e a muitas organizadas em reinos. Nos ensinamentos, como por exemplo, nas transações comerciais, não se omitia o lado moral, fazendo-se admoestações contra a avareza, a arrogância, o orgulho, exigindo-se honestidade contínua nas relações comerciais. Além disso exorta-se à justiça, caridade e beneficência nas relações sociais.¹

Por enquanto o principal interesse que nos apresenta a Bíblia é quanto à própria história de Israel, em termos políticos, social e econômico e, depois, veremos como nestes planos se insere o tema "pobreza". Os seis primeiros livros da Bíblia apresentam narrativas de que, séculos antes de Israel tomar posse da Palestina, seus antepassados teriam vindo da Mesopotâmia e, como semi-nômades, haviam vagueado por diversas regiões, sustentados pelas promessas de seu Deus - Yahweh - de que, um dia, Canã, iria lhes pertencer. Não eram proprietários de terra, apenas comprando pequenos pedaços para sepultarem seus mortos. (Gn, 23; 33, 19; 50, 5). Israel na Pa

¹ BELL, John Fred - *História da pensamento econômico*. Rio de Janeiro, Zahar 1961; pp. 23 ss. SELLIN, E. e FOHRER, G. - *Introdução ao antigo testamento*. São Paulo, Paulinas, 1977, 2v. VENDRAME, Calisto - *A escravidão na Bíblia*. São Paulo, Ática. 1981.

lestina se apresenta como uma liga de doze tribos - uma anfictionia, como querem alguns, numa expressão muito controvertida.² No capítulo quinze do Genesis e seguintes, se descreve uma promessa que é, antes de mais nada, relativa à posse da terra e numerosa descendência, dados fundamentais para populações semi-nomâdes, como se sabe, pelos estudos antropológicos. O conhecimento desses primeiros tempos vem quase inteiramente do "*Livro dos Juizes*"; as provas arqueológicas parecem concordar com o aí narrado, porque há indícios de grandes perturbações na região, nos séculos doze e onze antes de Cristo.³ Estes dois séculos abrangem ao chamado "*período dos juizes*", e representa uma espécie de adaptação de populações que antes viviam no deserto para um modo de vida agrário; ainda neste período ocorrem mudanças na economia. A introdução de camelos para transporte no deserto e a expansão do comércio marítimo - Jz 5,17 - contribuíram para estas mudanças. Cidades passam também a ampliar-se; novas terras foram conquistadas para a agricultura (Jz 17, 14-18). Mas nos fins do século onze a liga passou por uma crise, e em menos de um século se transformou a vida em Israel. Pressões diversas de vizinhos, sobretudo militares, levaram a adoção da monarquia em Israel.⁴ Saul, foi escolhido por designação profética e aclamação popular (ISm 10, 1 ss; 11, 14 ss). Com Davi, seu segundo rei, parece se haver modificado a antiga ordem, surgindo um reino complexo centrado no rei; o fato de círculos proféticos censurarem os novos procedimentos administrativos, indica que inovações haviam se introduzido.

Já sob o comando de Salomão, sucessor de Davi, o país experimentou prosperidade econômica tanto quanto houve o crescimento das cidades; o nível de vida elevou-se bastante e o próprio rei enriqueceu-se. Os projetos reais devem ter proporcionado sustento a muitos; mas a prosperidade geral também gerava dívidas para o reino, pois se importava continuamente. Sa

² GARELLI, Paul e NIKIPROWETZKY, V. - *O oriente próximo asiático: Impérios mesopotâmicos e Israel*. Trad. Emanuel O. Araújo. São Paulo, Pioneira, Ed. da U.S.P., 1982; pp. 219 a 221.

³ BRIGHT, J - *História de Israel*. São Paulo, Paulinas, 1978; pp. 164 ss. - GARELLI, P. e NIKIPROWETZKY, V. - op cit. pp.35 ss.

⁴ GARELLI e NIKIPROWETZKY - op. cit. pp.52 ss.

Salomão perante a necessidade de providenciar mão-de-obra para os seus projetos, recorreu ao trabalho compulsório. Quando Davi sujeitara povos conquistados ao trabalho compulsório (2 Sm 12, 31), este parece haver sido aceito; Salomão deu uma espécie de continuidade a esta política, ampliando-a e exigindo que a população canaanita da Palestina fornecesse levadas de escravos (I Rs 9, 20-22; Jz 1, 28, 30-33). Mas quando esta fonte de mão de obra se mostrou insuficiente, Salomão instalou o recrutamento à força em derrubadas de madeira do Líbano (I Rs 5, 13 ss). Agora uma forte estrutura comercial e artesanal se inserira numa sociedade anterior e tradicionalmente agrária e pastoril, deixando de ser uma nação de pequenos lavradores. Os projetos de Salomão haviam levado contingentes dos campos para as cidades, provavelmente quebrando-se vínculos e padrões tribais. Crescendo as cidades, elevando-se o nível econômico e fazendo-se sentir influências estrangeiras nos costumes, surgia uma cultura urbana até então desconhecida em Israel. Neste período já se detecta claramente diferenciações entre ricos e pobres. Havia proprietários, trabalhadores assalariados e escravos; na corte se considerava o povo como objeto de dominação (I Rs 12, 1-15). Todavia, depois de Salomão, morto em aproximadamente 922 a.C., esta estrutura desabou, sendo substituída por dois Estados, rivais quase sempre: Judá e Israel; mas em 722 a.C., este último é destruído pelos assírios.⁵

Este é o período dos profetas, chamados de *nabî*;⁶ o movimento profético já tinha uma história de aproximadamente duzentos anos; assim quando da crise com os filisteus, encontramos grupos de profetas, preferindo ao acompanhamento de música (I Sm 10,5-13; 19, 18-24), seguindo os exércitos em campos de batalha (2 Rs 3, 11-19), encorajando o rei a lutar (I Rs 20, 13 ss), desejando que fossem travadas de acordo com as regras da Guerra Santa (I Rs 35 a 43). Durante o estabelecimento da monarquia, parece que, na maioria das vezes, foram favoráveis a ela; mas reservavam-se o direi

⁵ LODS, Adolphe - *Israel, des origines ou milieu du VIII^e siècle avant notre ère*. Paris, Albin Michel, 1969; pp. 327 ss.

⁶ GARELLI, P. e NIKIPROWETZKY, V. - op. cit., pp. 165 ss.

to de criticar ao Estado e ao rei, como na censura de Natã a Davi (2 Sm 12, 1-15), ou considerando o censo um procedimento contra Yahweh (2 Sm 24). En contramos grupos deles vivendo uma espécie de vida comunitária (2 Rs 2, 3-4; 4, 38-44), sustentados pelos devotos (2 Rs 4, 42), tendo, por vezes, um che fe (2 Rs 6, 17-7); eram reconhecidos por seu pelo espesso (2 Rs 1, 8; Zc 13, 4) e aparentemente por uma cicatriz (1 Rs 20,4); davam oráculos em grupos (1 Rs 22, 1-28) ou individualmente (2 Rs 3, 15), esperando geralmente uma con tribuição (2 Rs 5, 20-27; 1 Sm 9,7 ss.).

Porém, na época da crise interna da separação em dois reinos, especialmente com Amós e Oséias, o movimento profético muda sua caracterização; estes são os representantes iniciais dos chamados "*profetas clássicos*", para distingui-los dos anteriores; esta nova fase do movimento profético se prolongará por três séculos. Estes profetas desgostam da venalidade dos profetas de outros tipos e quando estavam convencidos de que seus oráculos não correspondiam à palavra de Yahweh, procuram modificá-los (Am 7, 14; Mq, 3,5 e 11; Jr 23, 9-32). Em outras questões também se diferenciavam dos profetas extáticos, profetizando em plena posse de suas faculdades, mas eram dados a experiências também de ordem psíquicas (Am 7, 1-9; Is 6; Jr 1; Ez 1). Assim transmitiam publicamente suas mensagens, não profetizando em grupos mas individualmente, apesar de alguns deles terem grupos de discípulos (Is 8, 16). Não atuavam como funcionários do culto, apesar de transmitirem frequentemente suas mensagens com terminologia litúrgica e terem vindo muitos deles das fileiras do sacerdócio.⁷

Amós proferia ataques aos males sociais da sua época, especialmente contra as injustiças e desonestidades que os ricos tratavam aos pobres (Am 2,6 ss.; 5, 10-12; 8, 4-6) e contra a imoralidade e o luxo que te riam minado a nação (Am 2,7 ss.; 4, 1-3; 6, 1-6); pecados pelos quais Yahweh iria castigá-la duramente. Atacava o conceito geral pelo qual a escolha de

⁷ LODS, Adolphe - *Les prophètes de Israel et les débuts du judaïsme.* Paris, Albin Michel, pp.57 ss.

Israel por Yahweh lhe garantia incondicional proteção (Am 1; 2; 3,1 ss.; 9-7); que as obrigações pudessem ser cumpridas sō com as atividades do culto (Am 5, 21-24); afirmando que este se tornara lugar de pecado, no qual Yahweh nāo estava presente (Am 4, 4 ss.; 5, 4-6). A sociedade que Amōs focalizava era marcada por contrastes gritantes entre ricos e pobres. O pequeno lavrador achava-se, muitas vezes, nas māos de usuārios e havendo sēca, perda de uma colheita, ficava sujeito ā execuçāo da hipoteca e ā evicçāo, quando nāo ao trabalho escravo (Am 4, 6-9). Os ricos ampliavam suas posses, recorrendo amiūde a prāticas ilīcitas, como falsificaçāo de pēso e outras fraudes ā lei (Am 2, 6 ss.; 8, 4-6). Os juīzes eram venais e os pobres nāo tinham a quem recorrer (Am 5, 10-12).

No reino do sul, Judā, os ricos nāo eram muito melhores que os do reino do norte, Israel. Tanto Amōs (Am 6, 1), quanto Miquēias (Mq 1, 5), chegam a igualā-los. Os grandes proprietārios de terra se apossavam constantemente dos bens dos pobres por meios, muitas vezes, desonestos (Is 3, 13-15; 5, 1-7,8; Mq 2, Iss. 9). Os pobres nāo tinham a quem recorrer, pois os juīzes eram tambēem corruptos (Is 1, 21-23; 5,23; 10, 1-4; Mq 3, 1-4, 9-11). Os ricos viviam no luxo, sem senso de justiça, sem preocupar-se com os pobres (Is 3, 16 a 4, 1; 5, 11 ss.; 20-23). Como em Israel, a religiāo oficial parece nāo haver oferecido nenhuma censura ā situaçāo; pois era apoiada pelo Estado e dedicava-se aos interesses oficiais; alimentava-se a noçāo de que as exigēncias de Yahweh sō podiam ser satisfeitas com rituais de sacrifícios (Is 1, 10-17). O profeta Miquēias pinta um quadro de corrupçāo do clero que preocupar-se-ia somente com sua vida material e os profetas adequando seus orāculos ao volume de seus rendimentos (Mq 3, 5-8, 9-11). Para Miquēias, Jerusalēm, capital de Judā, era tão mā quanto a capital de Israel, Samaria, merecendo igualmente o juízo de Yahweh (Mq 1, 2-9), pois lā ele via homens gananciosos oprimindo aos pobres (Mq 2, 1 ss. 8ss), governantes corruptos e injustos, cruēis e opressores (Mq 3, 1-3, 9-11) e um clero que silenciava porque preocupado consigo prōprio (Mq 3, 5-11).

O profeta Isaías, também deste período, se destaca por sua influência na vida de seu povo por volta de cinquenta anos. Sua primeira grande experiência profética vai marcá-lo (Is 6), por sentir a terrível santidade de Yahweh. Cheio de cólera, atacou aos poderosos - nobres e juízes - como conspiradores por privarem os desamparados de seus direitos (Is 1, 21-23; 3, 13-15; 8 e 23; 10, 1-4). As classes superiores estavam sō interessadas em bens materiais, preocupadas apenas com prazeres (Is 3, 16 a 4, 15, 11 ss; 22), admitindo o modo de vida estrangeiro, sem padrões morais e sem ter fē em Yahweh (Is 5, 18-21). Isaías esperava que o dia de Yahweh chegasse como dia do juízo (Is 2, 6-12), considerando os assírios como instrumentos para isso (Is 5, 26-29).

Entre 687 e 587 a.C. o reino de Judá experimentou mudanças políticas variadas: na primeira metade era vassalo da Assíria, depois atravessou períodos de independência e sujeição, sendo conquistado inicialmente pelo Egito e depois pela Babilônia, e destruído numa rebelião contra esta. Entre 587 e 539 a.C. é o período do exílio; a destruição de Jerusalém e o exílio subsequente cortam a história de Israel, pois finda sua existência política independente e com ela todas as instituições, que mesmo posteriormente reconstruídas, não serão as mesmas. Com a presença de Ciro no cenário internacional, a situação iria se modificar. Mas antes da queda de Babilônia, levantou-se entre os exilados a voz de um profeta cujo nome é desconhecido, mas cujas profecias são encontradas nos últimos capítulos do livro de Isaías; daí ser chamado de Segundo Isaías ou Deutero Isaías. Sua mensagem é uma resposta às indagações acerca do futuro de Israel; o profeta assegura que Yahweh tem o controle absoluto da História, pois é o criador do universo e o Senhor soberano de tudo o que acontece no mundo (Is 45, 11-13.18; 48, 12-16). Chama Ciro de instrumento inconsciente da vontade de Yahweh para o restabelecimento de Sião (Is 44, 24 a 45, 7; 41, 25 ss; 46,8-11). Assim o profeta dava uma resposta à história do mundo, resumindo a marcha do império tomando por base a religião de Israel, declarando que o domínio de Yahweh seria universal, estendendo-se além dos judeus e esperando ansio

samente o tempo no qual todas as nações reconhecessem Yahweh como Deus (Is 49, 6). No primeiro ano de seu reinado na Babilônia (538 a.C.), Ciro ordenou a restauração da comunidade judaica e do culto na Palestina. Os recém-chegados enfrentaram dificuldades, pois tinham de recomeçar numa terra que lhes era estranha. Eram atormentados pela inclemência das estações, sofrendo perdas parciais de colheitas (Ag 1, 9-11; 2, 15-17), deixando muitos na miséria (Ag 1, 6); seus vizinhos, especialmente a aristocracia de Samaria, os viam com hostilidade, considerando as terras como sua propriedade (Ez 33, 24). O templo é reconstituído e sob Neemias e Esdras a comunidade é reorganizada.

Nos séculos quarto e terceiro a.C. os judeus mudam de senhores. No decorrer das campanhas de Alexandre, o Grande (336 - 323 a.C.), Israel e Judá ficam sob o seu controle, e após a sua morte o império é partilhado por seus generais, como se sabe. Ptolomeu assumiu o controle do Egito e Seleuco assenhoreou-se da Babilônia, estendendo seu poder à Síria e Irã. Ambos procuravam estabelecer seu domínio sobre a Palestina e Fenícia. Quando a situação política se estabilizou (batalha de Ipsos em 301 a.C.), a Palestina ficou sob o controle dos Ptolomeus quase um século; contudo após 198 a.C. passou para o controle dos Selêucidas. Durante o período de dominação dos Selêucidas, Israel tenta resistir à política de helenização destes, e núcleo de resistência era formado por um grupo religioso conhecido como Hasidim - os piedosos, os leais - de cujos membros é provável que posteriormente tanto fariseus quanto essênios sejam descendentes. Revoltas como as dos Macabeus (sucessivamente a partir de 167 a.C.), tornam a situação da região extremamente complexa e conturbada. Os romanos que há muito se interessavam pelo jogo político no Oriente, intervêm na luta entre os dois príncipes judeus Hircano II e Aristobolo II, feita por Pompeu em 63 a.C. Durante algum tempo, a monarquia hasmoniana mantém uma certa independência relativa, já que é considerada como aliada dos romanos. Mas os descontentamentos internos com a monarquia, levam a descontentes solicitarem a Roma a colocação da Judéia sob a autoridade do governador da Síria. Assim em 6 d.C. a Judéia é confiada a um procurador romano. Em 41, Cláudio restaura o reino

(Judéia e Samaria) em favor de Herodes Antipa, amigo pessoal do príncipe; isso não desarmou os ódios, mais violentos na Judéia que na Galiléia, sentimentos políticos comuns dos contemporâneos de Jesus.

Agora dirigimos o nosso interesse em relação à Bíblia noutra direção. Como vimos, a princípio a organização política de Israel não facilitava o acúmulo de riqueza, pois era tribal e semi-nômade. Ao se modificar este tipo de sociedade, desintegrando-se com a fixação geográfica, a nova, que lhe sucedeu, deu margem então a um acúmulo, com incremento do comércio e do artesanato. Surge uma nítida divisão entre pobres e ricos. Os extremos da riqueza que surgem no decorrer dos tempos, conduziram a hábitos de luxo, alienação de terras, miséria das massas populares e também a uma certa transformação da antiga sociedade. Os pobres existiram em Israel em quase toda sua história, como narra o Antigo Testamento. O caráter e o grau de pobreza variaram de acordo com a estrutura social, as condições de vida, da mudança de um certo seminomalismo para uma vida agrícola, comercial e urbana.⁸ As diversas situações coloram problemas de ordem social e religiosa; estas se transformaram também, ocupando um lugar importante na mensagem de Deus a seu povo, particularmente na época dos livros sapienciais. Assim não é de espantar que o tema pobreza haja merecido por parte de estudiosos exames mais acurados. ALBERT GÉLIN indica dois períodos na bibliografia do que chama "*os pobres de Yalweh*": o primeiro composto pelos estudos de Graetz (1882-1883), Loeb (1890-1892), Rahlfus (1892) dominantes neste período; já o seguinte se sucederia a partir de 1939 e seria caracterizado por um novo clima dos estudos bíblicos.⁹ GÉLIN estudando a terminologia hebraica nota uma evolução das diversas expressões ao redor de uma mesma idéia, passando consecutivamente da focalização de uma dada ordem econômica e social para uma atitude da alma; os termos foram transpostos ao plano da vida espiritual e o vocabulário designativo da pobreza tornou-se parte de outro tema também,

⁸ BOX, G.B. e JONES, D.R. - *Poverty*. In HASTINGS, James (Editor) - DICTIONARY OF BIBLE. Edingurgh, T.T. and Clarck, 1963; p. 784.

⁹ GÉLIN, Albert - *Les pauvres d'Israel*. Paris, Editions du Cerf, 1975, p.9

o da "graça". Passa-se da penúria material para a humildade diante de Deus, uma disponibilidade para servi-lo.¹⁰

Nas traduções gregas da Bíblia ocorreram transposições da significação hebraica para um outro nível; a idéia dominante tornou-se a "doçura" e a "benevolência". De uma maneira geral não se procuravam uma equivalência precisa e exata entre cada palavra; nas traduções gregas são retomadas as palavras do hebraico, dando-se uma conotação de aflição, de indigência, de humildade, entre as quais não se estabeleciam nuances. Mas quando da passagem do grego para o latim, se vê efetuar-se uma nova transposição, que acentua mais ainda as operações anteriormente realizadas. Os tradutores latinos colocam em relevo "*humilis*", que originariamente não designava a pobreza senão de maneira secundária; outros termos próprios ao vocabulário da pobreza subsistem, tais como "*pauper*", "*eagens*", "*indigens*", etc.¹¹

O Antigo Testamento fala menos da pobreza e mais dos pobres e segundo AUGUSTIN GEORGE estes são citados aproximadamente 245 (duzentos e quarenta e cinco) vezes usando-se pelos menos seis termos principais: *anī*, *ānāw*, *ēbyon*, *dal*, *rāsh* e *miskēn*, os quais nas traduções feitas para as línguas modernas são reduzidos, de uma maneira geral, a um só termo: **pobre**.¹² Temos inicialmente os termos: *anī* e *ānāw*, que procedem de uma mesma raiz e foram tomados no mesmo sentido pelos copistas. É discutível o sentido original do termo, mas se poderia aplicá-lo aos que são denominados de "*oprimidos*". Pode ser que os dois termos hajam sofrido uma transformação semântica que os separou. *Anī* aparece 80 vezes: 7 nos códigos, 25 nos profetas, 32 nos salmos e 16 nos livros sapienciais. Os LXX traduziram-no por "*ptochōs*", "*pēnes*", "*penichros*", "*tapeinos*" e "*praus*". A Bíblia de Jerusa

¹⁰ Idem, p. 13 ss.

¹¹ LECLERCQ, Jean - *Les origines bibliques du vocabulaire de la pauvreté*. In MOLLAT, Michel (org.) - *ÉTUDES SUR L'HISTOIRE DE LA PAUVRETÉ*. Paris Publications de la Sorbonne, 1974; 1^o vol.; pp. 35 ss.

¹² GEORGE, Augustin - *A pobreza segundo o Antigo Testamento*. In GEORGE, A. et alii - *A POBREZA EVANGÉLICA*. São Paulo, Paulinas, 1976; pp.12-13.

lēm ao traduzir o termo emprega diversas palavras tais como pobre, miserável, infeliz, aflito, humilde. "Anaw" é empregado 25 vezes no plural, salvo em Números 12, 13. Nos profetas dos séculos VII e VIII a.C. o termo aparece 7 vezes, em Nm 12, 13 e salmos, 13 vezes, nos livros sapienciais 4 vezes; significa humilhados, oprimidos, também humildes, mansos. A Bíblia dos LXX traduziram-no por "praus", "tapeinos", "pēnes", "ptochōs"; a Bíblia de Jerusalém o traduz como pobres, infelizes, e humildes. O vocábulo "ēbyon" se encontra 16 vezes: 9 nos códigos, 1 vez no livro de Ester, 27 nos profetas, 24 nos salmos e 10 vezes nos livros sapienciais e designa pobre, pedinte. Os LXX traduziram o termo por "pēnes", "ptochōs", "adunatos", "tapeinos"; a Bíblia de Jerusalém o traduz por pobre e, algumas vezes, por indigente, infeliz, humilde. O termo "dal" é empregado 48 vezes no hebraico: 5 vezes nos livros históricos, 4 nos códigos, 13 nos profetas, 6 nos salmos, 20 nos livros sapienciais. Os textos empregam-no para designar pobres no sentido corporal ou no sentido social. Os LXX traduzem-no por "ptochōs", "pēnes", "pēnichros", "asthēnes" ou "asthēnein". A Bíblia de Jerusalém usa as palavras pobre, fraco, miserável, necessitado. A palavra "rāsh" aparece 21 vezes: 4 nos livros de Samuel, 1 vez nos salmos, 14 nos Provérbios; significa viver pobre, indigente. Surge também duas vezes no Qohélet. Os LXX traduzem "rāsh" por "ptochōs", "pēnes", "tapeinos". A Bíblia de Jerusalém traduz por pobre, indigente, mendigo. Finalmente "miskēn" se encontra 4 vezes no Qohélet, 2 no Sirácida (Eclesiástico 4, 3; 30, 14); designando alguém que depende de alguém, aquele que se sujeita. Os LXX traduzem por "pēnes" no Qohélet e por "prosdēomēnos" e "ptochōs" no Sirácida. A Bíblia de Jerusalém traduz por pobre, indigente, necessitado.¹³

Aponta-se, ainda, que nas línguas modernas - inclusive o grego e o latim - a pobreza designa a privação dos bens, tratando-se, portanto, de um conceito econômico. Porém a língua hebraica entende a pobreza por privação ("rāsh") ou uma petição ("ēbyon") e, além disto, têm os concei

¹³ Idem, pp.13 a 15.

tos de dependência (*ānī*, *ānāw*, *miskēn*), ou então denomina simplesmente a fraqueza (*dal*). Assim o pobre, não é puramente um indigente, mas alguém que é inferior, um oprimido, conceito que levaria a conotações de ordem social.¹⁴

A preocupação com os pobres já era objeto de cogitações, talvez muito antes que começassem a ser escritos do Antigo Testamento. O Código de Hammurabi é um bom exemplo disto.¹⁵ Em Israel o dever de assistência aos pobres é exigido antes mesmo dos tempos dos reis, no Código da Aliança, que procura defender os escravos (Ex 21, 1-11; 21, 26-27), as viúvas e os órfãos (22, 20-23), o *ānī* que pede emprestado (22,24) e o *ēbyon* nos tribunais ou no ano sabático (23, 6-11). Pode ser que estes preceitos tenham sido inspirados nas legislações de povos vizinhos, mas parece que a Aliança tenha atribuído um novo sentido, no qual a condição inferior dos pobres e humildes era encarada como um insulto à solidariedade do povo de Israel e daí o Senhor da Aliança dar uma atenção especial aos deserdados de seu povo.

Como anteriormente dissemos, os profetas do século VIII a.C. tomavam a defesa dos pobres na perspectiva da Aliança, considerando-os vítimas da crise social de seu tempo. Denunciam, assim, as forças diversas de opressão que dificultassem o crescimento econômico: os tribunais e os pagamentos excessivamente altos (Am 4,1; 5, 11-12; Is 3, 14-15), o comércio fraudulento (Am 8, 4-5), o monopólio das terras e as grandes propriedades (Mq 2, 1-3), a venda como escravos dos que não podiam pagar suas dívidas (Am 2, 6; 8,6), os julgamentos injustos (Am 5,12; Is 10, 1-2; 32, 7; Jr 5, 28; 22,16), todas as formas de violência (Ez 16, 49; 18, 12-13; Zc 7, 10). Contrastando com isto, Isaías introduz na figura do Rei-Messias, a antiga ideologia real do Oriente Próximo, sendo o rei protetor dos pobres (Is 11, 4). Sob a influência dos profetas, o Deuteronômio avança nas prescrições

¹⁴ *Ibidem*; p. 16.

¹⁵ HAMMURABI - *O código de Hammurabi*. Trad. E. Bouzon. Petrópolis, Vozes, 1976; pp.20 e 109

da Aliança, tais como as leis sobre o dízimo (14, 29; 26, 12-13), o ano sa bático (15, 1-11), o escravo (15, 12-18), as festas (16, 11-14), a proteção aos menos favorecidos (24, 10-21; 27, 19). Esta legislação parecia tender para a caridade, podendo estar relacionada com tentativa de restauração da antiga fraternidade.

Esta assistência aos pobres, nos livros mais recentes do Antigo Testamento, recebe o nome de "*Sedaqa*" (Justiça), a qual os LXX traduziram por "*elecmosine*", da qual proveio a palavra "*esmola*" (Eclo 3, 30; 7, 10; 12, 3; 17, 22; 29, 8-12; 31, 11; 40, 17-24; Dn 4, 24; Tb 2, 14; 4, 7-11.16; 12, 8-9; 14, 2.8).¹⁶ Se há medidas concretas para se impedir a instalação da pobreza,¹⁷ o pobre também se dirige a Deus por meio da oração.¹⁸ Muitas são as orações dos pobres encontradas no Antigo Testamento, como a de Ana (1 Sm 1,9-20). Há textos que os pobres invocam o auxílio de Deus (Sl 10, 12; 25, 16; 40, 18; 69, 30; 70, 6; 72, 2; 74, 19.21; 86, 16; 109, 22) e que são designados pelo termo "*āni*". Em outros os pobres proclamam a esperança na intervenção divina; assim, ora se apresentam como *ēbyon* (Sl 9, 19; 12,6), ora como *āni* (Sl 9, 13; 14, 6; 18, 28; 35, 10; 140, 13), ou como *ānāw* (Sl 10, 17; 22, 27; 25, 9; 37, 11; 76, 10). Esta oração se fundamenta na fé no Deus protetor dos pobres (Ex 20, 22.26; Dt 10, 18; Pr 15, 25; Eclo 21, 5; 35, 12-22), apoiando-se nas promessas proféticas de salvação dos pobres (Is 11, 4; 14, 20-22; 29, 19; 41, 17; 49, 13; 61, 1; 26, 6). Os livros sapienciais aludem a que Deus "*farã justiça aos pobres*" (Jô 5, 8-16; 36, 6-15; Eclo 11, 12-22; 35, 11-24). Quanto às medidas concretas criando obstáculos à pobreza, encontramos no Levítico e no Deuteronômio ampla legislação. O que fica no campo depois de feita a colheita, não deverá ser buscado nem procurado, pois será do estrangeiro, do órfão, da viúva (Dt 24, 19-21; Lv 19, 9-10). Não se deve ceifar até a extremidade do campo, pa

¹⁶ GEORGE, A. - ob. cit.; pp.24-25.

¹⁷ SANTA ANA, Júlio - *A igreja e o desafio dos pobres*. Rio de Janeiro/Petrópolis, Tempo e Presença, Vozes, 1980; p. 32.

¹⁸ GEORGE, A. - ob. cit., p. 14.

ra que fique algo para o pobre e o estrangeiro (Lv 23, 22). O sãbado, dia do Senhor, é dia de descanso também para o servo e o escravo (Ex 23, 22; Dt 5, 14). O dízimo trienal não será levado ao Templo, porque é do estrangeiro, do órfão, da viúva (Dt 14, 28-29; 26, 12). De sete em sete anos as terras são deixadas em repouso "*para que comam os pobres de teu povo*" (Ex 23, 11; Lv 25, 27); no sétimo ano os escravos serão libertados (Ex 11, 2-6), sendo perdoadas as dívidas (Dt 15, 1-18).

Não há dúvida que estamos perante uma quantidade muito grande de situações e uma diversidade de expressões utilizadas para descrevê-las. Por causa desta diversidade AUGUSTIN GEORGE propõe uma classificação ao redor de alguns critérios: 1- sabedoria profana; 2- a pobreza como castigo; 3- a pobreza como escândalo, ataque à Aliança e 4- a aceitação da pobreza;¹⁹ proposta esta, que, por sinal, não se distancia da de GÉLIN.²⁰ Vejamos como seria esta classificação da pobreza no Antigo Testamento. Há escritos sapienciais que apresentam explicações de sabedoria puramente humana sobre a pobreza. Nestes a pobreza é atribuída à preguiça (Pr 6, 6-11; 10 4, etc); às palavras fúteis (Pr 14, 23), à vaidade (Pr 28, 19), busca desenfreada de prazeres (Pr 21, 37; 23,20-21 e Eclo 18, 32 - 19,2). Uma série de textos falam da **riqueza** como uma bênção. No Genesis é dito que "*Abraão era muito rico em rebanhos, prata e ouro*" (Gn 13, 2); Isaque se enriquece e seus bens aumentam (Gn 26, 13-14); Jacó tornou-se rico (Gn 30,43). As riquezas de Salomão são descritas com detalhes (Rs 10, 14-25), pois são um presente de Deus. Os códigos legislativos prometem prosperidade ao que observa a Lei do Senhor (Dt 28, 3-12; Lv 26, 3-10). É um dom concedido por Deus aos justos (Pr 10,22; Eclo 11, 21-25; Jô 5, 17-27, etc.). Nos salmos também (1, 1-3; 37, 25; 112, 1-3). Por estes textos pode-se dizer, então, que a **pobreza** é encarada como um castigo divino aos faltosos. Nos códigos fala-se que os transgressores da Lei sofrem o castigo da pobreza (Dt 15-46; Lv 26, 14-26). Os profetas advertem aos maus que sofrerão o mesmo castigo (Is 3, 16-

¹⁹ Idem, pp. 21-34.

²⁰ GÉLIN, Albert - ob. cit., p. 14.

24; 4, 1; 5, 1-10; Sl 109, 10-12). Numa outra perspectiva o pobre nem sempre é visto como um pecador e nem todo aquele que é rico pode ser considerado justo (Mq 6, 12; Jô 21, 7-13; Sl 73, 1-14; Pr 16, 8, 19; Eclo 13, 17-20, etc.). Neste sentido procura-se dar assistência à viúva e ao órfão; ao rei é atribuída a defesa dos escravos (Ex 21, 10-11; 21, 26-27), viúvas e órfãos (idem 22, 20-23), ao que pede empréstimo (idem, 22, 24). No Deuterônimo há normas sobre os dízimos (14, 29; 26, 12-13), sobre o escravo (15, 12-18), a proteção aos menos favorecidos (24, 10-21; 27, 19). Nas Leis Morais há ainda o cuidado com os pobres (Lv 19, 9-10. 13; 23, 22), como nos salmos (41, 2; 82, 3-4, etc). Nos livros sapienciais a exortação à defesa dos pobres é uma constante. Paralelamente o pobre se dirige a Deus por meio da oração, como acima referimos. Finalmente, nesta classificação sobre os sentidos da pobreza no Antigo Testamento, aponta-se o da aceitação religiosa. Aqui é vista, muitas vezes, como prova da pedagogia divina (Sl Salomão 16, 13-14). Os homens pedem sem cessar a Deus que os livre da pobreza; subsiste a esperança dela ser uma prova de salvação e uma crítica à riqueza. Isaías garante que os pobres alcançarão a salvação (11, 4; 14, 30-32; 29, 19-20), pela confiança em Deus e submissão humilde a seu misterioso designio.²¹

Como dissemos, anteriormente, a existência de Israel como um Estado independente findara após o Exílio; e até a destruição de Jerusalém em 70 d. C. esta cidade e o Templo formavam o centro representativo da nação. O Templo era o local das grandes festas, buscado em peregrinações pelos judeus praticantes, mesmo os da Diáspora. Mas, ao lado do Templo, havia a sinagoga cujo culto não comportava sacrifícios; aí se realizavam a confissão, preces, leituras do Antigo Testamento e sua explicação. Os chefes do povo eram escribas e não os sacerdotes, pois aqueles eram juristas e teólogos; a religião e a moralidade, prescritos pela Lei, não estavam separados do Direito. A exegese da lei era feita pelos escribas, regulando o exercício da justiça e a própria vida quotidiana. As questões exegéticas

²¹ GEORGE, A. - ob. cit., pp.20-34.

levaram à divisão em escolas, entre os escribas, que, de maneira geral, podem ser agrupados em duas grandes correntes: saduceus e fariseus.²² A vida sob a Lei se revestia o caráter de um serviço divino, tendo por base os dias da semana, que culminavam com o sãbado. A vida era inteiramente enquadrada por prescrições rituais, paralelamente, os mandamentos éticos do Antigo Testamento, sobretudo os do Decálogo, guardavam grande valor. O móvel da ética consistia na obediência aos mandamentos, os quais deviam ser seguidos sem modificar-se o seu conteúdo; esta concepção de obediência levava a uma noção jurídica da retribuição divina. O castigo divino é visto como uma punição aplicada na vida terrestre. Cada vez que ocorria uma infelicidade marcante se indagava que pecado a teria provocado; era uma espécie de "teologia do sofrimento", nas palavras de BULTMANN, preocupada com os cálculos das ações.²³ Daí a penitência, obra meritória na busca da graça de Deus.²⁴

A pregação de Jesus se insere no quadro da religião judaica, mesmo quando se apõe à religião tradicional. Sob vários aspectos é uma posição contra o legalismo, um protesto, na linha dos antigos profetas, contra a religião oficial, porque aqueles também opuseram às exigências da piedade formalista. Todavia, Jesus não prega como os profetas o direito e a justiça, porque não há mais independência nacional, e o que restava da pregação destes era um direito codificado. E é justamente contra a idéia de que a relação do homem com Deus seria uma relação jurídica, que Jesus levanta seu brado, porque em seu entender, Deus exige uma obediência absoluta, reclamando a totalidade do homem. As antíteses do Sermão da Montanha (Mat. 5, 21-24) opunham o direito à vontade de Deus, o qual não pune somente o assassino, o adúltero ou o perjūrio - que a lei profana podia cuidar - mas, também, a cólera, a injūria, os maus pensamentos e a mentira; Deus exige a vontade do homem e não admite nenhuma restrição. Jesus anuncia, ainda, o julga

²² SCHUBERT, Kurt - *Os partidos religiosos hebraicos na época neotestamentária*. São Paulo, Paulinas, 1979.

²³ BULTMANN, R. - *Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques*. Paris, Payot, 1969; pp. 65 ss.

²⁴ EPSTEIN, Isidore - *Judaísmo*. Lisboa, Ulissēia, s.d.; p. 129 ss.

mento próximo e chama ao arrependimento, retomando a pregação de João Batista: "O tempo está cumprido e o reino de Deus está próximo; arrependei-vos". (Mar 1, 15). Mas não há disposição no seio do povo para o arrependimento - (Mat 12, 41 ss.; Luc 11,31 ss.; Mat 11, 21-24; Luc 10, 13-15). São os desprezados, os pecadores e as mulheres de má vida estão dispostos a arrepender-se (Marc 2, 17); é para aqueles que tem fome, os que choram, aqueles que se sabem pobres, que se dirige a promessa de salvação (Luc 6, 20 ss.; Mat 5, 3-6).

A esperança que Deus livraria o povo dominado e desonrado, recobrando-se seu esplendor, era, então, bem viva no seio do Judaísmo. Ela fora propagada pelas predições dos profetas e sua vitalidade encontrara expressão nas preces e hinos, tais como os Salmos de Salomão. Mas, é sobretudo nos chamados escritos "apocalípticos" que ela se exprime.²⁵ Após o Exílio, os profetas Ageu e Zacarias haviam celebrado que Zorobabel, da casa de Davi, governador nomeado pela Pérsia, seria o Rei-Messias. E mais tarde, quando os Macabeus conquistaram a liberdade e a independência, se bem que por breve tempo, a era da salvação parecia haver aparecido. Nova decepção se segue, sendo expressa no Salmo de Salomão 17, 6-9. Nos tempos de Jesus a impaciência e a agitação haviam atingido um alto grau; o partido dos Zelotes que se formara, queria acabar pelas armas o jugo romano. Até a grande sedição do ano 66 a.C., profetas messiânicos e pretendentes à coroa, não cessaram de surgir, provocando agitações, reprimidas pelos romanos.²⁶ Originalmente a esperança messiânica não era a espera de um Salvador revestido de formas sobrenaturais, e sim a restauração da dinastia de Davi; ele seria rei de Jerusalém; as doze tribos de Israel dispersas pela diáspora, voltaria a reunir-se na Terra Santa, repartindo-a o rei entre elas. Entretanto a guerra não se processaria só no plano material, pois seriam as potências sobrenaturais que dariam a decisão. Com a palavra de sua boca, o

²⁵ LEONHARD, Rost - *Introdução aos livros apócrifos e pseudopígrafos do Antigo Testamento e aos manuscritos de Qumran*. São Paulo, Paulinas, 1980 p. 18 ss.

²⁶ Idem, pp. 40 ss.

Messias acabaria com os seus adversários (Sl Salomão 17, 27; 39); seu reino não era visto como uma dominação política comum (Sl Salomão 17, 37 ss.). Governaria com sabedoria e equidade; não haveria iniquidade no país; todos os membros da nação seriam santos, filhos de Deus (Sl Salomão 18, 10). Note-se, ainda, que o Messias não era senão uma figura representativa, pois o verdadeiro rei era o próprio Deus (Sl Salomão 17).²⁷ São nos apocalipses, influenciados pelas idéias babilônicas e iranianas, que se formam, ao lado da esperança nacionalista, uma escatologia cosmológica. Sob as circunstâncias difíceis, então presentes, a concepção do mundo se transforma, tomando um sentido claramente dualista. A terra era lugar de aflição e miséria, com doença e morte, pecado e violência, frequentada por espíritos malignos, e seu chefe, Satã, tinha um reinado oposto à soberania de Deus.²⁸

Por volta da época de Jesus encontramos uma comunidade judaica cuja espera messiânica era seu elemento básico; trata-se da chamada "*Comunidade de Qumran*". As descobertas arqueológicas, feitas em grutas na região de Qumran, permitiram mostrar que esta comunidade teria sido fundada nos fins do século II a.C. e deve ter florescido no século I d.C, até a conquista de Jerusalém. Esta comunidade foi identificada por alguns com a dos essênios. Até as descobertas arqueológicas feitas após 1947, os autores pouco sabiam sobre os essênios; as fontes eram poucas - algumas passagens de Josefo, uma curta notícia de Plínio, o Velho e um texto atribuído a Filon. Naquela altura os autores só tinham cogitações e lamentavam-se que nada havia sobrevivido da literatura essênica. CHARLES GUIGNEBERT que escreveu em 1935 sobre a Palestina na época de Cristo, apresenta algumas informações que a crítica, até então, acumulara.²⁹ A maioria dos críticos admitia uma influência estrangeira, mas não sabia decidir qual fora a determinante. Tentou-se e, para Guignebert sem êxito, ligá-los ao parsianismo e ao budismo.³⁰

²⁷ ROWLEY, Harold Henry - *A importância da literatura apocalíptica: um estudo da literatura apocalíptica judaica e cristã de Daniel ao Apocalipse*. São Paulo, Paulinas, 1980; pp.11 ss.

²⁸ Idem, p. 54.

²⁹ GUIGNEBERT, Charles - *Le monde juif vers le temps de Jésus*. Paris, Albin Michel, 1950; 2.ed., pp.223-224.

³⁰ Idem, p.226.

ou, ainda, aos terapeutas do Egito, dos quais falava Filon, mas, Guignebert não via como uma instituição que, se compreendia no meio pan-helênico, te nha se transplantado e enraizado em terras palestinas, avessa a tais influ ências.³¹ Finalmente, nega este autor uma eventual derivação com os pitagô- ricos, concluindo que se trataria mais de uma combinação espontânea de in fluências, vindas de lugares diferentes e que caíram no domínio público na Palestina.³² Ressaltemos que, entre outras informações, os dados tidos, a cerca dos essênios, permitiam afirmar-se que o princípio diretivo da comuni- dade era a abolição para todos os seus membros do direito à propriedade in dividual e a prática da comunidade de bens, abandonando cada novo membro to dos os seus bens para a coletividade essênica. Entre os membros alguns eram eleitos para se encarregarem das necessidades comuns; o dia se iniciava com a prece e era dedicado ao trabalho, este quase exclusivamente dos campos, não se praticando o comércio e interditando-se algumas atividades considera- das impuras, como a dos armeiros.³³ Estes são, sumariamente, os dados prin- cipais sobre os essênios, antes da descoberta dos manuscritos de Qumran. Os costumes essênios se assemelhavam de tal modo aos de Qumran que, hoje, há quase uma unanimidade em supor-se que esta tenha sido uma comunidade de es sênios, ou ao menos uma seita aparentada com eles.³⁴

Podemos encontrar a finalidade da Comunidade de Qumran, num dos textos encontrados, chamado o "*Documento de Damasco*": "*E Deus obser- vava suas obras e viu que O procuravam sinceramente, pelo que provocou a vinda de um senhor da justiça que os conduzisse por um caminho em conformi- dade com os desejos de seus corações. E deu a conhecer às gerações vindou- ras que se haviam desviado do caminho recto... Como aqueles, porém, que se- guiram firmemente os mandamentos de Deus, estabeleceu Deus, com os que en- tre eles subsistiram, uma aliança concluída com Israel para toda a eternida*

³¹ Ibidem, p. 227.

³² Ibidem, p. 229.

³³ Ibidem, p. 235.

³⁴ SCHELKLE, Karl Hermann - *A comunidade de Qumran e a igreja do Novo Testa- mento*. São Paulo, Paulinas, 1970; p.10.

de, revelando-lhes as coisas ocultas que todo Israel se enganara...".³⁵ Vê-se aí as promessas messiânicas, as referências à aliança com Deus, a necessidade de obediência aos seus mandamentos e que o desvio, a esta obediência fizera surgir um "senhor da justiça", revelando-se o que, até então, permanecera oculto. Em outro documento, também importante, o "Manual da Disciplina", fala-se no estabelecimento de regras para os homens que se afastavam do mal, separando-se dos homens do erro, para viverem numa comunidade de doutrina e bens, na qual decidia-se "da sorte de tudo quanto respeita à Lei aos bens, à justiça, à prática da verdade, à unidade, à humildade e à caridade benéfica."³⁶ Os membros da Comunidade de Qumran também criticavam aos poderosos de sua época, como encontramos no "Documento de Damasco": "Os príncipes de Judá transformaram-se naqueles sobre os quais vazarás a tua cólera. Por eles não se esperar a cura e todos os rebeldes os não-de-esmagar, porque não se desviaram do caminho dos traidores, mas se espojaram nas vias das prostitutas e na riqueza ímpia, na vingança e no rancor, cada qual em relação ao seu irmão, e no ódio para com o seu próximo, fugindo aos seus próprios parentes e dando-se à luxúria e orgulhando-se da sua riqueza e dos seus ganhos ilícitos e cada qual fazia o que queria e parecia bom aos seus olhos e segundo a dureza do seu próprio coração."³⁷ Este era o diagnóstico que apresentavam do comportamento moral de sua época. Neste mesmo texto encontramos o princípio de auxílio aos pobres, depositando o membro parte de seus ganhos: "E eis aqui a regra dos 'numerosos', para a regulamentação de todos os seus assuntos. Depositarão nas mãos do superintendente o salário de, pelo menos, dois dias por mês, usando os juizes para com os órfãos e para sustentarem o pobre e o necessitado, e o velho prestes a morrer e o viajante, e o cativo em país estrangeiro, e a virgem que não tem quem a resgate, e o escravo para o qual ninguém encontra trabalho na associação".³⁸ No

³⁵ BURROWS, Millan - *Os documentos do Mar Morto*. Porto, Porto Editoria, s. d.; pp. 361-363.

³⁶ Idem, p. 393.

³⁷ Ibidem, p. 368.

³⁸ Ibidem, p. 376.

relevo especial à vinda eminente do Reino de Deus; esta idéia se situava, pois, no quadro então vigente da espera judaica do fim das coisas e o seu futuro, mas não encontramos nas palavras de Jesus a dominação universal do povo de Israel, a reunião das doze tribos dispersas, a felicidade que reinaria num país rico e pacífico. Bem ao contrário, Jesus partilha da espera escatológica dos apocalipses. "O tempo está cumprido, o Reino de Deus está próximo", tais são as palavras em Marcos 1, 15. A multidão está cega para os sinais dos tempos (Luc 12, 54-56); estes sinais são: "os cegos vêem, os coxos andam, os leprosos são limpos, os surdos ouvem, os mortos ressuscitam e o Evangelho é anunciado aos pobres" (Luc 7, 22; Mat 11, 5).

As fontes centrais da vida de Jesus e dos primeiros momentos da Igreja Cristã são as narrativas dos Evangelhos e dos Atos dos Apóstolos, que, como se sabe, integram a Bíblia cristã, e que foram escritos originariamente em grego. O termo mais usado nos Evangelhos para designar aos pobres é "ptochós" e o encontramos 24 vezes: 5 em Mateus, 5 vezes em Marcos, 10 vezes em Lucas e 4 vezes em João. Os Atos dos Apóstolos não se valem deste termo. "Penichrós" é usado por Lucas (1, 2), em lugar de "ptochós" de Marcos (12, 42), ao tratar da pobre viúva. Ainda a palavra "endées" é usada nos Atos (4, 34) e significa indigente.⁴² Já no vocabulário de Paulo nota-se a ausência de certos vocábulos gregos como "endées", "penés" e "ptochós".⁴³

No estudo dos inícios do Cristianismo também são importantes a vida e o pensamento de João Batista, considerado precursor direto de Jesus e reconhecido como tal por este. João Batista é um contraste relativamente nos membros de Qumran, que viviam em comunidade fixa, nas margens do Mar Morto; enquanto que ele pregava um batismo de arrependimento para remissão de pecados, na região do Jordão. Além disso, era um pregador itine

⁴² DUPONT, Jacques - *Os pobres e a pobreza segundo os ensinamentos dos Evangelhos e dos Atos dos Apóstolos*. In GEORGE, A. - et alii, ob. cit.; pp. 38 ss.

⁴³ SEIDENSTICKER; Philip - *São Paulo e a pobreza*. In GEORGE, A. et alii, ob. cit., p. 101.

rante, diferentemente dos de Qumran que, aparentemente, não pregavam e viviam em comunidade cerradas. Conforme o Evangelho de Lucas (3, 3-6), João Batista usava as palavras da profecia de Isaías (40, 3-5), anunciando a salvação; fazendo, como uma das exigências para o batismo, a aceitação da condição humilde, uma espécie de preparação para recebimento do Messias que estava por chegar; daí a importância dos pobres para a sua pregação, sendo anunciado o Reino de Deus a eles.

Este anúncio é mais patente quando Jesus inaugura sua atuação pública na Sinagoga de Nazaré, fazendo suas as palavras do profeta Isaías (61, 1-2), e dizendo que sua pregação é dirigida aos pobres (Luc 4, 18-19). Parece, então, que haveria como que um privilégio dos pobres, ratificado nas bem-aventuranças (Mt 5, 5-11), especialmente o versículo 3 e paralelamente em Lc 6, 20, onde são felizes os pobres, no sentido material, e não sô no espiritual. Jesus afirmava, por estes textos, que sua vinda trazia a felicidade aos pobres, *"porque deles é o Reino de Deus"*. O fato de não possuírem bens tornava-os especialmente aptos para se mostrarem receptivos à sua mensagem; é para eles que Jesus se volta (Mc 2, 17); são eles que apesar de o negarem antes, se arrependeram (Mt 21, 28-31). Este privilégio traz-lhes esperanças, já que o Reino proclamado implica na realização do Juízo de Deus e da justiça. A idéia de Reino carregava consigo, também, a velha crença de que a função do rei era assegurar, primordialmente, a seus súditos o exercício da justiça; há um exemplo, neste sentido, no famoso Côdigo de Hammurabi, no qual o rei anunciava sua intenção em estabelecer a justiça. É por levar em consideração esta função real, que a mentalidade popular esperava um rei que também fizesse justiça. A pregação de Jesus obteve, assim, um certo eco nas multidões em Jerusalém, no domingo de Ramos, quando foi aclamado como *"o Rei que vem em nome do Senhor"* (Lc 19, 37-38).

Mas quem seriam os pobres? Jesus chamava os pobres de *"bem-aventurados"*; será que, pelas considerações até aqui feitas, o Cristianismo seria somente dirigido aos pobres, devendo os seguidores de Jesus fazerem-se pobres? ANDRÉ GÉLIN critica aos que pensam que, através das bem-

aventuranças, Jesus chegou a beatificar certas classes sociais e afirma que nenhum estado sociológico foi canonizado nos Evangelhos; sō uma situação espiritual poderia fazer o homem penetrar na graça de Deus, a chamada "pobreza espiritual". Os pobres falados por Jesus seriam os "clientes de Yahweh", assim considerados por sua disposição de espírito e não sua situação econômica e social.⁴⁴ Contra estas idéias de Gēlin, coloca-se JACQUES DUPONT que diz: "*Mas contra estas explicações (as de Gēlin), os próprios textos apresentam objeções imediatas. Eles falam sincronicamente dos pobres e de outras pessoas infelizes. Nas bem-aventuranças, ao mesmo tempo em que se fala dos pobres, fala-se também dos aflitos (isto é dos que atravessam a estrada da dor) e dos que passam fome. O oráculo de Isaías, citado por Lucas, cap. 4, associa-os especialmente aos prisioneiros, aos cegos, os coxos, os leprosos e ao mesmo tempo aos mortos. Certamente, seria errado querer atribuir a todos esses termos um sentido espiritual, correspondente ao que se quer impor à palavra 'pobres'. Jesus anuncia a boa-nova a pessoas que se encontram numa situação de angústia, e esta boa-nova significa concretamente para eles, o fim de seus sofrimentos. Portanto, podemos concluir que todo o contexto não visa a 'espiritualizar' o conceito de pobreza. (...) Com exceção de Mateus, creio que o privilégio concedido aos pobres em vista do Reino, deve ser procurado, não por uma análise gratuita da psicologia dos próprios pobres, mas no conteúdo da boa-nova que lhes é anunciada*".⁴⁵ Todavia, outra é a explicação de JÚLIO SANTA ANA: "*A pobreza daqueles a quem Jesus anunciara a boa-nova do Reino de Deus não é outra senão a que advém de uma condição humana desfavorecida, que faz dos pobres as vítimas da fome e da opressão. Essa pobreza não é uma virtude, mas um mal (em itálico no original), que constitui um desafio à justiça do Senhor, que é o Rei da Criação. Em consequência, esta pobreza não é proposta como um ideal aos cristãos, é, isto sim, uma condição de muitos seres humanos, que faz com que o Criador se revele porque afeta diretamente a honra devida a sua criação e a sua von*

⁴⁴ GELIN, A. - ob. cit., p. 145.

⁴⁵ DUPONT, J. - ob. cit., pp. 50-51.

tade de amor para com os homens. Isso não significa que qualquer pobre, materialmente falando, receberá esta felicidade. Antes, deve-se notar que, segundo as Escriluras, a pobreza material e espiritual são correlatas, sendo a última consequência da primeira, como demonstra a evolução seguida pelos fiéis para se conhecerem a si mesmos como os 'pobres de Javé'.⁴⁶ Não há uma resposta única à questão, principalmente porque leva a ilações de ordem prática.

No Novo Testamento a idéia de que os bens terrestres são sinais do favor de Deus, que às vezes aparece no Antigo Testamento, é rejeitada. Na mensagem de Jesus encontramos a proibição de apropriação do que sō a Deus pertence (Lc 15, 12 ss). Na carta de Tiago destaca-se que não há acúmulo de riquezas que não esteja relacionado com alguma forma de injustica (5, 1-6). Em 1 Jo 3, 17 fala-se na incompatibilidade entre o amontoar de bens terrestres e a prática do amor fraterno; em 1 Tm 6, 17-19 recomenda-se aos que vivem sem passar necessidades, a não entesourar, nem acumular bens, porém pô-los à disposição dos que têm dificuldades de ordem material. Mas, apesar dos pobres serem objeto de certo privilégio, necessitam ser socorridos; isto é dito especialmente em Mt 25, 31-46. Sabe-se que havia pessoas de elevadas condições que acolheram a pregação de Jesus; vários pu**blicanos abriram-se às exigências (Mt 9, 9; Lc 5, 27-32 e 19, 1-10). Perante a riqueza e Deus era necessário optar, porque não se poderia servir a dois senhores (Lc 16, 13). Ser discípulo exigia a renúncia a tudo (Lc 14, 26-33); era necessário deixar de lado não somente as riquezas, mas, até necessidades da vida diária (Lc 9, 57-62). Essa radicalização tem especial relevo no episódio do jovem rico que pretendia ser discípulo (Mc 10, 17-25; Mt 19, 16-30 e Lc 18, 18-30). Radicalização posta na exigência para ser discípulo. Chamados, os discípulos tiveram de abandonar seus bens (Mc 1, 18-20; Mt 9, 20-22; Lc 18, 28); tudo o que tinham (Lc 5, 11.28; Mc 10, 28; Mt 19, 27). O rico que quer seguir a Jesus defronta-se com a mesma exigência (Mc**

⁴⁶ SANTA ANA, Júlio - ob. cit., p. 46.

10, 21; Mt 19, 21; Lc 18, 22). Esta condição permite o afastamento de can didatos não preparados (Mt 8, 18, 22; Lc 9,57-62). Fala-se, ainda, no poder demoníaco do dinheiro, chamado de Mamon, termo aramaico que significava di nheiro, mas, também, podia significar a riqueza (Mt 6, 24; Lc 16, 13).

Para JÚLIO SANTA ANA o valor ressaltado não era a po breza em si mesmo, mas vida em amor: "*Cremos necessário insistir na adver tência de que se deve evitar a simplificação de crer que seguir o Cristianis mo consiste em ser pobre. Antes, como está implícito no chamado aos discipu los, o caminho indicado por Jesus não é a pobreza em si mesma, mas a vida em amor, que necessariamente deve se manifestar como caridade para com os desvalidos, como solidariedade para com os pobres e explorados... Foi o pró priu Cristo quem deu as linhas do empobrecimento que somos chamados a vi- ver. Segundo o texto já citado de 2 Cor 8, 9, sendo rico se fez pobre, para nos enriquecer...*"⁴⁷ Para BULTMANN a renúncia ao mundo não é uma fuga: "*Es* ta renúncia ao mundo não é uma fuga para fora do mundo, um ascetismo, mas sim esta preparação de estar com o mundo, que não é outra coisa senão estar prestes a obedecer à exigência de Deus que nos incita a libertar-se de to- dos os laços do mundo. A esta renúncia corresponde, positivamente, o manda- mento de amor, no qual o homem se volta dele mesmo a fim de estar perto de encontrar seu próximo. E estando aí para seu próximo, ele se decidiu por Deus."⁴⁸

Na comunidade cristã, primitiva, que ficou em Jerusa- lém após a morte de Jesus, parece que não havia entre seus membros pessoas poderosas. No Ato dos Apóstolos fala-se que eram pessoas comuns, com mais ou menos posses, porém dispostas a compartilhá-las. A experiência fundamen- tal na formação desta comunidade foram os dias de Pentecostes, os quais se seguiram à ressurreição de Jesus (At 2). Como sua decorrência muitos foram batizados e tinham seus bens em comum (At 2, 42-46). DUPONT falando sobre a

⁴⁷ Idem, pp. 64-65.

⁴⁸ BULTMANN, R. - ob. cit., pp. 104-105.

comunidade de bens praticada em Jerusalém argumenta que o autor dos Atos generalizou certos gestos que eram excepcionais, atribuindo a todos os cristãos da Igreja primitiva uma atitude que só era encontrada em alguns; Lucas teria fornecido mais um modelo, um ideal que a inspirasse.⁴⁹ Esta postura da comunidade de Jerusalém, é importante para entender-se as atitudes de Paulo.

Ao estudar-se o vocabulário paulino, verifica-se a ausência de vários vocábulos gregos que designavam a pobreza, tais como endées, pénes e ptochós; apenas duas vezes ele alude aos ptochós, ocasiões nas quais o termo designa os "pobres" de Jerusalém, de quem se lembra (Gl 2, 10), e em favor dos quais organizara uma coleta (Rm 15, 26). Pobreza e ser pobre se apresentam relacionados com a coleta em favor dos de Jerusalém. Assim em 2 Cor 8, 2.9 ele diz: "*Vós conheceis a bondade de Nosso Senhor Jesus Cristo. Sendo rico, ele se fez pobre por nós, a fim de nos enriquecer pela pobreza.*" Já o contraste pobre e rico é empregado em 2 Cor 6, 3; "*Ainda que sendo pobre, eu enriqueci a muitos*", é a única vez que Paulo utiliza o termo ptochói num novo sentido, pois, em outras ocasiões, ele emprega-o referindo-se à coleta em favor dos "pobres" de Jerusalém.⁵⁰

O pensamento de Paulo em relação à pobreza é mais complexo que os textos apontados anteriormente, encontrando-se uma maior sistematização, buscando-se soluções a situações que antes não haviam sido referidas. Paulo parece não fazer apelos aos ricos para que auxiliassem aos menos favorecidos; em Ef 4, 28 diz que "*aquele que furtava, já não furtar, mas trabalhe, executando com suas próprias mãos o que é bom, para ter com que socorrer os necessitados*". Para Paulo a comunidade fraterna inclui a caridade efetiva e a ajuda mútua para seus membros (1 Cor 12; 26; 11, 28 ss), com o fito de evitar divisões. Não encontramos uma assistência organizada aos pobres em suas comunidades, da maneira que ocorria em Jerusalém (At 6);

⁴⁹ DUPONT, J. - ob. cit.; pp. 41 a 44.

⁵⁰ SEINDENSTICKER, P. - ob. cit.; p. 128.

os seus fiéis não tinham tudo em comum (At 2, 44 ss; 4, 32-37; 5, 1-11). Todavia, não há dados para se saber até que ponto as "*ceias do Senhor*" serviam de meio para ajudar aos pobres (1 Cor 11, 21). Os judeus da diáspora a quem Paulo destinava suas pregações eram comerciantes, artesões, e abastados; os Atos dos Apóstolos citam suas condições sociais (At 16, 14; 17, 4; 17, 34; 18.7.8 e ainda 1 Cor 1, 14. 16; Rm 16, 23). O problema da pobreza econômica parece não haver constituído, para estas comunidades fora da Palestina, algo muito grave. Com efeito, "*os irmãos que vieram da Macedônia supriram o que faltava a Paulo*", durante a permanência deste em Corinto (2 Cor 11, 9). Filipos por duas vezes mandou à Tessalônica o que era necessário para Paulo (Fl 4, 16.10); a comunidade de Corinto não parece ser uma comunidade pobre (1 Cor 1, 1-15). Alguns falam que a razão pela qual Paulo não mostraria muita preocupação com as condições sociais de suas comunidades é que esperaria a "*parúsia*", tornando de menor relevo as preocupações humanas.⁵¹ Porém a análise de uma série de textos mostra algo diverso.

Paulo mostra ser um convicto de que cada um deve se ater ao estado que foi chamado; regra que se aplica tanto ao escravo (1 Cor 7, 17), quanto à questão da circuncisão. Aos cristãos da Tessalônica, que sabedores da parúsia esperavam viver às custas da comunidade, ele lhes expõe o princípio "*se alguém não quiser trabalhar, que ele também não coma*" (2 Ts 3, 10); recomendando o trabalho para não depender de ninguém (1 Ts 4, 11-12). O cristão não deve aceitar a ajuda de pessoas estrangeiras, mas dar o exemplo de uma vida de trabalho (Cl 4, 5), pois o trabalho é um sinal de manifestação do amor fraterno (Ef 4, 28). Para tanto, Paulo dão exemplo, sustentando-se com o seu próprio esforço (At 18, 3), insistindo no exemplo de seu trabalho, a ser imitado (2 Ts 3, 7-10). Em 1 Cor 9, 12 Paulo declara não querer ser sustentado pela comunidade, a fim de não colocar obstáculos ao Evangelho de Cristo, mas também faz ver que outros pregadores não tinham tal comportamento (Gl 6, 6; 1 Cor 9, 4 ss). Mas, também reconhece que o mes

⁵¹ GUIGNEBERT, Charles - *Le Christ*. Paris, Albin Michel, 1969; pp. 131 ss.

tre tem o direito de ser sustentado pelos discípulos (Gl 6, 6; 1 Tm 5, 17; 1 Cor 9, 7 ss), pregando, no entanto, gratuitamente (1 Cor 9, 18).

Outro autor do **Novo Testamento** é Tiago; e para ele o pobre é pães, isto é; o pobre, o miserável, o oprimido de baixa condição social, como os órfãos, as viúvas e os escravos. Este autor preocupa-se com a falta de linearidade dos que, dizendo crer, viviam de forma incompatível. Daí denunciar os que tem "*coração duplo.*" E fala que "*Deus destina aos pobres para serem herdeiros de Reino*" (Tg 2, 5), correspondendo à vontade de Deus "*visitar os órfãos e as viúvas em suas tribulações*" (Tg 1, 27). Quem contrariamente, procura ganhar favores dos ricos (Tg 2, 3), torna-se inimigo de Deus, por ser amigo do mundo. Os ricos verão como murcharão (1,11) todas as atividades que desenvolvem (4, 13), porque só satisfazem suas paixões (4, 3); a decomposição, a ferrugem, a urina e o fogo vão reduzir suas posses a nada (5, 1-2); suas vidas só dão lugar a tensões, brigas, injustiças (4, 1 ss; 5, 4). Ele reclama com veemência que os pobres sejam respeitados e lhes seja feita justiça (Tg 2, 1-3). Outros escritos do Novo Testamento também se manifestam acerca da pobreza. Na carta aos Efésios o apego ao dinheiro é considerado idolatria, e o avarento distante dos que herdarão o Reino (Ef 5, 5). O amor às riquezas não deveria ser demonstrado pelos dirigentes da Igreja; os presbíteros não deveriam cair na tentação de ter lucros desonestos (1 Pd 5, 2); o bispo não deveria ceder à avareza (1 Tm 3, 2-3), nem ser ambicioso (Tt 1, 7).

No começo da segunda geração de fiéis as comunidades cristãs davam indícios de já serem compostas de pessoas oriundas de diversas camadas sociais. A Epístola de Tiago era posição de alerta ante a nova situação dentro da Igreja; isso não quer dizer que as comunidades se abrissem tão rápida e passivamente à influência dos ricos. Os demais escritos do Novo Testamento, como vimos, também revelam uma atitude de vigilância face às consequências da riqueza.

Marcante é o trabalho de A. GÉLIN, como dissemos ante

riormente, para o estudo da pobreza no âmbito do judeu-cristianismo. Pode-se notar que na década de cinquenta deste século, uma vertente séria de estudos se debruça, tanto para o Antigo como para o Novo Testamento, em busca dos significados da pobreza. Se por um lado, pode-se dizer que esta preocupação é decorrente do desafio de variadas correntes de pensamento, também preocupadas com a situação dos desvalidos - e suas consequências políticas -, de outro lado, esta preocupação é também provocada pela descoberta dos manuscritos da Comunidade de Qumran. Haveria coincidências de atitudes perante a propriedade e a riqueza, entre as éticas dos discípulos de Jesus e dos da Comunidade de Qumran? Há alguns elementos de aproximação, mas, também, de diferenciação, que pode-se sinteticamente, apontar. A boa-nova de Jesus é dirigida aos pobres, como anteriormente vimos; o círculo dos discípulos depreciava ao dinheiro e os bens; esta mesma atitude adotaram os membros de Qumran quanto às posses. Na chamada "Regra Extensa" 10, 19, o orante declarava: "*Não cobiço as riquezas pecaminosas*" o que quer dizer que o orante não desprezava a totalidade de bens e dinheiro quando não pecaminosos; em Lucas 16, 9 há algo análogo, não se condenando apenas os bens adquiridos de maneira injusta, mas declarando a propriedade uma tentação que leva à injustiça. No rōlo dos Hinos (15, 23), o autor de Qumran confessa: "*Eu reconheço. Nenhuma riqueza se iguala à tua verdade*". É através deste conceito de propriedade que os candidatos a membros integrais doavam seus bens à comunidade; se depois de dois anos de probação fossem, finalmente, admitidos como membros, seus bens eram então incorporados ao da propriedade, comum (Regra Extensa 1, 11 s; 5, 2 s; 6, 19-22), entregando cada membro o produto de seu trabalho a uma espécie de superintendente e um tesoureiro que administravam os bens comuns (Regra Extensa 6, 19 ss). Mas apesar de certas afinidades, há também diferenças. Os discípulos de Jesus tinham também um fundo comum para prover as necessidades urgentes (Jo 12, 6), porém ao renunciarem às suas posses, escolhendo a pobreza, o dinheiro e as posses não eram guardados, mas distribuídos aos pobres. Todavia, sob outro prisma a comunhão de bens praticada em Qumran lembra instituições da Igreja, como informam os Atos dos Apóstolos (2, 44); há notícias de que os cristãos continuavam na

posse jurídica de seus bens, vendendo e pondo à disposição da comunidade no momento e, quando, houvesse necessidade (At 4, 32; 54; 12, 12); em suma, não havia na Igreja primitiva dever de renunciar aos bens em benefício da comunidade, nela ingressando. Em Qumran a falta de bens era encarada como estado privilegiado da pobreza; no rōlo dos Hinos (2, 31-32), o orante se identifica com os pobres, sendo estes os eleitos e a pobreza uma graça "*dos pobres de tua misericórdia e dos pobres é teu perdão*" (5, 2). Já no rōlo da Guerra (14, 7), os de Qumran chamam a si mesmo de "*pobres de espírito*", ou seja, pobres por sua própria escolha, pobres por consentimento interior. Para alguns autores o uso desta expressão ajudaria a esclarecer as formulações de Mt 5, 3 e a de Lc 20, sobre o Sermão da Montanha, porque os rolos de Qumran podem insinuar a hipótese de que Mateus ("*pobres de espírito*"), usaria uma expressão corrente em seus dias.⁵²

Durante e após a primeira geração dos cristãos, a nova religião vai se espalhar pelo Império Romano. Após a morte de Alexandre, o Grande, a cultura da cidade-estado grega se espraiara pelo Oriente Próximo, avançando para o mundo ocidental e trazendo novas preocupações intelectuais para as populações locais. Para o Judaísmo isso pode ter sido extremamente fecundo,⁵³ desenvolvendo toda uma mística,⁵⁴ que, no entanto, não é nossa preocupação de análise. O que nos importa é que ao expandir-se o Cristianismo, não só teve de defrontar-se com os desafios da cultura helenística difundida no Império Romano, como esta mesma facilitou a difusão do Cristianismo. Se, de um lado o Cristianismo sofreu o desafio das correntes místico-filosóficas, genericamente chamadas de "*Gnosticismo*",⁵⁵ por outro, havia na cultura greco-romana elementos que justificavam a pobreza; estando, por vezes, tais elementos ligados a correntes filosóficas, como o estoicis

⁵² SCHEKLE, K.H. - ob.cit., 47 - BURROWS, Millar - ob.cit., pp.313 ss, 357 ss

⁵³ BULTMANN, R. - ob. cit., p. 106 ss.

⁵⁴ SCHOLEM, Gershom - *As grandes correntes da mística judaica*. São Paulo, Perspectiva, 1972.

⁵⁵ LACARRIÈRE, Jacques - *Les Gnostiques*. Paris, Gallimard, 1973 - LEISEGANG, H. - *La gnose*. Paris, Payot, 1971.

mo e o epicurismo, que alcançaram grande difusão no Império Romano.⁵⁶

Em Epicuro (341-270 a. C), encontramos o tema do afastamento do mundo e das riquezas, sendo essencial para a felicidade a condição íntima de que somos senhores: "... *Nem a posse de riquezas, nem a abundância de bens, nem nenhuma função ou poder produziu a felicidade e a bem-aventurança: elas se obtêm pela ausência de dores, pela moderação de dores, pela moderação nos afetos e pela disposição de espírito que se mantenham nos limites impostos pela natureza*"... "Então quem obedece a natureza e não as vãs opiniões, basta-se a si mesmo em todos os casos. Pois, ao que é suficiente por natureza, toda aquisição é riqueza, mas para a infinidade dos desejos, também a maior riqueza é a pobreza. Consideramos um grande bem o bastar-se a si mesmo, não com o fim de possuir sempre pouco, mas para nos contentarmos com pouco no caso de não possuírmos muito legitimamente persuadidos de que gozamos da abundância da maneira mais suave aqueles que dela menos necessidade tem, e que é fácil tudo que a natureza quer, e difícil o que é frívolo"...⁵⁷ Buscar riquezas, para Epicuro, é notar o momento presente; a felicidade está contida no interior, obedecendo a natureza e não pensando no amanhã. O sábio prefere mais dar do que receber, porque possui independência dos seus desejos.⁵⁸ No mundo romano, com MARCUS PORTIUS CATÃO, o Antigo (nascido em mais ou menos 234 a.C.), e do qual se tem somente um tratado sobre a agricultura ("*De re rustica*"), considerado um homem austero, encontramos a caracterização da vida agrícola como atividade honesta e desejável: "*Para ganhar dinheiro seria as vezes melhor o comércio, se não fosse tão perigoso, e também a usura, se fosse igualmente honesta. Os nossos antepassados pensaram desta maneira e escreveram nas suas leis que o ladrão fosse condenado ao dobro, o agiota ao quadruplo. Disso se pode concluir que*

⁵⁶ BAYET, Jean - *La religion romaine. Histoire politique et psychologique*. Paris, Payot, 1976.

⁵⁷ MONDOLFO, Rodolfo (org.) - *O pensamento antigo. História da filosofia Greco-Romana*. São Paulo, Mestre Jou, 1965; vol. 2º, pp. 106 e 108

⁵⁸ Idem, pp. 109-112.

consideravam o agiota pior cidadão que o ladrão. E quando queriam louvar um homem de bem o louvavam chamando-o bom agricultor e bom colono: pensava-se que fosse este o maior dos elogios. Acho que o comerciante é um homem forte e firme em formar o seu patrimônio; mas, como já disse, está sempre em perigo e em dificuldades. Ao contrário, dos agricultores derivam os homens mais fortes e os soldados mais corajosos: deveria o lucro mais digno de um homem que tenha respeito de si mesmo e da pátria; um lucro mais certo e menos sujeito ao ódio. E os que são ocupados neste trabalho, são menos atraídos pelos maus pensamentos" (De Agricultura I).⁵⁹ Catão argumenta com o exemplo dos antigos romanos, com observações sobre a força dos homens e com o caráter moral, considerando que o comércio não era atividade que levasse a atitudes morais. Em HORÁCIO (65 - 8 a.C.), tornamos também a reencontrar o elogio da vida campestre, justamente numa época posterior, quando havia uma série de modificações nos diversos planos da vida romana; "Feliz é aquele que longe dos negócios, como os primeiros mortais, lavra com seus bois o campo paterno, sem se preocupar com cálculos de juros, e nem desperta ao som da trombeta militar nem teme o mar irado e evita o Fórum e os soberbos limiares de cidadãos poderosos"...⁶⁰ Vida simples e afastando da política, é o seu conselho. Esses elogios a vida campestre, conjugado com a penetração das idéias do epicurismo, vê-se em LUCRÉCIO (Titus Lucretius Catus), nascido entre 98 e 95 e morto entre 55 e 51 a.C., principalmente no seu célebre poema "De rerum natura", no qual busca uma explicação das origens das sociedades políticas, afirmando que os reis quando começaram a fundar cidades, dividiram os rebanhos e campos segundo a beleza, as forças e o talento de cada um, tidos então em grande conta: "Mais tarde foi inventada a riqueza e descoberto o ouro, que facilmente tirou o prestígio à força e à beleza, pois geralmente os fortes e os dotados de belo corpo seguem o partido do mais rico. Mas quem governa sua vida segundo a verdadeira doutrina, sabe que a maior

⁵⁹ CATÃO - *De agricultura I*. In LEONI, G. D. - *A literatura de Roma*. São Paulo, Nobel, s.d. p. 152.

⁶⁰ HORÁCIO - *Epode II*, 5-8. In GEORGE, Ch. - *Les latins*. Paris, Hatier, 1948, p.630.

riqueza do homem é viver parcamente e com o seu espírito tranquilo, pois o pouco jamais lhe falta. Os homens, porém, querem fazer-se ilustres e poderosos para dar a sua fortuna um fundamento estável para, opulentos, poderem viver uma vida tranquila. Em vão, porque o caminho torna-se perigoso para os que buscam as maiores honras e, se as alcançam, a inveja, muitas vezes, como um raio, precipita-o vergonhosamente no sombrio Tártaro: pois geralmente a inveja, assim como o raio, abrasa os cumes e tudo quanto se eleva acima do comum. Assim sendo, obedecer tranquilamente é muito preferível a ambicionar o governo de todas as coisas e ocupar o poder. Deixa, portanto, que inutilmente fatigados, suem sangue os que lutam ao estreito caminho da ambição. Pois eles não sentem gosto senão pela boca de outrem e procuram os bens movidos pelas opiniões alheias que pelas próprias sensações. E isto acontece agora e acontecerá amanhã, tanto como aconteceu anteriormente."⁶¹ Lucrécio tenta uma explicação abrangente dos valores que regem as sociedades; interessante frisar que o autor coloca beleza e força nos primórdios das sociedades humanas como valores dominantes, e que logo são substituídos pela riqueza. Todavia, perante esta afirmativa propõe uma vida parca e espírito tranquilo, porque, em sua opinião, acumular riquezas é deixar-se mover pelas opiniões alheias e não suas próprias sensações.

Outra corrente filosófica, o estoicismo, tem em Seneca (nascido mais ou menos em 4 a.C. e morto em 65 d.C.), o seu representante. Seneca reconhece explicitamente que o homem tem uma dignidade, mesmo sendo escravo: "... A alma reta, boa, grande ... pode encontrar-se tanto em um cavaleiro romano ou em um liberto como em um escravo. Que são cavaleiro, liberto, servo? Nomes dados pela ambição ou pela injustiça. Porém, de qualquer ângulo é possível lançar-se para o céu ... O caminho da virtude a ninguém acha-se vedado, está aberto a todos ... livres, libertos, escravos, reis, desterrados. Não escolhe casa nem riqueza; contenta-se com o homem desnudo ... Labora em erro quem crê que a escravidão penetra todo o homem:

⁶¹ LUCRÉCIO - *De rerum natura*. Livro V, 1105 a 1135. In GEORGE, Ch. - ob cit., pp. 127 a 129 - LEONI, G.D. - ob. cit., pp. 166-167.

a melhor parte acha-se livre dela: os corpos estão sujeitos e consignados ao amo, mas a alma permanece dona de seu direito próprio..."⁶² Aqui há uma reflexão sobre a igualdade do homem perante a virtude; as condições sociais do homem são originadas, ou pela ambição ou pela injustiça, mas estas não destroem a possibilidade do seguimento do caminho da virtude. É um grito pela igualdade, baseado no conceito de essência humana. Já Epitecto (cerca de 60 a cerca de 138 d.C.) apresenta um pensamento mais elaborado,⁶³ dizendo que as coisas são possuídas sō aparentemente: "... Sabes o que é teu? O uso que fazes da aparência das coisas ... Se desejares que tua mulher, teus filhos e teus amigos vivam sempre serás um louco. Pois desejas que dependa de ti aquilo que não está em teu poder, e que seja teu o que é alheio ... Mas em compensação, senão desejares senão o podes obter, isto sim, poderás...." Para Epitecto os homens se apresentam agitados e perturbados pelas opiniões que tem das coisas, aconselhando á abstenção e a resignação, evitando a aversão a coisas que não dependam de nōs, em lugar de tratā-las com respeito. A maneira mais adequada de repelir uma ofensa ē não se assemelhar a ela. A bondade ē inerente às pessoas e invencível quando sincera. Mas rejeita os retiros solitārios, explicando que o homem não tem lugar mais apropriado para refúgio tranquilo e sereno que em sua prōpria alma; a alma livre das paixões ē uma fortaleza, podendo a pessoas que nela refugiar-se permanecer inatingível. Quem não sabe disto ē ignorante; quem sabe e não o faz ē infeliz. Isto tudo porque observa que as coisas, o corpo, o tempo, se desvanecem rapidamente.⁶⁴ Pode-se, ainda, referir-se a um autor do sēculo terceiro, DIŌGENES LAĒRCIO, que tenta uma classificaçāo dos valores, dizendo que hā coisas boas, outras mās e outras nem boas, nem mās. Bens sōo virtudes tais como prudēncia, justiça, valor, sabedoria, e males os seus contrārios.

⁶² MONDOLFO, R - (org) - ob. cit., p. 199.

⁶³ *The discourses of Epictetus*. Translation by George Long. Chicado, William Benton, Publisher, 1952; p.105 - GOLDSCHMIDT, Victor - *Le système stoicien et l'idée de temps*. Paris, Vrin, 1969. A filosofia de Epitecto se constituiu numa ponte entre o Budismo e a filosofia ocidental, na obra do pensador budista japonês Kiyozawa Manshi (1863-1903). Este autor pertencente à "*Verdadeira Escola de Terra Pura*" (Jōdo Shinshū), apreciava muito a atitude de despojamento, em relação a bens materiais, do filósofo estoico.

⁶⁴ MONDOLFO, R. (org.) - ob. cit., pp. 205 a 218.

Não seriam bens nem malês as coisas que nem beneficiariam nem prejudicariam, como vida, saúde, prazer, riqueza, glória, nobreza de estirpe e seus contrários; são indiferentes. Diz textualmente: "... mas não é próprio da saúde e da riqueza, mormente, beneficiar ou prejudicar: portanto, a riqueza e saúde não são bens. Dizem, além disso, que aquilo que se pode empregar igualmente para o bem ou para o mal não é um bem. Ora, pode fazer-se bom ou mau uso da riqueza e da saúde; logo, riqueza e saúde não são bens..." Mas das coisas indiferentes umas são preferíveis e outras rejeitáveis; preferíveis as que contem um valor e rejeitáveis, as que contêm um desvalor, sendo valor o que concorre para a harmonia da vida. São preferíveis as que contêm um valor espiritual (talento, arte, progresso) e corporeo (vida, saúde, força, bem-estar, integridade, beleza); ou que são exteriores (riqueza, fama, riqueza); rejeitáveis os seus contrários.⁶⁵ Diôgenes tenta, pois, um esboço da teoria dos valores, apesar de certa confusão em sua classificação, principalmente se compararmos com os autores que antes citamos; de qualquer maneira nele encontramos a riqueza como algo que é preferível, por conter valor.

Epicuro, Catão, Horácio, Lucrecio, Seneca, Diôgenes La ércio, Epitecto, são representantes do pensamento no mundo romano, com maior ou menor influência helenística, e que tinham uma certa difusão entre as camad as elevadas da sociedade romana. Vimos que não deixavam de apresentar suas opiniões sobre a riqueza e a pobreza, ora rejeitando-as, ora procurando apresentar uma como mais valiosa que a outra, ou mesmo tentando mostrar o valor de conter a paixão pela riqueza. Importa-nos, aqui, que, em contato com o mundo greco-romano, o Cristianismo já vai encontrar elementos de reflexão tanto acerca da riqueza quanto da pobreza. Note-se que há todo um processo histórico e um esforço no contato do pensamento do Cristianismo primitivo e greco-romano,⁶⁶ até a aceitação de Roma pelos cristãos, assunto tratado, entre nós, pelo prof. PEDRO MOACYR CAMPOS.⁶⁷ Neste sentido a análi

⁶⁵ Idem, pp. 145-146.

⁶⁶ JAEGER, Werner - *Cristianismo primitivo y paideia griega*. Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1965.

⁶⁷ CAMPOS, Pedro Moacyr - *A idealização de Roma e sua aceitação pelos Cris*tãos. São Paulo, Coleção da "Revista de História", nº 4, 1952.

se do pensamento dos chamados "Padres da Igreja" se revela importante, não são porque procuram colocar em categorias filosófico-teológicas o ensinamento de Jesus Cristo, mas porque, especialmente para os objetivos desta investigação, o tema **pobreza** não deixa de ser referido. A quantidade de autores ou obras, nos primeiros séculos do Cristianismo, que falam de nosso tema é apreciável.

CLEMENTE DE ROMA - morto em aproximadamente 102,⁶⁸ escrevendo aos Coríntios, fala da caridade como solução para discórdias; provavelmente sua carta procurava apaziguar os ânimos na Igreja dos coríntios contra os seus presbíteros. Diz: "... *Quê faremos, pois, irmãos? Ireis des fazer o bem e deixar de lado a caridade? ... Quem possui a caridade em Cristo cumpre o mandamento de Cristo. O vínculo da caridade de Deus, quem haveria de descrevê-lo? Quem é capaz de exprimir a sua beleza? A altura que conduz a caridade é inefável... A caridade nos une estreitamente a Deus ... cobre a multidão de pecados ... tudo suporta ... Na caridade não há baixeza nem soberba; ela não fomenta divisões, não é sediciosa, a caridade faz tudo na concórdia. Na caridade foram aperfeiçoados os eleitos de Deus. Sem a caridade nada é agradável a Deus. Na caridade nos acolheu o Senhor. Foi por caridade para conosco que Jesus Cristo, Senhor nosso, dócil à vontade de Deus, entregou a nós seu sangue, sua carne, sua vida por nossas vidas....*"⁶⁹

Em sua perspectiva a caridade ganha foros de espiritualidade, estando próxima à harmonia. O caridoso tudo suporta, não fomentando discórdias nem divisões; sendo a caridade uma prática divina, quando assemelha a vinda de Jesus e sua morte a uma atitude caritativa. Bastante expressiva é, ainda, sua Oração, na mesma carta na qual fala de Deus como refúgio dos pobres, humildes, oprimidos, dos doentes, dos famintos, dos prisioneiros, dos débeis, para que sejam gozados os bens da paz, livrados dos pecados, e "salvos dos que

⁶⁸ CAMPENHAUSEN, Hans von - *Les Pères Grecs*. Paris, Editions de l'Orante, 1969; pp.41 ss.

⁶⁹ FOLCH, Cirill Gomes (Comp) - *Antologia dos santos padres: páginas selecionadas dos antigos escritores eclesiásticos*. São Paulo, Paulinas, 1979; pp. 17 a 25.

nos odeiam injustamente."⁷⁰ Num texto de autor, ou autores, anônimo, composto em aproximadamente 90 e 100 de nossa era, a **Didaquê** (ou Doutrina), considerado como resumo da doutrina dos Doze Apóstolos, surge claramente a idéia de piedade; seu ponto de partida é a distinção entre os caminhos da vida e da morte. O primeiro é caracterizado pelo amor ao próximo, entendido como doação seja de bens ou não; o segundo caminho é o que se distancia da prática do bem, através do roubo, assassinatos, adultérios, idolatria, maus desejos, falsos testemunhos, etc, inclusive ausência de piedade para com o pobre, falta de preocupação para com os aflitos, afastamento do indigente, advogando os ricos e julgando iniquamente os pobres; em fim, constitui-se uma espécie de resumo da doutrina de salvação de então.⁷¹ Mas há também preocupações em determinar a origem dos males, como encontramos em **Policarpo** (morto em 156), o qual em carta dirigida aos Filipenses dá aos presbíteros e diáconos da Igreja uma série de conselhos sobre os cuidados que deviam ter na prática da caridade. Para Policarpo a origem de todos os males é a cobiça: *"... Sabendo que nada trouxemos para o mundo e que, por outro lado, nada temos para levar do mundo, armemo-nos com as armas da justiça, e ensinemo-nos, primeiro a nós mesmos, a andar no mandamento do Senhor; ... Da mesma forma sejam os diáconos irrepreensíveis ante sua justiça, como servidores de Deus e de Cristo, não dos homens ... isentos da cobiça, contingentes, misericordiosos ... Também os presbíteros ..., visitem os doentes, não se descuidem das viúvas, órfãos e indigentes, mas tenham o cuidado de fazer o bem na presença de Deus e dos homens... Orai pelos governantes, e pelos magistrados e príncipes, assim como pelos que vos perseguem e odeiam e pelos inimigos da cruz, a fim de o vosso fruto seja manifestado em tudo, para seres perfeitos nele..."*⁷² A perfeição é a virtude recomendada, e que se manifesta no amor ao próximo, englobando desde os humildes e doentes, as autoridades públicas e os próprios inimigos do nascente Cristianismo. Na obra

⁷⁰ Idem, p. 26.

⁷¹ Ibidem, pp. 29-30.

⁷² Ibidem, pp. 47-49

de HERMAS, O PASTOR (morto por volta de 160), concebida numa linguagem alegórica, encontramos especialmente a visão da torre, que estava sendo construída (representando o Cristianismo?), com pedras, muitas das quais eram rejeitadas. Um dos personagens do diálogo - uma mulher idosa - procura explicar os motivos de rejeição das pedras brancas, que representam os que tem fé e possuem as riquezas do mundo, e que, quando perseguidos, renegam a Cristo por causa dos negócios; estes estariam prontos para a salvação: "...Quando estas riquezas que os seduzem forem cortadas, eles estarão, então, em estado de ser utilizados por Deus. Aliás, assim como uma pedra redonda não pode tornar-se quebrada por ser talhada e sem perder uma parte de si mesma, também os ricos deste mundo não se podem tornar úteis ao Senhor, senão após a supressão de suas riquezas. Teu próprio exemplo, te fará compreender melhor esta verdade: quando eras rico, para nada servias, só agora és utilizável por Deus. Não foste tu mesmo uma destas pedras?"⁷³ Em Hermas note-se que a riqueza é um impecilho para a salvação por Deus; só despojando-se abre-se uma possibilidade de salvação, pois a fé não é suficiente. Isto torna, então, os ricos aptos para a vida; aproxima-se doraciocício da Didaque, que também considera a falta de salvação - e o seguimento do Cristianismo - a morte, enquanto que a vida é a salvação.

ARISTIDES DE ATENAS (morto em aproximadamente 130) é autor de uma Apologia dos cristãos, dirigida ao que parece ao Imperador Adriano, na qual descreve o comportamento exemplar dos cristãos que não cometiam adultérios, não praticavam a fornicação, não levantavam falso testemunho, não recusavam a devolver um depósito, não se apropriavam do que não lhes pertencia, não desprezavam as viúvas, protegiam os órfãos, hospedavam aos forasteiros e sepultavam aos pobres: "... se conhecem um encarcerado ou oprimido por causa do nome de seu Cristo, ficam solícitos e se possível libertam-no. Quando um pobre ou necessitado surge entre eles e não possuem a bundância de recursos para ajudá-lo, jejuam dois ou três dias para obter o

⁷³ Ibidem, pp.60-61.

de HERMAS, O PASTOR (morto por volta de 160), concebida numa linguagem alegórica, encontramos especialmente a visão da torre, que estava sendo construída (representando o Cristianismo?), com pedras, muitas das quais eram rejeitadas. Um dos personagens do diálogo - uma mulher idosa - procura explicar os motivos de rejeição das pedras brancas, que representam os que tem fé e possuem as riquezas do mundo, e que, quando perseguidos, renegam a Cristo por causa dos negócios; estes estariam prontos para a salvação: "...Quando estas riquezas que os seduzem forem cortadas, eles estarão, então, em estado de ser utilizados por Deus. Aliás, assim como uma pedra redonda não pode tornar-se quebrada por ser talhada e sem perder uma parte de si mesma, também os ricos deste mundo não se podem tornar úteis ao Senhor, senão após a supressão de suas riquezas. Teu próprio exemplo, te fará compreender melhor esta verdade: quando eras rico, para nada servias, só agora és utilizável por Deus. Não foste tu mesmo uma destas pedras?"⁷³ Em Hermas note-se que a riqueza é um impecilho para a salvação por Deus; só despojando-se abre-se uma possibilidade de salvação, pois a fé não é suficiente. Isto torna, então, os ricos aptos para a vida; aproxima-se doraciocício da Didaque, que também considera a falta de salvação - e o seguimento do Cristianismo - a morte, enquanto que a vida é a salvação.

ARISTIDES DE ATENAS (morto em aproximadamente 130) é autor de uma Apologia dos cristãos, dirigida ao que parece ao Imperador Adriano, na qual descreve o comportamento exemplar dos cristãos que não cometiam adultérios, não praticavam a fornicação, não levantavam falso testemunho, não recusavam a devolver um depósito, não se apropriavam do que não lhes pertencia, não desprezavam as viúvas, protegiam os órfãos, hospedavam aos forasteiros e sepultavam aos pobres: "... se conhecem um encarcerado ou oprimido por causa do nome de seu Cristo, ficam solícitos e se possível libertam-no. Quando um pobre ou necessitado surge entre eles e não possuem a abundância de recursos para ajudá-lo, jejuam dois ou três dias para obter o

⁷³ Ibidem, pp.60-61.

necessário para o seu sustento..."⁷⁴ A prática do amor fraternal entre pessoas que não tinham laços de sangue, mas sim de fé, surgia nesta apologia aos cristãos dos primeiros séculos da Igreja; e esta prática tanto podia consistir em auxílio material como em consolo espiritual. Os principais auxiliados são os pobres e pessoas que passam por uma situação momentânea de infelicidade, ou de falta de segurança. Aliás esta caracterização da comunidade cristã como praticante da caridade de forma concreta, também encontramos em JUSTINO⁷⁵ - morto em cerca de 165 - e autor de uma série de Apologias, dedicadas ao Imperador Antonino Pio, e que, parece, visavam a proteger os cristãos das acusações que sobre eles pesavam em cerca de 150. Justino informa sobre os costumes litúrgicos, descrevendo a reunião eucarística realizadas no dia chamado do sol (domingo), lendo-se nelas memórias dos apóstolos ou escritos dos profetas. O presidente da reunião após a leitura fazia um exórdio para o seguimento do exemplo ali contido, seguindo-se a distribuição dos alimentos consagrados, enviados a ausentes: "*... Os que tem, e querem, dão o que lhes parece, conforme a livre determinação, sendo a coleta entregue ao presidente, que com ela auxilia os órfãos e viúvas, os enfermos e outros necessitados, os encarcerados, os forasteiros de passagem, constituindo-se numa palavra, o provedor de quantos se acham na necessidade...*"⁷⁶ Outro autor cristão, ATENÁGORAS - morto em cerca de 180 - numa "*Súplica pelos Cristãos*", dirigida ao Imperador Marco Aurélio e seu filho Cômodo, parece também procurar defender os seguidores do Cristianismo, falando de sua simplicidade e boas ações: "*... Entre nós encontrareis por certo gente simples, artesões, velhinhas ... que, se pela palavra não são capazes de argumentar em favor da utilidade de sua religião, mostram com suas obras a boa escolha que fizeram. E gente que não se aplica a decorar discursos, mas pratica boas ações: não fere quem os fere, não levam aos tribunais quem os espolia, dão a todos que lhes pedem e amam ao próximo como a si mes*

⁷⁴ Ibidem, p. 64.

⁷⁵ CAMPENHAUSEN, H. - ob. cit., pp. 15 ss.

⁷⁶ FOLCH, ob. cit., pp. 66-67.

mos. *Ora, se não cressemos num Deus acima do gênero humano, como poderíamos levar uma vida tão pura?...⁷⁷* Atenágoras, portanto, fala da vantagem da crença numa Deus acima do gênero humano, porque propicia a existência de bons cidadãos, não porque convençam com palavras, e sim por suas boas ações, mesmo quando reprimidos. Dentro, ainda, da glorificação do ideal cristão no início do século III, temos a *"Carta a Diogneto"* de autor desconhecido; nela se fala que os cristãos não diferem dos demais homens, pela língua ou costumes, acompanhando os costumes locais em relação à roupa, alimentação; não tendo cidades próprias e uma vida extraordinária. Apesar de desprezados sentem-se glorificados: os judeus os hostilizam, os gregos os perseguem, sem nenhum dizer a causa de seus ódios; enquanto que: *"... na pobreza, enriquecem a muitos... os cristãos conhecidos enquanto estão no mundo, tem uma religião que permanece invisível ... os cristãos peregrinam através de bens corruptíveis, na expectativa da celeste incorruptibilidade..."* E o autor da carta exorta o leitor a segui-los: *"...Se também aspiras a esta fé e a recebes, trata primeiro de conhecer o Pai ... Não te admires de poder o homem tornar-se imitador de Deus. Pode-o, querendo Deus. De fato, não é oprimir o próximo, nem o querer mais do que os mais fracos, nem enriquecer e violentar os inferiores, mas que constitui a felicidade..."⁷⁸* O homem, assim, pode imitar a Deus, permitido pela vontade Dele, e fazer isto é basicamente não oprimir os pobres, não buscar a riqueza. Estamos perante autores que procuram defender os cristãos do ataque de *"serem inimigos do gênero humano"*, assim procuram mostrar o contrário: os cristãos são bons cidadãos e se preocupam em não perturbar as autoridades públicas com pendências judiciais e também protegem aos pobres.

Jã CLEMENTE DE ALEXANDRIA⁷⁹ - morto em cerca de 215 - e que procurava claramente aliar a filosofia grega ao Cristianismo, apresenta uma outra problemática: pode o rico se salvar? A questão era posta pelo

⁷⁷ Idem, pp. 99-100.

⁷⁸ Ibidem, pp. 109-113.

⁷⁹ CAMPENHAUSEN, K. - ob. cit., pp.41 ss.

texto de Marcos 10, 17-31 e mais particularmente pela expressão "*é mais difícil entrar um rico no reino dos céus que um camelo passar pelo fundo de uma agulha*". A comunidade a qual pertencia Clemente era complexa;⁸⁰ a cidade de Alexandria, tinha bastante ricos e, além disso, no deserto de Nitria, não muito distante dela, já viviam monges no despojamento evangélico. Clemente confessa que a salvação pode ser mais difícil aos ricos, e desesperar quem ouve as palavras de Marcos; daí sua preocupação com os ricos que conheciam a redenção e ao Salvador. Sua análise é longa. O conselho à perfeição significaria que o ouvinte não o era, e a palavra "*se queres*" indicaria a faculdade de livre arbítrio do ouvinte. Pergunta-se: o que levou o jovem rico a fugir? Responde que foi "*... a palavra 'vende tudo o que tens'*". *É o que quer dizer ela? Não o que levianamente pensam alguns. O Senhor mandou lançarmos fora os bens e nos afastarmos de todas as riquezas. O que ele deseja é desterrarmos da alma os vãos juízos sobre as riquezas, a cobiça desenfreada, a avareza, as sollicitudes, os espinhos do século, que sufocam a semente da verdadeira vida...*" Não é grande façanha, para Clemente, não ter bens, mas não ter a tendência para a vida eterna: "*Se o caso fosse este, os que nada possuem, os destituídos de todo auxílio, que diariamente passam mendigando pelos caminhos, sem conhecimento de Deus e de sua justiça, seriam pelo simples fato da extrema indigência, os mais felizes e amados por Deus. Os únicos que alcançariam a vida eterna...*" E invoca o exemplo dos que, antes da vinda de Cristo, tendo em mira objetivos diversos tais como, para se dedicaram às letras e sabedoria, para obterem fama e glória, como Anaxágoras, Demócrito, Crates, haviam renunciado às riquezas em prol dos necessitados. E diz que Cristo trouxe não o que os homens já haviam feito, mas algo maior, divino, perfeito, arrancando da alma as paixões; mas se alguém renunciava aos bens, pode acontecer que mantenha o desejo e ocorra um duplo tormento: por have-los deixado e por desejá-los. É impossível alguém carecer do necessário e não ter preocupações para obtê-los, e com isto se afasta de

⁸⁰ CLEMENTE DE ALEXANDRIA et alii - *Riches et pauvres dans l'Eglise Ancienne*. Paris, Bernard Grasset, 1962; pp. 21 ss.

coisas mais importantes. Proveitoso é, ao contrário, possuir o suficiente, não tendo angústia para procurá-lo e poder ajudar aos que precisam: ...*"Se ninguém tivesse nada, como haveria comunhão de bens entre os homens?"*, pergunta. Termina, concluindo, que a riqueza é instrumento, e o que está em causa é o seu uso correto: *"Se usada corretamente, presta serviço à justiça. Se usada incorretamente, serve à injustiça. Por natureza está destinada à servir, não a mandar... Toda responsabilidade cabe ao que pode usá-la bem ou mal, conforme a escolha que estabelece, isto é, segundo a mente e o juízo do homem, ser livre e capaz de manejar por próprio arbítrio o que recebe em mãos. O que importa destruir não são as riquezas, mas as paixões da alma que impedem o bom uso das mesmas. Tornada boa e nobre, o homem podem empregá-las bem e generosamente. Assim, a renúncia a tudo que possuímos, a venda de todas as posses, há ser entendida no sentido das paixões da alma."*⁸¹ Sua homília é uma exortação para o rico reencontrar a justiça e caridade, deixando de ficar desesperado pelas palavras do Evangelho.

SÃO GREGÓRIO NAZIANZENO⁸² - 329-390 - jogou importante papel em Constantinopla nas querelas contra o arianismo e no estabelecimento de uma ortodoxia; escreveu um *"Discurso sobre o amor aos pobres"* dirigido aos *"irmãos e companheiros de pobreza"*, entendidos os homens, todos necessitados da graça divina e, portanto, pobres, ainda que a alguns pareçam mais ricos que outros. Das virtudes procura determinar a mais importante, elencando virtudes como fé, esperança, caridade, hospitalidade, amor fraterno, humildade, etc., culminando com a pobreza e desprezo pelo dinheiro. Conclui que: *"Pois bem, se conforme Paulo e o próprio Cristo, devemos considerar a caridade o maior dos mandamentos, a síntese da Lei e dos profetas, acho eu que a parte principal da caridade é o amor aos pobres, a misericórdia compassiva para com os nossos semelhantes. Não há culto melhor que se possa prestar a Deus, pois ele tem predileção pela misericórdia e pela justi*

⁸¹ FOLCH, ob. cit., 141 a 146

⁸² CAMPENHAUSEN, H. - ob. cit., p. 137 ss.

ça, *prefere a misericórdia ao julgamento.*" Afirma que a humanidade para com o próximo não é facultativa e sim obrigação, uma lei; aterrorizando-se com as imprecações que o Juiz divino lançará, não por se haver roubado ou cometido sacrilégio e adultérios, não porque se haja feito algo proibido, mas por *"não se ter cuidado do próprio Cristo na pessoa dos pobres"*. Concluindo: *"visitemos a Cristo, cuidemos de Cristo... o Senhor de todas as coisas quer mais a misericórdia que o sacrifício, mais que milhares de cordeiros as entranhas da compaixão. Demos-lha por meio dos pobres e dos que jazem frustrados, a fim de que, ao sairmos deste mundo, nos recebam eles nos tabernáculos, no mesmo Cristo"*.⁸³ Também JOÃO CRISÓSTOMO,⁸⁴ teve um convívio bem grande com a corte de Constantinopla (cerca de 345-407), e dos mais conhecidos dos "Padres da Igreja", considerado homem de ação, um amigo e defensor dos pobres. Em sua *"Homília sobre Mateus"*, procura interpretar a expressão *"bem-aventurados os pobres de espírito, porque deles é o reino dos céus"*; perguntando quem são eles, responde que são os humildes e contritos de coração. Na mencionada passagem do Evangelho, espírito significa a alma, a intenção da vontade, apesar de não querer dizer que não houvesse outros pobres: *"Muitos pobres há, não por livre escolha, mas constrangidos pela necessidade; a estes não se refere o Senhor, porque em si, tal condição não é motivo de elogios; os primeiros que ele declara bem-aventurados são os que por própria deliberação se humilham e se abatem. Por que não os chama de humildes, mas pobres? É porque este título abrange o outro. Designa os homens tementes a Deus e observantes dos seus preceitos, os mesmos nos quais pelo profeta Isaías o Senhor declara comprazer-se..."*⁸⁵ Em outro texto, a *"Homília sobre a 1.ª Epístola aos Coríntios"*, João Crisóstomo exorta à caridade, ao compartilhamento dos bens. Deus confiou as coisas a possuidores para benefício dos irmãos: os bens alheios se tornam nossa propriedade quando distribuídos ao próximo; se são usados em benefício próprio, se tornam coi

⁸³ FOLCH, ob. cit., pp. 255-263.

⁸⁴ CAMPENHAUSEN - ob. cit.; pp. 187 ss.

⁸⁵ FOLCH - ob. cit., pp. 287 a 290.

sas dos outros. As riquezas são bens comuns- da mesma maneira que o são o sol, a terra e o ar - e o usufruto compete igualmente ao próximo. Os ricos são exortados à caridade, porque se os pobres imitassem a avareza deles, poderiam levá-los à miséria e ruína, caso se recusassem a prestar o seu trabalho, necessário aos ricos; a própria estabilidade social se basearia no mecanismo de dar e receber: *"Em todos os planos o dar e o receber são fontes de numerosos efeitos positivos: na sementeira, nas ciências, nas artes. Quem pressumissem exercer uma atividade para si lesaria a si e o mundo. O agricultor, guardando as sementes, causa a carestia. E assim o rico, se agisse deste modo, se danaria antes dos pobres, atraído sobre a cabeça a chama da geena ... poderás pelas boas obras socorrer muitas pessoas."* As palavras das pessoas que foram auxiliadas na pobreza, no perigo, na salvação da morte, da preservação da doença, recebendo hospitalidade, do nũ que foi vestido, são mais preciosas que riqueza e tesouros. As boas obras apresentam o benfeitor como um pai comum; a benevolência de Deus, segue-as.⁸⁶ A condenação de Crisóstomo não é da riqueza em si mas alerta em como usá-la. Fala-se no uso comum das riquezas, uso social, e se esboça uma explicação da geração das riquezas, ou, se quisermos, da produção social dos bens.

BASÍLIO, O GRANDE⁸⁷ - 329 ou 330 a 379 ou 380 - foi bispo de Cesaréia, despojando-se de todos os seus bens em favor dos pobres; desdobrou esforços na manutenção de um estabelecimento de assistência social, posteriormente chamado de *"basilidade"*, e com o qual retoma a obra de caridade que começara para minorar a fome geral de 368. Seus textos reconhecem o direito de propriedade, mas a posse dos bens terrestres é gravada por obrigações rigorosas; o rico é um intendente, recebendo do Criador sã o depósito. Reprova a usura: o empréstimo gratuito se impõe em certas circunstâncias. O rico tem a missão de subvencionar as necessidades dos pobres como sendo suas, porque assim se forja a fraternidade na caridade. Para Basílio a infelicidade humana provém do egoísmo e da avareza; a riqueza não é

⁸⁶ Idem, pp. 293 a 295.

⁸⁷ CAMPENHAUSEN, ob. cit., pp. 115 ss.

condenada em si mesma, mas a doença que desencadeia a paixão de posse. Analisando os motivos da recusa do rico ao convite de Cristo (Mt 19, 16-26), diz: "... se observasses desde a juventude o preceito da caridade, dando a cada um o que te dás, donde te viria esta profusão de riquezas? O cuidado que se dá os pobres consome as riquezas... tu possuis manifestadamente propriedade imensa. Qual é a origem dela? É evidente; preferes o teu prazer pessoal ao alívio de muitos. E a importância da tua riqueza está na razão inversa da tua caridade; há muito que terias o cuidado de partilhar a tua fortuna, se amasses o teu próximo". Desta maneira, possuir mais do que lhe é necessário é frustrar aos pobres, é roubar. Identifica avareza e prodigalidade considerando como duas formas opostas do mesmo fenômeno: a recusa em partilhar. A recusa traz duas consequências: de um lado a infelicidade do possuidor e do pobre, um erro porque as riquezas não são senão "pedra e lama", pois a natureza dos bens mostra que o ouro é pedra, como a prata, a pérola, não acrescentando um dia na vida, não intimidando a morte, não afastando a doença, é razão de guerras, e por sua causa os irmãos se olham com olhos assassinos, gerando a mentira. A recusa em partilhar, por outro lado, as riquezas, que estão concentradas em alguns privilegiados, é um escândalo porque manifesta a ingratidão com Deus, que tudo deu; os ricos frustram a Deus e falseiam sua munificência. Deus e homem são regidos por uma relação de dons recíprocos; "imitar a Deus" é agradecer, pagar, reembolsar um empréstimo.⁸⁸ Seu irmão, GREGÓRIO DE NISSA⁸⁹ - morto em 394 - bispo de Nissa, também ataca os males de sua sociedade; seu sermão "Sobre os usurários", é um exemplo disto. Ante a insolvência e a crueldade do usurário, ele apresenta a justiça de Deus. Diante de Deus "Teu ouro não voará à tua segurança, nem teu dinheiro virá te defender". A narrativa da morte do usurário sórdido, encerra em discurso, neste sentido. Fala da unidade do mundo e dos homens, quaisquer que sejam as diferenças aparentes; destruir esta unidade, ou seja, despojar os pobres é recusar a Deus, essencialmente um pecado. A

⁸⁸ SÃO BASÍLIO et alii - *A pobreza na Igreja*. São Paulo, Livraria Duas Cidades, s.d.; pp. 8 a 21.

⁸⁹ CAMPENHAUSEN - ob. cit., pp. 155 ss.

riqueza é má na medida que violenta esta unidade, alma da criação.⁹⁰

AMBRÓSIO DE MILÃO,⁹¹ era governador de província e ca
tecūmeno, e quando da sucessão de Auxencio, bispo de Milão, em 374, foi e
leito pela população seu bispo; morre em 397. Preocupado em restabelecer a
ortodoxia no seio da Igreja, aborda vários temas em suas pregações, inclusiv
ve a defesa dos humildes contra a riqueza e a usura. Geralmente se vale de
retratos de personagens bíblicos a fim de abordar suas propostas. Os "L
i
v
r
o
s
d
e
R
e
i
s" contam como Achab cobiçava a vinha de Naboth, que ficava per
to de seu palácio, e que nela queria plantar uma horta. O proprietário não
queria ceder a herança de seus pais. Todavia, Jesebel mulher do rei, faz
desaparecer o proprietário inoportuno; assim que Achab soube que Naboth es
tava morto, vai à vinha deste e dela toma posse. É neste relato bíblico que
Ambrósio coloca as apreensões do rei mais poderoso e o pobre Naboth, e de
senvolve o tema de que a terra foi estabelecida em comum para todos; o rico
não é senão o gestor de Deus. Ambrósio condena a rapacidade dos ricos, seu
luxo e avareza; afirma que a esmola não é senão a restituição dos bens dos
pobres.⁹²

SANTO AGOSTINHO, AGOSTINHO DE HIPONA⁹³ - 354-430 - é
autor de numerosa obra, por vezes de interpretação controvertida; sua prega
ção se insere no quadro mais amplo do bom uso dos bens deste mundo e da con
dição do homem pecador, resgatada por Jesus Cristo, e que caminha para a vi
da eterna. Deus deu os bens aos justos tanto quanto aos pecadores, aos bons
e desprezíveis; o que importa é fazer um bom uso deles. Em seu "Comentário
ao Salmo 125", ele diz: "*Vemos, às vezes, que um rico é pobre e o pobre*
pode oferecer-lhe seus préstimos ... Portanto, não se consideram pobres so
mente os que não tem dinheiro. Observe cada um em que é pobre, porque tal
tal

⁹⁰ CLEMENTE DE ALEXANDRIA et alii - ob. cit., pp. 135-136.

⁹¹ CAMPENHAUSEN, Hans von - *Les pères latins*. Paris, Editons de l'Orante ,
1969; pp. 107 s.

⁹² CLEMENTE DE ALEXANDRIA et alii - ob cit.; pp. 217-218.

⁹³ CAMPENHAUSEN - *Les pères latins*, ob. cit., pp. 216ss.

vez seja rico sob outro aspecto e possa prestar ajuda ... Neste momento, ir mãos, enquanto falo convosco, sois como mendigos diante de Deus. Deus é quem dá, e nós damos a vós; todos recebemos dele, o único rico." Ele procura desenhar uma hierarquia de valores, situando o lugar dos bens perecíveis mas, colocando sempre Deus como o único e verdadeiro bem. Agostinho tanto ataca os ricos, quanto aos maus pobres; o pecador se resgata pela esmola: "Assim procede o corpo de Cristo, assim se entrelaçam seus membros e se u nem na caridade e no vínculo da paz: quando alguém possui e sabe dar a quem não possui. No que tens, és rico; e é pobre quem não tem isso."⁹⁴

Nesta análise dos "Padres da Igreja" deixamos de lado autores eclesiásticos como Inácio de Antióquia, Teófilo de Antióquia, Orígenes, Tertuliano, Hipólito, Cipriano, Atanásio, Eusébio de Cesaréia, Jerônimo, Paulino de Nola, Leão Magno, entre outros. Eles estão, muitas vezes, envolvidos nas polêmicas dos primeiros séculos da Igreja cristã acerca de pontos doutrinários;⁹⁵ nossa intenção não foi inverter por este campo, e sim ver as linhas centrais do eclesiástico pensamento, neste momento, sobre a pobreza.

Examinemos agora a situação social na qual se inseria o Cristianismo no Império Romano, que nos dois primeiros séculos da era cristã sofrera uma intensa transformação. Se tomarmos, por exemplo, a composição social do corpo de cidadãos do período republicano ou mesmo do principado de Augusto, a transformação fora bem grande, pois a velha nobreza senatorial quase que desaparecera em fins do século I d. C.; uma nova nobreza, natural das cidades italianas ou das províncias, tomara o seu lugar. Mesmo a origem dos Imperadores não escapara a isto. O crescimento dos despossuídos aumentara tanto no campo quanto na cidade. Os velhos princípios romanos da preservação da família pareciam não ter muito interesse. Diz ROSTOVITZ

⁹⁴ FOLCH, ob. cit., pp. 366-367.

⁹⁵ CHADWICK, Henry - *A igreja primitiva*. Lisboa, Ulisséia, 1969. LORTZ, Joseph - *Histoire de l'église*. Paris, Payot, 1962; pp. 14 ss. - NUNES Ruy Afonso da Costa. *História da educação na antiguidade cristã*. São Paulo, EPU/Ed. da U.S.P., 1978.

que: "... os homens lutavam pelas riquezas, a fim de se assegurarem uma vida de paz e de conforto e de se elevarem na escala social. Pouco se importavam com o que aconteceria aos seus bens, quando morressem: doavam-nos ao imperador, a cidade natal, a alguma instituição social ou religiosa, ou a amigos e parentes, bajuladores e libertos..."⁹⁶ Nossas informações sobre as classes mais baixas da população não são muito claras; todavia, sabe-se que nos bairros pobres das cidades provinciais que eram capitais, as condições eram p \bar{e} ssimas; os escravos estavam em condições piores que a população livre, mas atra \bar{a} m cada vez mais a aten \bar{c} o e certa benevol \bar{e} ncia dos legisladores. Segundo JEAN COUSIN pode-se calcular a gan \bar{a} ncia dos ricos atrav \bar{e} s da legisla \bar{c} o municipal que protegia a propriedade urbana e rural. A demoli \bar{c} o de im \bar{o} veis era vedada em todas as legisla \bar{c} oes municipais e coloniais; algumas medidas datam de Cl \bar{a} udio e s \bar{a} o retomadas sucessivamente pelos imperadores. Busca-se proteger as casas, os materiais e seus m \bar{o} veis contra manejos desonestos.⁹⁷ No campo havia os que se movimentavam em busca de melhores condi \bar{c} oes, colonos s \bar{a} o utilizados, desde Marco Aur \bar{e} lio, para o cultivo de terras abandonadas; no Baixo Imp \bar{e} rio v \bar{a} rias leis procuraram lig \bar{a} -los a terra de forma heredit \bar{a} ria. No mais baixo da hierarquia social aparecem os escravos. Os n \bar{u} meros mostram que as propor \bar{c} oes eram bastante altas, mas sua liberta \bar{c} o sofria restri \bar{c} oes nas legisla \bar{c} oes. \bar{A} s vezes os contratos estabeleciam garantias para os escravos, regra n \bar{a} o geral, mas que dependia da regi \bar{a} o e da vontade dos donos. Com Augusto se tentara estabelecer uma limita \bar{c} o quanto ao n \bar{u} mero que um particular poderia ter. O regime abrandou-se na medida que permitiu aos escravos agruparem-se em col \bar{e} gios funer \bar{a} rios, ir \bar{a} festas, corridas, teatros, banhos e certas manifesta \bar{c} oes municipais, permitindo-se, \bar{a} s vezes, que recebessem doa \bar{c} oes.

Cristianismo e estoicismo falavam da igualdade dos homens, como vimos, e uma s \bar{e} rie de fatos, tamb \bar{e} m, haviam levado a minorar a

⁹⁶ ROSTOVTZEFF, M. - *Hist \bar{o} ria de Roma*. Rio, Zahar, 1967; pp.224.

⁹⁷ COUSIN, Jean e BLOCH, Raymond - *Roma e seu destino*. Trad. Maria M. Godinho. Lisboa, Cosmos, 1964; p. 298.

situação dos escravos. A diminuição do número de prisioneiros de guerra, aumento de alforrias, acréscimo de trabalho livre utilizado por contrato, se juntavam as transformações econômicas, fazendo diminuir os limites diferenciadores nas condições de vida de livres e escravos. O Cristianismo a partir dos séculos IV e V procurará interferir na melhoria na condição dos escravos. A libertação apresenta novas situações; o processo é simplificado com a "*manumissio in ecclesia*", que consistia numa declaração solene, feita na igreja, pelo senhor, na presença do clero e dos fiéis; outros meios como por carta ou entre amigos, continuam. Mas, a libertação também encontrava impecilhos; Arcádio e Honório em 338 decidem que ninguém seja escravo, devendo público, indivíduos em cargos públicos, podia entrar para a Igreja buscando fugir de suas obrigações. Em 339 o sínodo de Cartago pede a Honório que reconheça como asilo, as igrejas cristãs, para os escravos fugitivos. É conseguido, mas quatro decisões imperiais até Justiniano a anulam. Em 443 São Leão se queixa que os proprietários obrigam seus escravos a entrarem para a Igreja sem lhes concederem a liberdade, apossando-se em seguida dos bens de seus cativos, valendo-se da justificativa de ser uma indenização pela perda deles; em 484 uma constituição imperial só autorizava a entrada do escravo para a Igreja com o consentimento do senhor ou com sua alforria.

A Igreja que, no início fora uma assembléia de fiéis, dividida em pequenos grupos, maltratados pelas perseguições e reanimados por seus mártires - não pareciam "*estranhos*" no Império, como se depreende pela "*Carta de Dioneto*"? - agora se organizava a maneira de uma sociedade civil, numa estrutura que o Concílio de Nicéia vai generalizar. Esta sociedade, cristã, vai adquirir uma personalidade jurídica - algo importante dentro da mentalidade jurídica romana -, o que lhe possibilitará a ter bens, e tenderá, também, a recusar a autoridade do juiz laico sobre o eclesiástico e seus fiéis. Apesar da resistência do Estado, como aparecem nos textos do Código de Teodósio,⁹⁸ a Igreja tenta substituir pela sanção penitencial a sanção

⁹⁸ TROPLONG, M. - *La influencia del cristianismo en el derecho civil romano*. Buenos Aires, Descleé de Browner, 1947; pp. 75 ss.

penal para os seus membros; a obtenção do reconhecimento de seus direitos em matéria civil, de suas arbitragens presbiterais, da organização de seus tribunais, etc. O direito recebia uma direção sacral. Enquanto que os Concílios do Oriente tem a sua maior preocupação nas questões teológicas, os Concílios do Ocidente procuravam organizar a riqueza, ordenando-a para o seu serviço e da sociedade; assim tentam mudar o tratamento fiscal para minorar a situação dos doentes, dos prisioneiros, dos que solicitam empréstimos, etc.; os juro são proibidos aos eclesiásticos em concílios como o de Nicéia de 325 e no sínodo de Arles em 314. A Igreja recebia doações; a partir de 321 sō dos homens, porque Valentiniano I proibira as mulheres instituir a Igreja como legatária. Proprietária de imensos bens, a Igreja precisa protegê-los do Estado, e surgem os "*defensores da Igreja*", para fazerem valer seus direitos. Agora hã abadias, o monaquismo, ao lado das igrejas. No Baixo Império havia errantes que fugiam das exigências da sociedade, talvez do serviço militar. Hã os eremitas, os anacoretas do deserto a sudoeste do delta do Nilo ou do vale da Nítria, a oeste do rio. Havia cenobitas que viviam em comunidades a oeste de Tebas no Egito; por vezes, nas paragens da Antióquia, havia os que subiam em colunas, e ainda, os que estavam em conventos na Palestina, na Asia Menor, no Ocidente e na África. Muitos desses homens eram humildes, mas havia nobres e comerciantes.⁹⁹

LABRIOLLE anota que se procurou aparentar os solitários cristãos ao Budismo, aos essênios (descritos por Josefo), com os terapeutas (conhecidos graças ao tratado de Filon), e com os filósofos neo-platônicos (Platino, Porfírio, Jamblico), com os reclusos do templo de Serapis em Mênfis, etc. Mas, apesar de se poder assinalar certas analogias gerais, para este autor, não se pode pretender uma filiação entre tais formas de ascese. O motivo para tal negativa é que uma vida de mortificações, separada da vida secular, não cessara de estar em foco no seio do Cristianismo primitivo,

⁹⁹ COUSIN, J. e BLOCH, R. - ob. cit., pp. 303 ss. - EUSEBIUS - *The history of the Church from Christ to Constantine*. Trans. G.A. Williamson, Harmondsworth, Penguin, 1981.

ligando-se a certas palavras evangélicas como Mc 10, 21, encontrando no monaquismo não a sua realização inicial mas um ulterior desenvolvimento. A linha, ainda, LABRIOLLE, alguns exemplos a que tampouco se poderia atribuir a certos personagens um começo verdadeiramente real do monaquismo. Assim, não se poderia atribuir a Santo Antonio a fundação do monaquismo, porque ao abandonar o mundo já encontrara em Qeman¹⁰⁰ um homem que há muito ali vivia solitariamente. Pacômio era discípulo de um velho chamado Palomão, que vivia perto de Chenoboskion, na Tebaída; seu sucessor, Teodoro, chega de um "mosteiro", estabelecido perto de Panopolis e de cuja fundação em nada Pacômio havia cooperado; concluindo LABRIOLLE que estes organizadores trabalhavam sobre uma matéria amorfa.¹⁰⁰

As fontes para o estudo do monaquismo cristão são bastante vastas, abrangendo textos em latim, grego e algumas línguas orientais. Esta literatura contém vidas de monges ilustres, narrativas anedóticas incluindo "ditos" e gestos dos "abades" mais notáveis, havendo ainda manuais de ascetismo; regras disciplinares foram compostas por organizadores da vida monástica como Pacômio, Basílio, Agostinho e mais tarde, Bento de Núrsia. Este genero de vida, no deserto, logo atrairá discípulos de variados lugares. Alguns, como Arsenio, haviam ocupado altos postos na corte imperial;¹⁰¹ porém a maioria era de origem modesta, como Moisés, que fora chefe de um bando de desordeiros. Logo as cabanas e grutas deram lugar a colônias monásticas; procurou-se adotar ou estabelecer certos padrões de comportamento comum, como passar a maioria dos dias numa ermida, encontrando-se aos sába-dos e domingos nas igrejas, quando cantavam orações, celebravam a eucaris-tia e trocavam idéias. Estabeleceu-se o princípio pelo qual cada um devia viver de seu trabalho, não importando qual, mas que fosse compatível com as

¹⁰⁰ LABRIOLLE, Pierre - *Les débuts du monachisme*. In PALANQUE, J.R. et alii - DE LA PAIX CONSTANTIENNE À LA MORT DE THÉODORE. Paris, Blond et Gay, 1947; *Histoire de l'Église*. vol. 39; pp. 302-303

¹⁰¹ GUY, Jean Claude (comp.) - *Paroles des anciens. Apothèmes des Pères du désert*. Paris, Seuil, 1976; pp. 30-31.

possibilidades do deserto, as exigências da prece contínua e recolhimento;¹⁰² daí fabricava-se cestos, cordas, esteiras que o ecônomo da colônia era encarregado de recolher e trocar por alguns produtos.

Nos textos que consignam as palavras dos "*Padres do Deserto*", nota-se a presença de uma pedagogia espiritual e cujas linhas pode-se indicá-las. Partia-se, inicialmente, da vida de companheirismo, de modo que um recém chegado, não devia instalar-se como lhe aprovia, mas por-se sob o cuidado de um "*anceião*" ou "*velho*", denominação que não significava necessariamente um homem de idade mais avançada. Com este antigo o neófito deveria viver o companheirismo de cada instante e submeter-se integralmente a ele; Abba Pambo diz que a obediência é superior à caridade, jejum e pobreza.¹⁰³ O neófito não sô fazia o que o "*velho*" dizia para fazer, mas agia como ele, imitando-o em todas as coisas. Outro aspecto, desta pedagogia, é a autoridade da palavra; não qualquer uma, mas as inspiradas por Deus, ou dirigidas a ele. É, nesta perspectiva, que a palavra dita por um "*velho*" ao discipulo que a vinha solicitar - daí a palavra grega "*apotema*", que significa "*declarar*" -, era vista como carismática, da qual se tiraria um proveito de ordem espiritual.¹⁰⁴

Neste clima, a pobreza voluntária e a distribuição dos bens aos pobres eram cultivadas, estando presentes em pequenas histórias episódicas nas quais se as questionam: "*Um irmão que havia renunciado ao mundo e distribuído seus bens para os pobres, mas guardava um pouco para suas despesas pessoais, foi encontrar Abba Antonio. Informado disso o velho lhe disse: 'Se tu queres tornar-se monge, vai em tal aldeia, compre carne, revista com isto teu corpo nũ, e volte aqui com esta vestimenta grotesca'. O irmão assim fez; no entanto, cães e pássaros rasgaram seu corpo. Retornando para junto do velho, informou-lhe que havia seguido seu conselho; como o irmão lhe mostrasse o corpo todo lacerado, santo Antonio disse: 'Aqueles que*

¹⁰² Idem, p.90.

¹⁰³ Ibidem, p. 140.

¹⁰⁴ Ibidem, p. 170.

renunciam ao mundo todo, querendo guardar riquezas, são lacerados desta maneira pelos demônios que lhes fazem a guerra".¹⁰⁵

"Abba Teodoro de Ferma havia adquirido três belos livros. Ele foi ter com Abba Macario e disse-lhe: 'Eu tenho três belos livros dos quais tiro proveito; os irmãos também servem-se deles e tiram proveito. Diz-me o que devo fazer: Guardá-los para meu proveito e dos irmãos, ou vendê-los e dar o dinheiro aos pobres?' O velho respondeu-lhe nestes termos: 'Tuas ações são boas, mas a pobreza é superior a tudo'. Ouvindo isto, ele foi vender seus livros e deu o dinheiro aos pobres."¹⁰⁶

Abba João de Tebaída disse: "O monge deve antes de tudo adquirir a humildade; porque o primeiro mandamento do Senhor diz: 'Bem-aventurados os pobres de espírito, porque a eles pertence o reino dos céus'".¹⁰⁷

Abba Isidoro disse: "Se desejas o reino dos céus, despreze as riquezas e responderás aos favores divinos."¹⁰⁸

Abba Cassiano disse ainda: "Havia um senador que renunciou e distribuiu seus bens aos pobres; guardou um pouquinho para seu uso pessoal, não querendo aceitar nem a humildade que, provinha de um total renúncia, nem a sincera submissão à regra da comunidade. São Basílio lhe disse este apotema: 'Tu perdeste teu nível senatorial e não te tornaste monge'".¹⁰⁹

"Se contava de Abba Nêtras, o discípulo de Abba Silvano, que, quando estava em sua célula no monte Sinai, ele dominava a si mesmo proporcionalmente para as necessidades de seu corpo; mas quando tornou-se bispo de Farão, ele praticava austeridades. Um seu discípulo lhe disse:

¹⁰⁵ Ibidem, p. 19.

¹⁰⁶ Ibidem, p. 64.

¹⁰⁷ Ibidem, p. 80.

¹⁰⁸ Ibidem, p. 81.

¹⁰⁹ Ibidem, p. 88.

'Abba, quando estávamos no deserto, tu não praticavas uma tal ascese'. E o velho lhe disse: 'Lá embaixo, no deserto havia a paz interior e a pobreza, e eu queria conduzir meu corpo de maneira a não ficar doente, não procurando o que não tivesse. Entretanto, este é o mundo e suas solicitações; e mesmo que eu esteja doente aqui, haverá alguém para me acudir, a fim de que eu não destrua o monge.'¹¹⁰

"Abba Hiperequios disse ainda: 'O tesouro do monge é a pobreza voluntária. Entesoure, irmão, no céu, porque os séculos de repouso aí são sem limites'".¹¹¹

O pensamento dos "velhos" é disperso nas suas justificativas da pobreza, mas não é distante daquele dos próprios "Padres da Igreja". Em forma, muitas vezes, de sentenças breves, foram inicialmente guardadas na memória, e, talvez na primeira metade do século V procurou-se classificá-las; traduzidas em diversas línguas, foram recopiadas com modificações.¹¹² Aponte-se que no seio da espiritualidade dos "Padres do Deserto" desenvolveu-se a "hēsychia" ("prece do coração"), que buscava unir a reclusão e a solidão de um lado, com o silêncio dos pensamentos e movimentos, de outro. JEAN GOUILLARD apresenta como duas as fases deste método de espiritualidade: uma, caracterizada pela disciplina respiratória, fixando a atenção e unificando as faculdades, conseguido através da sincronização da inspiração e expiração; num segundo momento, mais elevado, havia a invocação do nome de Jesus: "Senhor Jesus Cristo, tendes piedade de mim", e que se apresentaria ora separada, ora junto ao primeiro momento.¹¹³

Influência marcante da espiritualidade do deserto é oriunda de JOÃO CASSIANO (360-435), que viveu vários anos entre os monges do Egito, e por volta de 420, fundou em Marselha dois mosteiros, um masculi

¹¹⁰ Ibidem, pp. 116-117.

¹¹¹ Ibidem, p. 169.

¹¹² Ibidem, p. 9 (Introdução do compilador).

¹¹³ GOUILLARD, Jean (org.) - *Petite philocalie de la prière du coeur*. Paris, Seuil, 1968; pp. 17-18.

no e outro feminino. Seus escritos tiveram grande difusão no Ocidente, sendo recomendada a sua leitura por Bento de Nûrsia. Nas suas *"Conferências aos Padres"*, João Cassiano narra uma entrevista que teve com "abba" Moisés, pedindo-lhe uma *"palavra"*. Após muita insistência, Moisés diz-lhe que toda arte e disciplina tem o seu objetivo, comportando uma série de trabalhos, riscos e prejuízos. E mostra que o agricultor, o comerciante e o homem de armas, cada um deles tem a sua meta específica e faz esforços para alcançá-la. O mesmo acontece com o monge, que não se abate com os jejuns e a fome, entrega-se à leitura e meditação das Escrituras, sofre privações, etc., caminho que conduz a um último termo, o reino de céus. Mas qual é o caminho e seu objetivo próximo? Responde que é a pureza de coração, sem a qual não se chegaria à meta final, e para onde converge o despojamento dos bens mundanos: *"Daí acontecer com alguns, que tendo desprezado consideráveis fortunas... se deixaram depois prender por um escalpelo, um lápis, uma agulha ou pena de escrever. Se tivesse visado sempre a pureza de coração, não cairiam por bagatelas, depois de preferirem despojar-se de bens preciosos antes de se sujeitar a eles ...; não se chega imediatamente à perfeição pelo simples despojamento e pela renúncia às honras, se não se acrescenta a caridade cujos componentes o Apóstolo descreve e que consiste na pureza de coração. Sim, não conhecer a inveja, a empáfia, nem a ira, não agir por frivolidade, não buscar o próprio interesse, não se alegrar com a injustiça, não pensar no mal, que outra coisa é tudo isso senão oferecer continuamente a Deus um coração perfeito e puro, conservado intacto a toda paixão?"*¹¹⁴ O pensamento de João Cassiano mostra uma riqueza de elementos ligados a mística; o despojamento não fica circunscrito a gestos externos mas exige, ainda, um despojamento interior, um contínuo aperfeiçoamento para mantê-lo longe das paixões. Ser monge é ter em mira não só o Reino dos Céus, mas, também, saber o roteiro para atingi-lo: a pureza de coração, e para alcançá-la, manter-se desapegado dos bens materiais e das paixões. Este pensamento antecipa a figura do monge inserido numa sociedade de ordens, estamental, na qual

¹¹⁴ FOLCH, ob. cit., pp. 394-397.

a sua profissão de fé é regulamentada, exigindo-se toda uma série de requisitos formais, externos, mas também disposições de espírito? Prê-figura ou é o último momento de uma sociedade, que como vimos, coloca o indivíduo dentro de padrões estratificados, como é a sociedade romana dos fins do Império Romano? GEORGES DUBY em seu "*Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*",¹¹⁵ situa o nascimento da ideologia tripartida das funções feudais no século XI; mas se encaramos numa dimensão mais ampla, inserida na história do Cristianismo, Cassiano talvez represente um novo momento, estando em germe a ética de uma nova sociedade, que exige de seus membros regras definidas para seus comportamentos, objetivos claros a que se aterem. Não é de estranhar que estes fins estejam recobertos com o pensamento religioso; afinal o religioso é um dos componentes em termos de camada social do feudalismo ocidental. Todavia, a ética da caridade dava um novo passo, quando exigia, ao lado dos atos externos, a "*pureza de coração*". Isso se apresentará de maneira mais completa no mundo ocidental, quando se reveste a obediência ao abade, na regra beneditina, da adesão interior.

No século VI com BENTO DE NURSIA, vê-se o distanciamento da antiga sociedade romana e o nascimento de outras concepções, nas quais o Cristianismo joga o papel essencial e central. Mais ainda que a pobreza, São Bento (cerca de 480 a cerca de 547). Exigia a submissão total do monge; é considerado vício no capítulo 33 de sua regra, o monge possuir algo de próprio; ninguém deveria ousar dar ou receber algo - qualquer coisa - sem ordem do abade, porque não era lícito ter a seu arbítrio "*nem o próprio corpo e a vontade*", recebendo o que precisava do abade.¹¹⁶ Agora intima-se o despojamento da vontade, que era tradição entre os Padres do Deserto, mas transposta para uma vida comunal, organizada e submetida a uma regra de vida, até certo ponto, minuciosa. Exigência radical na submissão ao abade, não se deixando margem para iniciativas individuais; a nova comunidade também

¹¹⁵ Paris, Gallimard, 1980.

¹¹⁶ BENTO DE NURSIA - *Regra de São Bento*. Trad. e notas de D. João E.O. Oliveira Esnout. Salvador, Tipografia Beneditina, 1958; pp.66-68.

se encarrega de punir os infratores. Mas se a submissão à autoridade de um abade de todos - e não a um "velho", ligação pessoal e direta - revela a diferença da nova mentalidade, em comparação com os textos do Cristianismo Primitivo e dos Padres da Igreja, a pobreza surge como mais radical, pois exige-se paralelamente, a castidade e a obediência. Se proíbe ao monge ter algo, nada devendo ter, nem vontade, nem sexualidade ou bens. Isso não quer dizer que as necessidades individuais não fossem atendidas pela comunidade.¹¹⁷ Os leitos são vigiados em busca de objetos escondidos e a forma de recepção extremamente rigorosa, mostrando aos candidatos as dificuldades e até injuriando-os. É uma nova concepção também da propriedade e da distribuição dos bens: *"Se possui algum bem, ou os distribua antes aos pobres, ou por solene doação, os confira ao mosteiro, nada reservando para si todas essas coisas: pois sabe que, deste dia em diante, nem sobre a próprio corpo terá poder."*¹¹⁸ Para um autor eclesiástico, DOM CLAUDE JEAN NESMY, a pobreza não era um fim, sendo este a caridade em forma de vida em comum, com a renúncia de cada um a todo bem próprio; a privação não é um bem em si porque os irmãos não são privados do necessário, recebendo do abade conforme as suas necessidades individuais.¹¹⁹ Com tudo isto, vemos que a Igreja havia realmente se transformado numa instituição; na reorganização da sociedade a Igreja jogava um papel marcante; aliás, o sentido comunitário foi apontado por Dodds, como um dos elementos explicadores do triunfo do Cristianismo.¹²⁰

Falar-se da pobreza e pobres entre os séculos V e XII no mundo ocidental, envolve riscos apreciáveis: afinal tratam-se de sete séculos nos quais se encontram variações regionais, ritmos diversos de vida. Além disso, a limitação de fontes, em nosso meio, não permite que se trate

¹¹⁷ Idem, p. 95 - capítulo 34 da Regra.

¹¹⁸ Ibidem, pp. 98-99; capítulo 55 da Regra.

¹¹⁹ NESMY, Dom Claude Jean - *São Bento e a vida monástica*. Rio, Agir, 1962 pp. 85-89.

¹²⁰ DODDS - *Pagamos y cristianos en una época de angustia*. Madrid, Ediciones Cristandad, 1975.

de minúcias. Todavia, estudos realizados permitem ter-se uma certa perspectiva, algumas linhas mestras daqueles séculos. Algumas generalizações são inevitáveis; explica-se: nosso objetivo centra-se um pouco mais adiante no tempo, no período subsequente, que trataremos em páginas posteriores; por ora trata-se de desenhar algumas questões, levantar alguns problemas.

Após o que se tem denominado de "*queda do Império Romano no no ocidente*", no século V, a civilização antiga não desaparecera abruptamente, mas sofrera uma transformação em contato com os invasores bárbaros. Os horizontes deste mundo limitam-se com a diminuição sensível da intensidade das trocas comerciais, mas que não cessara; cada região se fecha sobre si mesma, procurando produzir o que necessitava; declinam as cidades e a maioria da população localiza-se no campo; continuam os grandes domínios a desenvolver-se e a escravidão torna-se menor, apelando os proprietários para a mão-de-obra camponesa; o enfraquecimento do poder central é a regra, apesar de alguns reis mais ambiciosos, enfim, a brutalidade nos costumes era a regra e a insegurança o comum.¹²¹ A Igreja já não cessara de crescer, principalmente após as perseguições do século III; a decadência dos velhos e tradicionais quadros governantes do Império Romano deixara um vácuo, que os bispos vão preencher, pois dispunham de recursos, principalmente graças a isenções fiscais e privilégios financeiros. São Cesário de Arles, por exemplo, bispo de 503 a 543, enfrentou uma situação difícil: a pressão dos grandes proprietários fazia os pequenos ou se submeteram ou irem para as cidades; a guerra tudo piorando fazendo milhares de prisioneiros. Cesário pensava ser necessário despojar-se de tudo para libertar os prisioneiros.¹²² Mollat chama aos dois primeiros séculos da caridade medieval, até a afirmação da influência beneditina, de "*idade dos bispos*". Uma decretal de Simplicius (468-483) e, depois, o Concílio de Orleans de 511, prescreviam que os bispos deviam destinar em quarto de seus rendimentos para os pobres e nas

¹²¹ RICHE, Pierre - *Grandes invasions et empires - V-X siècles*. Paris, Larousse, 1968.

¹²² GOGLIN, Jean-Louis - *Les misérables dans l'occident médiéval*. Paris, Seuil, 1976; p. 30.

paróquias rurais, um terço das oferendas estavam aos deserdados destinadas. Outros concílios e sínodos vão constantemente se preocupar com os pobres. O bispo era o "*pai dos pobres*" e sua casa torna-se sinônimo de "*casa dos pobres*"; muitos bispos aos pobres, quando morriam, deixavam o que possuíam.¹²³

Nos tempos merovíngios a esmola, que nem mesmo o mais humilde podia se furtar, era parte da penitência canônica. A Igreja exigia o dízimo, que era dividido em quatro partes: uma para a manutenção do bispo, uma segunda para o clero, uma terceira para os pobres e uma quarta para edificação e manutenção dos edifícios sagrados. A assistência aos pobres tomava a forma de "*matrícula*"; para Mollat sua origem poderia ser atribuída à transposição, para o ocidente de uma instituição oriental ligada à figura de Cassiano; este por volta de 420-430, quando em Marselha, descreveu em suas conferências as "*diaconias*" do Egito, que dispensavam aos pobres o dēcimo das colheitas levadas pelos proprietários da vizinhança. Nesta época a instituição da matrícula funcionava na África e em Roma, sob o nome de "*brevis*"; a palavra "*matricula*" passa a ser comum no século VI. Os dois termos tinham o mesmo sentido: uma lista nominal de pobres mantidos às custas da Igreja; logo as matrículas se espalham pelo Ocidente. Os matriculados tiveram a princípio seu número limitado e fixo, não correspondendo ao total dos necessitados. Neste período o número dos matriculados oscilou, conforme as igrejas, indo de algumas unidades a algumas centenas; o número doze, símbolo do colégio dos Apóstolos de Cristo, tornou-se costumeiro na época carolíngia nas matrículas monásticas. Eram os clérigos que escolhiam os matriculados: mulheres (sobretudo viúvas), aleijados, doentes, sem recursos, vítimas da guerra, da fome ou da peste. Eram alojados na denominada "*casa dos pobres*", dependência da catedral ou basílica, recebendo comidas e roupas, podendo assistir aos ofícios da manhã; um deles podia mendigar e o obtido era repartido entre eles. O sistema não é o mesmo em todo o Ocidente; a Espanha não o conhecia, havia diferenças entre a Gália e a Itália, que praticava o

¹²³ MOLLAT, Michel - *Les pauvres au moyen age. Étude sociale*. Paris, Hachette, 1979; pp. 54-55.

sistema diaconal. A fundação de matrículas tornou-se na Gália, rara nas cidades, mas diversas foram implantadas no campo, no século VII. A evolução da matrícula acabou por se confundir com o "*xenodochium*", mais ou menos um asilo para os pobres, doentes e peregrinos.¹²⁴

Na época carolíngia a situação muda;¹²⁵ as doações continuam a afluir para a Igreja, que não consegue controlar a vasta riqueza eclesiástica. Os poderosos a cobiçam: reis não tibueiam em apossar-se dela, para distribuí-las entre seus protegidos. Então, matrículas desaparecem e a Igreja restringe sua ajuda; entretanto, a segurança havia aumentado e a pobreza ficara menos gritante. A pobreza passa a se caracterizar pela errância; não é o pobre nem um rural nem um urbano, mas o que perde sua identidade social. O matriculado, ou fabriqueiro, tornou-se uma espécie de "*conego leigo*", prestando serviços. A análise de textos advindos dos séculos IX e X coloca duas categorias sociais: os "*potentes*" e os "*pauperes*"; a convocação do serviço militar obrigatório é um meio para terminar com as oposições aos poderosos.

As ordens monásticas não haviam ficado indiferentes ao problema da pobreza; a regra beneditina falava na ajuda aos pobres, acolhendo-se o viajante, o peregrino. A função de porteiro, encarregado dos hóspedes, teve diferentes regulamentações, tocando-lhe uma parte do dízimo para reparti-lo em sua atividade. Mas, se fazia distinções na acolhida aos ricos e pobres, recebidos em lugares distintos. Uma transformação marcou os costumes eclesiásticos a partir do século IX; no século XI, em Cluny, se distinguiam dois ofícios: o de esmoler ("*eleemosynarius*"), que se ocupava dos homens a pé, e o hospedeiro ("*eustos hospitum*"), encarregado dos homens a cavalo, não havia mais o porteiro, apesar do dízimo continuar a ter uma parte reservada aos pobres. Cluny fora fundada em 909 por Guilherme de Aquitânia como centro de renovação eclesiástica; era a caridade seu traço marcante,

¹²⁴ GOGLIN, J.L. - ob. cit., pp.33 e 44.

¹²⁵ FICHTEAU, Henri - *L'empire carolingien*. Paris, Payot, 1981; pp.169 ss.

proposta claramente em sua carta de fundação.¹²⁶ Até o século XI as doações afluem para Cluny, mas é difícil saber a relevância dos mesmos em relação à fortuna dos que as fizeram;¹²⁷ os abades se empenhavam na defesa do patrimônio, aumentado através de operações financeiras, e cobiçadas pelos poderosos. Os cinco primeiros abades procuraram organizar sua caridade, ocupando as esmolas parte importante nas despesas.¹²⁸ O abaciado de São Hughes (1054-1109), marcou o apogeu de Cluny; acreditava-se que a eficácia da abadia era tanto maior no céu quanto fosse poderosa na terra, apesar de algumas opiniões contrárias defenderem a pobreza voluntária. No fim do século XI, 1.400 mosteiros dependem de Cluny, pagando-lhe censo. A casa-mãe continuou a se enriquecer, ajudando a cavaleiros em dificuldades financeiras, a padres seculares, ou mesmo, financiando cruzadas. Os monges não se consideravam como proprietários e sim depositários; como tais não deviam se apegar a riquezas, daí não evitarem as altas despesas, tanto porque eram alimentadas, também, muitas pessoas. Com o tempo, e as mudanças econômicas, as doações diminuíram, mas as despesas não; isto não obstava a caridade, inclusive dos séculos XII ao XIV. Em outros mosteiros, os pobres se beneficiavam de distribuições, que dependem dos usos litúrgicos e recursos, porém, o dízimo parece não jogar senão um papel secundário.¹²⁹

O enfraquecimento dos carolíngios, e as últimas invasões, provocaram uma nova reorganização da sociedade, principalmente nos séculos XI-XII; neste período a posse da terra era expressão de riqueza, escapando a maioria da população, mesmo aos camponeses que eram rendeiros. Novas mudanças econômicas se desenharam,¹³⁰ mas o lugar dos pobres na sociedade permaneceu o mesmo até o século XII. No vocabulário o termo "*pauper*" se opunha a

¹²⁶ Citada por GOGLIN, J.L. - ob. cit., pp. 61-62.

¹²⁷ SOUTHERN, R.W. - *A Igreja Medieval*. Lisboa, Ulissêia, s.d.; pp. 24 ss.

¹²⁸ GOGLIN, J.L. - ob. cit., p. 62.

¹²⁹ WITTERS, D. Willibord - *Pauvres et pauvreté dans les coutumiers monastiques du Moyen Age*. In MOLLAT, M. (Ed.) - *ÉTUDES SUR L'HISTOIRE DE LA PAUVRETÉ*, ob. cit., 10 vol. p. 177.

¹³⁰ DUBY, Georges - *Guerriers et paysans. VII^e - XII^e siècles. Premier essor de l'économie européenne*. Paris, Gallimard, 1978; pp. 91 ss.

"potens", sinônimo de "miles"; o "potens" tinha a força, o poderio a influência; o pobre era mais um humilde, um fraco, do que propriamente um desprovido. As diferenças de nível de vida não eram tão sensíveis entre os diversos estratos sociais; nos textos a palavra pobre tomou também um sentido religioso e espiritual, nomeando aquele que renunciava às riquezas, enquanto o empobrecido era socorrido porque fazia parte da paróquia e da senhoria. Os poderosos davam esmolas a quem conheciam, buscando a salvação, já que o pobre era um intercessor privilegiado, pois participava da Redenção, encarnando o sofrimento.

As "guerras privadas", promovidas pela nobreza, vitimavam constantemente aos pobres; a Igreja tomava a defesa deles no "movimento da paz de Deus". Os Concílios de Charroux (989) e de Narbona (990) interditarão os ataques a mão armada e as pilhagens. A Igreja recorreu ao juramento feito em cima dos Evangelhos e relíquias, a fim de conter aos lutadores; se a paz era violada, um interdito caía sobre a região. O movimento cresceu com o apoio dos grandes príncipes territoriais, especialmente dos Capetos. A Igreja lançou outro movimento, o da "trégua de Deus", ligado ao anterior e cujo objetivo era suspender a guerra durante alguns dias da semana; logo o movimento se espalhou, abrangendo os dias festivos do calendário religioso e a Igreja inscreveu estas decisões no direito canônico. A ética do cavaleiro punha sua virtude a serviço dos pobres, defendendo-os, castigando os maus e libertando a Igreja.

Do século XI ao XIII transformou-se sensivelmente a economia, expandiu-se o meio urbano e a burguesia ganhou importância; os camponeses dirigiram-se para as cidades. Enquanto nos campos não se poderia exatamente dizer que houvessem verdadeiros pobres, nas suas franjas gravitavam pequenos grupos percorrendo as cidades: peregrinos, eremitas, cruzados, vagabundos, monges e camponeses em fuga. No fim do século XI o número dos pobres parecia aumentar. A Cristandade orientou uma parte para Jerusalém, nas corpos das cruzadas. A Cruzada também era tida como um dever dos po-

bres, mas todos os consideravam inúteis no plano militar, por não terem traquejo suficiente e muitos serem aleijados.¹³¹ MICHEL MOLLAT afirma que os cavaleiros cristãos os temiam, desprezavam e procuravam eliminá-los.¹³² No plano teológico, a indignação era muito marcada pelas idéias do Velho Testamento, principalmente as passagens que a mostravam como pecado;¹³³ irá demorar um pouco a redescoberta da vida evangélica, e suas idéias passarem para as massas.¹³⁴

Muitos consideravam que a salvação tanto do pobre quanto do rico era difícil, mas a partir dos fins do século XI os eremitas se fizeram porta-vozes dos pobres, pregando que o sofrimento purificava. O surgimento dos eremitas coincidiu cronologicamente com vagas de miséria e fome; principalmente quase todos os mais marcantes eram contemporâneos.¹³⁵ Na roupa o eremita se parecia com o penitente, não se distinguindo do mendigo; instalava-se em qualquer lugar e geralmente sua alimentação era vegetariana, parecida com a do camponês pobre; trabalhava na terra, na madeira, na cerâmica, na fiação. Seus motivos? Variados, tais como peregrinação, oração, retiro; eclesiásticos também abraçavam a vida eremítica. Os primeiros impulsos do eremitismo raramente vieram dos pobres, e sim geralmente de instruídos e de origem rica. As multidões atraídas por eles eram compostas de todas as condições sociais. A pregação dos eremitas salientava um ponto: a purificação dos costumes; daí denunciarem bastante os costumes dos que abraçavam doutrinas heréticas; neste encontro entre pobreza e eremitismo, ela era identificada com a pureza.¹³⁶

No meio do século XII, em diversas regiões, ocorreram experiências fracassadas: rebeliões de camponeses e movimentos messiânicos.¹³⁷ Fala-se em dias melhores, na vinda de um "Messias dos pobres"; isto

¹³¹ GROUSSET, René - *L'épopée des croisades*. Paris, Plon, 1957; pp. 19 ss.

¹³² MOLLAT, M. - *Les pauvres au Moyen Age*. ob. cit., pp. 92 ss.

¹³³ VAUCHEZ, André - *La spiritualité du Moyen Age occidental*. Paris, PUF, 1975 p.12.

¹³⁴ Idem, p. 81.

¹³⁵ MOLLAT, M. - *Les pauvres du Moyen Age*. ob. cit. p. 99.

¹³⁶ VAUCHEZ, A. - ob. cit., pp. 91-93.

¹³⁷ COHN, Norman - *En pos del milênio*. Barcelona Barral Editores, pp. 42 ss
FALBEL, Nachman - *A luta dos espirituais e sua contribuição para a reformulação da teoria tradicional acerca do poder papal*. São Paulo, F.F.L.C.H.-U.S.P., 1976, pp.103.

também era anunciado, nos fins do século, por um monge calabrés, Joaquim de Fiori. Diversas formas de consciência se constituíram, como com os goliardos, os seguidores de Valdo, Durand de Huesco, os Humiliados, entre outros. Refletia-se sobre a pobreza, principalmente estimuladas pelas circunstâncias, do meio urbano, se apoiando nos textos de cristãos antigos e, por vezes, da antiguidade pagã. Agora o modelo básico era apoiado nos Evangelhos e por duas vertentes se refletia: pelo direito (canônico) e pela teologia, apoiando-se uma e outra, na justiça e caridade, procurando especificar os lugares dos ricos e pobres na sociedade, inclusive precisando direitos e deveres. Não é demais lembrar SÃO BERNARDO (1090-1153), que em sua "*Cartas sobre os Deveres dos Bispos*", perante a miséria dos pobres, gritará: "*Nota-se entre certos bispos uma grande preocupação com seu guarda-roupa, pouco ou nenhum zelo pela virtude ... É bem melhor que me cale; a miséria dos pobres clamará ... Aqueles que gritam são os mal vestidos, os esfomeados. Ouvi-os gemer ... É a nós que pertencem vossas prodigalidades, é a nós que subtrais sem piedade isso que gastais...*"¹³⁸ Um lugar na sociedade era reconhecido aos pobres, tanto no âmbito da economia, quanto no caminho da salvação, como apontava Jacques de Vitry.¹³⁹ A pobreza podia atingir qualquer pessoa, mas sem fazer perder seu lugar natural na ordem que pertencesse, e vocando os autores a identidade natural do rico e do pobre, "*feitos do mesmo limo e tiradas do mesmo solo*" (Yves de Chartres);¹⁴⁰ isto não quer dizer que se contrariasse a concepção hierárquica da sociedade. O mal dos vilões era que a precariedade, a indigência, acompanhavam o seu estado; os infelizes não tinham funções porque não tinham lugar nas estruturas sociais; não era a pobreza, e sim a marginalidade que os colocava fora da sociedade; a reintegração era a sua salvação. Mas se falava também na comunidade natural dos bens terrestres, dado este herdado dos Padres da Igreja;

¹³⁸ LECLERQ, Jean - *St. Bernard et l'esprit cistercien*. Paris, Seuil, pp. 162-165.

¹³⁹ MOLLAT, M. - *Les pauvres au Moyen Age*. ob.cit., p. 129.

¹⁴⁰ Citado por Mollat, M. - *Idem*, p. 134.

esta teoria se acrescia o princípio de direito do pobre ao supérfluo do rico. Se usava a distinção entre o domínio ímemente e o domínio útil, o que implicava que um mesmo objeto podia ser coisa a que muitos tivessem direito; ou se distinguia os bens como sendo, ao mesmo tempo, próprios e comuns. Uma questão os preocupava: os pobres podiam, por eles mesmos, fazerem valer seus direitos? A tradição admitia o recurso ao bispo contra a violência e arbitrariedade; porém, o direito ao supérfluo dos ricos, não era um direito real, pois não comportava as ações para um verdadeiro processo judicial. Desta maneira, o problema do roubo tornava-se delicado; a jurisprudência via-o com certa indulgência, recorrendo-se aos conceitos da antiga "*Lex Rhodia*", do direito romano, pela qual se assemelhava a sociedade com a situação da tripulação de um barco em dificuldades, quando então as coisas eram postas em comum e acessíveis a todos sem excessões. A pobreza, assim, ia deixando de ser vista como um vício, mas não deixava de ser concebida como uma infelicidade, e a mendicância uma desordem; ambas, aliás, ocasião de pecado. Resalte-se que a estima e o receio ao pobre não resultava sô de sua pessoa; seu lugar não era bem o seu, mas era o símbolo de humilhação. O lugar era de Cristo, ao qual representava, e que ressurgia como modelo de pobreza, total ou mitigada. Imitar o Cristo era, então, aceitar ser pobre ou tornar-se pobre. O apelo "*Nudus nudum Christum sequi*", se faz presente entre os autores e atrativo para São Domingos, São Francisco de Assis, entre outros. Tal é o pensamento nos finais do século XII quanto à pobreza. Um longo itinerário havia ocorrido: a fórmula "*Pauperes Christi*" havia passado do meio monástico para o conjunto dos pobres.¹⁴¹

1.2- O monge budista e a pobreza

O tema "*pobreza*" na tradição religiosa do Budismo é uma constante, mas tem sido muito pouco objeto de estudos específicos, o

¹⁴¹ Idem, pp. 141-142.

contrário do que se verifica em relação ao Cristianismo. Um dos motivos para isto, cremos, é que o Budismo penetrou em sociedade de culturas radicalmente diferentes, como por exemplo, da Índia para a China e desta para o Japão. Ora, estamos perante não sō universos lingüísticos diferentes, sem bases comuns, como modos de encarar o mundo muito diversos. Se o Cristianismo em sua expansão manteve o uso do grego, por algum tempo, e depois adotou o latim, passando a ser esta a língua dos religiosos que sabiam escrever durante a Idade Média, com o Budismo algo semelhante não ocorreu. Nenhuma língua comum e preocupação quase que imediata na tradução dos textos do sânscrito (ou pāli) para o tibetano ou chinês. Os textos chineses não foram vertidos para o japonês, valendo-se os japoneses dos próprios textos chineses, já que a cultura chinesa era cultivada pela aristocracia culta e pelos monges budistas, mas não era entendida pelo povo. Ainda há outro motivo; a grande complexidade dos próprios textos budistas; seu número vai muito mais longe que a Bíblia. Se na Bíblia se poderia mostrar uma certa relação entre os textos do Antigo Testamento e do Novo, uma certa ligação "cronológica" entre os acontecimentos ali narrados, nos textos budistas tal relação não é claramente visível. Fizeram-se esforços, principalmente entre os intelectuais chineses, a fim de estabelecer uma certa ordem "cronológica", dando-se importância a um ou vários textos considerados fundamentais para alguma escola, e que era colocado no ápice desta tentativa de classificação. Vê-se assim que a tradição budista teve problemas para a sua difusão que no Cristianismo não se pôs.

Mas, não sejamos radicais: os estudos sobre a pobreza budista existem, entretanto, estão dispersos nos numerosos trabalhos que tratam da vida dos monges; pouco relevo é dado a vida dos leigos. Entre nós o prof. RICARDO MÁRIO GONÇALVES tem chamado a atenção para a importância do leigo, dentro do universo da ética budista, em seus estudos sobre o Budismo japonês.¹⁴² É de estranhar a pouca ênfase dada ao tema da pobreza budista,

¹⁴² GONÇALVES, Ricardo Mário - *Uma obra de ética econômica budista no Japão pré-industrial: estudo sobre o "Banmin Tokyo" de Suzuki Shōsan*. São Paulo, 1977, mimeog.

pela maioria dos autores ocidentais,¹⁴³ pois desde meados do século passado, quando se iniciou o estudo científico do Budismo, se o caracterizou como uma espécie de filosofia extremamente carregada de valores éticos, compo-nentes essenciais da vida do religioso.¹⁴⁴ Assim é preciso um maior esforço para a reconstrução da história do Budismo, tentando verificar, principal-
mente através de suas fontes, como o tema pobreza se apresentou em mundos tão diferentes, como os da Índia, China e Japão.

A afirmativa: o Budismo nasceu na Índia, envolve ques-tões mais complexas do que poderiam parecer à primeira vista. Não se pode compreender o Budismo indiano sem abordar-se o palco onde nasceu. Os tex-tos sobre a antiga história indiana são pouco esclarecedores sobre o período imediatamente anterior a Buda; é a partir do século VI a.C., com fontes oriundas de budistas e jainistas, sobretudo, que alguma luz é lançada. Este é o século no qual o Buda viveu; o mundo que o rodeava era formado por repú-
blicas aristocráticas e pequenos Estados com reis absolutos. As regiões in-
dianas objeto dos antigos textos budistas e jainistas, se estendiam entre o Himalaia, ao norte, e os montes Vindhua ao sul, chegando ao Indus no oeste, mas sem irem ao este até o delta do Ganges. Todavia, era no curso médio do Ganges que tiveram lugar as peregrinações do Mahavira e do Buda.¹⁴⁵ Nesta região numerosos Estados "republicanos" (mais clãs autônomos) eram vizinhos de reinos estáveis; citemos os Lichavi, cuja capital era Vaiçali, os Videha com Mithila por capital, e os Sakya cuja capital era Kapilavastu, onde nasce-
ra Buda. Sua população se distribuía em pequenas cidades e aldeias; havendo em cada um desses grupos, uma assembléia que reunia jovens e velhos, sendo as decisões tomadas em comum e uma comissão de árbitros tratava de questões mais duvidosas. A administração estava nas mãos de um "rajá", eleito por

¹⁴³ Autores como dom CLAUDE JEAN-NESMY, ob. cit., p.89, que fala da pobreza budista para distingui-la da cristã, dedicando a isto poucas linhas, ou R.W. Southern, ob.cit., p. 299, que também em poucas linhas, fala numa descrição budista do processo de tolerância em relação à propriedade, o que mostraria o dilema dos primeiros franciscanos.

¹⁴⁴ BAREAU, André - *Leçon inaugurale faite le Mercredi 1^{er} décembre 1971*. Collège de France, Chaire d'Étude du Bouddhisme, p.9. - JONG, J.W. - *A brief history of buddhist studies in Europe and America*. In THE EASTERN BUD-
DHIST. Kyoto, 1974, vol.7; nº 1 e 2, pp. 55 ss./pp.49 ss.

¹⁴⁵ MEILE, Pierre - *Histoire de l'Inde*. Paris, P.U.F., 1965; pp. 7 ss.

tempo indeterminado; a economia tinha por base a agricultura e criação, e, também, havia artesões especializados. Rivalidades opunham estes povos entre si. A estes povos, que detinham o controle das passagens do Himalaia e do comércio, COURTILLIER atribue uma origem tibetana;¹⁴⁶ mas KOSAMBI considera-os como arianos.¹⁴⁷ Os principais reinos desta época eram o Avanti, o Magadha e o Kosala. Avanti estava instalado no vale do Carmanvati, afluente do Yamuna e sua capital Ujjayini era uma etapa importante na rota que levava produtos dos vales gangéticos para Bharukaccha e da qual tirava proveito e poderio. O centro da atividade política, no entanto, se encontrava no este, em Magadha, que sob seu rei Bimbisara se tornou o reino mais poderoso da Índia deste período. Bimbisara parece reinado por mais de cinquenta anos (aproximadamente de 540 a 490), as fontes budistas o apontam como protetor do Budismo e amigo pessoal de Buda. A Bimbisara sucedeu seu filho Ajatasātrru, que parece, subiu ao trono após matar seu pai, ampliou as fronteiras de seu reino, continuando o processo de anexações iniciado por Bimbisara que, mudara sua capital para Rajagrha. Ajatasātrru estendeu seu poder para o norte do Ganges, dominado pela Confederação dos Vrji, conquistando a capital deles, Vaisāli; construiu uma praça forte, Pataliputra (hoje Patna), no Ganges bem mais tarde o centro do império dos Mauryas. Pouco depois da morte de Buda, estavam eliminados os rivais ao norte do Ganges. Finalmente, o reino de Kosala ia até o confluente do Ganges e do Jamna, e parecia agrupar diversas regiões autônomas. Virudhaka, o novo rei de Kosala, também atacou uma república do norte, a dos Sakyas, de quem era descendente e a destruiu quase por completo, ainda em vida de Buda.¹⁴⁸

Os jatakas, relatos sobre as vidas anteriores do Buda,¹⁴⁹ mesmo tendo sido escritos posteriormente a esta época, nos dão infor

¹⁴⁶ COURTILLIER, Gaston - *Les anciennes civilisations de l'Inde*. Paris, Armand Colin, 1945; p. 54.

¹⁴⁷ KOSAMBI, D.D. - *The culture and civilisation of ancient India in historical outline*. Delhi, Vikas Publishing, 1972; pp. 92 ss.

¹⁴⁸ THAPAR, Romila - *A history of India*. Harmondsworth, Penguin, 1966; vol. 1, pp. 50 ss.

¹⁴⁹ FOUCHER, Alfred - *Les vies antérieures du Bouddha*. Paris, P.U.F., 1955.

mações sobre a vida econômica, social, etc. Nas cidades e aldeias os artesões se agrupavam em quarteirões, seguindo-se a profissão hereditariamente. O uso de se casar e de comer, entre bramanes, são atestados; o brãmame exercia algum ofício, plantava, exercia o comércio, o trabalho em madeira ou metal. Os "kshatriyas" também se dedicavam à agricultura. Se os brãmanes se valem da pureza de sua ascendência em duas linhas, é prova de que outras famílias, também de brãmanes, eram amalgadas com elementos menos "puros".¹⁵⁰ Os ofícios eram especializados e fala-se em corporações. O camponês explorava a terra que lhes eram próprias ou comuns; o rei não dispunha de toda a propriedade da terra, senão de lugares desertos, florestas e levantava tributos "in natura" através de concessionários. Reservas, canais de irrigação, eram mantidos em comum. Não se fala numa rígida, escravidão; não há notícias de escravos revoltados ou fugitivos. Nas cidades os comerciantes e todos aqueles que manejavam dinheiro, gozavam de consideração, exceto os usuários, descrevendo os jataka seus produtos, viagens, por vezes em caravanas e os obstáculos que enfrentavam politicamente o século VI a.C. viu a vitória dos Estados absolutistas de Magadha e Kosala sobre as repúblicas aristocráticas do norte.

Através do "Brahmajālasutra", um dos textos budistas mais antigos, nós temos uma espécie de lista das preocupações dos sábios indianos deste período, mostrando intensa atividade intelectual e religiosa. Tais questões são aí apresentados de maneiras muito diversas, valendo-se, quase constantemente, de oposições: o mundo é finito, ou infinito? eterno, ou de duração limitada? o si (atman) do homem é eterno, ou de duração limitada? o mundo e o si são originados por algum outro ser, ou são produzidos sem causa alguma? o si subsiste após a morte? e, se subsiste, permanece consciente ou inconsciente? provido de forma, ou desprovido de forma? ou é o si destruído completamente, como um corpo, após a morte?¹⁵¹ Estas são algumas

¹⁵⁰ LAMAIRESSE - *La vie du Bouddha*. Paris, Georges Carré Editeur, 1892; pp. 17 ss.

¹⁵¹ FILLIOZAT, J. et alii - *Canon Boudhique Pali (Tipitaka)*. Paris, Librairie d'Amérique, 1949; tome 1, fas. 1, pp. 1 ss.

das questões; outros textos mostram que se lhes tentaram respostas, concebendo-se teorias complexas. Os grupos preocupados com elas eram compostos essencialmente de brâmanes e "*çrmanas*". Os primeiros compunham a casta sacerdotal, recebendo ensinamentos diretamente dos textos sagrados, como os Vedas, os Brahamanas e Upanisad; propunham-se, basicamente, defender a ortodoxia bramânica, que girava ao redor de ritos, os quais eram os únicos aptos para realizá-los.¹⁵² Os segundos correspondiam ao movimento ascético; a época que estamos, por ora, tratando, era caracterizada por uma tendência generalizada ao ascetismo. Não somente os brâmanes, mas muitos membros das outras duas castas superiores, renunciavam ao mundo e viviam fora da sociedade, sejam como eremitas, sejam como errantes. Já antes de Buda, muitos procuravam a solidão das florestas; como há elementos comuns nas tradições dos brâmanes, budistas, jainistas e outras menos conhecidas, pode-se chegar a admitir que o ascetismo teve uma grande extensão, ao menos a partir do século VI a.C.,¹⁵³ nas regiões do norte, como Magadha. Expressões empregadas para denominá-los tais como muni (aquele que medita silenciosamente) e bhiksu (o mendicante), mostram tipos diversos de ascetismo; os ascetas errantes ("*parivrajakasçramanas*"), que não desejam filhos nem riquezas, se distinguem dos anacoretas sedentários, que tentavam unir a ascese aos sacrifícios e estudos dos Vedas ("*vanaprasthas*"). De acordo com numerosas descrições, este ascetismo era caracterizado como vida nas florestas, tendo poucas coisas e, geralmente, valendo-se de alimentação vegetariana. Os errantes eram objeto de grande veneração e tinham bastante influência; dava-se-lhe de comer, se assistia suas pregações e disputas, se propunham questões das mais diversas. Muitos errantes se abstinham igualmente dos ritos bramânicos. A literatura aponta numerosos nomes de "*ordens*" de ascetas. As técnicas de libertação que tinham maior aceitação entre os ascetas, eram as do Ioga, cujo treinamento era longo e comportava etapas variadas, cada mestre ensinando a seus

¹⁵² DASGUPTA, Surendranath - *A history of Indian philosophy*. Cambridge, At the Cambridge Press, 1922; pp. 10 ss.

¹⁵³ GONDA, J. - *Les religions de l'Inde. I - Védisme et Hindouisme Ancien*. Paris, Payot, 1962; pp.338 ss.

discípulos seu método favorito.¹⁵⁴ Quase não se fala de mulheres que fossem ascetas.

Da doutrina dos *āçramas* (a palavra significa "período ou o lugar de esforço religioso"), ou estádios de vida, não se encontra traços nos primeiros textos védicos, mas aparece nos grandes *Upanisad* antigos, apesar do termo aī não figurar. De acordo com o *Chāndogya Upanisad*, por exemplo, há diferenças entre o chefe de família e o eremita, inclusive após sua morte. Outros três estados de vida secular são mencionados a partir dos *Jābāla Upanisad*; fala-se em quatro *āçramas* de mesmo valor, e ensinava-se que se podia partir para a solidão após a conclusão do estudo do Veda ("*brahmaçarya*"), ou mesmo mais tarde. Mas nos *Dharmaçastras*, que podem haver surgido entre os séculos VI e III a.C., é ressaltado que o estado de pai de família é o primeiro e o melhor de todos. Há na doutrina do *āçrama* uma tentativa bramânica em conciliar dois ideais: o do ascetismo e renúncia ao mundo, com o dos ritos e obras meritórias. Dentro em breve vai ganhar corpo uma doutrina, pela qual a vida ideal, consistiria em pertencer sucessivamente a quatro *āçramas*; textos posteriores procurarão estabelecer os anos de cada estádio, os deveres peculiares e as regras próprias.¹⁵⁵

Dentro do mundo religioso bramânico, não se deixa de encontrar reflexões sobre a pobreza. A miséria, a situação de inferioridade a aflição por não ter bens, não passaram despercebidos; perante tais situações, tudo era visto como transitório. No *Rig Veda*, que segundo Renou foi compilado entre 1.500 e 1.200 a.C., fala-se da pobreza e recomenda-se a prática da caridade: *"Os deuses não mandaram que a fome seja nossa morte e mesmo ao bem nutrido a morte vem em forma variada. O homem com alimento na dispensa e que, quando as necessidades vem em sua miséria suplicar pão, endurece o coração contra eles - mesmo quando muito antes lhes prestavam serviço - não encontra quem o reconforte. Generoso é quem dá ao mendigo que o*

¹⁵⁴ ELIADE, Mircea - *Yoga, Inmortalidad y libertad*. Buenos Aires, Ediciones Levitan, 1957; pp.19 a 156.

¹⁵⁵ GONDA, J. - ob. cit.; pp.242 ss. - BIARDEAU, Madelaine - *L'hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*. Paris, Flammarion, 1981; pp.49 ss.

procura em busca de alimento e já bem fraco. O êxito o espera nos gritos de batalha, e faz dele um amigo nas dificuldades futuras. Não é amigo aquele que para seu amigo e companheiro que vem implorar alimento, nada oferece. Que se vá - não é esse um lar para repousar - e deve procurar um estranho para ajudá-lo. Que os ricos satisfaçam o pobre e baixe os olhos sobre um caminho mais longo. A riqueza vem agora para um, depois para outro, e como as rodas dos carros está sempre rodando. O homem tolo ganha alimento com trabalho infrutífero e esse alimento - digo a verdade - será sua ruína. Ele não dá a comer ao bom amigo, a homem algum para que o ame. Esteja toda culpa com quem come sem companheiro. O arado, arando, faz o alimento que nos nutre e com seus pés, corta a trilha que segue. É melhor o brâmane que fala do que o silente - o amigo liberal tem mais valor do que o que não dá... Mesmo os gêmeos diferem em força e vigor - e dois homens, mesmo parentes, diferem em sua munificência.¹⁵⁶ A força posta, nos hinos védicos, na oferta de presentes aos deuses, mostra que o ritualismo bramânico, incluía, também, o dever de liberalidade para todos aqueles que estavam em necessidades. A motivação para a liberalidade não era, entretanto, um apelo à compaixão baseada numa compreensão do sofrimento humano, ou numa irmandade comum, mas o reconhecimento do direito do beneficiado a um presente, esperado devido a boa fortuna do doador, cujas riquezas eram dispensadas pelos deuses, conforme se vê em vários textos do Rig Veda.¹⁵⁷ A liberalidade era recomendada ao rico, como um meio para aumentar seus bens, pois, assim, mostrava-se um homem sensato; o tolo negava dar ao necessitado. As riquezas são transitórias. Não se cultivando a liberalidade, não se teria amizades e quem compartilhasse da mesa, algo importante naqueles dias.

A tradição é unânime em atribuir a fundação do Budismo a um homem, do qual ela conta a vida com uma grande abundância de detalhes. A maioria deles tem o caráter lendário ou simbólico,¹⁵⁸ enquanto que, outros

¹⁵⁶ RIG-VEDA 10.117. In RENOU, Louis - *Hinduismo*. Rio, Zahar, 1964; p.51.

¹⁵⁷ VARENNE, Jean (Ed.) - *LE VEDA. Premier livre sacré de l'Inde*. Verviens, Belgique, Marabout Université, 1967; pp. 46, 49, 136, 143.

¹⁵⁸ *The Buddha - Carita of Asvaghosa*. Translated by E.B. Cowell. In BUDDHIST MAHĀYĀNA TEXTS. Part I - Delhi, Motilal Bonarsidass, 1978; pp.1 ss. (Sacred Books of the East - vol. 49).

apresentam elementos considerados como verdadeiramente históricos. Apesar de, no passado, haver-se posto em dúvida a realidade e historicidade da figura de Buda, em nossos dias a opinião mais difundida, fundada em maiores conhecimentos das fontes filológicas e arqueológicas, admite haver existido um homem, ao qual se deve atribuir a fundação do Budismo. Os principais dados de sua vida e personalidade, podem ser encontrados a partir de uma crítica dos dados. De acordo, portanto, com a tradição o Buda nasceu numa família nobre da pequena república aristocrática dos Sakyas, no Terai nepalês, perto da atual cidade de Patna. Seu pai, Sudhodana pertencia à linhagem brãmânica dos Gautama e residia na capital Kapilavastu; sua mãe, Mayadevi, morreu após o seu nascimento e ele recebeu o nome de Siddharta, sendo criado por sua tia materna Mahaprajapati Gautami. Um estudo crítico das fontes permite colocar este acontecimento por volta do século VI a.C. Adivinhos predisseram que se tornaria um grande rei ou um grande asceta; preocupado, seu pai procurou cercar seus dias de alegrias e prazeres, de modo a impedi-lo de abandonar a família, e seguir a vida dos ascetas. No "Anguttara Nikaya", se coloca na boca de Buda, uma descrição conforto que tinha: "*Eu era acariciado ternamente, monges, soberamente, infinitamente... Eu tinha três palácios como residências: um para o inverno, um para o verão, um para a estação de chuvas. No palácio da estação das chuvas, eu passava os quatro meses da estação no meio de mulheres, que tocavam música, e nunca saía. Monges, enquanto outros não davam senão um prato de arroz vermelho e sopa de arroz aos servidores, na casa de meu pai se dava, não somente arroz, mas, ainda, um prato de arroz com carne aos servidores e aos escravos.*"¹⁵⁹ A tradição afirma que o ardil paterno foi se desfazendo na medida em que o jovem príncipe, já casado, se deparou com um velho decrépito, um doente se torcendo de dor, um cadáver sendo levado para ser cremado e um religioso errante, demonstrando serenidade, apesar de seu despojamento. Logo, decidiu abandonar seu palácio, numa noite, acompanhado de um fiel servidor; após certo trajeto, fez retornar o escudeiro, cortou sua longa cabeleira, trocou suas ves

¹⁵⁹ BREWSTER, H (Editor) - *Gotama, le Bouddha. Sa vie d'après l'écritures pa-
lies choisies.* Paris, Payot, 1929; p.18.

tes ricas pelos trapos de um caçador, e partir a pé para o sudoeste, começando sua busca. Durante sete anos vagueou pela região da atual cidade de Patna, escutando as lições de mestres, como Arada Kalama de Vaisali e Udraka Ramaputra de Rajagriha. Nesta última cidade entrou em contato com o rei de Magadha, Bimbisara, mais tarde seu amigo e protetor. Mas, as doutrinas dos seus mestres não o satisfaziam, e decidiu procurar sozinho a solução do que o atormentava. Cinco discípulos se juntaram a ele, que era conhecido então como o "*sábio silencioso dos Sakya*", Sakyamuni. Utilizando as técnicas usadas pela maioria dos religiosos indianos, se entregou inicialmente a uma ascese tal, que não lhe permanecia senão um sopro de vida. As esculturas da região de Gandhara, mostram este aspecto do ascetismo empreendido por Buda, especialmente uma estátua hoje presente no Museu Central de Lahore, na qual a figura de Buda é apresentada macilenta, os ossos grudados na carne, afinal, a demonstração de que o ascetismo empreendido havia sido bastante severo. Ora, tal estátua é um contraste com a estatuária comumente representativa do Buda, na qual é sempre esguio e nada padecente.¹⁶⁰ Ele próprio reconheceu que a ascese excessiva a nada levava, e decidiu seguir um regime melhor adaptado às necessidades da vida fisiológica. Vendo-o tomar uma alimentação, mesmo frugal, seus companheiros o abandonaram, considerando sua atitude uma desfeita vergonhosa. Permanecendo só, nos arredores de Gaya, perto das margens do rio Nairanjana, sentou-se ao pé de uma árvore, ficou em meditação decidido a não se levantar, até encontrar solução para o problema da dor. O Despertar (bodhi) então se produziu. Após certo tempo, foi para Benares, e num bosque nos arredores da cidade, reencontrou seus antigos cinco seguidores, pregando-lhes seu primeiro sermão, pelo qual a tradição considera ter sido posto "*em movimento a Roda da Lei*" (dharma cakrapravartana). Estes cinco religiosos tornaram-se, assim, o núcleo da Comunidade (samgha), dos monges mendicantes (bhiksu), budistas. Durante quarenta e quatro anos, segundo alguns textos, uns trinta anos, segundo Foucher,¹⁶¹ Buda pregou a dis

¹⁶⁰ YAMAMOTO, Kosho - *The Life of the Buddha - through Gandhara Sculptures*, Ube City, The Karinbunko, 1974; pp. 49 a 51.

¹⁶² FOUCHER, A. - *La vie du Bouddha d'après les textes et les monuments de l'Inde*. Paris, Payot, 1949; p. 295.

cípulos oriundos dos diversos escalões de sua sociedade, percorrendo toda a bacia mēdia do Ganges. Durante a maior parte do ano, ia de aldeia em aldeia de cidade em cidade, mendigando sua alimentação; no Mahayagga do Vinaya fala-se da comunidade, formada os primeiros discípulos: "É assim que estes veneráveis receberam a ordenação. E vivendo de esmolas trazidas por estes monges, o Bem aventurado instrua e exortava os outros monges, por discursos relativos ao dhamma;¹⁶² desta maneira as seis pessoas viviam de esmolas trazidas pelos três monges."¹⁶³ Os próprios escravos podiam tornar-se monges, se seus donos consentissem em renunciar aos direitos que exerciam; numerosos textos insistem no caráter de universalidade do Budismo, havendo sido criada também uma ordem de mongas (bhiksuni).

Os devotos leigos jogaram papel de relevo na biografia de Buda, e a tradição louva aqueles que deram sustento material à Comunidade e seu fundador. Numerosos são os que ela guardou a memória, mas citemos somente alguns como o rico comerciante de Srvasti, Anathapindda, que doou um bosque ao Buda; o rei Bimbisara de Magadha, que também lhe deu um bosque; o rei Prasenajit de Kosala, o rei Candapradyota de Ujjayini, entre outros.

Pouco conhecemos dos dois séculos que se seguiram à morte de Buda. Porém, dois concílios deixaram memória significativa. A tradição fala que, durante a estação das chuvas apōs a morte de Buda, ou seja, por volta de 480 a.C., um primeiro concílio se reuniu aos arredores de Rajagriha convocado por Mahakasyapa, para tratar de desvios que se manifestaram apōs a morte do Mestre. A esta reunião teriam sido convocados quinhentos monges, todos arhant. Mahakasyapa teria, então, interrogado Upali acerca da disciplina e a Ananda sobre a doutrina. As respostas do primeiro teriam formado o texto dos Vinayapitaka, e as do segundo os dos Sutrapitaka; todos teriam sido, em seguida, recitados em coro, daí o nome de sangiti, dado ao

¹⁶² "dhamma", palavra pāli, que aqui significa "doutrina".

¹⁶³ BREWSTER, H. (Ed.) - ob. cit., p. 79.

concílio. Segundo certas fontes o texto do *Abhidharmapitaka*, teria sido igualmente recitado nesta ocasião, e o Canon Budista se completado (*Tripitaka*), mas isso é duvidoso.¹⁶⁴ O material sobre o século posterior é muito precário; se sabe que a comunidade se expandiu muito além da área que o Buda havia pregado. Cem ou cento e dez anos após a morte da Buda, se tornou necessária a reunião de um segundo concílio, por volta de 375 a.C., motivado por serem acusados os monges de Vaisali, entre outras coisas de receberem ouro e prata da mão de fiéis leigos.¹⁶⁵

Os adeptos do Budismo mais antigo ou primitivo, chamado geralmente de "*original*" pelos analistas, se dividiam claramente em dois grupos: o dos leigos e o dos monges, que eram solidários um com o outro, sendo suas relações fundamentadas numa troca de serviços nitidamente definidos. Os monges não podiam se entregar a nenhuma atividade produtiva, tal como a agricultura, o artesanato, ou mesmo o comércio, recebendo toda sua subsistência, roupas e alojamentos, dos leigos, pregando-lhes a doutrina de Buda e exortando-os a levar uma vida conforme as regras morais anunciadas pelo mesmo Buda. No *Majjhimanikaya* se faz nitidamente a distinção das formas de vida do leigo e do errante: "*Então o jovem brâmane Soubha foi visitar o Bem-aventurado... e disse-lhe: 'Os brâmanes ..., declaram isto: O homem que vive no mundo pode levar uma vida toda de retidão, de justiça e de moralidade; o homem que renuncia não o pode. Que pensais disto, Mestre Gotama?'*"

"Eu faço aqui uma distinção, jovem brâmane, eu não generalizo. Os maus hábitos, sejam de um leigo ou de um solitário, eu não os louvo. Nem o leigo nem o solitário, se têm uma má conduta, não podem viver segundo a retidão, segundo a justiça, segundo a moral, seguindo seus maus hábitos. Os bons hábitos, sejam os de um leigo ou de um solitário, eu os louvo... 'Os brâmanes, Mestre Gotama, declaram isto: a vida doméstica é absorvente, laboriosa, cheia de preocupações e fadigas, levando a grandes ren

¹⁶⁴ BAREAU, André - *Les premiers conciles Bouddhiques*. Paris, Payot, 1955, p. 1 ss.

¹⁶⁵ Idem, p. 21 ss.

dimentos. A vida fora do mundo, é fácil, comporta poucas preocupações e fadigas, leva a poucos frutos. Que pensais, Mestre Gotama?" "Ainda aqui, jovem brâmane, eu farei distinções, eu não generalizarei. Há uma ocupação do homem, absorvente, laboriosa, cheia de preocupações e de fadigas que leva a poucos frutos. Há uma (outra) ocupação do homem que é fácil, comporta poucos labores, preocupações e fadigas, e que traz poucos frutos, mas que (em caso de sucesso) traz grandes proveitos. A primeira é a agricultura, a segunda é o comércio. A vida doméstica é comparável à agricultura; a vida religiosa é comparável ao comércio."¹⁶⁶

Numerosos textos recomendavam a distribuição das riquezas pelos leigos: "O homem piedoso vive com seu coração purificado da mácula da avareza, tem as mãos puras, alegra-se com a distribuição, é acessível aos pedidos alheios e se compraz na distribuição equitativa dos bens". (Anguttara Nikaya I).

"Aquele que acumulou riquezas conforme a Lei é diligente e alegra de modo correto aquele que pede alimento, fornecendo-lhe o desejado" (Itivuttaka 75 G).

"O sábio piedoso e experiente reserva alimentos para alegrar aqueles que os pedirem" (Samyutta Nikaya I).

"Se aqueles que tiver uma imensa riqueza, ouro e alimentos, se limitar a saborear seus manjares sozinho, estará nas portas da ruína" (Suttanipata 104).

"O homem superior é aquele que, distribuindo suas riquezas conforme a Lei, oferece aos outros o fruto de sua diligência. O que assim faz é o maior dos pensadores, uma pessoa acima de qualquer dúvida. Seu destino é um lugar feliz, onde não terá a menor preocupação" (Anguttara Nikaya I).

¹⁶⁶ BREWSTER, H. (Ed.) - ob. cit., pp. 125-126.

"Um discípulo de Buda, ao perder suas posses, não se lamenta, limitando-se a considerar que suas posses se foram, não obstante ter ele feito tudo o que pudesse se converter em causa de obtenção de riquezas" (Anguttara Nikaya III).

"O comerciante, o venerável discípulo faz quatro coisas que acumulou conforme a Lei, através do esforço, do suor, do trabalho físico...: 1) Alegria a si mesmo, alimenta-se, preserva sua felicidade. Dá alegria a sua família, a seus servos e empregados; alimenta-se e preserva a sua felicidade. Dá alegria a seus amigos e companheiros; alimenta-os e preserva sua felicidade. 2) Quando há prejuízos devido ao fogo, a água, ao rei aos ladrões ou aos herdeiros indesejáveis, usa de suas riquezas para preservar-se, mantendo-se em estado de segurança e tranquilidade. 3) Pratica as cinco ofertas, ou seja, as ofertas aos parentes, aos hóspedes, aos ancestrais, ao rei e aos deuses. 4) Dá aos ascetas e aos brâmanes ofertas que atraíam o aprimoramento, o renascimento nos mundos celestiais a felicidade e as maravilhas celestes, caso estes ascetas e brâmanes estiverem livres do orgulho e da indolência, guardarem a humildade e a mansidão, controlarem, integrem e apaziguem seu eu". (Anguttara Nikaya)¹⁶⁷

No Dhammapada, considerado um dos textos budistas dos mais antigos, encontramos: "303 - Quem está cheio de confiança e virtude, possui fama e riqueza, é honrado em qualquer lugar, em qualquer terra que há". "305 - O rico arruína-se pela tolice, se não está em busca do Nirvana. Através da cobiça pelas riquezas, o homem ignorante arruína a si próprio assim como aos outros."¹⁶⁸

A dādiva as vezes é comparada à Lei: "... Há duas espécies de dādivas, irmãos: a dādiva de coisas materiais e a dādiva da Lei. Das duas dādivas, a dādiva da Lei é pré-existente..." (Iti-vuttaka,100).¹⁶⁹

¹⁶⁷ GONÇALVES, Ricardo Mário (Ed.) - *Textos budistas e Zen Budistas*. São Paulo, Cultrix, 1976; 2. ed.; pp.60-63.

¹⁶⁸ NARADA, Thera (Ed.) - *Dhammapada. Pāli text and translations*. New Delhi, Sagar Publications, 1972; pp. 239 e 271.

¹⁶⁹ WOODWARD, F.L. (Ed.) - *Some sayings of the Buddha according the Pāli Canon*. London, Oxford University Press, 1973; p.92.

Além disso, os leigos eram incentivados a se dedicarem ao trabalho com diligência, para conseguirem bens: *"Se alguém, morando em lugar apropriado, aproximar-se de uma pessoa nobre e servi-la, sempre guardando intenções corretas e praticando o bem, acumulará alimento, fortuna, honra e paz"* (Anguttara Nikaya II) Ou mesmo: *"Ó monges, há comerciantes que não se esforçam nem pela manhã, nem pelo meio dia, nem a tarde. Aqueles que assim fazem não obterão novos bens, nem multiplicarão os que já possuem... Há comerciantes que se esforçam pela manhã, pelo meio dia e pela tarde. Aqueles que assim fazem obterão novos bens e multiplicarão os que já possuem"* (Anguttara Nikaya I).¹⁷⁰

Os leigos eram devotos (upasaka) e devotas (upasika) que, após haverem pronunciado a tripla fórmula, aceitando ao Buda, à Comunidade e à Doutrina (Buddha, Sangha e Dharma), comprometiam-se a seguir os *"Cinco Preceitos Fundamentais"*, de caráter moral.¹⁷¹

Não haviam, ainda, renunciado às alegrias de suas existências eatitivades, mas, por suas virtudes, seria possível que renascessem em condições tais, que lhes permitissem tornarem-se monges e, finalmente, alcançassem o Nirvana. A principal dessas virtudes, na qual insiste a maior parte dos textos da Coleção Pali do Budismo original, era a generosidade, a doação (dana) ou o dom, em favor de religiosos, principalmente budistas, mas também brâmanes.

Os monges eram literalmente mendicantes (sanskrito: bhiksu; páli: bhikkhu), obrigados a pedir esmolas aos leigos para poderem subsistir, pois não podiam possuir nada de próprio, senão alguns vestimentos e poucos objetos necessários (tal como navalha, tijela para alimentos, etc), levando uma vida toda cheia de renúncias. O Samannaphala (o fruto do estado de religioso), traça um retrato da conduta moral do monge, da qual se diz

¹⁷⁰ Citados em GONÇALVES, R.M. - *Uma obra de ética econômica budista*, ob. cit., p.52.

¹⁷¹ GONÇALVES, R.M. (Ed.) - *Textos budistas e Zen Budistas*, ob.cit., p.37.

que: "Ele evita tomar o que não lhe foi dado, ele se abstém de tomar o que não lhe foi dado, ele não tem senão o que lhe foi dado, ele vive com uma alma purificada, ignorando o roubo. Esta é a sua parte da moral."¹⁷² Compara-se a vida do monge a alguém que houvesse posto dinheiro num empreendimento, este prosperasse e aí ele teria alegria e sentimentos de bem-estar; ou mesmo com a de um rico, que entrasse numa floresta, sentisse fome e perigo, mas saindo dela, encontrando uma aldeia onde não houvesse perigo, ele ficaria alegre.¹⁷³ E o Dhammapada observa: "266 - Somente porque mendiga um homem não é Bhikkū; é seguindo inteiramente o código de moralidade que certamente torna-se Bhikkhu, e não meramente por mendigar." Ou "375 - Eis as primeiras prescrições necessárias ao sábio Bhikkhu: vigiar os sentidos, contentar-se com pouco, observar a disciplina requerida pela Doutrina, escolher por amigos seres sinceros e puros."¹⁷⁴ E no Maha Parinibana Suttanta do Digha Nikaya, encontramos entre as condições de prosperidade da Comunidade budista: "Enquanto os monges não se ocupem, nem se comprazem, nem se aficcionem aos negócios... enquanto os monges não se convergam em amigos, companheiros ou íntimos dos depravados; enquanto os monges não se deterem em seu caminho para o Nirvana, por haver logrado algum pequeno resultado; a prosperidade será de esperar-se para os monges, não a decadência."¹⁷⁵ No Vinayapitaka há uma série de penalidades impostas aos monges infratores da pobreza: "... se um monge se entrega a operações comerciais, os objetos destas operações devem ser confiscados ... Se um monge utiliza uma tijela formada de menos de cinco bocadas reunidos, e ele procura uma outra, nova ou mais bonita, esta última deve-lhe ser confiscada. Esta tijela deve ser entregue à Comunidade e a mais feia e pior tijela da Comunidade deve ser dada ao monge culpado. Este deve então pronunciar estas palavras: ô veneráveis, esta tijela que eu recebo, conserva-lo-ei até que se parta; tal é o procedi

¹⁷² FILLIOZAT, J. et alii - ob. cit., pp. 56; ver ainda pp. 62 e 64.

¹⁷³ Idem, pp. 64-65.

¹⁷⁴ NARADA, Thera (Ed.) - ob. cit.; pp. 215, 282; ver ainda: pp.86,167.

¹⁷⁵ RUY, Raul A. (Ed.) - *El libro de la gran extinción del Gotama el Buddha*. Buenos Aires, Hachette, 1953; p.6

mento... Se um monge agarra com suas próprias mãos, ouro ou prata, ou se e le ordena a outrem manejar matérias preciosas, estes objetos devem ser-lhe confiscados ... Se um monge cava a terra, com suas próprias mãos ou ordena a outrem que o faça, ou se dá indicações com gesto ou com a voz, para cavar a terra, deve fazer penitência."¹⁷⁶ Há indicações que os monges encontravam-se subtraídos à ação da justiça laica, como no decreto do rei Bimbisara, citado dentro do próprio Vinayapitaka.¹⁷⁷ O roubo é punido com a expulsão definitiva da Comunidade, não podendo nunca mais ai residir.¹⁷⁸ Toda via, não era aceitável tão tranquilamente a atitude dos monges, dedicando-se exclusivamente à vida religiosa; podemos ter uma indicação disto no Sut tanipata, também um dos mais antigos textos escritos em língua pali, onde encontramos o questionamento da ausência de trabalho produtivo por parte dos monges budistas. Um brâmane diz ao Buda que ele afirma ser um cultiva dor, mas que nunca o vira cultivar a terra; o Buda lhe responde: "A fê é a semente, o ascetismo é a chuva, a Sabedoria é a minha enxada e o meu arado. A auto-crítica é a haste do arado, a vontade a corda que o amarra, o pensa mento é a ponta do arado e a lâmina da enxada. Controlo o corpo e os pensa mentos e sou moderado nas refeições. Com a verdade eu corto as plantas dani nhas. Com a brandura eu solto os bois do arado. O esforço é o boi atrelado ao arado, que me conduz diretamente a um lugar seguro e tranquilo, sem ja mais retroceder. Quem cultiva desta maneira se liberta de todos os sofri mentos."¹⁷⁹ A mútua caridade entre os monges, também é exortação do Maha Parinibana Suttanta, levando à prosperidade dos monges e não à sua decadên cia.¹⁸⁰

Estamos aparentemente perante duas éticas: uma a dos monges, que deveriam radicalmente abster-se de não possuir bens de qualquer

¹⁷⁶ BAREAU, A. - *Buda*. Lisboa, Editorial Presença, 1964; pp.197-198.

¹⁷⁷ Idem, p. 181.

¹⁷⁸ Ibidem, p. 195.

¹⁷⁹ Citados em GONÇALVES, R.M. - *Uma obra de ética econômica budista*. ob. cit., p.51.

¹⁸⁰ RUY, R. - (Ed.) - ob. cit., p.8.

espécie, não se dedicando de nenhuma maneira a atividades produtivas. e outra ética, destinada aos leigos, que deveriam acumular riquezas, para distribuí-las. Dissemos aparentemente, porque pensamos que, no fim, desembocam as duas num único objetivo. Assim, vemos que a riqueza acumulada deveria ser distribuída aos monges e setores desprotegidos da sociedade; a distribuição levava ao despreendimento e diminuição do egoísmo. Isto aliado ao cultivo de uma série de virtudes preliminares para a própria obtenção das riquezas. Retidão e honestidade são apontadas como fundamentais, como é dito no **Suttanipata**: *"Como obter riquezas? Aquele que age com discernimento e se esforça pacientemente, obtém riquezas. Com retidão alcança fama e praticando doações cria laços de amizade."*¹⁸¹ No **Anguttara Nikaya** se desce a minúcias para descrever o comportamento ideal de um comerciante; certas atividades da vida comercial são comparadas a práticas de virtudes, se realizadas de determinadas maneiras: controlar as despesas para que reste um saldo; levar uma vida equilibrada, não caindo na dissipação extrema nem na privação exagerada; ter discernimento, conhecendo a mercadoria; operar com habilidade no comprar e vender; ter bases sólidas, sendo conhecido pelos comerciantes ricos como quem tem discernimento, opera com habilidade, sustenta esposa e filhos e, havendo necessidade, auxilia os outros comerciantes; assim agindo, sua fortuna aumentará.¹⁸² Neste texto estamos ante o princípio budista do afastamento de extremos, conselho também dirigido aos monges. Se estes não devem levar uma vida dissipada de prazeres, ou o seu oposto, o comerciante, portanto um leigo, também deve levar uma vida afastada dos extremos. Além disso, ressaltemos a prática de virtudes: discernimento, conhecimento e habilidade; elas não são recomendadas para os monges? Cremos que sim, principalmente, quando se vê a descrição da conduta do monge modelo, por exemplo no **Majjhimanikaya** do **Mahatanhasankhaya-sutta**.¹⁸³ Estamos, portanto, ante duas éticas que acabam se encaminhando para uma única

¹⁸¹ Citado em GONÇALVES, R.M. - *Uma obra de ética econômica budista*. ob. cit., p. 65.

¹⁸² Idem, pp. 65 a 67.

¹⁸³ BAREAU, A. - *Buda*. ob.cit., pp. 151 a 156.

finalidade. Os seus desdobramentos, a posição do leigo e do monge, as virtudes, a possibilidade do leigo também obter a Iluminação, sem abandonar o estado mundano, já serão desdobramentos que anunciam o Mahayana, como veremos.

Após o concílio de Vaisāli, ocorreu uma cisão no seio da comunidade monacal, 137 anos após a morte de Buda, ou em 116, ou em 160, conforme outras indicativas. Um concílio reuniu-se em Pataliputra, mas só pode constatar a divisão; um agrupamento, o mais numeroso, tomou o nome de Mahasamghika, enquanto que seus adversários, em menor número e pretendendo ter a opinião da maioria dos "mais velhos" ou deães, se chamaram de Sthavira.¹⁸⁴ Outras cisões se produziram em épocas posteriores.¹⁸⁵ Este período da história do Budismo tem sido caracterizado como de predominância do Pequeno Veículo, ou Hinayana, nome pelo qual os adeptos do Mahayana ou Grande Veículo, chamaram à corrente existente no seio da Comunidade à qual se opuseram num momento posterior. O fato mais importante, porém, deste período é que sob o reinado de Asoka, inicialmente rei de Magadha e depois senhor de quase toda a Índia, o Budismo se expandiu para além das fronteiras indianas, facilitado pela conversão e piedade do rei, como fazem referência alguns de seus editos.¹⁸⁶ O prodigioso desenvolvimento do Budismo na Índia ocorreu desde a morte (Parinirvana) de Buda, até o seu desaparecimento neste país, após o século XII. A literatura disciplinar dá poucas informações sobre o estado da Comunidade em seu apogeu, sendo, neste sentido, preciosas as informações da arqueologia e da epigrafia, porque apresentam documentos espalhados pela Índia. Alguns textos, sejam ceilandeses, sejam de viajantes chineses, também fornecem indicações.

A promessa de méritos espirituais para os leigos que fizessem doações aos monges, fizera drenar para as comunidades monásticas

¹⁸⁴ BAREAU, A. - *Les premiers conciles bouddhiques*, ob. cit.; pp.88 ss.

¹⁸⁵ Idem, pp. 112 ss.

¹⁸⁶ SIRCAR, Dr. D.C. - *Inscriptions of Āsoka*. Delhi, The Publications Division, 1957.

muitas riquezas de regiões indianas, que se tornaram marcadamente budistas. Quanto mais uma comunidade era severa, mais a admiração e a piedade dos leigos eram fortes, fazendo-lhe doações importantes; sendo os monges bastante austeros, menos eram consumidos estes bens. Não se podia recusar, nem fazer benemerência para outras pessoas, caso contrário, se acreditava, os méritos espirituais dos doadores seriam perdidos. Dessa maneira, os monges mais virtuosos podem ter acumulado, nas reservas das comunidades, riquezas cujo montante crescia constantemente. Entretanto, se os bens da Comunidade eram inalienáveis, porque eram sagrados, os monges podiam emprestá-los aos particulares que, em reconhecimento e para adquirirem também méritos, deviam pagar uma quantia, o que fazia aumentar as riquezas da Samgha. Trabalhos recentes tem posto em foco este mecanismo econômico, que fazia dos mosteiros budistas, desde os primeiros séculos de nossa era, grandes centros financeiros.¹⁸⁷ Este acúmulo de riquezas, provocou, em certas ocasiões, a cobiça de outras categorias sociais, para as quais estes bens não eram protegidos por um caráter sagrado, tais como príncipes, aventureiros, bandidos, bárbaros e, inclusive, outras seitas religiosas que não se beneficiavam de tais vantagens.¹⁸⁸ Isso pode explicar porque, de tempos em tempos, a Samgha, numa região ou noutra, sofria perseguições violentas, das quais encontramos eco em numerosos textos, geralmente em forma de profecias postas na boca do Buda ou de um santo; temos um exemplo no "*Sutra do Lotus*" (*Sadharmapundarika Sutra*). Infelizmente, há uma certa nebulosidade nas fontes, inclusive, que não permite maior precisão nestes dados. Deve-se salientar que, parece, os monges indianos nunca quebraram as regras que lhes proibiam o uso das armas, para se defenderem, nem constituírem eventualmente ordens militares, fenômeno este que ocorreu no Japão medieval.

A história do **Mahayana**, ou Grande Veículo, é um tanto obscura, tanto quanto a do Budismo antigo, aparecendo por volta do início

¹⁸⁷ LING, Trevor - *The Buddha. Buddhist civilization in India and Ceylon*. Harmondsworth, Penguin, 1976.

¹⁸⁸ AUBOYER, Jeannine - *A vida quotidiana na Índia antiga, desde o século VII d.C.* Lisboa, Edições "Livros do Brasil", s.d.

de nossa era. Suas origens colocam problemas, perante os quais os autores se dividem; os poucos dados que possuímos são elementos doutrinários, filológicos e epigráficos. Num ponto os autores concordam: o **Mahayana** teria nascido, e se desenvolvido, sob o influxo da devoção popular dos leigos budistas. Desta forma, o **Mahayana** tomou como modelo de realização individual, não o Arhant retirado do mundo, como o apresentava as escolas do Hinayana, mas ao Bodhisattva, essencialmente um leigo, muitas vezes um príncipe, tal como fora Sidarta Gautama em sua juventude. O Bodhisattva aparecia como um herói realizador de prodígios, cheios de generosidade e coragem. Os budistas leigos deixavam à margem o Buda, porque sua imitação lhes parecia inacessível, assim como a do Arhant, preocupado com sua própria salvação e punham sua devoção no Bodhisattva, personagem cheio de amor por todos os seres vivos. As primeiras manifestações do **Mahayana** de datas mais seguras, são referentes às mais antigas traduções chinesas de Sutas inspirados pelo movimento. Elas remontam ao início do século III de nossa era, ou talvez, ao fim do século II, supondo-se que os originais sânscritos já deveriam ter sido redigidos um, ou dois, séculos antes.¹⁸⁹ Entre as obras que exprimem o sentido do **Mahayana**, temos, sobretudo, o grupo dos **Prajnaparamitasutra**, onde se encontram os principais fundamentos da nova doutrina, como a teoria da vacuidade universal de todos os fenômenos. Segundo alguns, tais textos teriam vindo do sul da Índia. Nesta mesma época, foi igualmente traduzido para o chinês um Sutra sobre **Amitabha** e a **Terra Pura**, que representa outro aspecto importante do **Mahayana**: o culto dos **Bodhisattvas**.¹⁹⁰ Por volta do fim do século III, foram traduzidas outras grandes obras do **Mahayana**, como o famoso **Sadharmapundarikasutra**,¹⁹¹ o **Ratnakutasutra** e o **Lalitavistara**. Isto demonstra que, desde este momento, a literatura do movimento era considerável na Índia, tanto quanto práticas constitutivas. A tradição faz como o

¹⁸⁹ BAREAU, André et alii - *Les religions de l'Inde. III - Bouddhisme, Jainisme, religions archaïques*. Paris, Payot, 1966; pp. 141 ss.

¹⁹⁰ COWELL, E.B. - MULLER, Max e TAKAKUSU, J. - *Buddhist mahayana texts*. Part II, ob. cit., p. 1 ss.

¹⁹¹ KERN, H. (Ed.) - *Sadharmapundarika or the lotus of the true law*. New York, Dover Public, 1884, republicado em 1963.

primeiro dos mestres Mahayana e Nagarjuna; sua vida é encoberta por lendas, com dados contraditórios concernentes a personagens, provavelmente, diferentes, mas com o mesmo nome; ¹⁹² manteve contato com o rei Satavahana, ao qual teria dirigido sua *"Guirlanda Preciosa de Conselho para o Rei"* (sans. Rajaparikatha-ratnala).¹⁹³ Nagarjuna estaria por detrás da composição de muitos sutras do Mahayana; sua doutrina é chamada de Madhyamika, porque prega uma "via do meio", afastada de dualismos, tais como samsara e nirvana.¹⁹⁴ Outros mestres importantes do Mahayana foram Asuaghosa, Asanga e Vasubhndu, autores de numerosas obras.¹⁹⁵ Se bem que o ideal do Bodhisattva fosse elemento característico de seu corpo doutrinário, a Comunidade dos Bhiksu subsistiu no Mahayana; os grandes mestres abraçaram a vida monástica; muito florescente na Índia, teve numerosos e imensos monastérios que abrigavam milhares de monges, cuja lembrança e, até vestígios, foram conservados. Sabe-se pouco da vida e da organização das comunidades do Mahayana indiano, parecendo não haver produzido códigos disciplinares análogos aos Vinayapitaka antigos, nada se encontrou em sânscrito, chinês ou tibetano e nenhuma tradição deixa suspeitar uma literatura de tal teor. Algumas obras conservadas em chinês ou tibetano e restituídas, fazem crer que tratassem de algo desse gênero; Bodhisattvapratimoka, Bodhisattvakarma, Mahayanapratimoka, entre outras, contêm mais conselhos de ordem geral, do que regras da disciplina monástica.¹⁹⁶ Alguns destes textos são trechos destacados de outras grandes obras do Mahayana, como Yogaryabhumí de Asanga, ou Bodhisattvabhumi. Todavia, a obra mais conhecida deste gênero, toma emprestado seu título de um Sutra do Dirghagama, o "Brahmajāla", se bem que, na verdade, nada a tenha

¹⁹² FATONE, Vicente - *El budismo "Nihilista"*. Buenos Aires, Eudeba, 1962, pp.9

¹⁹³ HOPKINS, Jeffrey et alii (Ed.) - *The Precious Garland and the song of the four mindfulness*. London, George Allen and Unwin, 1975; pp. 13 ss.

¹⁹⁴ MURTI, T.R.V. - *The central philosophy of buddhism. A study of the madhy mika system*. London, Unwin Paperbacks, 1980; 2.ed.

¹⁹⁵ BAREAU, A. et alii - *Les religions de l'Inde*, ob.cit., p. 144 - LEVY, Sylvain - *Matériaux pour l'étude du système vijñaptimatra*. Paris, Librairie Ancienne Honoré Champion, 1932 - Fasc. 260 - Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Aí se apresentam as traduções do "Vimsaka", "Trim saka" e do "Alayavijñana", extraído do "Fan Ji ming Yu tsi".

¹⁹⁶ BAREAU, A. et alii - *Les religions de l'Inde*, ob.cit., p. 198.

a ver com ele. Estas obras tratam, aliás, de um certo número de faltas graves ou ligeiras, que poderiam retardar o Bodhisattva na busca da Iluminação, dando conselhos sobre a escolha de um mestre, a prática de diversas meditações, etc. O Brahmajāla foi talvez escrito no século IV; a tradição fala que foi transmitido oralmente e traduzido para o chinês por Kumarajiva em 406, recebendo o nome de Fan-wang-ching; no Japão foi conhecido com o nome de Bommo-kyo. Os seus preceitos ou regras estão divididas em duas partes: primeiro os preceitos fundamentais e, em seguida, os preceitos ditos "menores", estes últimos em número de 48. Todos indicam o caminho para o monge que segue a Via de Bodhisattva. Quem quebra aos preceitos da primeira parte está sujeito à expulsão. Se compararmos com os preceitos do Hinayana, ao menos os "maiores", vê-se que se repetem os cinco primeiros, indo-se um pouco mais além, adicionando-se mais exigências, que aumentam especialmente o caráter caritativo. Dos dez preceitos menores do Brahmajāla destaques somente alguns: "1 - Não matar conscientemente nenhum ser vivo; 2- Não roubar, nem uma folha de erva, nem agulha rota... 10- Não falar mal dos Três Tesouros (Buda, Dharma, Sangha)." Dos 48 preceitos menores, encontramos alguns que falam: "12- Não negociar homens livres, ou escravos, ou animais domésticos; 25- Não malbaratar os bens da Comunidade, causando desunião; 26- Não monopolizar a hospitalidade para obter benefícios próprios; 39- Não descuidar-se da pregação e da prática das obras de caridade; 41- Não ser mestre por interesse pessoal; 43- Não acietar esmola, quebrando alguns desses preceitos."¹⁹⁷ A partir dos testemunhos de Hiuan-tsang e I-tsing,¹⁹⁸ peregrinos chineses que visitaram a Índia, que parecem não haver encontrado senão diferentes mínimos entre as regras monásticas do Mahayana e a dos outros mosteiros, pode-se deduzir que as comunidades do Mahayana emprestaram do Budismo antigo seus Vinayapitaka, utilizando-os grandemente. Aquele que braçava a senda do Bodhisattva pronunciava, pois, um

¹⁹⁷ LOPES-GAY, Jesus - *La mística del Budismo*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1974; pp.175-176.

¹⁹⁸ NEUWESE, Catherine (Ed.) - *L'Inde du Bouddha vue par des pèlerins chinois sous la dynastie Tang*. Paris, Calmann Lévy, 1968 - GROUSSET, René - *Sur les traces du Bouddha*. Paris, Le Monde en 10/18, 1966.

certo número de votos especiais, como dirigir o pensamento para o Despertar, o abandono de si mesmo em benefício de todos os seres tendo em vista sua salvação, ou a transferência a estes de todos os méritos que, por ventura, houvesse adquirido.¹⁹⁹

Dentro do Mahayana o tema da pobreza vai ganhar conotações próprias. O *"Sutra do Diamante"* (Vajracchedika Sutra), pertencente ao conjunto dos textos do Prajnaparamita, fala no desapêgo dos bens, e nos méritos, utilizando a peculiar dialética do Vazio: *"Além disso, Subhuti, em verdade, na Lei descoberta, indicada e pensada pelo Tathagata, não existe nem verdade nem mentira. Subhuti, é como alguém que, embora dotado de olhos nada pode ver em meio às trevas. O Buscador do Caminho apegado às coisas deve ver desse modo. Ele faz dádivas apegado às coisas. Isso, Subhuti, é como alguém que, dotado de olhos, pode ver muitas formas quando amanhece e o sol se eleva nos céus. Assim deve ver o Buscador do Caminho desapegado das coisas. Ele faz dádivas sem estar apegado às coisas."*²⁰⁰ Por outro lado, o ensino da doutrina da *"Perfeição da Sabedoria"* (Prajaparamita), é considerado mérito maior que a oferta de bens a própria Comunidade: *"Além disso, Subhuti, suponhamos que um Buscador da Verdade, um grande homem tenha enchido um número incalculável de mundos com as sete espécies de preciosidades e ofertado tudo isso aos Tathagatas, aos Veneráveis, aos Iluminados, e que por outro lado, um moço ou moça exemplar tenha extraído deste Lei da Perfeição da Sabedoria um simples verso e o tenha tomado, retido de memória, recitado, compreendido e ensinado meticulosamente a outrem. Este último terá conseguido acumular um número maior de inumeráveis méritos do que o primeiro. Mas como ensiná-la? Basta fazer de modo a não ensiná-la. É por isso que se fala em ensiná-la..."*²⁰¹ No Sadharma Pundarika Sutra, que explica o Caminho do Bodhisattva, e expõe a teoria dos meios hábeis para salvação dos seres, en

¹⁹⁹ MATSUNAGA, Alicia - *The Buddhist philosophy of assimilation*. Tokyo/Rutland, Charles E. Tuttle, 1969; capítulos 1 e 2.

²⁰⁰ GONÇALVES, R.M. (Ed.) - *Textos budistas...* ob.cit., p.81. Ver também CONZÉ, Edward - *Buddhist Scriptures*. Harmondsworth, Penguin, 1960; p.164ss

²⁰¹ GONÇALVES, R.M. - *Textos budistas...* ob. cit., p. 93.

contramos o exemplo de dois comerciantes ricos que através de suas riquezas buscam salvar seus filhos; similarmente, o Buda se vale de expedientes visando salvar os ignorantes.²⁰² No Vimalakirti Nirdēsa Sutra fala-se de maneira simples, das diversas formas que o Bodhisattva adota para salvar aos seres; uma delas é justamente para ajudar aos pobres e destituídos: "*Às vezes torna-se chefe de uma aldeia, /Orientador de mercadores, /Conselheiro ou ministro/. Ajudando o povo e prodigalizando-lhe benefícios. /Para os escravos da pobreza, /Transforma-se em tesouro inesgotável, /Esforça-se em guiá-los /E em despertar-lhes a Mente Búdica.*"²⁰³ Ou, então, manifesta-se como eremita, ensinando às pessoas o autocontrole, a paciência e a compaixão.²⁰⁴ Jā no Pancavimśtisakasrika fala-se na perfeição de dar-se: "*Subhuti: A perfeição mundana de dar consiste nisto: o Bodhisattva dá liberalmente tudo a aqueles que pedem, tudo o que pensamos em termos de coisas reais. Então ele reflete: 'Eu dou, outro recebe, este é o presente. Eu renuncio a todas as minhas posses sem limites. Eu ajo como um que conhece o Buda. Eu pratico a perfeição de dar. Eu, tendo feito este presente ao proprietário comum de todos os seres, dedico isto a iluminação suprema, e sem ficar com nada. Por meio deste presente, e com seus frutos possa ser útil a todos os seres, nesta vida verdadeira, e possam um dia entrarem no Nirvana.*"²⁰⁵ No Lankavata ra Sutra, importante texto da tradição Mahayana, a caridade é um Paramita, uma virtude, para a obtenção do budato: "*Livre de todos os pensamentos de apego a objetos individuais, que são da própria Mente, e procurando beneficiar e dar felicidade a todos os seres sensíveis, (o Bodhisattva) pratica o Paramita da caridade...*"²⁰⁶

²⁰² Idem, p.94.

²⁰³ Ibidem, p. 109 - Há uma versão ligeiramente diferente em LUK, Charles (Ed.) - *The Vimalakirti Nirdēsa Sutra*. Berkeley/London, Shambala, 1972 p.90, a qual é baseada na tradução de "Kumarajīva" para o chinês, e que diz que o *Bodhisattva* "... He appears as a district magistrate, / Or as a chief of the caste of traders, / A state preceptor or high official / To protect living beings. / The poor and destitute / The appears with boundless perse, / To advise and guide them until / They develop the bodhi mind..."

²⁰⁴ GONÇALVES, R.M. (Ed.) - *Textos budistas...* ob.cit., p.110.

²⁰⁵ CONZE, Edward et alii (Ed.) - *Buddhist texts throught the ages*. New York Harper and Row, 1964; pp.136-137.

²⁰⁶ SUZUKI, D.T. (Ed.) - *The Lankavatara Sutra. A mahayana text translated the first time from the original sanskrit*. London, Routledge and Kegan Paul, 1966; pp.204-205.

O Mahayana apresenta uma modificação na noção de doação e de caridade, principalmente se compararmos, a título exemplificativo, com o seguinte trecho do Maha Paraniibana Suttanta, do Canõn Pali: "*Quintuplo, õ pais de família, é o ganho do virtuoso por sua prática da retidão. Em primeiro lugar, o virtuoso, firme na sua retidão, adquire grandes riquezas por sua diligência; em segundo lugar, sua boa reputação estende-se pelo mundo; em terceiro lugar, qualquer que sejam as reuniões a que vá, seja ... entra nelas confiante e sereno; em quarto lugar, morre sem ansiedade; e, por último, a dissolução do corpo apõs a morte, renasce (num estado de felicidade) no Mundo da Boa Corrente (sugati). Este é, pois de família, a quintuplo ganho do virtuoso.*"²⁰⁷ Vê-se, assim, que a caridade mudou de conotação, tanto para o leigo como, também, para os monges. Deixou de ser uma prática cujos mēritos estavam relacionados com uma vida de felicidade apõs a morte. e com a impossibilidade de obtenção do Nirvana nesta vida. Agora é marcante - mente uma virtude para o budato a ser atingido nesta vida. Depura-se os elementos do raciocínio e passa-se uma dialética muito sũtil, buscando levar o Bodhisattva alēm da dualidade e impermanência dos fenômenos, como é mostrado no Lankavatara Sutra, para a "*Perfeição da Sabedoria*", ou seja, a própria obtenção da Iluminação.

O "*Tantrismo*" budista indiano é pouco conhecido no Ocidente, principalmente por causa do caráter esotérico de suas doutrinas, tornando o acesso às suas obras muito difícil.²⁰⁸ As origens do movimento tântrico remontam a épocas recuadas; parecem estar ligadas a velhas crenças indianas, e que permaneceram vivas na Índia. Desde o século III de nossa era, fórmulas budistas (dharani) foram traduzidas para o chinês; alguns séculos apõs, Hiang-tsang, assinalou que os monges de Uddiyana utilizavam tais fórmulas. Enfim, no início do século VIII, as primeiras grandes obras da nova escola são traduzidas para o chinês por Subhakarasiṃha, Vajrabodhi e Amogh

²⁰⁷ RUY, Raul A. (Ed.), ob. cit., p.12.

²⁰⁸ DASGUPTA, Shashi Busham - *An introduction to tantric buddhism*, Berkeley London, Shambhala, 1974.

vajra pouco depois o lendário, Padmasambhava, de acordo com a tradição, teria introduzido o tantrismo no Tibet. As biografias destes diversos personagens mostram que, por volta de 700, o movimento teria atingido a Índia, inclusive regiões tamul, assim como Ceilão e Insulíndia, chegando à própria universidade de Nalanda, então famosa.²⁰⁹ Saraha, que teria vivido no início do século VII, fala em sua obra *Dohakosha*, numa valorização da vida laica: *"Sem meditação, sem renunciar ao mundo, /alguém permanecendo em casa, na companhia da esposa/Pode ser chamado perfeito conhecimento, disse Saraha, /Não se libera usufruindo os prazeres do sentido?..."* E se questiona a prática de austeridades.²¹⁰ Padmasambhava, em textos a ele atribuídos, baseando-se na teoria da vacuidade universal, relata: *"Em geral, todas as coisas mentalmente percebidas são conceitos./As formas corporais nas quais o mundo das aparências está contido, são também conceitos do espírito/... Os deuses e a boa fortuna são, também, conceitos do espírito/Da mesma maneira, as diversas 'perfeições' são conceitos mentais."* Na vacuidade não existe nem o bem nem mal, por trás está o espírito nū. *"Procure, pois, tua própria Sabedoria em ti mesmo. Ela é vasta e profunda."*²¹¹ Neste sentido, o Tantrismo budista se apresentava como um desenvolvimento e aplicação da teoria da vacuidade universal, até as suas mais longínquas consequências. Para atingir este fim se utiliza novos métodos, que contrastam com as antigas escolas budistas, baseando-se na identidade universal da multidão dos seres e das coisas no mundo da ilusão (maya), no qual vivemos.²¹² Tudo, então, é válido para a libertação, inclusive a participação no mundo, atitude que o Budismo antigo negava. O princípio básico é contido no *Cittaviśudhiprakarana* que diz: *"Assim como uma lavadeira remove a sujeira de um vestuário por meio da sujeira, também o homem sábio torna a si próprio livre da impureza por meio da própria impureza."*²¹³ De modo que, as reflexões sobre a posse e o desfa

²⁰⁹ BAREAU, A. - *Les religions de l'Inde*, ob.cit., pp. 200ss.

²¹⁰ CONZE, Edward et alii (Ed.) - *Buddhist texts...* ob. cit., p.226.

²¹¹ EVANS-WENTZ, W.Y. (Ed.) - *Le Livre Tibétain de la Grande Libération*. Paris, Adyar, 1960; pp. 279-280 e 285.

²¹² LESSING, F.D. and WAYMAN, A. - *Introduction to the Buddhist Tantric systems*. Delhi, Motilal Banarsidass, 1978.

²¹³ CONZE, Edward et alii (Ed.) - *Buddhist texts...* ob.cit., p.221.

zer-se dos bens, perdiam todo o sentido.²¹⁴ O Budismo indiano fizera uma longa viagem: da rejeição do mundo para os monges, desembocava novamente nu ma aparente aceitação, simbólica e real; mas, por detrás, continuava a re jeitã-lo, agora se valendo de novos argumentos dialéticos.

Não se pode dizer quando, ou onde, os chineses primei ramente tomaram contato com o Budismo; presume-se, através de conjeturas feitas ã partir de documentação esparsa, que foi iniciado por imagens cons - truídas por asianos centrais e que iam para a China. Os missionários chegaram ã China seguindo, geralmente, as rotas comerciais da Ásia Central. A difusão do Budismo se deu, em grande parte, devido aos próprios comerciantes, jã que a distribuição dos monastérios havia se realizado ao longo da famosa "*Rota da Seda*". De modo que, o Budismo na China, não veio diretamente da Ín dia, mas sim através de sua variante centro-asiática, iraniana-tocárca. A tradução para o chinês do sânscrito apresentava grandes problemas, porque as estruturas morfológicas de ambas as línguas eram muito diferentes. e, a lêm disso, o estilo literário indiano era diverso da linguagem chinesa. Os problemas terminológicos foram consideráveis, porque não era fácil encontrar equivalentes chineses para uma terminologia religiosa e filosófica, extremamente especializada. Existiam duas possibilidades para transmitir os nomes e têrmos estrangeiros: se podia transcrevã-los foneticamente com os caracteres chineses, ou então, traduzi-los semanticamente; empregaram-se am bas as possibilidades. Através dos séculos se superaram estes obstáculos e apareceram traduções, que não eram mais redigidas, como antes, num chinês es tranho, que muito se assemelhava a uma língua bárbara chocante aos puristas chineses, ciosos de seu conhecimento lingüístico. Traduziram-se para o chi nês quase a totalidade dos textos canônicos do Mahayana; muitos desses tex tos, em sânscrito, se perderam na Índia, mas chegaram até nós em suas ver sões chinesas, ou mesmo, tibetanas. O "*Sutra das Quarenta e duas secções*", considerado tradicionalmente o primeiro texto sânscrito a ser traduzido pa

²¹⁴ GOVINDA, Lama Angarika - *Les fondaments de la mystique Tibétaine*. Paris Albin Michel, 1959.

ra o chinês, tocava na questão da pobreza; consiste numa coleção de curtas passagens retiradas de diversas sutras e postas na mão dos então recém ordenados monges, juntamente com outros textos. Atribui-se a sua tradução aos monges da Ásia Central, Kasyapa Matanga e Gobharana. O Buda surge caracterizando a vida do monge: *"Aquele que corta seus cabelos, aguentando tornar-se um 'Sramana', aceitando a Doutrina do Caminho, abandona tudo de valor mundano e está satisfeito com a comida obtida, mendigando e comendo uma só por vez ao dia. Se ele está sob uma árvore para repouso, nada mais deseja. O desejo ardente, e os anseios, são o que fazem o homem estúpido e obscurecem sua mente."*²¹⁵ O Budismo não era mostrado como fácil: *"O Buda disse: Há vinte coisas que são difíceis para os seres humanos: É difícil praticar caridade quando se é pobre. É difícil praticar o Caminho quando se ocupa uma posição de alta autoridade..."*²¹⁶; tais eram alguns dos obstáculos a apresentados. Mas as recompensas eram de caráter sobrenatural: *"O Buda disse: Aqueles que deixando suas famílias e adotando a vida sem lar, conhecem a natureza de sua mente, e alcançam o que é fundamental... são chamados 'Sramanas". Eles constantemente observam os duzentos e cinquenta preceitos, a entrando e permanecendo na perfeita quietude. Trabalhando em seu caminho, através de quatro estágios de progressos, eles tornam-se 'Arhant', possuindo o poder de levitação e transformação, assim como a habilidade de prolongar suas vidas por muitos éons, e residirem, ou se moverem, para qualquer lugar no céu ou terra."*²¹⁷ Este texto, justamente por ser uma espécie de "antologia", mostra as fundamentais preocupações chinesas de então; o principal interesse era saber como o Budismo poderia ajudá-los com conhecimentos, elixires e práticas, que levassem a longevidade, levitação e outros poderes suprahumanos. Apesar disso, em outros textos como o *"Sutra dos Oito Despertares do Grandioso"*, cuja tradução foi feita pelo monge persa An Shih Kao, durante a Segunda Dinastia, se fala que: *"Murmurando constantemente contra*

²¹⁵ CHU CH'AN (Ed.) - *The Sutra of 42 sections*. London, The Buddhist Society, 1947; p.11

²¹⁶ Idem, p. 14

²¹⁷ Ibidem, p. 10.

a pobreza, resulta tornar-se profundamente mergulhado no mau karma. O Bodhi sattva dá prodigamente, não diferenciando entre aqueles que o tratam com maldade, e os que o cuidam carinhosamente. Eles nem repisam velhos erros, nem sentem nenhum ódio pelo homem mau."²¹⁸ Ou seja, os velhos temas ligados à pobreza e à caridade, não eram ignorados neste momento. Da mesma maneira, as proibições de atividades produtivas também eram referidas, por exemplo, no "Sutra da Doutrina Transmitida pelo Buda" ou "Sutra das Instruções Gerais e Advertências pregado pelo Buda antes de entrar para o Nirvana", traduzido pelo monge indiano Kumarajiva (morto em 412 d.C.), no reinado do Imperador Yao da Dinastia Ch'in. Nele o Buda prega, entre outras coisas, a obediência aos preceitos: "Ó monges, após a minha morte, vocês precisam prestar grande respeito e veneração aos duzentos e cinquenta preceitos... Mantenha os preceitos na pureza. Não se entreguem a empresas mercenárias ou comerciais. Pacificamente permaneçam ao lado de terras, casas e, após os trabalhadores, escravos e gado. Vocês precisam evitar todas as formas de propriedade e prosperidade, assim como precisam escapar do fogo ou do abismo. Vocês precisam não cortar plantas e árvores, nem desbravar novas terras, nem lavar a terra..."²¹⁹ Este Sutra é particularmente importante, pois o Imperador T'ai Tsung (também chamado Wen Ti e Chen Shi) da Dinastia T'ang, promulgou um edito especialmente concernente a este texto, ordenando aos monges que o seguissem, sendo seus governadores encarregados de os advertirem: "Se monges e monjas estão construindo karma para eles mesmos, ou não agindo de acordo com os sutras, eles precisam ser advertidos oficial ou privadamente..."²²⁰; ou seja, os leigos, especialmente as autoridades chinesas, pretendiam zelar pelo comportamento da vida monástica.

Autores como HERBERT FRANKE e ROLF TRAUZETTEL²²¹ consideram que, talvez, fossem da classe superior os primeiros adeptos do Budis

²¹⁸ Ibidem, p. 36-37.

²¹⁹ Ibidem, pp. 24-25.

²²⁰ Ibidem, p.23.

²²¹ FANKE, Herbert e TRAUZETTEL, R. - *El imperio chino*. Madrid, Historia Universal Siglo XXI, 1973; pp. 129 ss.

mo na China, por volta de 65 a.C. Antes, ou no próprio século IV d.C., o Budismo chegou às classes populares, estendendo-se gradualmente a todas as camadas. Distúrbios e guerras fizeram com que aumentasse a busca de refúgio nos monastérios; até os humildes procuravam os monastérios para terem teto e comida, ainda que esta fosse vegetariana e modesta. Em diversos estados bárbaros que controlavam a China nesta época, os monarcas fomentaram o Budismo, talvez vendo nele uma síntese de valores culturais, ou porque muitos monges se apresentavam como possuidores de poderes mágicos. A proteção dispensada pelos soberanos estrangeiros, incluía intenções de submeter os monges e monastérios aos poderes imperiais. Quando um indiano entrava para a ordem budista, ele deixava seu clã, sua casta e suas posses familiares; uma vez que estava fora da sociedade comum, não deveria mostrar sinais externos de respeito para com os poderosos. Esta prática, parece haver acompanhado o Budismo para o Oriente. De qualquer maneira, sabe-se que os antigos monges na China, em suas cerimônias religiosas, não demonstravam sinais de interesse pela autoridade laica, nem mesmo para com o Imperador. A tradição política chinesa tinha o Imperador como uma pessoa santificada pela dignidade de sua função, rodeando-o de um cerimonial próprio. Assim não era fácil que se adaptasse o pensamento que vinha da Índia, e que tinha posições firmadas quanto ao comportamento frente aos poderosos deste mundo. Inicialmente, isto não constituiu um problema, porque são os mais eminentes monges se relacionavam de perto com o Imperador, e sendo estrangeiros, não se esperava que seguissem a etiqueta chinesa. Quando, porém, a maioria dos monges eram chinesa: mesmo, a questão tornou-se mais séria. Discutida durante o período dos Ch'in ocidentais, não teve maior acolhida senão após 403.

Neste período, o ministro Huan Hsuan (369-404), que temporariamente usurpou o trôno, levantou o problema para o monge Hui-yuan(334-417); este, numa carta, afirma que o budista leigo, assim como qualquer outro laico, estava obrigado a demonstrar lealdade e respeito para com seu soberano, através da etiqueta costumeira. Todavia, os monges budistas, pela natureza de sua função e finalidade, estavam bem longe dos homens comuns, e não se podia esperar que mostrassem sinais externos de obediência. Huan Hsuan aceitou a ar

gumentação de Hui-yuan e decretou que os monges não precisam prostrar-se perante o Imperador. Logo depois Hui-yuan compôs um tratado intitulado "*Um monge não precisa curvar-se perante um rei*" (Sha-men pu ching wang-che lun). Esta questão mostra como o monge era reverenciado na sociedade chinesa e como seu modo de vida era visto.²²²

Durante o governo dos Wei-Toba, os monges e seus estabelecimentos, estavam sujeitos ao controle do poder temporal; a supervisão dos monastérios foi confiada a um monge designado pelo Imperador como "*me^ustre real*" (huo-shih). Mas, em contrapartida, os monarcas Toba dispensaram proteção ao Budismo, distribuindo terras ou metais preciosos, para os monastérios, financiando traduções e estátuas de Buda. Esperava-se que, em retribuição, os monges colocassem seus poderes religiosos e suas relações com o sobrenatural, a serviço do Estado. As repercussões econômicas da chegada do Budismo também se apresentam como dignas de nota. Como dissemos, os monastérios haviam se formado, na penetração do Budismo na China, em rotas comerciais no interior da Ásia, sendo utilizados como uma espécie de estalagem para viajantes. Logo, desse contato com os comerciantes, os monges vão se dar a operações financeiras, efetuando empréstimos sobre mercadorias depositadas nos monastérios, abrindo créditos, etc. Tudo isto, junto com as doações, fez crescer bastante a riqueza de muitos mosteiros. Junto a estabelecimentos, favorecidos por sua situação, ou proteção de poderosos patronos, havia refúgios monacais pobres, geralmente reunindo poucos monges. Em outros, ricos, se praticava a agricultura através, principalmente, de arrendatários. Muitos camponeses preferiam ir para os monastérios, para não enfrentarem as exigências das autoridades fiscais; além disso, os arrendatários dos monastérios não estavam obrigados a pagar tributos, nem a prestar serviço pessoal. Os ricos despertaram logo a cobiça do fisco e das famílias dominantes; o aspecto fiscal do anti-Budismo, entretanto, não vai adquirir importância até o tempo dos T'ang, quando que o Estado mais in

²²² DE BARY, Willian T. et alii (Ed.) - *Sources of chinese tradition*. New York, Columbia University Press, 1973; pp. 280 ss.

tervirã na vida monacal.

A penetração do Budismo na China não foi totalmente tranquila, principalmente porque o abandono dos laços familiares e das riquezas, causava uma certa apreensão na mentalidade chinesa. Este aspecto é importante porque, do lado budista, desenvolveu algumas reflexões sobre a pobreza, procurando mostrar que sua prática não estava em desacordo com a tradição da China. No *Li-huo lum* ou "*Disposição do erro*", cuja autoria não se tem certeza, mas é atribuída a Mou ou Mou Jung, personagem dos Han posteriores, encontramos as principais objeções opostas à penetração da religião indiana. Em forma de diálogo, coloca-se na boca de Mo Tzu (479-381 a.C.),²²³ os argumentos que defendiam o Budismo: "*O questionador disse: Não há felicidade maior que a continuação da própria linhagem, conduta imprópria não há pior que a falta de descendentes. Os monges abandonam mulher e filhos, rejeitam propriedade e riqueza. Alguns nunca casaram em toda a sua vida. Como é oposta esta conduta à felicidade e piedade familiar... Mo Tzu disse: Mulheres, filhos e propriedade são as luxúrias do mundo; viver simplesmente e inação são as maravilhas do Caminho. Lao Tzu disse: 'Reputação e vida, qual é mais preciosa? Vida e propriedade, qual é a mais valiosa?'*... Hsu e Ch'ao-fu moravam numa árvore. Po I e Shu Chi morriam de fome em Shou-yang, mas Confúcio louvava seus méritos,... Não se deve ouvir de sua maneira de ser, mas palavras, porque não tinham filhos e propriedades. O monge pratica o Caminho, e substitui o que for para prazeres, dispondo de si mesmo no mundo. Ele acumula bondade e sabedoria em troca das alegrias da mulher e filhos."²²⁴ Aqui encontramos um dos grandes temas do anti-Budismo na China: a questão do celibato, pois um dos aspectos essenciais da religiosidade chinesa era o culto dos antepassados. Sem descendentes não haveria o culto e sacrifícios; a desordem se instalava no universo, a tradicionalista, a falta de filhos parecia, assim, uma calamidade. Paralelamente se indagava o moti

²²³ MOTZU é o primeiro oponente de Confúcio. Ver FUNG YU-LAN - *A short history of chinese philosophy*. New York, The Mcmillan Company, 1960; pp.49

²²⁴ DE BARY, Willian Theodore et alii (Ed.) - *The buddhist tradition in India China and Japan*. New York, Vintage Books, 1972; p.134.

vo da renúncia: "O questionador disse: Vivendo no mundo, não há quem não ame riqueza e posição, odeie a pobreza e falta de bases; ninguém que não aprecie o prazer e a ociosidade, fuja do trabalho e da fadiga... Mas agora os monges vestem roupa vermelha, comem uma refeição por dia, controlam as seis emoções, e desta forma, jogam fora suas vidas. Qual é o valor que há em tal existência? Mo tzu disse: Riqueza e status são o que o homem deseja, mas se ele não pode obtê-los num caminho moral, não poderá apreciá-los. Pobreza e humildade são o que o homem odeia; mas se ele só pode evitá-lo isto parafastando-se do Caminho, não os evitaria. Lao Tzu disse: 'As cinco cores tornam o olho do homem cego, os cinco sons fazem os ouvidos do homem surdos, os cinco sabores embotam... o paladar, perseguindo-o em toda parte e tornando a mente do homem louca; as riquezas são difíceis de adquirir, tornando a conduta do homem um impasse. O sábio atua para seu estômago, não para seus olhos.' Podem estas palavras serem vãs? Liu-hsia Hui não trocou seu caminho de vida pelo status de três altos príncipes do reino. Tuan-kan Mu não se trocou pelas riquezas do príncipe Wen de Wei... Todos eles seguiram seus ideais, e cuidaram de nada mais. Não há valor, pois, em tal existência?"²²⁵

Note-se que na argumentação defensora do Budismo, há sempre o apelo da opinião de uma autoridade tradicional como Lao Tzu ou mesmo Confúcio, e ilustrada pela vida de sábios chineses de outrora. Desta maneira, procurava-se afirmar que a vida sem bens não era desvinculada da tradição chinesa. Ora, o tema da pobreza realmente não era desconhecido no pensamento tradicional. Afinal Confúcio deixara as palavras: "... Um discípulo da sabedoria que não busca a satisfação de seu apetite no comer, nem nas comodidades de sua habitação, que é solícito nos negócios e circunspecto nas palavras, que se deixa guiar por homens virtuosos, este tem, em verdade, o desejo de aprender." De modo que o retrato do sábio é o de um homem austero e não esbanjador. Ricos e pobres são distinguidos por virtudes: "... Tsen Kong disse: O que se deve pensar daquele que sendo pobre não é bajulador, ou que sendo rico não é orgulhoso? O Mestre (Confúcio) respondeu: Merece elogios; merece-os ainda

²²⁵ Idem, p. 136.

mais aquele que na pobreza vive contente ou que na riqueza guarda moderação. Tsen Kong replicou: Pode-se ler no Chen King que o sábio imita o operário que corta e lixa o marfim, ou que talha e pule uma pedra preciosa. Não tem estas palavras o mesmo sentido, isto é, não significam elas que o sábio não deve contentar-se em não ser bajulador na pobreza, nem orgulhoso na riqueza, mas lutar para conservar sempre a alegria da alma e a moderação? O Mestre retrucou: Sen (Tsen Konng) começa a poder entender explicações do Chen Ching; pela minha resposta a sua pergunta, ele logo compreendeu o sentido dos Versos que citou." Novamente se apresenta o retrato do sábio ideal perante a riqueza e pobreza. E a virtude é sempre exaltada, como ainda dizia: "... As riquezas e as honrarias são muito ambicionadas pelos homens. Se não puderes obtê-las por meios honestos, não as aceites. A pobreza e o desprezo causem horror ao homem. Se ambos vem ao seu encontro, ainda que sem culpa tua, não fujas deles. Se o homem sábio abandona o caminho da virtude, como sustentará ele seu título de sábio? O homem sábio não o abandona jamais, nem mesmo durante a refeição. Permanece sempre nele, mesmo em meio aos negócios mais prementes, ainda que envolvido por grandes problemas!"²²⁶

Numa outra vertente da tradição chinesa, a Taoísta, encontramos o Tao-te-ching, desconfiando do acúmulo de riquezas e recomendando uma existência despojada: "... Quando ouro e pedras preciosas encherem tua casa, / Não poderás guardá-los com segurança. / Orgulhar-se de riquezas e honrarias / Significa semear os germes da própria derrocada. / Retirar logo que a obra estiver terminada / Eis o Caminho do Céu." E se questiona o valor das riquezas: "... Glória ou a própria vida. / Qual das duas ama-se mais? / A própria vida ou os bens materiais, / Qual dos dois tem mais valor? / A perda da personalidade ou a posse de bens. / Qual das duas é o maior mal? / Por isso: / Quem mais ama / Gasta mais / Quem acumula muito, / Perde muito." E que considera que o governo com grande número de leis, leva ao empobrecimento, aumentando a quantidade de ladrões e saqueadores: "... Por isso o sábio diz: / Eu não faço nada e o povo se endi

²²⁶ FERREIRA, Múcio Porphyrio (Ed.) - Os ensinamentos de Confúcio. São Paulo, Cultrix, 1968; pp. 64-65, 71-DC-DINH, Pierre - Confucius et l'humanisme chinois. Paris, Seuil, 1962 - LU HU CHI - La philosophie de Confucius. Paris, Payot, 1963.

*reita por si próprio/Amo a quietude, e o povo é honesto por si mesmo./ Não faço negócios, e o povo fica rico por si mesmo./Não cobiço nada e o povo por si mesmo torna-se modesto e honesto."*²²⁷ Tais reflexões, feitas pelas correntes tradicionais chinesas, não condenavam uma vida pobre, ou se quisermos, uma vida mais simples, recomendando-a. Mas contrastava o conselho dos sábios tradicionais, com o Budismo, pois este se apresentava com uma estrutura discursiva organizada. A vida monacal e individual, tendo por objetivo a Iluminação, era pontilhada por regras monásticas, como já vimos no Budismo indiano. Essa era a força da comunidade budista em relação ao mundo tradicional chinês.

Como não poderia deixar de sê-lo, o **Vinaya**, que compendia as regras monásticas, foi traduzido para o chinês, nas versões das mais diferentes escolas. O sinólogo Léon Wiegler se encarregou de traduzir para língua ocidental, alguns desses textos; assim, na recepção de um noviço retirado do ritual da escola Dharmagupta, traduzido pelo monge parto Dharma satya em 254 d.C., encontramos que o noviço se comprometia a: *"Não tocar nem em ouro nem em prata, sejam em barras ou moedas, ou trabalhado em jóias preciosas; eis o 10º preceito dos noviços."*²²⁸ Já no *"Formulário do Exame Bi-mensal dos monges"*, traduzido por Buddayasas, entre 403 e 413, e retocado por Hoai-sou, morto em 682, encontramos trinta casos de transgressão da pobreza monacal, dos quais destaque-se: *"Se um monge havendo recebido as três peças de sua vestimenta, tidas regularmente da Comunidade, guarda um outro hábito, em depósito ou em reserva, durante mais de dez dias, há transgressão. Se um benfeitor havendo manifestado a intenção de vesti-lo e o monge toma a iniciativa de explicar-lhe o que deseja... há transgressão. Se um monge recebe em sua própria mão moedas, miúdas de cobre, de ouro ou de pra*

²²⁷ LIOU KIA-KWAY (Ed.) - *Tao-te-king*. Paris, Gallimard, 1969; pp.126, 147-148. - VANDIER-NICOLAS, Nicole - *Le taoisme*. Paris, P.U.F., 1965 - KALTENMARK, Max - *Lao-Tseu et le taoisme*. Paris, Seuil, 1965. MASPERO, Henri - *Le Taoisme et les religions chinoises*. Galimard, 1971.

²²⁸ WIEGER, Léon (Ed.) - *Vinaya. Monachisme et discipline*. Paris, Cathasia, 1951; p.153.

ta, ou as faz receber, por sua conta através de pessoa interposta, ou faz confiá-las a um depositário, há transgressão. Se um monge trafica com objetos preciosos quaisquer, há transgressão. Se um monge guarda outra escudela em cima da sua, durante mais de dez dias, há transgressão."²²⁹ As vezes, as regras não são abstratas, mas são deduzidas a partir de um caso concreto, narrado e no qual o Buda dava a solução normativa, geralmente para a situação específica.²³⁰

O Budismo oferecia um elenco de práticas, variando de escola para escola, destinadas, assim se acreditava, a despertar faculdades intuitivas. Os missionários budistas mais antigos, consideravam que as escrituras budistas continham tais prescrições, às quais os chineses precisavam ler e proceder à respectiva tradução; este é o começo da literatura budista chinesa.²³¹ O Budismo sectário desenvolveu-se na China três séculos após a sua penetração; algumas escolas foram importadas da Índia, outras ali mesmo desenvolvidas.²³² Esta divisão do Budismo chinês originou-se da tendência a dedicar-se ao estudo a uma escritura em particular, ou um grupo delas, consideradas como contendo o essencial dos ensinamentos budistas. Os chineses pouco, então, conheciam da divisão do Budismo em escolas ou seitas, na Índia e Ásia Central. Tampouco sabiam que os próprios textos eram escritos sectários; não haviam apreendido bem as motivações que haviam presidido a seleção feitas pelos diversos missionários, dos textos que haviam sido traduzidos para o chinês. Qualquer texto budista traduzido para o chinês era considerado como a palavra de Buda, e seus ensinamentos verdadeiros. De modo que, necessitou-se examinar as inconsistências dos textos, apesar de não haver um instrumental crítico para obter eficácia; de qualquer modo, algumas escolas procuraram estabelecer classificações, e até certos

²²⁹ Idem, p. 229.

²³⁰ Idem, por exemplo, p. 233.

²³¹ HU-SHI - *The development of Zen Buddhism in China*. in BARRET, William (Ed.) - ANTHOLOGY OF ZEN. New York, Grove Press, 1961; pp.8 a 13.

²³² FUNG YU-LAN - ob.cit., pp.241 ss. - LEON WIEGER, ob. cit., pp.105 apresenta uma relação das escolas budistas chinesas.

sistemas. Dentre as escolas budistas tipicamente chinesas, mais conhecidas como a Hua-yen, San-lun, as da Terra Pura, nos deteremos na T'ien-t'ai e a Ch'an.

A Escola T'ien-t'ai (jap. Tendai) baseia seus ensinamentos no *"Sutra do Lotus da Lei Excelente"* (Sadharmapundarikasutra), principalmente na interpretação dada a ele pelo monge chinês Chih-k'ai (ou Chih-i 538-597). O nome da escola indica o lugar de origem, a Montanha T'ien-t'ai (Terraço do Céu), na província de Chekiang, onde Chih-i ensinava. Para este mestre, o Sutra não era meramente um documento filosófico, mas sim um guia para a prática. Em suas obras examinou minuciosamente cada detalhe da linguagem do Sutra, dando especial atenção aos métodos ali contidos. Nas *"Instruções dadas pelo Grande Mestre Chih-i nas montanhas do T'ien-t'ai, Templo de Shin-ch'an"*, centradas no ensino da meditação, este mestre chinês nos fala das condições para a sua prática, uma das quais é o desprendimento, a própria pobreza. Assim, para o Dhyana (sânscrito: meditação ou concentração), o praticante deve observar os *"Preceitos"* budistas, de acordo com as condições do momento e do lugar, ter uma alimentação e vestuário condignos com o objetivo de: *"Se deixamos nosso espírito tornar-se ávaro por muitas coisas, nossos pensamentos serão distraídos, e todas estas coisas se tornarão obstáculos para atingir a Iluminação."* Considera que o monge errante mendiga sua alimentação, resistindo à tentação de viver segundo as três más vias, que são: *"trabalhar para os outros fazendo-se pagar; fazer predições sobre as influências dos astros nos negócios humanos; exercer a geomancia, predições e sobretudo adular os ricos e poderosos."* Ou o praticante se estabelece numa comunidade, ou vive num lugar solitário, das doações dos leigos. Libera-se dos laços de todo negócio material: *"Isso quer dizer cortar todos os laços e responsabilidades sociais; se retirar de todas as relações e interesses mundanos; abandonar todos os interesses materiais, tais como as atividades de fabricantes, médicos, empregados, comerciantes, advinhos, etc.; não seguir estudos, mesmo aqueles que parecem honestos, tais como a leitura, nem escrever discursos ou livros, etc. E por quê abandonar tudo*

isso? É porque se nosso espírito se interessa por estas coisas, ele não se rá calmo e livre para a prática do Dhyana e atingir a Iluminação." E, ainda, o praticante deve escolher as pessoas com quem mantêm contatos, tais como: "os leigos a quem devemos nossa alimentação e nossas roupas, que ve lam com inteligência para nos proteger de aborrecimentos e inquietações", os membros da Samgha, nossos mestres e gurus que nos guiam no Caminho.²³³

A Escola Ch'an (ou ch'an-na), cuja designação é decorrente da transformação fonética do sânscrito Dhyana e que no Japão tomou a sonorização Zen, tem a literatura sobre suas origens indianas misturada com lendas, construídas na China, para comprovarem a antiguidade deste escola. De modo que, procurou-se estabelecer a origem do Ch'an chinês na Índia; partia-se do próprio Buda, sucedido por uma série de patriarcas lendários in dianos, até Bodhidharma na China. D.T. SUZUKI aponta que esses dados, registrados pela tradição, não são dignos de confiança, preferindo considerar que Ch'an é um desenvolvimento do Budismo Mahayana, ou mais precisamente, a evolução chinesa que teve a Doutrina da Iluminação.²³⁴ H. DUMOULIN considera que as idéias nas quais se assentaram o Ch'an estão contidas nos Sutras do Mahayana, especialmente nos da corrente Prajaparamita, como o Avatamsaka Vimalakirti e o Lankavatara.²³⁵ A história tradicional de sua origem na Índia é a seguinte: o Buda estava um dia pronto para pregar a seus discípulos, mas nada disse; ao invés, mostrou uma flor a um deles, e lha ofereceu. O ve nerável Mahakashyappa sorri calmamente para o Mestre, como se entendesse o que queria transmitir. O Buda então teria lhe dito: "Eu tenho o mais precioso tesouro, espiritual e transcendental, e nesse momento eu te transmito Venerável Mahakaśhyappa."²³⁶ SUZUKI diz que não há nenhuma menção especial ao Zen nos antigos textos indianos, apesar de saber-se que Mahakaśhyappa

²³³ LOUNSBERY, G. Constant (Ed.) - *Dhyana pour les débutants (Traité sur la méditation)*. Paris, Adrien Maisonneuve, 1978; p.17, 20-23.

²³⁴ SUZUKI, Daisetz Teitaro - *Essais sur le Bouddhisme Zen*. Paris, Albin Michel, 1965, Première Série; p.210.

²³⁵ DUMOULIN, Heinrich - *A history of Zen Buddhism*. London, Faber and Faber 1963; p.32.

²³⁶ SUZUKI, D.T. - *Essais...* ob. cit., p.215.

foi um dos chefes da comunidade monástica após a morte de Buda. A transmissão especial de um ensinamento de Buda, é mencionada somente, pela primeira vez, nos *"Anais da Difusão da Lâmpada"*, escritos por Li-Tsounhsiu em 1029. Todavia, nos *"Anais da Transmissão da Lâmpada"*, escritos em 1004,²³⁷ e que são a mais antiga história do Zen existente. O autor - Tao-yuan - não assinala na biografia de Buda, nenhum acontecimento especial relativo a uma transmissão específica do Zen. Conclui SUZUKI, que a história difundiu-se a partir de quando o Zen estava solidamente estabelecido na China, por volta do século VIII, e para atribuir credulidade à doutrina difundida.²³⁸ Bodhidharma, teria vindo da Índia para expandir na China uma mensagem budista, sinteticamente resumida nos versos seguintes: *"Uma transmissão especial fora dos escritos; Nenhuma dependência das palavras, ou do que está escrito; Se dirigir diretamente para a natureza do homem; Contemplar sua própria natureza, e realizar o estado de Buda."* O conhecimento que se tem da vida de Bodhidharma provém de duas fontes: *"Biografias dos Grandes Mestres"* de Tao-hsiun, escritas no início da dinastia T'ang (645) e *"Anais da Transmissão da Lâmpada"*, escritos em 1004 por TAO-YUAN. Estas apresentam poucos dados sobre Bodhidharma, entre os quais, que teria tido contatos com o Imperador Wu-ti (502-550) da dinastia Liang, que teria viajado por diversas localidades da Índia, e que o monastério de Shao-lin-ssu ou do monte Sung, procurava se associar ao seu nome.²³⁹ A tradição fala que teria praticado, e transmitira o ensinamento do *"Tai-tch'eng pi-kouan"* (Contemplação do Muro no Mahayana), alusão à prática que Bodhidharma teria realizado por nove anos tendo em sua frente um muro.²⁴⁰ Se bem que a meditação não fosse desconhecida na China, a ênfase especial dada a ela, levou a uma nova forma de Budismo, inclusive mais adaptado à China. Nos Anais de Tao-yuan, encontramos um texto atribuído a Bodhidharma, intitulado *"As duas maneiras de entrar no Cami*

²³⁷ CHANG, CHUNG-YUAM (Ed) - *Original teachings of Ch'an Buddhism, selected from the transmission of the lamp*. New York, Vintage Books, 1971.

²³⁸ SUZUKI, D.T. - *Essais...* ob. cit., p. 216.

²³⁹ DUMOULIN, H. - ob. cit., pp.68-69.

²⁴⁰ SUZUKI, D.T. - *Essais...* ob. cit., p.239.

no", no qual se vê que ele segue os princípios do Mahayana. Aí se coloca com uma das condições para a entrada no Caminho, "não desejar nada"; "Se obtemos fortuna, honra, etc., isso tudo é produto de nossas ações passadas, que em virtude da causação, afetam nossa vida presente." Adiante: "Aceitemos ganhos e perdas como eles nos são apresentados pelas condições; a Mente sabe que nada cresce e nada diminui. O vento dos prazeres não nos abala, pois silenciosamente permanecemos em harmonia com o Caminho." E ainda: "Como na essência do Dharma nada se deseja, o sábio está sempre pronto para praticar a Caridade sem lamentar seu corpo, sua vida ou sua propriedade; em sua mente não há má vontade... É apenas movido pela necessidade de libertar os seres..."²⁴¹ Ou seja, Bodhidharma adere à linha de salvação, com a renúncia feita pelo Bodhisattva em benefício dos seres. Sua peculiar posição é mostrada no famoso diálogo que teria tido com o Imperador Mu-ti, que lhe afirma haver construído muitos templos, copiado muitos livros sagrados e ajudado muitos monges; indagando, então, quais seus méritos. O Mestre teria afirmado que nenhum, porque suas ações "mostram ainda traços do mundo, elas são como sombras que seguem os objetos. Se bem que tenham aparência de uma existência real, elas não são nada mais que não-entidades. Mas uma ação verdadeiramente meritória é cheia de pura sabedoria, perfeita, misteriosa e sua natureza real está além da compreensão da inteligência humana. Nenhuma ação que faz parte do domínio terrestre pode aguardar e conseguir."²⁴² Peculiar posição porque o Budismo chinês tradicionalmente se referia a méritos que os doadores, os benfeitores do Budismo, recebiam por seus atos - lembremos os textos inclusive do Budismo indiano; Bodhidharma negava estes méritos a partir de uma análise não da exterioridade da ação, mas de sua interioridade, baseando-se na teoria do vazio universal, pela qual os fenômenos eram desvestidos de valores aparentes, para se procurar uma dimensão que ultrapassasse a exterioridade.

As crônicas procuraram demonstrar que uma linha de trans

²⁴¹ GONÇALVES, R.M. - *Textos budistas...* ob. cit., pp.123 a 125

²⁴² SUZUKI, D.T. - *Essais...* ob. cit., pp. 242-243.

missão direta de Bodhidharma a sucessores havia se estabelecido; seu conteúdo era o "*Selo da Iluminação*", ou "*Selo Búdico*" e já que tal transmissão se caracterizava pela relação "*mestre-discípulo*", haveria uma linhagem patriarcal. Essa linhagem - apesar de não ser desconhecido o costume em outras escolas - ganhava uma dimensão especial, pois o Zen não se legitimava pelo estudo, e demonstração do conhecimento de um Sutra budista em especial, mas sim pela relação face a face entre mestre-discípulo. Isto também legitimava a pretensão de "*ortodoxia*" de diversas escolas, principalmente quando foram transmitidas para o Japão. Aponta-se, geralmente, que após Bodhidharma dois tipos apareceram de mestres de meditação: os que viviam sozinhos, itinerantes ou não, e aqueles que se estabeleciam em comunidades, procurando combinar ensino e meditação. A tradição aponta como primeiro sucessor de Bodhidharma a Hui-k'o (484-590 ou 487-593), e o segundo Seng-ts'an, o terceiro a Tao-hsin, e o quarto a Hung-jen (601-674). A este último se atribuiria a introdução sistematizada do uso do koan,²⁴³ paradoxo aparentemente insolúvel, cuja resposta devia o questionado dá-la, mas ela deveria estar fora dos padrões comuns de racionalidade e intelectualidade. Qualquer resposta lógica e explicativa era rechaçada; o discípulo deveria continuar o treinamento para apresentar uma resposta intuitiva, surgida no impacto do momento, sem mediação da reflexão; conhecimento intuitivo denominado de "*prajna*", palavra sânscrita. Já com o terceiro sucessor de Bodhidharma, teria havido uma cisão com o movimento dito de Fao-yung (594-657); assinalar-se-ia também uma primeira introdução do Zen no Japão, por intermédio de Dengyo Daishi (767-822), fundador da Escola Tendai japonesa, baseada no T'ien-t'ai chinês. Mas, a partir de Hung-jen o Ch'an dividiu-se claramente em dois ramos: o do norte e o do sul. No **Sutra do Sexto Patriarca**, contando-se o primeiro ao próprio Bodhidharma, narra-se a opção de Hung-jen, quando escolhe seu sucessor.²⁴⁴ Neste texto atribue-se a verdadeira transmissão do "*Selo da Iluminação*" a Hui-neng (638-713)

²⁴³ DUMOULIN, H. - ob.cit., p.79 - Japonês *kōan*; chinês Kung-an e em chinês o originalmente significava "*caso público*", talvez ligado a procedimentos jurídicos ou judiciais - MIURA, Isshū e SASAKI, Ruth Fuller - *Zen Dust. The history of the koan and koan study in Rinzai (Lin-chi) Zen.* New York, Harcourt, Brace and World, 1966, p.4.

²⁴⁴ *The platform scripture.* Translated by Hing-tsit-chan. New York, St. John's University Press, 1963. GONÇALVES, R.M. - *Textos budistas...* ob.cit., pp. 49 ss.

que foi para o sul da China, onde desenvolveu-se sua escola. O ramo do norte teria vindo de Shen-hsiu (606-706), mas, logo após a morte de seu fundador, teria vida breve.²⁴⁵ É com Hui-neng que o Zen fixa seus pontos de vista em relação às demais escolas chinesas, de modo que a sua própria biografia é designada por *Sutra*, expressão até então reservada aos textos atribuídos ao Buda. A sua doutrina atribui ao súbito despertar da mente original, um caráter todo especial; o critério da ortodoxia é a iluminação repentina. Na escola do norte o treinamento Zen era graduado para a obtenção da iluminação, e os exercícios preparatórios de grande importância. Segundo Dumoulin, Hui-neng e seus discípulos mudaram decisivamente os elementos essenciais característicos do Zen chinês.²⁴⁶ A vida de Hui-neng é envolvida por uma série de dados controvertidos; as biografias dos séculos dez e onze, contêm várias lendas, mas apoiando-se em fontes antigas, especialmente as narrativas de seus discípulos imediatos, muitos eventos de sua vida tornam-se mais claros. De acordo, pois, com estas fontes, nasceu em 638; após a morte de seu pai, quando ainda era criança, foi viver com a mãe em Cantão. No "*Sutra do Sexto Patriarca*", ele fala que: "*Minha velha mãe e eu, um órfão, fomos para Nanhai. Eramos pobres e a vida muito dura. Eu revendia lenha na cidade.*"²⁴⁷ Aos 24 anos ouviu um cliente recitando o "*Sutra do Diamante*"; interrogando-o soube que Hung-jen expunha este texto e decidiu ir à sua procura. Junto a Hung-jen tornou-se batedor de arroz, o que fez por volta de oito meses. Quando o Quinto Patriarca estava procurando um sucessor, solicitou como demonstração de conhecimento um poema; Hui-neng numa vitória polêmica, vence a Shen-hsiu monge principal do mosteiro e trinta anos mais velho. Por volta de 661, Hui-neng teria recebido o manto, como símbolo da transmissão do Patriarcado e da Lei. Daí por diante, viajando por diversos lugares da China, ganhou prestígio, realizando diversas palestras. Em 712 Hui-neng retorna à sua cidade natal, Hsin-chou, remodelando aí o Templo Kuo-en; neste mesmo ano falece com a idade de 73 anos de idade. Após a morte foi honrado pelo Imperador com título

²⁴⁵ DUMOULIN, H. - ob.cit., p.83.

²⁴⁶ Idem, p.87.

²⁴⁷ *The platform scripture...* ob. cit., p.46

los, e outras honras.²⁴⁸ Em suas palestras declarava que todas as pessoas tinham a natureza bŭdica e que ela era originalmente pura; a grande sabedoria que leva à procura do estado de Buda, nada mais é que a própria natureza, e, se alguém treina, torna-se igual ao Buda.²⁴⁹ O Delegado Imperial solicitou a Hui-neng esclarecimento acerca do diálogo de Bodhidharma com o Imperador Wu, atrás referido, especialmente sua confirmação da inexistência de méritos; Hui-neng respondeu-lhe: "*Construir templos, dar esmolas e fazer oferendas, são somente o cultivo de bençãos. Bençãos não podem ser consideradas méritos. Mérito está ligado ao Corpo da Lei, não ao campo das bençãos... Cultivar sua virtude pessoal é realização, e cultivar sua própria mente é virtude. O mérito é produto de nossa própria mente. Bençãos são diferentes de méritos. O Imperador Wu não conhecia o princípio correto; o Grande Patriarca não estava errado.*"²⁵⁰

O período após a morte de Hui-neng, que se estende até a perseguição ao Budismo pelo Imperador Wu-tsung (845), é o mais florescente da história do Ch'an.²⁵¹ As crônicas, ditos e coleções de koans, são em quantidade apreciável; são mestres deste período: Ma-tsu (707-786), Nan-ch'uan (748-834), Chao-chou (778-897), Te-shan (780-865), Pai-chang ou Po-chang (749-814), o leigo P'ang Yun, entre tantos outros. O leigo P'ang Yun (740-808), foi um ardoroso seguidor do Zen: abandonou seus bens, relacionou-se com monges, e mestres. Ch'an de sua época, tais como Ma-tsu. Casado, teve um casal de filhos e passou a levar uma vida de errante e, também, de eremita, mas procurava ficar junto a cidades, talvez para não romper de vez os laços com a família. Seu exemplo e de sua filha, que manteve-se ao seu lado nos últimos anos de sua vida, inspiraram a muitos budistas chineses e japoneses posteriores; passagens de sua vida foram motivo de gravuras e pinturas, mui

²⁴⁸ WING-TSIT CHAN - Introdução à obra *The plataform scripture...* ob.cit., pp 1 a 23.

²⁴⁹ *The plataform scripture...* ob.cit., secção 20,24-27, pp. 57 a 65, 69 ss.

²⁵⁰ Idem, pp.87 a 91 - secção 34.

²⁵¹ JOHN WU - *L'Âge d'Or du Zen*. Paris, Editions Marchal, 1980, pp. 69 ss.
DUMOULIN, Heinrich - *The development of chinese Zen after the sixth patriarch*. New York, The First Zen Institute of America, 1953.

tas das quais s̄o temos not̄icias.²⁵² A principal fonte sobre sua vida e pala
 vras, foi escrita pelo comiss̄ario Yu-Ti, sendo intitulada P'ang chu-shi yu-
 lu; nela se fala que obtinha suas refeic̄oes confeccionando utens̄ilios de
 bambū, que eram vendidos por sua filha.²⁵³ O seu modo de tratamento das coi
 sas pode ser percebido no seguinte dīalogo: "Um dia o Leigo estava no lugar
 do mercado de Hung-chou vendendo cestas. Vendo um monge pedir esmol^uas, ele
 pôs de lado algum dinheiro e disse-lhe: 'Podes dizer-me como avalias as esmo
 las? Se puderes, eu dar-te-ei isto.' O monge n̄o tinha nada a dizer. 'Pergun
 te-me', disse o Leigo, 'e eu te direi'. 'O que ̄ avaliar esmol^uas?', pergun
 tou o monge. 'O homem raramente ouve', disse o Leigo. 'Voc̄e entendeu?' acres
 centou. 'Eu n̄o entendi', disse o monge. 'Quem ̄ que n̄o entende?', pergun
 ta o Leigo."²⁵⁴ Considerado um dos grandes poetas da era T'ang, deixou diver
 sos poemas, dos quais pode-se destacar: "A n̄o-avareza ultrapassa a carida
 de, / A n̄o-tolice ultrapassa a meditaç̄o sentada, / A n̄o c̄lera ultrapassa a
 moralidade/... Eu manifesto em tudo um homem comum de neḡocios."²⁵⁵

Durante o per̄odo de expans̄o do Zen chin̄es, na ̄poca
 T'ang, se desenvolveu tamb̄m a regulamentaç̄o da vida dos monges, atrav̄s da
 regra de Pai-chang. Haviam novas necessidades que levaram a uma nova regula
 mentaç̄o: enquanto que na ̄ndia "uma roupa, uma tijela de pedra embaixo de
 uma ̄rvore" eram suficientes para cobrir as necessidades, na China um clima
 mais rigoroso, e outros costumes, exigiam algo al̄m. Nos tempos mais recua
 dos, Tao-hsin j̄a havia esboçado algumas regras para a vida de seus quinhe
 tos monges, e introduzido o trabalho manual para suprimento das necessidades
 dīarias. Assim, Hui-neng trabalhou meses como cortador de lenha e batedor de
 arroz, no monast̄rio de Hung-jen, e ele n̄o era o ̄nico membro da comunidade
 que isto fazia. As cr̄nicas mencionam plantadores de arroz, fazendeiros e
 cortadores de bambū, entre outras atividades feitas pelos monges. Mas, a men

²⁵² FRASER, Dana et alii (Ed.) - *A man of Zen: The recorded sayings of Lay
 man P'ang*. New York/Tokyo, Weatherhill, 1976; pp.11-36.

²⁵³ Idem, p.40.

²⁵⁴ Ibidem, pp.71-72.

²⁵⁵ Ibidem, pp.86-87.

dicância não havia sido abandonada, subsistindo a lembrança da renúncia da propriedade, tradição do Budismo indiano. O valor ético do trabalho, como base do Zen, foi reconhecido e proclamado pelo mestre Pai-chang, a quem para celebrar-se as suas regras monásticas foi dado o título de "*Patriarca que criou a Floresta*", ou seja, a comunidade de discípulos. Anteriormente, todos os monges budistas da China, inclusive os do Zen, seguiam as regras do Hinayana; Pai-chang combinou estas regras com os princípios do Mahayana, criando uma nova regulamentação para os monges Zen, e que foi seguida nos mosteiros fundados por ele. Segundo Suzuki,²⁵⁶ a vida comunal posta em execução por Pai-chang retinha algo do rigor simples do antigo monasticismo budista, acrescida de elementos trazidos pelo Confucionismo. Seu principal preceito, concernia ao trabalho pessoal, contido na própria fórmula de Pai-chang: "*um dia sem trabalho, é um dia sem comer.*" Este mestre dava um grande valor não só ao trabalho dos monges, mas insistia em dar o exemplo. Mesmo numa idade avançada insistia em trabalhar no jardim; quando membros de sua comunidade, preocupados com o seu bem estar, esconderam seus instrumentos agrícolas, recusou-se a comer, até que lhe fosse novamente permitido voltar ao trabalho.²⁵⁷ As regras de Pai-chang em sua forma original perderam-se; a compilação que temos hoje, é oriunda da que foi feita sob a dinastia Yuan, e de acordo com a vida dos mosteiros desta época, que era encarada como uma continuação fiel da antiga instituição, com pequenas modificações.²⁵⁸ Estas regras regulamentavam o arranjo dos edifícios, as práticas ascéticas distribuídas durante o ano, e as penalidades para as infrações às mesmas; prescrevia em detalhes a rotina diária da vida do monge, o culto e trabalho manual, todos de maneira alternada. Durante os períodos da prática ascética mais intensa, os monges dormiam na própria sala de meditação, tendo cada um o seu lugar, e tomando suas refeições de acordo com um ritual pré-fixado.²⁵⁹ Neste

²⁵⁶ SUZUKI, D.T. - *Essais...* ob. cit., pp.403 ss

²⁵⁷ GONÇALVES, R.M. - *Textos budistas...* ob.cit., pp. 160. Relata-se este episódio.

²⁵⁸ SUZUKI, D.T. - *Essais...* ob.cit., pp.404. Compilação conhecida como "*Edição Imperial das Regras em vigor no mosteiro Zen*", e realizadas sob auspícios do Imperador Shou.

²⁵⁹ SUZUKI, Daisetz Teitaro - *The training of the Zen Buddhist monk.* Berkeley, Wingbon Press, 1974.

sistema, o centro principal da vida monástica era a sala de meditação, o que representava uma organização própria para o Zen que, até então, tinha seus monges vivendo nos monastérios das seitas Vinaya. Para Po-chang os monastérios deveriam unir os métodos de ensinamento do Hinayana e Mahayana, de uma maneira nova e original, que fosse mais apropriada para a realização proposta pelo Zen, pois só existiria um Veículo, e não três, apesar de exposto de maneiras diversas pelos vários mestres budistas.²⁶⁰ Destaquemos uma pequena narrativa, mostrando como a vida de trabalho era ligada ao ensinamento do Zen: *"Um dia Po-chang veio para fora, junto com os monges, para cultivar a terra, e quando retornou disse a Huang Po: 'Não é um trabalho fácil'. Huang Po respondeu: 'A comunidade inteira trabalha'. Po-chang disse: 'Desculpe por dar-lhe tanto transtorno'. Huang Po disse: 'Como ousaria recuar diante de meu dever?' Po-chang perguntou: 'Quantos campos foram cultivados?' Huang Po gesticulou como se cavasse o solo; Po-chang deu um grito, e Huang Po tapou os ouvidos e foi-se embora."*²⁶¹

Após a grande perseguição ao Budismo, somente o Ch'an, dentre as várias ramificações budistas, conseguiu novamente florescer e expandir-se. No período das "Cinco Dinastias" (907-960), o Zen chinês do sul desenvolveu-se, ramificando-se em outras cinco escolas: Hei-yang, Yun-men, Fa-yen, Ts'ao-tung e Lin-chi. A mais antiga é a Hei-yang mas que teve uma curta existência, seu nome vem de duas montanhas: Wei, na província de Hunan e Yang, na província de Kiangsi, onde os templos dos fundadores estavam localizados. Valia-se de figuras circulares, nas quais estavam escritos ideogramas e que serviam de questionamento a seus discípulos; personagem marcante foi Wei-shan (771-853). Outro dos mestres Zen deste período foi Yun-men (m. 949), cuja escola leva o seu nome, famoso, por replicar à questão da Iluminação com uma simples palavra, ou um só ideograma. Também a escola de Fa-yen (885-

²⁶¹ LU K'UAN YU (Ed) - *The transmission of the Mind Outside the teachings*. New York, Grove Press, 1975, p.58.

²⁶² DUMOULIN, H. - *A history of Zen buddhism...* ob.cit., p.106 - LU K'UAN YU (Ed.) - *Ch'an and Zen teachings*. London, Rider and Co, 1975, 2ª series p.57.

958), desapareceu rapidamente; se valia da contemplação de figura circular, contendo em seu interior seis atributos dos seres e sua interpenetração. O nome da escola Ts'ao-tung (Sōtō ou Sōdō em japonês), é a contração dos ideogramas denominativos de seus dois fundadores: Tung-shan (807-869) e Ts'ao-shan (840-901). Finalmente, das escolas acima mencionadas, a derradeira teve seu nome advindo do seu fundador Lin-chi (m.866); a *"Coleção dos ditos de Lin-chi"* consigna a vida e as palavras deste mestre.²⁶² Lin-chi (jap. Rin-zai), ao falar do Caminho, aponta a precariedade dos ensinamentos formais, que sō confundem o intelecto, e do grande valor do treinamento rigoroso levando ao budato. E dessa maneira aconselhava: *"Veneráveis, não olhem para vestimentas. A roupa não pode mudar o homem. É o homem que usa a roupa. Há a roupa da pureza, a roupa do não-nascido, a roupa de Bodhi²⁶³ e a roupa do Nirvana, a roupa patricarcal e a roupa do Buda. Veneráveis, estes são somente nomes barulhentos, sentenças compostas de palavras, e todas são uma mera troca de roupagens... Se vêdes que estas roupas são gastas e um engano para coisas reais, que passastes inumeráveis 'kalpas',²⁶⁴ somente para entender estas roupas, sereis conduzidos para além dos Três Mundos, e circulares entre nascimento e morte. E melhor, não haverá nada, posteriormente, a procurar."²⁶⁵ Para Lin-chi roupas e atividades, como o estudo de Sutras e a própria, a meditação,²⁶⁶ são meramente aparentes, encobrendo coisas reais. A descoberta disto, não de forma intelectual, mas existencialmente e até de forma violenta e abrupta, é o Caminho para a Iluminação. Desta maneira, as reflexões sobre o ter e o não-ter, pobreza e riqueza, se inserem na dimensão de liberar-se do mundo para conseguir ver as reais coisas que importariam na impermanência.*

²⁶² DUMOULIN, H. - *A history of Zen buddhism...* ob. cit., p. 106 - LU K'UAN YU (Ed.) - *Ch'an and Zen teachings*. London, Rider and Co, 1975, 2^a ed., p. 57.

²⁶³ Sânscrito Bodhi, significa despertar espiritual.

²⁶⁴ Sânscrito kalpas, são os períodos cômicos indianos, medida de tempo de geralmente milhares de anos.

²⁶⁵ *The record of Rinzaï*. Translated from the chinese by Irmgard Scholoegeel. London, The Buddhist Society, 1975; pp. 27.

²⁶⁶ Idem, p. 39.

Num período posterior, encontramos o mestre Ta Hui (1088-1163) que, escrevendo a Hsu Tun-chi, fala na aparente diferença entre a vida de um monge e a de um comerciante; ambos podem ter uma profunda experiência religiosa: "*como homem de negócios, estudas o Caminho de uma maneira que difere, geralmente, da minha, que deixei o lar. Os que deixam o lar não servem a seus antepassados, e abandonam todos os seus parentes para uma vida melhor. Com um jarro e uma tijela, vivendo as atividades diárias de acordo com as circunstâncias, não há muitos inimigos obstruindo o Caminho; mental e intencionalmente, quem abandona o lar pode justamente investigar toda a sua tarefa. Mas, quando um homem de negócios abre seus olhos, e está atento a aquilo que vê, não há nada com que um inimigo do espírito possa lhe bloquear o Caminho, principalmente se ele tem sabedoria. e se faz esforços corretos na meditação.*"²⁶⁷ Esta atitude de possível realização do leigo em suas atividades comuns, contrasta vivamente com a de P'ang Yun que, como se viu atrás, abandona totalmente os negócios, apesar de manter alguns laços familiares. As atividades do leigo também são valorizadas na correspondência do mestre Tsung Kao que, respondendo a Tseng Tien Yu, recomenda-lhe a prática diária da meditação, alertando-o, porém, para o perigo da quietude: "*Se estás convencido que a meditação na quietude é melhor que a meditação no meio da atividade, então buscas a realidade destruindo as manifestações ou abandonando o nexos causal em busca do Nirvana. Quando anseias pela quietude e abominas a turbulência, é a indicação para que coloques toda a tua força na Obra. De repente, a realização que tanto buscastes e com tamanho afinho, em suas meditações na quietude, se produzirá repentinamente no meio da agitação. E este poder, de emergir de repente, é mil vezes mais valioso que o poder que engendra a meditação serena, quando estás sentado em seu assento de palha ou de bambu.*"²⁶⁸ Numa outra carta, endereçada a Hsu Tun Li, Tsung Kao fala na distinção entre o leigo e o monge, mostrando como aquele, por estar envolvido numa vida de agitações, encontra maiores obstáculos que os mon

²⁶⁷ CLEARY, Christopher (Ed.) - *Swampland Flowers, Letters and lectures of Zen Master Ta-Hui*. New York, Grove Press, 1977; p. 39.

²⁶⁸ CHAN CHIN-CHI - *La pratica del Zen*. Buenos Aires, Editorial Central, 1961; pp.83-84.

ges, mas tem também realizações ou experiências espirituais, mais profundas: "Ao por-se a trabalhar de acordo com o Zen, é preciso submergir-se nele com toda a mente e todo o coração. Estejas contente ou enojado, num ambiente elegante ou mesquinho, na hora do chá ou da comida, em casa com sua mulher e filhos, com visitas, trabalhando na oficina, durante uma reunião ou um casamento, é preciso estar alerta e atender à Obra, porque todas estas ocasiões constituem oportunidades importantes para obter a Iluminação. Em outros tempos, o comissário Li Weng Hu conseguiu a Iluminação enquanto ocupava este alto cargo no governo. O jovem Weng Kung obteve a Iluminação enquanto estudava no Real Instituto de Estudos. Chang Wu Yuen obteve a Iluminação enquanto tinha o cargo de comissário de transportes da província de Chiang Hsi. Estas três pessoas profanas nos mostram o exemplo de uma realização da Verdade, sem haverem renunciado ao mundo. Trataram eles, por acaso de abandonar suas esposas, de renunciar a seus cargos e posições, de por-se a comer raízes, de praticarem o ascetismo e a frugalidade, de evitar perturbações, de buscar a quietude e o isolamento, com o fim de lograrem a Iluminação? O monge procura ir de fora para dentro, enquanto o profano procura passar do interior para o exterior. Passar do exterior requer um pouco de esforço, mas do interior requer um esforço considerável. Assim, o profano necessita de mais energia para realizar a Obra por causa das condições desfavoráveis que há de aturar... O esforço engendrado nesta luta difícil permite-lhe alcançar uma volta mais profunda e poderosa que a do monge; por outro lado, o monge só alcança uma volta menor, porque atuando em condições mais favoráveis, exerce um poder menor (no processo)..."²⁶⁹ De forma que, a atividade do leigo é mais valorizada que a do monge, porque este encontra mais facilidades na busca da Iluminação; nestes últimos textos se afasta a idéia de que é necessário o abandono do mundo profano e levar uma vida de pobreza voluntária, insistindo-se que, da própria profanidade, vai-se para a sacralidade. A ética do Mahayana, pregando a entrega do Bodhisattva para salvar aos demais seres, é levada agora às últimas consequências práticas e

²⁶⁹ Idem, p. 85.

conjugando-se com a teoria da vacuidade universal. O Zen chinês passou a u ma grande valorização das atividades dos leigos, preocupando-se com a sua realização pessoal, não de forma a retirá-los de seus ambientes sociais res pectivos, mas recuperando suas atividades profanas. Neste quadro, a pobreza continuava a ser importante para o monge, mas não era condição para o leigo que procurava obter a mesma realização religiosa que a dos monges. O Budismo chinês dava a uma volta ao Budismo antigo; todavia, dando ênfase às reflexões do Mahayana, não instituiu duas éticas, uma para o monge e outra para o leigo, de maneira completamente estanques. Tornava fluidas, muito tênues, as barreiras separatórias, mesmo porque, como se viu, o próprio trabalho, proi bido na Índia aos monges, é também recuperado pelo Zen chinês. Se as demais escolas budistas chinesas estavam em crescente declínio no período S'ung, ex cetuando-se as da Terra Pura, o Zen florescia e penetrava nas artes chine sas,²⁷⁰ dando-lhes uma conotação toda especial, pois as considera não só formas de realização e manifestação da experiência estética, como também via de aprofundamento da vida espiritual. Além disso, neste período haverá contatos mais frequentes entre Confucionismo e Zen, apesar de certa oposi ção daquele para com o Budismo.²⁷¹ As famosas coleções de koans como o Pi-Yen Lu (em japonês Hekiganroku), compilada por Hsueh Tou Ch'ung Hsien (980-1052),²⁷² e Wou-men-kouan (em japonês Mu-mon-kan), composta por Wou-men por volta de 1229,²⁷³ são deste período. Estas foram as grandes linhas, a tradição, do Budismo chinês, que Doguen encontrou quando fez sua peregrinação aã no século XIII, vindo de sua terra, o Japão.

O Japão tomou contato com o Budismo essencialmente a través de suas versões chinesas, e não diretamente da Índia. Segundo GONÇALVES, o Budismo penetrou no Japão durante o século VI: de início trazido por

²⁷⁰ RIVIÈRE, Jean M. - *El arte Zen*. México, Instituto de Investigaciones Estéticas/Universidad Nacional Autónoma de México, 1963; pp.49 ss

²⁷¹ KALTENMARK, Max - *La philosophie chinoise*. Paris, PUF, 1972; pp. 84 ss.

²⁷² *The Blue Cliff Record*. Translated from the chinese "*Pi Yen Lu*" by Thomas and J.C. Cleary. Boulder/London, Shambhala, 1977.

²⁷³ *Passe-sans-porte (Wou-men-kouan)*. Trad. Masumi Shibata. Paris, Villain et Belhomme/Editions Traditionnelles 1968.

imigrantes coreanos e depois introduzido oficialmente, quando o Imperador Ginmei, em 538, recebeu uma embaixada de Kudara - um dos reinos que a Coréia estava dividida - que lhe trouxe diversos presentes, tais como sutras e objetos religiosos.²⁷⁴ Durante algum tempo ainda, os monges, em boa parte, serão coreanos; parece ter havido uma certa difusão dentro do território japonês a partir de comunidades de imigrantes, espalhadas pelo interior do país.²⁷⁵ Todavia, a nova religião não foi recebida tranquilamente, e a Corte dividiu-se em duas partes; a luta pela supremacia durou algum tempo, mas o partido budista afinal triunfou. O período de maior influência da cultura chinesa no Japão, se conjuga também com a aceitação do Budismo como religião dominante e uma instituição poderosa. A importância do Budismo foi de tal monta, que muitos historiadores dividiram a história do Japão em antes e depois da introdução do Budismo.²⁷⁶ Aproximadamente cinquenta anos após a introdução oficial do Budismo, o príncipe Shotoku Taishi (574-622), tornou-se regente sob a Imperatriz Suiko, sua tia, que reinou de 592 a 628, sob seu patrocínio, o Budismo se firmou no solo japonês. A Corte, cuja base na região de Yamato fora gradualmente expandida, teve um rápido desenvolvimento no período Asuka-Nara, ampliando sua autoridade sobre a nação japonesa. É quando volta-se para o continente, especialmente a China, aí buscando-se elementos culturais e civilizacionais, tanto no plano material quanto espiritual. Estes momentos iniciais do Budismo japonês apresentaram um caráter muito diferente do processo de fixação do Budismo na China, pois enquanto este fora introduzido por uma série de missionários, vindo de diversos países, pertencentes a diversas ramificações budistas, e que passaram muito anos realizando um trabalho de proselitismo, no Japão o príncipe Shotoku decide francamente adotá-lo em escala nacional. Se antes do príncipe regente houvesse seguidores do Budismo, principalmente entre chineses e coreanos, ago

²⁷⁴ GONÇALVES, Ricardo Mário - *A imigração coreana para o Japão desde as origens até o século VIII e sua influência sobre a cultura japonesa*. São Paulo, Separada dos Anais do IV Simpósio Nacional dos Professores Universitários de História, 1969; p.112.

²⁷⁵ Idem, p. 114.

²⁷⁶ KIDDER, J.E. - *O Japão antes do Budismo*. Lisboa, Verbo, 1970.

ra sob ele, a recepção do Budismo era também uma tarefa política, de proteção ao Estado. Assim, na *"Ordenação ou Constituição de Dezessete Artigos"*, de 604, primeira lei escrita japonesa, e cuja autoria é dada como essencialmente sendo de Shotoku Taishi, em seu item segundo, é dito que o Budismo corrige as faltas das pessoas: *"Com todo o nosso coração reverenciemos os Três Tesouros. Os Três Tesouros consistem no Buda, na Doutrina e na Comunidade, e são afinal refúgio dos quatro seres gerados, e são supremos objetos de culto em todos os países. Poderá algum homem, em qualquer idade, deixar de prestar respeito a estes ensinamentos? Poucos homens são desprovidos completamente de bondade; os homens poderão ser ensinados a seguir aos ensinamentos; que eles tomem refúgio nos Três Tesouros para corrigir suas faltas;"*²⁷⁷ Palavras que revelam uma certa concepção do homem e do papel que o Budismo poderia desempenhar. Ainda nesta *"Ordenação"*, em seu item quinto, se faz um diagnóstico da situação dos pobres: *"Lancem fora seus desejos vorazes por comida, e abandonem suas ambições por posses materiais... Atualmente aqueles que estão em posições de pronunciar julgamentos, são motivados por buscar ganhos privados, e sendo autoridades, recebem subornos. De modo que, as queixas do rico são como uma pedra lançada na água, enquanto que as do pobre são como água numa pedra. E sob tais circunstâncias, o pobre vê ser-lhe recusado recorrer à justiça, o que constitui um abandono do dever do ministro (yatsuko)."*²⁷⁸ Ora, nesta legislação estamos perante uma miscelânea de programa de ação e de conselhos morais; os ideais do príncipe Shotoku estão ligados ao Mahayana, sendo a ele, inclusive, atribuídos três comentários de sutras, tais como o *Srimalasinhanada*, *Vimalakirti-nirdesa* e o *Sadharma-pundarika*, que dão relevo ao papel do leigo budista.²⁷⁹ Durante sua regência foram fundados os templos Horyuji e Shitennoji; o nome inteiro do primeiro era Horyu-Gakumon-ji (Monastério Colégio Horyu), e na opinião

²⁷⁷ LU, David John (Ed.) - *Sources of Japanese history*. New York, Mc Graw-Hill Book, 1975; p.21.

²⁷⁸ Idem, p. 22.

²⁷⁹ DE BARY, Willian T. et alii - *The Buddhist Tradition...* ob. cit., pp. 271 ss., apresenta um comentário do ideal leigo budista.

de Tsukamoto Zenryu, isto indicaria que não era um local para a realização de cerimônia ou serviços para o repouso dos mortos, e sim um local de estudos ou leituras do Budismo.²⁸⁰ Já o Shitennoji foi construído em local perto da Corte; sendo um centro de música, importada do continente e possuindo facilidades para o bem-estar social, como dispensário, casa para idosos e um orfanato, procurando-se ajudar, portanto, às pessoas infortunadas e significando que o Budismo era estendido a todas as pessoas.

A Reforma de Taika, em 645, que procurou unir os senhores debaixo de um só soberano, se valeu dos conhecimentos obtidos pelos estudiosos da administração pública chinesa, tentando uma centralização do poder político e econômico. O governo centralizado operava com efetivos e recursos, acrescidos por uma nova capital estabelecida em Nara; ao mesmo tempo, o Budismo foi gradualmente sendo influenciado por esta centralização. No período dito de Nara-Tempyō (729-749), sob o Imperador Shomu, esta tendência levou ao estabelecimento pela Corte de filiais de templos na província, de homens (kokubun-ji) e de mulheres (kokubun-ni-ji), os quais eram construídos pelos governadores provinciais, cujas ordens advinham do próprio Imperador. Eram erigidos às expensas do governo, recrutando-se a população para o trabalho físico e como contribuinte de taxas. Os templos budistas, então construídos, eram de dois tipos diferentes: primeiramente, os templos nacionais e ligados ao governo; em segundo lugar, os templos erigidos e pertencentes a famílias nobres, tais como os Soga e Fujiwara. Mas, ao lado destes, encontramos alguns templos chamados de *chishiki* ("templos de crentes companheiros"), reunindo os que tinham as mesmas crenças, buscando encorajar e ajudar aos demais em suas práticas religiosas. Já estes templos cobriam uma população mais simples, visto que cada pessoa tomava parte na sua manutenção conforme os seus meios: uns traziam pedras, outros doavam madeira, alguns trabalho físico e até alguma soma em dinheiro. Através da cooperação e serviços se construíam estes templos populares, que eram pertencen

²⁸⁰ TSUKAMOTO, ZENRYU - *Buddhism in the Asuka - Nara Period*. In THE EASTERN BUDDHIST. Kyoto, 1974; vol.7, nº 1, p.24.

tes a todos e abertos a todos, diferentemente dos governamentais e das grandes famílias.

O Imperador Shomu visitando um templo "*chishiki*" na província de Kawachi e tendo visto a maneira que um empreendimento budista poderia ser realizado, resolveu construir da mesma maneira uma estátua em bronze do Buda Vairochana, e solicitou ajuda aos "*crentes companheiros*", falando em atingirem a Iluminação em conjunto.²⁸¹ Era algo inusitado, perante os métodos até então seguidos pela Corte. A crônica "*Shomu Nihongi*" conta que o sacerdote Gyogi (Gyogi Hoshi) e discípulos, solicitaram ajuda popular para o empreendimento, especialmente trabalho. Gyogi parece que era um sacerdote mendicante, de linhagem desconhecida, sem nenhuma posição de autoridade ou forma de aproximação na corte; pregava o Budismo enquanto realizava serviços sociais, tais como cavar poços, reparar estradas, construir pontes etc. Desfrutava de grande prestígio, tendo numerosos "*companheiros*" entre pessoas de ambos os sexos, inclusive monges e monjas.²⁸² A grande estátua de Vairochana, no templo de Todaiji, representava a doutrina do Buda Universal, do qual Shakyamuni é uma das manifestações terrestres; Nara, onde esta estátua (Daibutsu) estava, tornava-se simbolicamente o centro do grande universo. A cerimônia de inauguração e consagração da estátua contou com a provável presença de indianos e chineses; o Imperador e a Imperatriz, que haviam abandonado o trono, receberam, juntamente com inúmeras outras pessoas, os "*Preceitos*" budistas, tornando-se, formalmente, membros do Samgha.²⁸³

O Budismo de Nara estava dividido em seis escolas, que se foram introduzindo paulatinamente: Abhidharmakośa (jap. Kusha), Satyasiddhi (jap. Jojitsu), Vinaya (jap. Ritsu), Yogacara (jap. Hosso), Madhyamika (jap. Sanron) e Avatamsaka ou Gandhavyuha (jap. Kegon). Instrutores pertencentes a elas escreveram muitos comentários de Sutas; todavia, as doutri

²⁸¹ Idem, p. 28.

²⁸² Ibidem, p. 29.

²⁸³ Ibidem, p. 34.

nas professadas por estas seitas não ultrapassavam o recinto de seus monastérios. Quando um membro da família imperial ou um poderoso, estava doente, se liam Sutras para a sua cura; uma crônica que fala do reinado do Imperador Temmu, diz que: "*Inverno, décimo primeiro mês, 12º dia. A Imperatriz estava doente. O Imperador rezando para sua recuperação, fez um voto em seu favor e começou a ereção do Yakushi-ji. Ele ordenou a consagração de uma centena de pessoas que entraram no monacato budista. Como resultado, a Imperatriz se recobrou e uma anistia foi proclamada.*"²⁸⁴ Para chover, para parar de chover quando abundante, se liam outros Sutras; em épocas de calamidades, fomes, epidemias, etc., era a mesma coisa. Alguns templos haviam organizado escolas, dispensários e muitos monges se dedicavam a trabalhos públicos, como regularizações de correntes, perfurações de poços, desbravamento de terras incultas, etc. Desta maneira, o Budismo como religião era visto com certo temor, principalmente por causa de seus aludidos poderes mágicos, mas a idéia de salvação pessoal era pouco trabalhada. Os primeiros aspectos que se veneravam no Budismo, eram manifestações mais imediatas da eficácia de Buda, como Yakushi (Buda Médico), Kannon (Bodhisattva da Misericórdia), Shiten-nō (Os Quatro Reis Celestiais ou Devas). O "*Sutra da Luz Dourada dos Mais Excelentes Reis*" (japonês Konkō myō saishō ogyō; sânscrito: *Suvarnaprabhasottama Sutra*), era muito popular neste período, pois nele se refere que os "*Quatro Reis Devas*" protegeriam o país de calamidades e pestilências, se seu texto fosse estudado; se presumia que tinha o poder de proteger o Estado e providenciar regras para a administração.²⁸⁵ As seitas de Nara, especialmente os grupos de monges encarregados do estudo e leitura de certos Sutras, eram considerados como instrumento fundamental para a proteção do Estado, elemento, aliás, que irá perdurar na caracterização do Budismo japonês. Mas, na vida do homem simples, o Budismo teve uma escassa influência, provavelmente até o século XII. Os elementos culturais da civilização chinesa foram também marcantes: a arquitetura, iconografia estavam impregnados deles, além

²⁸⁴ LU, D.J. (Ed.) - ob. cit., p.43.

²⁸⁵ DE BARY, W.T. et alii - *The buddhist tradition...* ob.cit., p.269 - LU, D.J. (Ed.) - ob. cit., pp. 43 ss.

do que, as escrituras do Budismo eram lidas através das traduções chinesas. Monges chineses tinham levado não só a sua literatura para o Japão, mas as matemáticas e medicina também. Tal foi a assimilação, que os melhores exemplos da arquitetura e arte dos T'ang, se encontram hoje nos arredores de Nara. Os poderes econômicos e políticos da instituição budista consolidaram-se gradualmente, como resultado do apoio que recebiam, mesclando-se interesses políticos e religiosos. Todavia, a proteção dispensada pela família imperial e a burocracia de Nara, acabaram trazendo problemas, já que o dispendido com os monges não só esgotaram os recursos do Estado, mas também o monacato foi cada vez mais imiscuindo-se nos assuntos de governo. O Código Taiho, por exemplo, continha um conjunto de normas para o monacato e certas matérias, tais como as ordenações, eram minuciosamente controladas; ²⁸⁶ não se separavam as instituições civis e religiosas. O clero era composto por muitos indivíduos oriundos da nobreza de Nara; imperadores e imperatrizes se retiravam para a vida religiosa ("*in-sei*"), e mesmo enviavam membros de suas famílias para o monacato, quando não havia como dar-lhes cargos. Aos ambiciosos, o sacerdócio era a única via de ascensão social, se fossem limitados pela situação de origem baixa.

Para John Whitney Hall, o Budismo no Japão, deste período, desempenhava três funções: a) como religião, trouxe um novo sistema de crenças e formas de piedade; b) como instituição religiosa internacional, foi um veículo importante da civilização chinesa para o Japão; c) como instituição religiosa nacional, se converteu numa grande força nos assuntos políticos do país, porque detinha influência social e poder econômico. ²⁸⁷ O historiador M. YOSHITOMI afirma que, nesta época, imperava a desigualdade entre privilegiados e não-privilegiados, principalmente porque era uma sociedade na qual o chefe do clã tinha o direito de possuir terras e homens, e os humildes não eram senão objeto de propriedade. A desigualdade se acentu-

²⁸⁶ LU, D.J. (Ed.) - ob.cit., pp. 26 ss.

²⁸⁷ HALL, John Whitney - *El Império Japonés*. Mexico, Historia Universal Siglo XXI, 1975; pp. 51 ss.

ra com o tempo, chegando a tal ponto no século VIII, que os humildes eram tanto pressionados pela Corte, quanto pelos clãs. A Corte estava sob ameaça dos grandes clãs, que detinham as terras e homens, e nela influíam; de outro lado, a maior parte da população estava na miséria, sob o rigor da administração imperial e sob o peso das tarefas impostas pelos senhores de clãs. Uma mudança se imporia para salvar a unidade do Império, e a independência da maioria da população. Tais seriam as condições que precederam a Reforma de Taika, que aboliu muitos privilégios dos clãs, de modo que, o chefe de um antigo clã deveria cultivar a terra nas mesmas condições que um seu antigo doméstico; para Yoshitomi teria havido uma verdadeira "revolução social!"²⁸⁸ Todavia, para o mesmo John Whitney Hall, a reforma apesar de ter sido feita por um poder central extremamente forte, não contou com a oposição dos clãs (uji), porque, em última análise, atuava em favor de toda a classe dirigente, contribuindo para revertê-la numa aristocracia civil solidamente estabelecida. Não despojou as grandes famílias, nem de toda sua influência, nem de toda sua riqueza hereditária e, muitos casos, houve até confirmação de suas posições hereditárias. Em essência, "*a nova constituição política se limitava a interpor as instituições públicas do Estado entre os chefes 'uji' e as fontes de sua riqueza e de seu poder político.*"²⁸⁹

Perto do fim do período de Nara, o monge Dokyo realizou uma tentativa frustrada para usurpar o trono; mostrava isto o sintoma da corrupção do Budismo e a advertência não deixou de chamar a atenção dos antigos governantes do Japão. O Imperador Kammu mudou a capital de Nara, primeiramente para Nagaoka (784), e depois para Heian (hoje Quioto). Isso faria parte da iniciativa de escapar da influência das seitas budistas de Nara; paralelamente, restringiu-se o acesso de terras para os templos e, ao mesmo tempo, encorajava os monges a estudar nas montanhas e florestas, longe dos centros budistas estabelecidos. Estas medidas criaram um clima para um

²⁸⁸ YOSHITOMI, M. - *Étude sur l'histoire économique de l'ancien Japon*. Paris, A. Pedone, 1977; pp.81-91. Pa

²⁸⁹ HALL, J.W. - ob.cit., p. 41

novo tipo de Budismo, e novas escolas surgiram.

Saichō, que fundou o Tendai, nasceu em 767; foi ordenado em 785 no Todaiji de Nara, mas desgostoso da situação reinante, se retirou para o Monte Hiei, onde permaneceu quase vinte anos estudando e lendo sozinho. Após sua descida, chama a atenção do Imperador Kammu, por um sermão que pronunciara. Em 804 ele acompanhou a embaixada japonesa à China dos T'ang, lá permanecendo por volta de oito meses, nos quais estudou escrituras, organização dos mosteiros, métodos para instrução dos leigos e relações do monasticismo com o poder secular, trazendo na volta centenas de livros e artigos para rituais. Retornando, recebe permissão imperial para estabelecer uma nova seita - o Tendai - no Japão, que estava centrada nos ensinamentos do "*Sutra do Lotus*". Uma das preocupações de Saichō era obter da Corte Imperial anuência para no Monte Hiei, local onde estabelecera o centro de sua escola, ordenar seus próprios monges. Quando jovem, Saichō questionara a sabedoria de ordenar-se somente aquelas pessoas que não fossem "*prisioneiros, devedores ou escravos*", no que via uma desigualdade do homem perante o Buda, assim como um abuso de poder do Estado.²⁹⁰ Obtendo autorização para poder ordenar seus próprios monges, o Monte Hiei buscava mudar a autoridade das seis seitas de Nara, que detinham este monopólio, e, até certo ponto, manter certa independência em relação ao poder temporal. Todavia, as seitas de Nara impediram a consagração desta sua idéia enquanto vivesse; só após a sua morte em 822, o Imperador Saga deu permissão para haver um lugar de ordenação Mahayana no Monte Hiei, já que, até então, as seitas de Nara só realizavam ordenações de acordo com a sistemática do Hinayana. A Escola Tendai usava o "*Sutra do Lotus*" (jap. Hokkekyo), como texto principal de seu canon, mas também estudava os ensinamentos do Tantrismo ou Budismo Esotérico (jap. Mikkyo); preocupava-se com os preceitos do Mahayana e as práticas Zen - Saichō levara para o Japão uma cópia do "*Sutra do Sexto Patriarca*".²⁹¹ Se valia também do Bonmokyō; sutras eram usados para a proteção do

²⁹⁰ LU, D.J. (Ed.) - ob.cit., p. 49.

²⁹¹ WING-TSIT CHAN - ob.cit., pp. 20-21.

Estado, e não eram desconhecidos textos relacionados com "Amida". Uma tentativa enciclopédica para B. PETZOLD,²⁹² da qual nos séculos seguintes, saíram novas outras escolas. Saichō é autor de numerosos textos, dos quais destacamos a *"Regulamentação para os estudantes da Escola da Montanha"*, onde estabelece um currículo especial para a formação de monges, os quais são divididos entre os quais seguem a disciplina do Budismo Esotérico (a disciplina Vairochana), e os que seguem a disciplina "shikan" (concentração). A sua "regulamentação" parte da idéia de serem os monges "tesouro da nação": *"Qual é o tesouro na nação? A natureza religiosa é um tesouro, e quem possui esta natureza é o tesouro da nação. Por isso, foi dito por um antigo que dez grandes pérolas são como ovos de pombo, não constituem o tesouro da nação, mas só quando uma pessoa arremessa sua luz sobre uma parte do país, pode-se falar em um tesouro da nação."* Após distinguir tipos de homens, a partir do critério capacidade na fala-ação, Saichō estabelece as exigências para a ordenação, e o que deveria ser ensinado para os dois tipos de monges que pretendia formar. E depois: *"Os estudantes de ambas as disciplinas precisam ser nomeados para posições, em harmonia com suas realizações, após doze anos de treinamento e estudo. Aqueles que são capazes tanto na ação quanto na fala, precisam ficar permanentemente na montanha como líderes do monastério: eles são os tesouros da nação. Aqueles que são capazes na fala, mas não na ação, precisam ser os professores da nação; aqueles capazes na ação, mas não na fala, serão funcionários da nação. Professores e funcionários da nação precisam ser nomeados, com as licenças oficiais, como Transmissores da Doutrina e Leitores Nacionais. Os Leitores Nacionais serão custeados, durante a posse do ofício, pelas despesas do retiro anual de primavera, e providos de suas roupas. Fundos para estas despesas precisam ser depositados nos ofícios provinciais, os quais serão supervisionados juntamente pelos governadores distritais e provinciais. Eles também devem servir naquelas empresas que beneficiam a nação e o povo, tais como reparação de reservatórios, o aproveitamento de terras incultas, a reparação de desmoramentos, a cons*

²⁹² PETZOLD, Prof. B - *Dengyo Daishi. The Founder of Japanese Tendai Sect.* Separata da THE YOUNG EAST, sem maiores indicações; p. 9

trução de pontes e barcos, a plantação de árvores e arbustos de rami, a se meadura do cânhamo e pastos, a escavação de poços e valas de irrigação. E les precisam também cultivar suas mentes e estudar os Sutras, mas não em penhar-se na agricultura privada ou no comércio." Ora, o que encontramos a qui é uma tentativa em disciplinar a ação dos monges, encaminhando-os não sô para a vida monástica, exclusivamente centrada nos monastérios, mas fa zê-los ser úteis à nação e servidores do Estado. É uma aplicação prática da teoria do "Bodhisattva", pois diz: "... na nossa terra oriental sô ima gens Hinayana foram erigidas e nenhuma Mahayana. O Grande Ensino não foi ainda espalhado; os grandes homens não puderam levantar-se. Eu fervoro samente rezo por isto, de acordo com os ensinamentos do falecido imperador; todos os estudantes Tendai, anualmente apontados, precisam ser treinados nas doutrinas Mahayana e tornarem-se monges 'Bodhisattva'." ²⁹³ Isso irá transformar os monges em burocratas, pois irão participar de atividades mun danas. Assim, do meio do século X ao fim do século XVI, os monges do Tendai passaram a ter atividades guerreiras, agindo contra todas as tradições bu distas anteriores, e tornando-se, novamente, rivais dos poderes políti cos, pois misturavam-se às guerras civis e exigiam que lhes fossem outorga das imunidades fiscais para seus domínios. ²⁹⁴

Outro dos grandes monges do período Heian, foi Kūkai (774-835), que provinha de uma das grandes famílias aristocráticas da época, opositora da mudança da capital para Heian. A desgraça de sua família tal vez haja contribuído para levá-lo ao monacato. De qualquer maneira, desde criança se revelara um estudante excepcional, entrando em 791 para o colé gio confuciano na capital, destinado aos nobres. Ordenado monge, Kūkai vai para a China em 804, na mesma embaixada que Saichō, porém em barco diferen te. O conhecimento do chinês por Kūkai, lhe facilitou o contato com as auto ridades chinesas, que não lhe opuseram obstáculos. Indo com a embaixada pa ra a capital, em Ch'ang-an, entra em relacionamento com o mestre Hui-kuo

²⁹³ DE BARY, W.T. et alii (Ed.) - *The Buddhist Tradition...* ob.cit., pp.284-6

²⁹⁴ RENONDEAU, G. - *Histoire des moines guerriers ou Japon*. Paris, PUF, 1957

(746-805), que ficou impressionado com o jovem japonês: deu-lhe tratamento de discípulo favorito. Após a morte de Hui-kuo, no ano seguinte, é escolhido para escrever a inscrição funerária, sinal de honra para um estrangeiro. Ele retornou ao Japão em 806, mas parece que não contava com os favores do Imperador Kammu. Após a morte do Imperador, Kūkai passa a gozar da confiança da Corte; em 816 solicita permissão para construir um monastério no Monte Koya, que depois vai tornar-se o centro da nova escola budista japonesa, o Shingon. Em 822 Saichō, rival de Kūkai, falece e no ano seguinte, Kūkai é nomeado Abade do Toji, grande templo budista que ficava na entrada da capital. Ele faleceu em 835 no Monte Koya.²⁹⁵ O Budismo que Kūkai aprendera na China, e levara em sua volta, para o Japão, era conhecido como "*Palavras Verdadeiras*" (Sânscritos Mantrayana, japon. Shingon), cujo nome já indica a importância dada às palavras, como um dos "*Três Mistérios*" - corpo, palavra e mente. Estes três são possuídos pelo ser humano, residindo neles todos os segredos, através dos quais pode-se atingir a budeidade. Os mistérios do corpo incluem: os vários modos de movimentar as mãos (conhecidos como "*mu dra*"), imitando-se o Buda, ou o Bodhisattva invocado; as posturas de meditação, e finalmente, os diversos instrumentos rituais, como o simbólico "*vaj ra*" e flores. Os mistérios da fala incluem as "*verdadeiras palavras*" e outras fórmulas secretas ("*mantras*"). Os mistérios da mente referem-se às "*cinco sabedorias*", métodos para buscar a verdade. No Budismo Shingon estes mistérios são transmitidos oralmente, de mestre para discípulo, e considerados advindos de Vairochana, o Buda Universal ou Cósmico. Se considerava que o ensinamento esotérico unia nele as verdades de todas as escolas de pensamento, mas só os iniciados poderiam alcançar o entendimento de suas doutrinas. Kūkai também propôs a criação de uma "*Escola de Artes e Ciências*" (Shu gei shuchi-in), com o que revela algumas facetas de seu pensamento. Citando os ensinamentos do "*Sutra do Lotus*", acessíveis a todos, ele sustenta a abertura de uma escola também aberta a todos sem olhar o status social ou os meios econômicos. Além disso, valoriza os estudos, tanto seculares quan-

²⁹⁵ DE BARY, W.T. et alii (Ed.) - *The buddhist tradition...* ob.cit., pp.287-9

to religiosos, combinando-os nos "Três ensinamentos" (Taoismo, Confucionismo e Budismo), apresentados no currículo de sua escola. No Japão e na China, em geral, os estudos seculares e religiosos, representavam dois caminhos de vida separados. Saichō, relembremos, queria que seus monges combinassem uma vocação secular e religiosa, mas os estudos clássicos do Confucionismo ainda tinham um papel subordinado. No tempo de Kūkai, a educação secular estava relacionada intimamente com o recrutamento e treinamento para funcionários, e restrita às classes governantes. A mentalidade aristocrática era extremamente resistente aos princípios igualitários do Budismo e do Confucionismo. Kūkai, apesar de um nobre Fujiwara haver doado um terreno para sua escola, teve dificuldades para obter recursos para continuá-la, de modo que dez anos após sua morte (845), foi fechada. Em sua proposta escolar Kūkai fala, inicialmente, que na China existem muitas escolas, tanto na capital como nas províncias e por isso *"são numerosas as pessoas de valor e mérito, e o país está cheio de pessoas versadas nas disciplinas e nas artes"*. No Japão, ao contrário, *"embora as crianças pobres queiram estudar, não têm para onde ir"*, e os que estão distantes da capital encontram dificuldade para fazê-lo. Após mostrar que o professor deve tratar o educando como filho *"sem levar em conta a posição social e a condição econômica do educando"*, fala na necessidade do auxílio econômico para seu projeto: *"Vejam agora como é necessário ajudar economicamente a subsistência de mestres e alunos. Confúcio ensinou que os homens, não sendo cabeças vazias, precisam de roupa e comida. O Buda também ensinou que todos precisam comer, que a vida econômica é a base da sobrevivência. Assim, se quisermos difundir um ensinamento, é necessário dar auxílio econômico a seu instrutor, garantido sua sobrevivência. Tanto os budistas como os letrados leigos, tanto os mestres quanto os alunos, todos que almejam seguir o caminho do saber, enfim, sejam eles quem forem, precisam receber fundos. Enfim, o trabalho educativo ideal pressupõe uma verba completa para professores e alunos, e eu, que vivo da contribuição dos fiéis, não disponho de fundos. Entretanto, fornecerei alguma coisa para o Shugeishuchi-in. Aqueles que desejarem beneficiar o país e fazer algo pelo bem das pessoas, aqueles que pretenderem se afastar do sofrimento e ob*

ter a clara sabedoria, que façam como eu, fornecendo alguma coisa, alguma pequena contribuição, unindo-se a mim neste ideal. Que todos possamos, por longo tempo, obedecer juntos os grandes e profundos ensinamentos do Buda, trabalhando em prol de todas as pessoas."²⁹⁶

A renovação do Budismo e a importação de novas doutrinas da China, não se esgotava, entretanto, com a criação do Tendai e do Shingon; outros monges japoneses também aspiravam ir à China em busca de renovação. Um destes monges foi Ennin (794-864), e sua busca pela Lei é narrada em seu diário. Ele foi à China na embaixada japonesa de 838; passou na China nove anos, fez peregrinações a Wu-t'ai e à capital Ch'ang-an, onde manteve relacionamento com monges que o instruíram nas doutrinas do Tendai, Shingon e Zen. Em seu retorno ao Japão, leva consigo centenas de Sutras e seus comentários, além de artigos religiosos. Em 854 foi nomeado abade chefe do Enryakuji, situado no Monte Hiei. Alguns atribuem à sua influência a criação de rituais para chuvas, recuperação de saúde, supressão de inimigos, proteção do Estado, etc.²⁹⁷

Ainda no período de Heian, encontramos monges que se dedicavam a ensinar essencialmente o Budismo aos não-nobres, e que se pode dizer, antecipam os movimentos religiosos medievais de massa. Kuya (903-972), um monge do Monte Hiei, foi um deles. A meditação no Buda Amida, que já havia sido introduzido anteriormente, era por ele promovida numa devoção toda específica: dançava nas ruas com um sino amarrado ao redor de seu pescoço, chamava o nome de Amida (o "nembutsu"), e dizia composições de sua autoria. Nos mercados, todas as espécies de pessoas o acompanhavam em sua dança, invocando Amida: "Namu Amida Butsu" ("Eu me refugio no Buda Amida"). Quando uma grande epidemia atacou a capital, ele propôs que as pessoas comuns o ajudassem a construir uma imagem de Amida na praça pública, obtendo méritos para sua salvação respectiva. Em diversas partes do país construiu pontes, escavou poços e procurava mostrar que ninguém estava excluído

²⁹⁶ *Textos Budistas...* ob.cit., p. 214

²⁹⁷ LU, D.J. (Ed.) - ob. cit., pp. 57-58

da "*Terra Pura*" de Amida. Viajou, ainda, para regiões inabitadas, até os Ainu, levando pela primeira vez o Budismo a eles; ficou conhecido como o "*santo das ruas*". Outro monge Tendai, Ryonin (1072-1132), tornou-se conhecido especialmente por suas canções populares. O seu "*nembutsu*" cantado refletia as influências das doutrinas Tendai e Kegon, do inter-relacionamento e inter-dependência de todas as coisas. Alegando-se com a fé em Amida, se valia do "*nembutsu circulatório*" ou "*nembutsu em comunhão*" (Yuzu nembutsu). Se alguém chama o nome de Amida, beneficia a todos os homens; com isso Ryonin tornou-se um propagador em escala do Budismo. Entre seus convertidos encontravam-se damas da Corte; o Imperador Toba ficou muito impressionado com ele, de tal maneira que lhe deu um sino feito com um de seus próprios espelhos. Genshin (942-1027), que também popularizou a fé em Amida, não deixou, em contraste com os anteriores, a vida monástica. Ele também era do Monte Hiei, para o qual Ennin havia levado a prática da meditação no nome de Amida. Escreveu um pequeno livro intitulado "*O essencial da Salvação*" (Ōjoyōshū), no qual descreve os tormentos do Inferno, a Terra Pura e as vantagens do "*Nembutsu*"; este texto teve bastante divulgação nos tempos medievais. Genshin também se expressou através da pintura e escultura, porque considerava que seus ensinamentos não poderiam ser apreciados somente pelos que soubessem ler. Além disso, escrevia numa forma modificada de chinês, língua que não era acessível a todos.²⁹⁸ Desta maneira, os pioneiros do Budismo da "*Terra Pura*" desenvolveram novos meios de comunicação - dança, música, pintura, escultura, tratados religiosos populares - de forma a tornarem os ensinamentos budistas acessíveis a um número maior de pessoas.

Apesar do "*Sutra do Lotus*", que era um dos textos budistas mais usados no Budismo de Heian, afirmar que a Iluminação estava ao alcance de todos, e as escolas Tendai e Shingon aceitarem este ponto igualitário, inclusive de maneira prática, este Budismo tinha diversos compromi

²⁹⁸ DE BARY, W.T. et alii - *The buddhist tradition...* ob.cit., p.314-321. - GONÇALVES, Ricardo Mário Gonçalves - *Considerações sobre o culto de Amida no Japão medieval (Um exemplo de consciência histórica no Budismo japonês)*. São Paulo, Coleção da Revista de História, nº 60, 1975; pp.76 ss.

sos com a aristocracia da época. Por volta do século X, estas escolas, juntamente com as seitas mais antigas, tinham passado a ser um instrumento da aristocracia. O Budismo deste período também refletia o caráter hierarquizado da própria sociedade japonesa, especialmente a forte noção de estamento e status que prevalecia na vida da Corte de Heian. Existia uma hierarquia estabelecida em cada esfera de atividade, de modo que, havia três graus de príncipes reais, oito classes de oficiais governamentais, cada uma subdividida em "senior" e "junior". Dava-se muita ênfase, na Corte, às distinções de grau e qualidade, como é evidenciado pelos julgamentos de Sei Shonagon em seu "Livro da Almofada",²⁹⁹ ou no segundo capítulo do Genji Monogatari de Murasaki.³⁰⁰ Mas, para Renondeau, não seria exato considerar que os humildes estivessem completamente excluídos do Budismo, nas épocas da Nara e Heian. Nas festas dedicadas a ajudar os defuntos a alcançar... suas salvas, não se fazia... distinções entre pessoas poderosas e humildes. A imploração aos "Bodhisattvas" era aberta a todos, e suas imagens estavam nos templos, principalmente nos do Shingon. havendo, inclusive, peregrinações para estes lugares. Todavia, o Budismo antes do século XII não fornecia aos humildes ou pouco instruídos, meios para chegarem ao objetivo de todas as seitas, ou seja, a libertação que levasse o fiel ao Nirvana. Por isso é um Budismo aristocrático, já que dificilmente as demais camadas sociais entreviam sua real finalidade.³⁰¹ A reação contra este estado de coisas já se esboçava nos pioneiros da "Terra Pura". Nos séculos XII e XIII, o Estado, até então dominado pela aristocracia, entra em crise, e surge à luz do dia, uma sociedade de características feudais. O Estado é remanejado para atender à nova sociedade; aparecem também novas escolas budistas no Japão, menos comprometidas com a aristocracia e bem mais populares. Como a localização do novo poder foi estabelecida na cidade de Kamakura, este novo Budismo é cha

²⁹⁹ WALEY, Arthur - *The Pillow Book of Sei Shonagen*. London, Unwin Books, 1960

³⁰⁰ WALLEY, Arthur (Ed.) - *Lady Murasaki: The Tale of Genji*. Boubleday Anchor Books, 1955.

³⁰¹ RENONDEAU, G. (Ed.) - *Le Bouddhisme Japonais. Textes fondamentaux de quatre Grands Moines de Kamakura*. Paris, Albin Michel, 1975; Prefácio do tradutor, p. 9.

mado "de Kamakura", e será tratado no capítulo seguinte.

1.3- Conclusões: Da pobreza involuntária à pobreza voluntária

Após havermos analisado a história do tema "pobreza" dentro das tradições religiosas do Budismo e do Cristianismo, desde seus respectivos surgimentos até o século XII, uma série de questões podem ser levantados em relação ao tema. Partamos, inicialmente, de que alguns autores tem considerado o Cristianismo como uma religião de escravos e oprimidos, enquanto o Budismo teria surgido como uma fórmula de controle das massas.

FREDERICO ENGELS, em sua obra "Anti-Duhring", diz a respeito do Cristianismo: "... O Cristianismo só reconhecia uma igualdade entre os homens: a do pecado original, igualdade que se enquadrava perfeitamente em seu caráter de religião dos escravos e dos oprimidos. Ao lado desta, admitia no cimo a igualdade dos eleitos, mas só em muito em seus começos. nela ficou pé. As pegadas da comunidade de bens, que encontramos igualmente nos primeiros tempos da nova religião, tinham sua origem mais na solidariedade dos perseguidos, que numa verdadeira idéia da igualdade. Mas logo a comprovação da diferença entre sacerdotes e leigos, veio pôr fim a este rudimento de igualdade cristã. A invasão do ocidente da Europa pelos germanos varreu por vários séculos toda idéia de igualdade, levantando pouco a pouco uma hierarquia social e política de uma complicação ignorada até então."³⁰² E ainda, neste mesma obra, torna adiante a reafirmar: "... No Catolicismo houve primeiro a igualdade negativa de todos os seres humanos perante Deus enquanto pecadores, e interpretada numa forma mais estreita, a igualdade de todos os filhos de Deus redimidos pela graça e sangue de Cristo. Ambas as versões se baseiam no papel da cristandade como religião dos escravos,

³⁰² MARX, Carlos y ENGELS, Federico - *Sobre la religión*. Buenos Aires, Editorial Cartago, 1959; p.126.

proscritos, despossuídos, perseguidos, oprimidos. Com a vitória do Cristianismo esta circunstância ficou relegada a último plano, e se assinalou então como a principal circunstância a antítese entre crentes e pagãos, ortodoxos e heréticos..."³⁰³ Nesta mesma perspectiva, e seguindo a mesma orientação, o historiador italiano AMBROSIO DONINI, escrevendo sobre a história das religiões, opina que: "... Aos pobres de Israel, que esperavam o advento do reino, os Evangelhos o fizeram anunciar através da palavra de Jesus... Aquelas esperanças faliram, e se transformaram numa mensagem espiritual de resignação e salvação do mal; mas isto não significa que a idéia do reino não constituísse um das componentes decisivos da vitória do Cristianismo e um reflexo ideológico da dissolução da sociedade antiga..."³⁰⁴ Sendo também taxativo acerca do Budismo: "... O núcleo central do ensinamento de Buda abrange as quatro verdades sobre a dor ... é o do desespero e da impotência dos homens de seu tempo, incapazes de alcançar com suas forças a felicidade e a igualdade social e cultural. Parece evidente que uma doutrina desse genero, a qual pregava a resignação e a submissão, correspondia não somente à expectativa desiludida das camadas mais humildes da população, como também às exigências de classe das camadas privilegiadas, para as quais constituía uma base ideológica inteiramente satisfatória..."³⁰⁵

Através dos elementos que apresentamos anteriormente, e os argumentos que acrescentaremos abaixo, verifica-se que há uma série de equívocos cometidos por estes autores, o que, aliás, não deixa de ocorrer, mesmo com aqueles que estudaram mais profundamente a Índia, caso de AINSLEE T. EMBREE e FRIEDERICH WILHELM, e que escrevem a propósito do Budismo: "... Como há de explicar-se a boa acolhida dos reis e nobres à nova religião popular? Não são a renúncia ao mundo e a política, idéias opostas e incompatíveis? Há de ter-se em conta que frente aos monges budistas, se encontrava o grande número de budistas seculares, orientando-se para a vida prática, o

³⁰³ Idem, p. 130.

³⁰⁴ DONINI, Ambrogio - *Breve história das religiões*. Rio, Civilização Brasileira, 1965; pp. 295-296.

³⁰⁵ Idem, pp. 301-302.

que não só era uma concessão, senão uma condição desejada pela doutrina ... Além disso, não há de esquecer-se que um povo que vive na mansidão budista, é mais fácil de dominar, pois pensa assim: a miséria e a pobreza não são culpa de um soberano determinado, senão que pertencem à essência da vida, que é dolorosa. Por outro lado, tampouco a propriedade nem as riquezas salvam os homens das penúrias da vida, senão somente a doutrina de Buda..."³⁰⁶

Como dissemos, há uma série de equívocos nos autores acima referidos. Em nossa opinião os equívocos, tanto em relação ao Cristianismo, quanto em relação ao Budismo, podem ser situados em dois planos: um da própria ordem dos fatos, e outro quanto à postura teórico-metodológica pela qual os fatos históricos são analisados; por vezes, ambos os planos se confundem nos autores, mas também podem se apresentar manifestamente separados.

Não é de admirar que, em relação ao Cristianismo, vários equívocos hajam sido cometidos, pois os estudos mais aprofundados sobre a pobreza em tempos medievais, surgiram na década de sessenta; mas se levarmos em consideração períodos mais antigos, os estudos se haviam feito em época também ligeiramente anterior. Tomando como base estes estudos, citados anteriormente, nota-se que a pobreza na comunidade cristã em Jerusalém, após a morte de Cristo, era de um tipo - os bens eram postos em comum, nas demais regiões, no mesmo período, este comportamento não era a regra. A atitude de Paulo, por exemplo, de viver de seu trabalho pessoal, coloca uma nova ética concernente ao assunto. Desse modo, nos primeiros momentos da Igreja cristã, não há só uma forma de compartilhamento dos bens. Vê-se, ainda, que desde os primórdios havia uma preocupação muito grande com o auxílio aos irmãos mais desfavorecidos, o que o historiador MICHEL MOLLAT chama de "*serviço dos pobres*"; esta atitude não foi esquecida nunca, apesar de variar com maior ou menor intensidade, nos períodos subsequentes.³⁰⁷

³⁰⁶ EMBREE, Ainslie T. - WILHELM, Friederich - *Índia, História del subcontinente, desde las culturas del Indo hasta el comienzo del dominio inglés*. México, Historia Universal Siglo XXI, 1974; pp.38-39.

³⁰⁷ MOLLAT, Michel - *Movimento de pobreza e serviço dos pobres na história da Igreja*. In CONCILIUM. Petrópolis, Vozes, 1974, nº 4; pp. 53 ss.

Mas, em contrapartida, na admissão de escravos ao sacerdócio, durante o Império Romano, vê-se toda uma preocupação das autoridades, tanto civis quanto eclesiásticas, em não ferirem a propriedade, porém, tentando não fraudarem os princípios religiosos que os guiavam. Não há de esquecer-se que, os autores eclesiásticos dos primeiros tempos poucas vezes deixaram de criticar a atitude dos ricos em face aos pobres, mesmo quando sua argumentação não é tão incisiva, ou mesmo quando não é muito clara quanto a isto. Os autores que fazem críticas ao Cristianismo, quanto a este aspecto relacionado com a pobreza, parecem que estão a exigir que houvesse uma nítida consciência da economia na época; ora, ela era extremamente precária, quando não inexistente. O economista JOSEPH A. SCHUMPETER ao tratar da história da análise econômica, nega que houvesse nos textos bíblicos qualquer intuito de análise econômica da realidade, em termos científicos e/ou para um reforma social completa: "... *As opiniões sobre matéria econômica que poderemos encontrar - tais como que os crentes venderão tudo o que possuem e darão aos pobres, ou que prestarão favores sem esperar nada (possivelmente algum pagamento) de volta - são imperativos ideais, partes de um esquema geral e nada mais; muito menos proposições científicas... O mesmo é verdade com relação aos mestres cristãos do período subsequente. Para os assuntos que lhes pareçam convenientes, nada lhes falta no que concerne a sutileza e desenvolvimento de raciocínio - que aproveitam parcialmente da Filosofia grega e do direito romano..."³⁰⁸ Para este autor, havia uma ausência de interesse, nos autores e líderes cristãos dos primeiros tempos, na explicação do como e do por quê dos mecanismos econômicos. Mesmo porque, o Cristianismo não teria intentado um ataque frontal ao sistema social existente, ou contra qualquer de suas instituições mais importantes. Se levarmos em consideração isto, fica grandemente prejudicada a idéia simplista de que o Cristianismo constituiria uma religião de escravos, pois a eventual relação direta entre condições materiais e atitude mental, não seria encontrada.*

³⁰⁸ SCHUMPETER, Joseph A. - *História da análise econômica*. Rio de Janeiro, Fundo de Cultura Econômica, 1964; vol. 1º, pp. 99-100.

Isso não quer dizer que não haviam preocupações para minorar a sorte dos pobres e combater a pobreza. MICHEL MOLLAT considera que na história da Igreja existiram duas atitudes fundamentais: movimentos de pobreza e serviço dos pobres, que, apesar de serem distintos em sua opinião, não poderiam ser tratados separadamente. Em perspectiva, o serviço dos pobres foi permanente e variando em suas formas. Já os movimentos de pobreza tiveram como característica serem impulsos temporários e menos longos, sendo suscitados: a) por um novo elã para uma pobreza voluntária, a parecendo esta como via de ascese ou como objeto espiritual; b) pelo escândalo decorrente da falta de caridade e justiça; c) por novos costumes decorrentes da evolução do pauperismo. Os movimentos de pobreza representariam um apelo à ordem, uma volta às fontes evangélicas. MOLLAT diz, ainda, que há uma relação dialética entre ambos, como se fossem uma prática estática e outra uma ação dinâmica, e que esta relação acompanharia as mutações históricas, amoldando-se a elas, contribuindo para matizar aspectos sociais de épocas sucessivas. A pobreza abraçada voluntariamente poderia ser entrevista por dois ângulos: individualmente ou comunitária, podendo ou não, apresentar-se sob as duas formas ao mesmo tempo.³⁰⁹

Os equívocos concernentes ao Budismo deixam escapar, na ordem dos fatos, dois elementos importantes: a) a ética dos monges e a ética dos leigos; e b) as relações com o poder político. Inicialmente, cum pre apontar que o Budismo Original distinguia claramente o tipo de ensino e o comportamento dos monges de um lado, e de outro, o dos leigos. O Prof. RICARDO MÁRIO GONÇALVES diz a este respeito: "*... Nos textos mais antigos, em que se podem distinguir vestígios das palavras do próprio Buda, notamos uma linguagem filosófica e contemplativa quando se destinam a monges, e uma linguagem devocional e ética quando se dirigem a leigos. O Budismo Original compreendia, pois, comunidades paralelas de monges e leigos, estes últimos recebendo um ensinamento condizente com sua situação, principalmente sobre a conduta a ser observada na vida cotidiana, no seio*

³⁰⁹ MOLLAT, Michel - *Movimentos de pobreza...* ob.cit., pp. 51-52.

³¹⁰ GONÇALVES, R.M. *Uma obra de ética econômica...* ob.cit., p. 32.

da família e no trabalho, ao passo que os monges recebiam um ensinamento mais especializado em meditação, contemplação e reflexões filosóficas." ³¹⁰

Os elementos componentes destas éticas, já tratamos anteriormente; o que importa é que são duas éticas distintas. A existência separada de duas comunidades não foi uma novidade introduzida pelo Budismo, como também vimos, a sociedade indiana antes do Budismo fazia distinções entre dois grupos de pessoas, que viviam de maneira diversa, e cujo ponto básico distintivo era a separação pelo ideal religioso, sua concepção e práticas. Se no Bramanismo a tendência estava ligada à idade, circunscrevendo-se, na maioria das vezes, à idade madura a busca da vida nas florestas, o Budismo colocou radicalmente a vida de mendicância e abandono de laços materiais e espirituais como apreciáveis e acessíveis para qualquer idade, inclusive aberta às mulheres. E vai mais longe, quando deixa de lado as distinções sociais em seu seio. O autor indiano P. T. RAJU lembra que é enganoso pensar que não houvessem ordens monásticas antes de Buda, já que este foi, por algum tempo, discípulo de ascetas não budistas. . . que, por sua vez, compunham pequenas comunidades. Todavia, haviam restrições para a vida monástica: os homens de castas que estavam proibidos de abraçar a vida monástica e fizessem isto, não eram respeitados; as mulheres que adotavam esta vida eram poucas. O Budismo - e também o Jainismo - fizeram da vida monástica algo respeitável e suprimiram as restrições de casta e sexo.³¹¹ E a ética dos leigos, a que cada mada social era dirigida? Ainda o mesmo Prof. GONÇALVES considera que:

*"... Quando examinamos os discursos dirigidos aos leigos nas escrituras mais antigas do Budismo, verificamos que a maior parte compreende uma ética austera de diligência e poupança dirigida a comerciantes. Além disso, vários episódios da vida do Fundador do Budismo, mostram que a Comunidade Budista primitiva se apoiava principalmente na florescente casta comercial das cidades-estado oligárquicas e das monarquias indianas que prosperavam entre os séculos VII e IV a.C..."*³¹² Como se vê, por estas citações e as anteriores

³¹¹ RAJU, P.T. - *El concepto del hombre en el pensamiento hindu*. In RADHAKRISHNAN, S. et alii - *EL CONCEPTO DEL HOMBRE*. México, Fondo de Cultura Económica, 1964; pp. 319-320.

³¹² GONÇALVES, R.M. - *Uma obra de ética econômica...* ob.cit., pp. 63-64.

o comerciante era instado a poupar, não de uma forma desenfreada, e sim de maneira a fazer crescer o seu universo pessoal, porquanto sua riqueza não lhe deveria ficar restrita, mas deveria, além do compartilhamento com outras pessoas, servir também para o crescimento econômico geral da sociedade. O Budismo Original apresenta uma clara consciência de que o crescimento e prosperidades econômicas são tarefas exclusivas dos leigos, que devem exercê-las de maneira a não prejudicar aos outros e a si próprio. Em determinados textos se pode verificar que o trabalho é também uma forma de realização do Caminho, uma ascese, o que significa atribuir-lhe não somente valor econômico e sim ético.

Em segundo lugar, ao se criticar as relações do Budismo Original com o poder político, tem-se deixado de lado textos que mostrariam a sua atitude mais claramente. Verifica-se, em uma série deles, a proposta de uma explicação da origem da propriedade e da sociedade como decorrentes de um contrato.³¹³ Há textos budistas que não poupam críticas à rapacidade dos reis indianos; em certas situações a fórmula para um recolhimento justo de impostos, não prejudicando a coletividade, é a não-violência, que tida em conta levava ao incentivo e crescimento das atividades econômicas; conseqüentemente, o rei poderia recolher impostos e todos seriam felizes.³¹⁴ Perante isto, não se pode falar que o Budismo fosse simplesmente uma doutrina que pregasse a resignação e a submissão, sendo fantasiosa a afirmação que não haveria consciência que identificasse realisticamente autores da miséria e da pobreza, já que os textos indicam principalmente os reis.

Se há pouco frisamos que houve equívocos na ordem dos fatos, é necessário que mostremos, conseqüentemente, alternativas de ordem teórica. MAX WEBER diz que a expressão "*ética econômica*" refere-se a impulsos práticos de ação que se encontram nos contextos psicológicos pragmáticos

³¹³ GONÇALVES, R.M. (org.) - *Textos budistas...* ob.cit., pp.63-64.

³¹⁴ Idem, p.63.

ticos das religiões.³¹⁵ As estruturas e as condições de uma ética econômica não são tão simples; ela não é uma função de uma determinada organização econômica, e além disso, aquela não marca sem ambiguidades esta última. A ética econômica não é determinada só pela religião, tendo uma grande margem de autonomia: *"A determinação religiosa da conduta na vida, porém, é também um e - note-se isso - apenas um dos elementos determinantes da ética econômica."* Pode-se buscar alguns elementos diretivos da ética econômica, na conduta de vida das camadas sociais que influenciaram mais fortemente a ética prática de suas específicas religiões. As camadas sociais são decisivas, podendo variar historicamente; sua influência não é exclusiva, mas pode-se determinar camadas cujo modo de vida foram predominante em certas religiões. Para WEBER, o Budismo foi propagado por monges, contemplativos, mendicantes e que rejeitavam o mundo e seus lares, migrando. Eles eram os membros integrais da comunidade religiosa; os demais eram objeto de religiosidade e não sujeitos. O Cristianismo começou como uma doutrina de artesãos-jornaleiros itinerantes; em seus períodos históricos, na sua evolução interna e externa, foi uma religião especificamente urbana e cívica. WEBER diz textualmente: *"Nossa tese não é de que a natureza específica da religião constitui uma simples 'função' da camada que surge como sua adepta característica, ou que ela representa a 'ideologia' de tal camada, ou que seja um 'reflexo' da situação de interesse material ou ideal. Pelo contrário, uma interpretação errônea mais básica do ponto de vista dessas discussões dificilmente seria possível. Por mais incisivas que as influências sociais, determinada econômica e politicamente, possam ter sido sobre uma ética religiosa num determinado caso, ela recebe sua marca principalmente das fontes religiosas e, em primeiro lugar, do conteúdo de sua enunciação e promessa. Frequentemente, a geração seguinte reinterpreta essas anunciações e promessa de modo fundamental, ajustando às necessidades da comunidade religiosa. Quando isso ocorre, então, é comum que as doutrinas religiosas se ajustem às necessidades religiosas. Outras esferas de interesse só poderiam ter uma in*

³¹⁵ WEBER, Max - *Ensaio de sociologia*. Rio, Zahar, s.d.; pp. 309 ss.

fluência secundária; com frequência, porém, tal influência é muito óbvia, e por vezes, decisiva."³¹⁶ Não concordamos com sua afirmativa de que os leigos budistas eram "*objetos de religiosidade e não sujeitos*", pois apontamos acima que havia claramente duas *éticas* que tinham destinações diversas, mas, cremos, para um fim muito próximo. Entretanto, o pensamento de WEBER se apresenta fecundo, contribuindo para maior esclarecimento de nossa investigação. De modo que, para podermos ter uma imagem mais clara de religiões tão diversas quanto o Cristianismo e o Budismo, não podemos simples e unicamente, detetar as origens materiais da *ética* dessas religiões; precisamos também analisar as necessidades religiosas cobertas pelas *éticas*, inseridas dentro de tradições religiosas específicas.

O Cristianismo saindo da Palestina para penetrar no restante do Império Romano, igualmente responde a necessidades religiosas. Quando analisamos o tema pobreza nos filósofos estoicos e epicuristas, verificou-se que novas necessidades religiosas estavam se constituindo no Império, principalmente consubstanciadas em Epicteto. O contato com novas realidades, fará o Cristianismo voltar a refletir sobre a mensagem evangélica, dando-lhe um caráter universal e valendo-se para tanto dos questionamentos da Filosofia grega. Ao fazer isto, a concepção relativa à pobreza já não é a mesma. A propriedade não é mais condenada por si mesma, mas o seu uso abusivo, egoístico; nisso, pode-se sintetizar as conclusões deste período. Na mudança para uma situação social diversa, advinda nos fins do Império, não é somente a cobertura de necessidades materiais das massas que se colocava. A vida separada, principalmente a vida dos eremitas do deserto, indica que nascera um novo tipo de experiência religiosa, e esta, também, com suas exigências bem mais radicais pertinentes à pobreza. A situação tornou a mudar nos períodos subsequentes, quando se estabeleceu uma nítida separação entre os monges e leigos, pois os primeiros viviam pobremente enquanto indivíduos, mas ricos enquanto comunidades. É uma nova religiosidade, uma nova forma de salvação, distante daquela dos eremitas do deserto, total

³¹⁶ Idem, p. 312

mente pobres, ou como grupos sejam como indivíduos. A idéia de ser pobre como o próprio Cristo, será elemento central de uma nova necessidade religiosa, talvez desde fins do século XI, culminando radicalmente na proposta de um dos personagens objeto desta investigação, Francisco de Assis.

No Budismo encontramos também uma mudança da ética relacionada à pobreza, principalmente se levarmos em consideração dois elementos principais: a história interna das escolas budistas e a transposição do Budismo indiano para outros climas culturais. A evolução interna do Budismo viu o surgimento da figura do Bodhisattva, que passou a ter acesso à experiência religiosa, de maneira mais marcante que antes, tal como se vê nos textos endereçados aos leigos. Nos textos do Budismo Original é assinalada uma ética específica aos leigos, de acordo com suas condições mundanas; entretanto, com a transformação e desenvolvimento do Mahayana, se passou a dar acesso a todos aos instrumentos de salvação. Isto não levou a tornar a distinção entre leigos e monges sem razão de ser, bem ao contrário, pois o monge ganhou funções sacerdotais, acrescentando ao seu papel de "instructor espiritual" o conhecimento de ritos, palavras e gestos especiais; vemos isto tanto no Tantra quanto no Mahayana, se bem que estas funções já estivessem embutidas no Hinayana. Todavia, este período de transformação interna do Budismo indiano coincide com sua penetração no mundo chinês. Como apontamos, a maior dificuldade inicial foi a tradução para o chinês de pensamento expresso numa língua que nada tinha em comum com a chinesa. O esforço parece ter sido muito grande e necessitou de séculos para ser completado. DAISSETZ TEITARO SUZUKI considera que o Budismo Ch'an foi a resposta assimilatória da mentalidade chinesa ao Budismo;³¹⁷ contrapondo-se, nesta perspectiva, a Hu Shih que viu no Ch'an uma rebelião da mentalidade chinesa ao Budismo.³¹⁸ A questão não é de fácil solução, dependendo da postura teórica que nos colocamos, principalmente do que é cultura. Dado o número de textos

³¹⁷ SUZUKI, D.T. - Introdução à obra: SUZUKI, Beatrice Lane - *Budismo Mahayana*. Buenos Aires, Companhia General Fabril Editora, 1961; p. 36.

³¹⁸ HU SHIH - ob. cit., p.7 ss.

budistas citados pelos Mestres Zen, como acima vimos, cremos que a opinião de SUZUKI apresenta, neste ponto, maiores possibilidades. De qualquer modo, a questão que nos preocuparia diz respeito à pobreza e ao trabalho. O monge indiano devia abraçar a primeira e afastar-se do segundo. Para SUZUKI a mentalidade chinesa repudiava que os budistas não trabalhassem para o seu sustento, que não deixassem descendência, que mendigassem alimentos consumindo os ganhos de outras pessoas e, portanto, desperdiçando a riqueza nacional. Os budistas chineses, para SUZUKI, teriam resolvido não de uma vez, todas estas questões, mas demoradamente e de uma forma prática.³¹⁹ Nossa opinião é diferente: o trabalho, ao qual aderiram especialmente os monges Zen da China, foi admitido como consequência do próprio nascimento do Mahayana, uma decorrência prática de suas propostas teóricas, que aproximavam as duas éticas do Budismo Original, a do monge e a do leigo. Se os leigos no Mahayana tinha acesso ao instrumental da salvação, se a Iluminação era acessível a todos nesta existência (fazendo cair as barreiras anteriores), por que o monge não poderia viver de uma maneira mais próxima a do leigo, trabalhando? A ética do Budismo sempre deu um grande valor ao respeito aos seres vivos; com o Zen este respeito vai além das fórmulas iniciais, se estendendo inclusive às coisas, dentro do princípio de que todo o universo é interdependente.. Não esqueçamos, aliás, que nas biografias de diversos mestres tibetanos, encontramos que eles, ao irem em busca de ensinamentos de seus mestres, deveriam dar-lhes presentes, trabalhar para eles, os quais, muitas vezes viviam com suas mulheres e filhos. O Tantrismo dera, portanto, uma reviravolta na concepção da pobreza, considerando que o que importava não era a posse de bens materiais, mas sim o desapego, pois o princípio teórico era que, mesmo as coisas e práticas condenáveis aparentemente, poderiam levar a salvação a partir de sua purificação pela atitude interior do discípulo. Assim, o trabalho no Mahayana se situava na perspectiva de respeito para com o mundo, não se tratando puramente de uma política consciente visando a sua adaptação ao solo chinês. É decorrente, a partir des

³¹⁹ SUZUKI, D.T. - Introdução a SUZUKI, Beatrice Lane, ob.cit., pp. 27-28

tas reflexões, de elementos existentes na própria tradição religiosa, que foram inseridos numa nova perspectiva, de tal modo que não encontrava sêrias oposições. Ressalte-se que o trabalho realizado nas comunidades Zen não as levava ao enriquecimento, mantendo a proteção dos poderosos e as doações dos fiéis. O trabalho, ao contrário, seguia a proposta de ascetismo contida no Budismo Original na ética dos leigos. O que significa uma espêcie de volta às origens; desta maneira, uma necessidade religiosa de vida ascética, e inclusive solitária, obteve respaldo no desafio de mudanças de condições culturais.

Não é de se esquecer que, enquanto as relações entre o Budismo indiano e o poder político foram discretas, por serem afinal duas comunidades separadas, tal não aconteceu nem na China nem no Japão, e por motivos principalmente de ordem religiosa. Nestes países, por suas condições particulares, o Budismo desde o seu aparecimento não foi assunto sô para a piedade dos particulares, mas assunto de Estado. Afinal, a presença de pessoas vistas como exemplares, ideal cultivado pelo Confucionismo, que se apresentavam como donos eventuais de poderes milagrosos (os textos budistas indianos não descartavam o acesso dos monges a estes, mas os considerava de menor relevo perante a Iluminação), era de interesse também do poder político, encarregado de zelar pelo bem-estar material e espiritual da coletividade. De maneira que, os templos foram postos sob controle estatal; o Imperador nomeava abades dos mosteiros, ou quando não, autorizava ou aprovava determinadas indicações da comunidade monástica. A tendência era a transformação do monge num outro funcionário público, com a função de proteger religiosamente o Estado e a prosperidade comum. Não mandava um Imperador chinês, em texto que citamos, que os funcionários públicos e autoridades, fizessem os monges cumprirem o contido nos Sutas? Nunca tal situação se vira na Índia. O Budismo japonês igualmente cumpria determinadas funções para a satisfação de necessidades específicas da sociedade japonesa. Assim, a pobreza - ao menos até o século XII - nunca foi um elemento importante na visão dos monges japoneses. Saichō, por exemplo, atribui aos seus monges um

papel de ação na vida pública, sendo *"tesouros da nação"*, *"professores"* e *"funcionários da nação"*, conforme suas funções; não se descartava, mas se exigia constantemente uma necessária nomeação pelas autoridades. Sua justificativa é que se tratava do dever de um Bodhisattva; ia-se, portanto, mais longe que as propostas do Mahayana indiano. Quando o cotejamos com Kūkai, percebemos que este não difere do fundador do Tendai, neste ponto. Ambos representam uma postura do Budismo japonês, concebido como intimamente vinculado ao Estado. A proibição do Saichō dos monges se darem ao comércio, era a reafirmação da tradição monástica, mas sem uma ênfase especial; não se tratava de uma época na qual o comércio tivesse relevo. Ressalte-se ainda, que na história do Budismo japonês, até quando a focalizamos, a própria ordenação dos monges era controlada pelo Estado, que exigia que fosse feita em determinados templos ou monastérios que recebiam autorização para tanto; anualmente só um determinado número de pessoas poderia ser ordenado. Só os consagrados oficialmente eram reconhecidos pelas autoridades como monges. Isto levava a existência de muitas pessoas que viviam como se fossem monges, vistos como tais pelo povo, e gozando de prestígio popular. Os que fugiam ao controle estatal eram, muitas vezes, hostilizados pelas autoridades.

Neste ponto de nossa exposição, uma interrogação se põe: é possível uma conceituação, até uma definição, que cubra tanto os campos de uma pobreza não querida, quanto a de uma pobreza conscientemente abraçada? E que satisfaçam às necessidades do estudo do tema nas tradições religiosas do Cristianismo e do Budismo? Afinal, o que é um pobre? O historiador MICHEL MOLLAT apresenta como definição de *"pobre"*, como: *"... aquele que, de maneira permanente ou temporária, se encontra numa situação de fraqueza, de dependência, de humilhação, caracterizado pela privação dos meios, variáveis, segundo as épocas e as sociedades, conforme o poderio e a consideração social: dinheiro, relações, influência, poder, ciência, qualificação técnica, honorabilidade de nascimento, vigor físico, capacidade intelectual, liberdade e dignidade pessoais."* E completa sua perspectiva, que o pobre, *"vivendo dia por dia, ele não tem nenhuma oportunidade de se levantar*

sem a ajuda de outro. Uma definição pode incluir todos os frustrados, os largados ao léu, todos os associais, todos os marginais; ela não é específica de nenhuma época, de nenhuma região, de nenhum meio. Ela não exclui menos os que, por ideal ascético ou místico, quiseram se separar do mundo, ou que por devotamento, escolheram viver pobres entre os pobres."³²⁰ Em outro lugar, o mesmo MOLLAT definirá pobreza como: "... uma situação súbita ou voluntária, permanente ou temporária, de fraqueza, de dependência e de humildade, caracterizada pela privação dos meios, mudando conforme as épocas e as sociedades, poderio e consideração sociais: dinheiro, poder, influência, ciência ou qualificação técnica, honorabilidade do nascimento, vigor físico, capacidade intelectual, liberdade e dignidade pessoais." E junta: "se constatará que esta definição, ampla, associa os religiosos, especialmente os das Ordens mendicantes, a aqueles que queriam, por ideal, partilhar a sorte anônima. Se observará também que a definição inclui todos os frustrados de dinheiro e saúde, assim como os deixados por conta da sociedade."³²¹ Já o sociólogo JEAN LABBENS, que estudou o tema pobreza num outro contexto, chega a idéias aproximadas as de MOLLAT; diz, de uma maneira sintética: "... Para ser pobre, é preciso a falta de tudo de uma vez, de fortuna e de ocupação remunerada (classe), de força social (poder), de audiência e de respeitabilidade (estatuto). Se não há ninguém que seja absolutamente destituído de todo privilégio, o pobre é aquele que se situa no nível mais baixo, sob estas três dimensões."³²²

Mas, um outro questionamento poderia ser indagado: qual é a vantagem de definições, de conceituações prévias no campo da história? PAUL VEYNE, acerca deste assunto, lembra que a história, como qualquer discurso, se exprime por meio de conceitos, e que os conceitos históricos ou pertencem exclusivamente ao senso comum, ou são de origem erudita. Considere que os conceitos tem uma perpetuidade falsa, porque são vagos, e seus ob

³²⁰ MOLLAT, Michel - *Les pauvres au Moyen Age*. Paris, Hachette, 1979; p. 14.

³²¹ MOLLAT, M. - *En guise de préface*. In MOLLAT, M. - (Ed) - *ÉTUDES SUR L' HISTOIRE DE LA PAUVRETÉ...* ob. cit., 1ª vol., p. 12.

³²² LABBENS, Jean - *Sociologie de la pauvreté*. Paris, Gallimard, 1978; p.103

jetos mudam constantemente. Particularmente importante é a sua observação quanto ao nosso tema: "... Mas o perigo mais traiçoeiro é das palavras que suscitam no nosso espírito falsas essências, e que povoam a história de uni versais que não existem. O evergetismo antigo, a caridade cristã, a assis tência dos modernos não têm praticamente nada em comum, não beneficiam as mesmas categorias de pessoas, não socorrem as mesmas necessidades, não têm as mesmas instituições, não se explicam pelos mesmos motivos, e não se co brem com as mesmas justificativas; mas, nem por isso, se deixa de estudar a assistência e a caridade através dos tempos..." E conclui que o "conceito é uma pedra de toque do conhecimento histórico, porque este conhecimento é descritivo; a história não precisa de princípios explicativos, mas, sim, de palavras para dizer como eram as coisas."³²³ Não cremos que esta posição seja totalmente justa; se a principal preocupação do historiador não é a elaboração de definições, conceitos absolutamente precisos para uma explicação da realidade, não quer dizer que os conceitos não iluminem a esta. Po rém, é necessário cautela; se nos valemos do conceito, quer dizer que temos uma espécie de resumo da realidade, com o que Veyne não discordaria. Se enca^{ramos} este "resumo" como algo provisório, então o conceito poderá facilitar o nosso trabalho.

Não nos parecem pertinentes, por serem de valor extremamente genérico e de pouco caráter operativo, as propostas de MOLLAT quanto ao estabelecimento de definições que sejam válidas para várias épocas, para regiões diversas, cobrindo realidades e vivências diversas, seja quanto a uma pobreza não querida (involuntária), seja buscada voluntariamente. Tais definições de pobres e pobreza, pressupõem que as situações materiais regem as atitudes mentais. Não é possível colocar em pé de igualdade, os dois tipos de pobreza, porque são coisas diferentes. Outra dificuldade: co mo viam ambos os tipos de pobres a sua situação? Daqueles que abraçaram vo luntariamente a pobreza, nós sabemos relativamente bem; dos demais que de

³²³ VEYNE, Paul - *Comment on l'écrit l'histoire*. Paris, Seuil, 1979; pp.87ss

viam suportá-la sem muitas saídas, nada ou quase nada sabemos do que pensavam; supomos as suas reações, visto que dada as suas condições de pauperismo, não produziram informações que chegassem a nós. Além disso, tanto a posição de MOLLAT, quanto a de LABBENS são decorrentes de análises delimitadas: o primeiro estudando a pobreza medieval ocidental e o segundo aos países contemporâneos do Terceiro Mundo. Como, assim, se poderia dar às suas análises um caráter de generalidade e universalidade? Como poderíamos, então, aproximar a pobreza cristã e budista? É verdade que o pobre na Índia tinha a sua parte na produção social através da esmola, mas, e na China e Japão? O Confucionismo não via com bons olhos ao pobre voluntário; foi preciso o Budismo na China para dignificar, e a muito custo, a vida de exclusão de bens. É mesmo assim, houve por se chegar a uma fórmula conciliatória através da admissão pelo Samgha do trabalho dos monges. O Japão, muitas vezes tributário das perspectivas chinesas, com sua visão do Budismo, como defensor da coletividade, afastando o país de calamidades, secas, chuvas intensas e outras catástrofes, colocou-o com efeito como um assunto público. A pobreza era "exigida" dos ascetas, para que cumprissem a sua "função" de proteção do país, e diga-se por sinal, exigência que não era levada tão a sério. Se quisermos aproximar a caridade cristã da budista, devemos antes ter em conta a precaução sugerida por HENRI DE LUBAC, que lembra que ambas diferem em suas inspirações, respondem a outras idéias, se apresentando em sistemas diferentes de salvação.³²⁴

Assim, como poderemos cobrir realidades tão diferentes e díspares, com tais definições? Nossa proposta é que deva-se levar em consideração a força dos motivos religiosos, como princípio metodológico; não pressupor, logo de início, que as situações materiais condicionam totalmente as concepções e crenças religiosas. Se é correto o que Veyne nos diz, que a descrição é a chave para o conhecimento histórico, faz-se necessário que vejamos no próximo capítulo como se eram a sociedade, a economia, o po

³²⁴ LUBAC, Henri de - *Aspects du Bouddhisme*. Paris, Seuil, 1951; p.30.

der, as mentalidades e as necessidades de âmbito religioso. A partir disto poderemos colocar os personagens Francisco e Doguen em seus universos históricos particulares e específicos e, finalmente, analisarmos o tema pobreza em suas concepções e práticas.

2- O SÉCULO XIII: ESTRUTURAS E CONJUNTURAS EM PONTOS EXTREMOS DO GLOBO.

Economias, sociedades, poderes, mentalidades no século XIII. Poderíamos inverter a ordem para a análise; dependeria da teoria da qual partíssemos.¹ Mas, seja qual for a ordem que tomemos, o essencial é buscar a inteireza das estruturas e conjunturas. Não se trata de afirmar a primazia de um determinado setor da vida histórica, e sim verificar as conexões entre os planos da realidade. Século XIII, marco cômodo que nos faz, por muitas vezes, irmos antes e avançarmos depois. É momento de intensas transformações em todos os domínios; o ritmo da história se acelera em pontos extremos do globo, apesar de guardarem suas respectivas especificidades.

¹ ENGELS diria: "A concepção materialista da história parte da tese que a produção, e com ela a mudança de seus produtos, é a base de toda ordem social; de que em todas as sociedades que desfilam pela história, a distribuição dos produtos e junto com ela a divisão social dos homens em classes ou estamentos, é determinada pelo que a sociedade produz e como o produz e pelo modo de trocar seus produtos. Segundo isto, as últimas causas de todas as mudanças sociais e todas as revoluções políticas não devem buscar-se nas cabeças dos homens nem na idéia que eles se fazem da verdade eterna nem da eterna justiça, senão das transformações operadas no modo de produção e troca; não de buscar-se não na filosofia se não na economia da época de que se trata (...)" ENGELS, F. - *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Moscou, Ediciones de Lenguas Extranjeras, s.d.; p. 62.

Já JACQUES LE GOFF fala que: "... Mentalidades abrange, pois, além da história, visando a satisfazer as curiosidades de historiadores decididos a ir em mais longe. E, inicialmente, ao encontro de outras ciências humanas... Um dos interesses da história das mentalidades revela-se: as possibilidades que oferece à psicologia histórica de ligar-se a uma grande corrente da pesquisa histórica de hoje - a história quantitativa (...)" LE GOFF, J. - *As mentalidades: uma história ambígua*. In LE GOFF, J. et alii - *HISTÓRIA: NOVOS OBJETOS*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1976; pp. 69 a 70.

2.1- Economias e Sociedades

Mundo ocidental. Período de crescimento econômico, qualquer que seja o modelo que empreguemos para detetá-lo.² Índices? As queixas dos historiadores sobre sua ausência ou rigor podem ser cobertas "a *pesar de delicada a crítica de dados que permite elaborar e interpretar os dados obtidos.*"³ Crescimento demográfico, podendo a população européia ter dobrado entre o fim do século X e o início do XIV, mas modulado diferentemente conforme os países.⁴ Os fatores de crescimento apresentam dificuldade para sua apreensão: períodos de paz relativa, alguns progressos na medicina, especialmente na obstetrícia, alimentação mais forte, que podem ter levado à diminuição da taxa de mortalidade e aumento da perspectiva de vida. Entretanto, a mortalidade infantil permanece elevada. Outros elementos: aumento da natalidade, revalorização do casamento, da criança e, sobretudo, aumento da produção e possibilidades de alimentação de famílias maiores.

A prosperidade econômica é, antes de tudo, desenvolvimento rural.⁵ Os índices são dos mais diversos: um é o retrocesso das grandes fomes. De uma maneira geral, entre 1225 e 1315 as fomes "*epidêmicas*" quase desapareceram de toda a Europa, só afetando ainda algumas poucas regiões. Por vezes minora-se as ameaças de penúria através da importação de grãos, como na Alemanha entre 1217-1218, ou mesmo em regiões do norte. Para Le Goff esta diminuição de fomes generalizadas não ocorreu devido só a importação, porque o comércio não era muito regular neste sentido, mas, sim ao aumento de superfícies cultivadas e de seus rendimentos respectivos.⁶ Desbravam-se, ainda, novas terras, principalmente na Alemanha.⁷ Em alguns lugares

² HODGETT, Gerald A.J. - *História econômica e social da Idade Média*. Rio, Zahar, 1975; pp.106 ss.

³ LE MENÉ, Michel - *A economia medieval*. Rio, Zahar, 1979; pp. 9 ss.

⁴ Idem, p. 32.

⁵ ANTONETTI, Guy - *A economia medieval*. S.Paulo, Atlas, 1977; pp. 20 ss.

⁶ LE GOFF, J. - *La baja edad media*. Madrid, Historia Universal Siglo XXI, 1974; p. 176.

⁷ DUBY, Georges - *L' économie rurale et vie des campagnes dans l'Occident médiéval* (France, Anglaterrre, Empire, IX^e - XV^e siècles). Essai de synthèse et perspectives de recherches. Paris, Flammarion 1977; vol. 1, pp. 145 ss.

res a média do rendimento do trigo se elevou; os textos mencionam uma maior difusão do sistema trienal na plantação.⁸ Além disso, houve igualmente um crescimento da criação: ovinos, bovinos, etc; tratando-se, às vezes, da conversão em pastagens de terras cultiváveis. Crescimento freado, pois a economia era essencialmente de subsistência, e a demanda de cereais criava obstáculos à expansão da criação de gado.⁹ Paralelamente, houve uma especialização de cultivos em determinadas regiões, tal como a da vinha, ou do trigo.¹⁰ Buscam-se conhecimentos sobre os campos; surgem tratados técnicos de economia rural, apontando-se entre eles as "Regras" de ROBERTO DE GROSSETESTE DE 1.240.¹¹ Há um desenvolvimento das técnicas agrárias,¹² utilizando-se as aplicações da força hidráulica e eólica.¹³ Ilustrações de escritos atestam o uso de inovações em grandes construções, e testemunhos de viajantes mostram que as inovações se difundiram em muitos pontos do ocidente cristão. Quanto ao material utilizado, continua-se a usar grandemente a madeira, mas assiste-se a uma crescente utilização da pedra e do ferro. Grandes quantidades desses materiais foram levados de uma região para outra.¹⁴ Forjas foram implantadas.¹⁵

O progresso industrial mais evidente é o da fabricação e comercialização de produtos de alta qualidade, cujo preço é elevado. O século XIII é época de um arranque têxtil, principalmente de tecidos mais finos. Explica-se: as classes superiores manifestam uma grande preocupação com suas roupas. O ramo têxtil se transformara com o aparecimento ou a difusão de invenções técnicas, utilizando menos mão-de-obra, menos operações,

⁸ Idem, p.176 ss.

⁹ ANTONETTI, G. - *ob. cit.*, p. 41.

¹⁰ DUBY, G. - *ob. cit.*, pp. 226.

¹¹ LE GOFF, J. - *La baja edad media... ob. cit.*, p. 177.

¹² LE MENÉ, M. - *ob. cit.*, pp. 81 ss.

¹³ ANTONETTI, G. - *ob. cit.*, pp. 32-33.

¹⁴ LE GOFF, J. - *La baja edad media, ob. cit.*, p. 178.

¹⁵ THRUPP, Sylvia L. - *Medieval Industry - 1000 - 1500. In* CIPOLLA, Carlos M (Ed) *THE FONTANA ECONOMIC HISTORY OF EUROPE. THE MIDDLE AGES.* Isle of Man, Collins/Fontana Books, 1978; pp. 221.

e menos tempo na produção.¹⁶ Todavia, estas inovações não se expandem tão rapidamente, encontrando-se, em alguns lugares, uma série de resistências. JACQUES LE GOFF nos diz que o desenvolvimento da indústria têxtil foi maior em regiões favorecidas pela abundância de mão-de-obra, pelas facilidades de importação de matérias primas, e que tinham presente uma classe de homens empreendedores; isso se deu na Europa do noroeste, especialmente Flandres, e na Itália central e setentrional.¹⁷ Novidades são produzidas na Europa: se da e papel.¹⁸

O desenvolvimento das culturas agrícolas e de produtos artesanais alimentava um comércio, cujo auge, é o fenômeno mais visível da prosperidade econômica do século XIII.¹⁹ Comércio possível, em parte, porque se aumentou e melhorou os caminhos e transportes, principalmente terrestres.²⁰ As rotas fazem com que certas cidades situadas em seu itinerário, cresçam no tamanho.²¹ Assinala-se que, por vezes, cidades procuram proteger os mercadores dos assaltantes, chegando a pagar-lhes indenizações quando ocorria o assalto.²² Ao lado do comércio terrestre se desenvolve o marítimo,²³ favorecido também pelos progressos técnicos, tais como a bússola, os mapas marítimos (os portulanos). Para adaptar-se ao transporte de mercadorias mais numerosas, e de até maior volume, os navios aumentam de tamanho; aparecem tanto no norte como no Mediterrâneo.²⁴

Uma legislação comercial acompanha os progressos da navegação, surgindo códigos comerciais, como em Veneza os de Jacō Tiepolo

¹⁶ ANTONETTI, G. -*ob. cit.*; p. 43.

¹⁷ LE GOFF, J. -*La baja edad media, ob. cit.*; p. 181.

¹⁸ Idem, p. 182.

¹⁹ PIRENNE, Henri. *Historia económica y social de la Edad Media*. México, Fondo de Cultura Económica, 1960; pp. 69 ss.

²⁰ ANTONETTI, G. -*ob. cit.*; pp. 44 ss.

²¹ PIRENNE, Henri - *As cidades da Idade Média. Ensaio de história económica e social*. Lisboa, Publicações Europa, América, 1964.

²² LE GOFF, J. *La baja edad media, ob. cit.*; p. 184.

²³ PIRENNE, H. -*Historia económica y social...*, *ob. cit.*; pp. 106.

²⁴ CHAUNU, Pierre -*Expansão Europeia do século XIII ao XV*. São Paulo, Pioneira, 1978; pp. 211 ss.

(1235), ou de Raniero Zeno (1255); ou mesmo, compilações de leis marítimas. Ao lado da marítima, nos centros comerciais terrestres se esboça uma legis lação comercial; na Itália, tribunais mercantis se fazem presentes. Nas fei ras, igualmente encontram-se tribunais que aplicam o direito das mesmas. Uma necessidade: assegurar a regulamentação dos negócios num curto lapso de tem po, como era a duração das feiras, e para tal, se vai à aceleração nos pro cedimentos, procurando-se uma imediata execução das sentenças. Por vezes, o direito das feiras se sobrepunha aos costumes locais: demonstração de uma nova época.²⁵

A proteção pública concedida aos mercadores se estende às mercadorias, vigiando-se aquelas que eram vendidas fora, em todos os mo mentos de sua confecção, até sua venda. Qualidades, peso, medidas, eram ve rificados por funcionários especiais nas cidades que fabricavam tecidos. Mar cas eram apostas nas peças, distinguindo o comerciante-fabricante das mes mas; marcas de controle garantiam sua origem e qualidade. Tanto nas feiras quanto em grandes cidades, tecidos eram vendidos em construções especiais. As feiras de Champagne desempenhavam no decorrer do século, o papel de pri meiro plano no grande comércio, já que se realizavam em quase todo o decorrer do ano. Além do tráfico de mercadorias, eram ainda mercados financeiros; aí se realizavam contratos acordados em outros lugares, assim como fazia-se o câmbio das moedas de praticamente toda a Cristandade. Importante é a cria ção de uma série de feiras regionais e mercados de âmbito local; cada burgo tenta, às vezes sem êxito, obter da autoridade senhorial ou principesca, permissão para criá-los.²⁶

As técnicas comerciais começam a se montar, o câmbio é manual, a escrita é privilégio de especialistas, o mercador é um ambulante. A prática do cálculo se propaga lentamente; provavelmente escolas urbanas começam a ensiná-la às crianças, mas são ainda poucas. Aparecem manuais de aritmética elementar e tratados de cálculo; introduz-se a difusão dos núme

²⁵ PIRENNE, H.- *Historia económica y social...*, *ob. cit.*; p. 77.

²⁶ Idem, p. 78.

ros chamados arábicos, o zero indiano completa sua viagem - através dos arábicos - para o Ocidente cristão, e realizam-se operações com frações e cálculo proporcional. Em meados do século, vê-se surgir manuais de comércio.²⁷ Impedimento às operações financeiras de ordem religiosa: as velhas proibições eclesiásticas que caíam sobre a usura e condenavam o empréstimo a juros e numerosas formas de crédito, se mantêm em vigor; foram, por vezes, renovadas, como no Concílio de Trento de 1227.²⁸ Todavia, dentro mesmo da Igreja, começa a formar-se uma corrente para legitimar, ao menos uma parte, as operações comerciais que comportavam juros; justifica-se: o mercador corre riscos e proporciona trabalho; busca-se dar dignidade cristã ao mercador. Isso se vê, tanto em Bouchard de Estrasburgo quanto em Tomás de Aquino. Nos manuais para confessores, teólogos insistem numa casuística que dedica espaço crescente às excusas e justificativas.²⁹

A massa monetária em circulação aumenta; tira-se metais preciosos de três fontes principais: recolocação em circulação monetária de metais entesourados, importa-se metais, ou extrai-se de minas. Estas últimas jogam um papel menor, reduzindo-se quase à oferta da prata. O ouro do Sudão chegava à Itália e Espanha por intermédio do MAGREB,³⁰ seja sob a forma de comércio,³¹ seja sob a forma de tributos pagos pelos reinos islâmicos da Espanha aos reinos cristãos. Nos campos do ocidente europeu a economia monetária também penetra, aumentando a dívida dos camponeses frente a certos emprestadores, estes, em geral, das cidades. As rendas em espécie das senhorias entram em retrocesso; aumentam as partes em dinheiro, tal como o resgate das prestações de trabalho. Mas, os camponeses participam de forma desigual na economia monetária. O maior desenvolvimento da moeda ocorre no setor comercial. Cunha-se cada vez mais moedas de alto valor; os príncipes, as cidades e os lugares onde haviam feiras, tentam emitir moeda que goze de confiança para as transações inter-regionais ou internacionais,

²⁷ LE GOFF, J. -*La baja edad media*, ob. cit., p. 178.

²⁸ PIRENNE, H. -*Historia económica y social...*, ob. cit.; pp. 104 ss.

²⁹ LE GOFF, J. -*La baja edad media*, ob. cit.; pp. 189-190.

³⁰ ANTONETTI, G. -*ob. cit.*, p. 113.

³¹ LOMBARD, Maurice -*L'Islam dans sa première grandeur*. Paris, Flammarion, 1980; pp. 251-252.

ou até para garantir um monopólio em detrimento de senhores laicos ou eclesiásticos. Uma peculiaridade: as peças de ouro ocidentais desempenham neste século, um modesto papel, porque a moeda de prata era ainda suficiente para as necessidades econômicas.³² Outra explicação: as moedas de ouro procuram, muitas vezes, afirmar a superioridade de seu cunhador, tanto rei quanto cidade, ou mesmo um grande nobre. O ouro seria mais um símbolo de prestígio que de riqueza, pois o lugar que os homens ocupam na sociedade não dependia essencialmente do dinheiro.³³ É o encontro da economia e da mentalidade. Com isso abre-se uma ponte para uma visão desta sociedade.

O século XIII oferece uma imagem de uma sociedade estruturada em "estados".³⁴ A tradicional divisão tripartida em **oratores, belatores e laboratores**,³⁵ continua, com adaptações e variações segundo as regiões. Se distingue uma aristocracia alta como a dos reis, duques e condes, e uma categoria inferior, a dos cavaleiros, que formam uma só classe jurídica: a dos "gentishomens"; noutra palavra, os nobres. Integram-se, mas não se confundem; há distintamente diversas hierarquias.³⁶ E os homens livres? São uma espécie de camada, súditos cuja condição jurídica também geralmente não do pai, mas sim da mãe. A condição camponesa era designada geralmente com o termo "servidão", principalmente em finais do treze; sintoma, para LE GOFF, de que teria ocorrido uma espécie de "refeudalização", ao mesmo tempo em algumas regiões.³⁷ A diferenciação no seio desta última é fortemente marcada.

Obras como a de Felipe de Beaumanoir ("*Coutumes de Beauvaisis*"), por volta de 1280, buscam uma classificação geral das condições

³² ARDANT, Gabriel. *Histoire financière. De la Antiquité a nos jours*. Paris, Gallimard, 1976; pp. 99 ss.

³³ LE GOFF, J. - *La baja edad media, ob. cit.*, p. 191-192.

³⁴ MISRAKI, Jacqueline - *Les pauvres et la pauvreté dans les revues des "Estats du Monde"*. In MOLLAT, M. (Ed.) - *ÉTUDES SUR L'HISTOIRE DE LA PAUVRETE*. Paris, Publications de la Sorbonne, 1974; T^o vol., p. 469 ss.

³⁵ DUBY, Georges - *Guerriers et paysans. VII - XII^e siècle. Premier essor de l'économie européenne*. Paris, Gallimard, 1978; p. 187. **Ver também** DUBY, G. - *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*. Paris, Gallimard, 1980.

³⁶ BLOCH, Marc - *La Société féodale*. Paris, Albin Michel, 1968.

³⁷ LE GOFF, J. - *La baja edad media, ob. cit.*, p. 194.

sociais e manifestam uma tentativa em retirar o clero do velho esquema tripartido; o esquema então reuniria nobreza, homens livres e camponeses.³⁸ A coesão se fazia no seio de cada uma delas. Outros autores, desta literatura dos "estados do mundo", assinalam mais de três, além das tradicionais. Se propõe um princípio unificador ao conjunto da sociedade: o bem comum; noção política, jurídica e ideológica³⁹ e; outra ligação com a mentalidade. JEAN DE MEUN, na segunda parte do "Roman de la Rose", explica de uma maneira histórica a diferenciação progressiva da sociedade em classes sociais, e a desigualdade que lhe era contemporânea.⁴⁰ Apesar de ser difícil e moralmente condenado sair de seu "estado" existia ainda suficiente mobilidade nos diversos escalões, assegurando possibilidades de promoção individual; mas este equilíbrio se romperá no fim do século.

A aristocracia militar e latifundiária tem seus recuos e avanços. Como grupo militar, via que escapava seu monopólio, devido ao progresso do exército profissional.⁴¹ Os proveitos materiais e a glória, adstritos à atividade bélica, diminuíram com a chamada "Paz de Deus". Se apresenta o "gentilhomem" como merecedor de seu prestígio, quando alia seu nascimento à coragem, cortesia e virtude.⁴² O bom cavaleiro é considerado digno de dominar a sociedade; disso fala a novela de LANCELOT.⁴³ A obra de RAIMUNDO LLULL, "O Livro da Ordem da Cavalaria", já quase no fim do século, lo

³⁸ Idem, p. 193.

³⁹ AQUINAS, Saint Thomas. *The Summa Theologica. Translated by Fathers of the English Dominican Province.* Chicago, William Benton Publisher, 1952; "Treatise on Law" - Article 2: *Whether the Law is Always Directed to the Common Good*?; vol. II, pp. 206 ss.

⁴⁰ LORRIS, Guillaume et MEUN, Jean de - *Le Roman de la Rose.* Préface et établissement du texte par Daniel Poirion. Paris, Garnier-Flammarion, 1974; p. 273.

⁴¹ THOMPSON, A. Hamilton - *The Art of War to 1400.* In TANNER, J. R. et alii (Editores) - *THE CAMBRIDGE MEDIEVAL HISTORY.* Cambridge, at the University Press, 1957; vol. VI - *"The Victory of Papacy"*; pp. 785 ss.

⁴² ABRAM, Miss A. - *Chivalry.* In TANNER, J. R. et alii (Ed.) - *ob. cit.*; pp. 799 ss.

⁴³ TROYES, Chrétien de - *Perceval ou le Roman du Graal.* Trad. Jean-Pierre Foucher et André Certais. Paris, Gallimard, 1977.

go estará em moda na Espanha, Inglaterra e Itália. Miniaturas apresentam o cavaleiro adornado, ou mesmo em vitrais;⁴⁴ representam todo o prestígio que goza o cavaleiro cortesão. A evolução política parece também pouco favorável à aristocracia. Na maioria dos Estados da Cristandade, tanto a nível dos monárquicos, quanto dos urbanos, o poder público se consolida às expensas do poder senhorial.⁴⁵ Parte de seus poderes começam a escapar-lhes em seus domínios, assim como seus meios de pressão sobre o poder central. A apelação a tribunais reais ou urbanos, limitava o seu poder judicial; sua soberania monetária se apagou primeiro de fato, depois de direito; os oficiais do poder central controlavam seus oficiais. Novamente as concepções: a busca do bem-comum faz com que se diminuam suas imunidades, usos que estavam a seu favor cedem perante o direito que vai se impondo a todos.

Mas se há recuos, a consolidação do poder público oferece novas possibilidades para a aristocracia: os mais poderosos dos senhores sentiam sua influência de diversas maneiras. Se os Doze Pares de França limitam-se a um papel quase honorário, em especial na consagração do Rei, os sete príncipes alemães controlam a eleição do Imperador. A "*Constitutio in favorem principum*" concedida por Henrique VII, por pressão de seu pai Frederico II, converte os poderosos senhores alemães em donos de seus territórios;⁴⁶ a Alemanha toma então o caráter de uma federação de principados. Nas cidades italianas a instituição dos "*podestà*", que inicialmente fora um expediente para Frederico Barbaruiva impôr seu poder, se transforma e se institucionaliza em fins do XII e primeira metade do XIII. O poder executivo fica confiado a personagens, quase sempre nobres e, em muitos casos, estranhos à cidade, que a pretexto de arbitrar conflitos entre as facções⁴⁷, acostumam as cidades a um governo forte e, sem dúvida, dominado pelas famí

⁴⁴ UPJOHN, Everard M. et alii - *História Mundial da Arte*. Amadora, Livraria Bertrand, 1977; vol. 2 - Dos Etruscos ao fim da Idade Média; pp. 238-239.

⁴⁵ GÉNICOT, Léopold - *Le XIII^e siècle*. Paris, Presses Universitaires de France, 1968; pp. 139 ss. - "*Nouvelle Clio*" nº 18.

⁴⁶ POOLE, Austin Lane - *Germany in the reign of Frederick II*. In TANNER, J. R. et alii (Ed.) - *ob. cit.*; pp. 92 ss.

⁴⁷ VOLPE, Giacchino. *Le Moyen Âge*. Paris, Payot, 1977; pp. 214 ss.

lias poderosas.⁴⁸ As instituições de tipo parlamentar, cujo aparecimento os príncipes toleram ou suscitam, não oferecem aos senhores uma nova forma de pressão ou influência eficaz; imagem esta, aliás, oferecida já pelas dietas do Império. Assim, se vê atuarem os parlamentos ingleses,⁴⁹ as cortes espanholas,⁵⁰ as assembléias dos estados franceses.⁵¹

A cavalaria, pequena aristocracia, encontra novas saídas no serviço real. Na Alemanha aparece uma categoria de cavaleiros que dependem diretamente do Imperador. Mas, por outro lado, o endividamento, a alienação de bens e a venda de terras, aumentam; os progressos da economia monetária e gastos para manter seu estilo de vida, empobrecem a nobreza e arruinam a cavalaria. Todavia, se o empobrecimento dos pequenos ocorre, este reforça o poder dos grandes. Em geral, os pequenos senhores preservavam-se da ruína ou conservando sua "reserva" e vendendo o restante, ou voltando a tomar feudo e vendendo sua homenagem. Em ambos os casos, quem comprava era um senhor mais poderoso, que assim se fortalecia mais.⁵² É questionável que a transformação em renda monetária da renda feudal, haja trazido uma adaptação dos senhores ao novo panorama econômico. Se é verdade que a alta constante dos preços havia diminuído suas rendas, calculadas na base dos censos fixos, também se fica com a impressão que souberam adaptar suas necessidades. Empregam expedientes como elevar a quantidade de prestações de trabalho, tirar partido de rendas tipo "banalidades", conceder aos camponeses modificações de usos em troca de numerário, ou se valer de contratos revogáveis ou a curto prazo para certas situações.⁵³ Além disso, muitos feudos instituídos eram constituídos não em terras, mas em rendas, ajudando o senhor a restabelecer ou manter sua posição.⁵⁴ Desta maneira, jurídica, po

⁴⁸ HEERS, Jacques - *Les partis et la vie politique dans l'occident médiéval*. Paris, Presses Universitaires de France, 1981; pp. 96 ss.

⁴⁹ POWICKE, Frederick Maurice - *England. Richard I and John*. In TANNER, J.R. et alii (Ed.) - *ob. cit.*; pp.205 ss. - JACOB, E.F. - *England: Henry III*. In TANNER, J.R. et alii (Ed). - *ob. cit.*; pp. 252.

⁵⁰ ALTAMIRA, Rafael - *Spain, 1031-1248*. In TANNER, J.R. et alii, *ob. cit.*; p.393ss.

⁵¹ POWICKE, F.M. *The reigns of Philip Augustus and Louis VIII of France*. In TANNER, J.R. et alii, *ob. cit.*; pp.59-60.

⁵² DUBY, Georges - *L'Economie rurale et la vie*. *ob. cit.*, vol.II, pp.15 ss.

⁵³ ANTONETTI, G. - *ob. cit.*; pp.285ss.

⁵⁴ FOURQUIM, Guy. *Senhorio e feudalidade na Idade Média*. Lisboa, Edições 70, 1978; pp. 175 ss.

lítica e economicamente, a aristocracia militar conseguiu manter ou até melhorar sua posição. Mas, é uma classe ameaçada que procura se defender, fazendo-se mais fechada. A nobreza de fato se transforma em de direito; uma nobreza que se afirma por sinais hereditários, tais como os brasões.⁵⁵ A nomeação de um cavaleiro era cerimônia que só podia ser concedida a quem tivesse pai cavaleiro⁵⁶

Novas condições, novas estratificações. O cavaleiro pobre continua sendo um membro de sua classe, e como tal, tem direito à solidariedade de seus pares. A extinção das linhagens é mais rápida no século XIII, contribuindo fatores como a mortalidade, a tendência dos senhores a terem poucos herdeiros, ou a colocá-los em maior número possível na Igreja; motivo: evitar a repartição do patrimônio.⁵⁷ Em alguns casos, os burgueses das cidades impõem aos nobres a proibição do exercício de uma arte mecânica, ou mesmo do comércio.⁵⁸ Aceitando esta distinção, que lhes serve para conservação da distinção social, os nobres se isolam economicamente. Porém, em fins do século, a nobreza volta a abrir-se de novo, e burgueses enriquecidos podem engrossar suas fileiras.⁵⁹ Reis e imperadores começam a atribuir-se o poder de conceder nobreza.

No âmbito camponês ressaltam certas melhorias; beneficiando-se do desenvolvimento da economia monetária e da entrada em circulação de excedentes agrícolas. Em muitas regiões os camponeses compram parcelas de terra arrendadas, ou parcerias,⁶⁰ ou até melhoram sua situação jurídica, mediante o resgate de determinadas prestações ou rendas.⁶¹ Noutras,

⁵⁵ CLINCHAMPS, Philippe Du Puy de- *La noblesse*. Paris, P.U.F., 1959.

⁵⁶ GANSHOF, F.L.- *Que é o feudalismo?* Lisboa, Publicações Europa-América, 1974

⁵⁷ GÉNICOT, L.- *Le XIII^e siècle.*, ob. cit.; pp. 61 ss.

⁵⁸ LE GOFF, J. - *La baja edad media*, ob cit; p. 201.

⁵⁹ CLINCHAMPS, P. - ob. cit.; p. 16 ss.

⁶⁰ FOURQUIN, G. - ob. cit.; p. 178 ss.

⁶¹ ANTONETTI, G. - ob. cit., p. 62.

se assiste ao retrocesso das prestações pessoais ou de trabalho. Novos contratos ligam camponeses e seus senhores, com vantagens para este últimos. Eram contratos pelos quais os camponeses obtinham adiantamento de dinheiro de senhores, ou de burgueses judeus ou italianos, como os lombardos;⁶² as vezes, de igrejas, para que pudessem aumentar ou formar um rebanho. Efeito: mais ônus, conjugados com outras dívidas dos camponeses. Igualmente sucedia com a parceria ou o arrendamento, muitos populares na segunda metade do sêculo, devido a seu prazo curto; na Itália os arrendamentos eram em geral de três anos, e alguns, de um sô ano. Torne-se a repetir: uma das consequências do aumento dos censos e das rendas em dinheiro, portanto, a moeda nos campos, foi um crescimento progressivo e generalizado do endividamento camponês.⁶³ O principal fenômeno social do campesinato do século XIII é a sua diferenciação interna. Os camponeses de aldeia constituem como se fosse uma "confraria"; procurando assegurar o pagamento coletivo dos impostos que pesavam sobre a comunidade, asseguram seu domínio sobre os pobres.⁶⁴ A literatura apresenta estes camponeses ricos como inimigos dos heróis.⁶⁵ O equilíbrio no campo favorece uma minoria de ricos que contribuem para a manutenção deste mesmo equilíbrio.

Repita-se: de uma maneira geral, vê-se no decorrer do sêculo um aumento demográfico nas diversas regiões europeias; pois bem, ele contribui essencialmente para o crescimento das cidades.⁶⁶ A fortuna burguesa em finais do XIII consiste essencialmente em bens môveis, rendas e terrenos urbanos. A ação da cidade sobre o campo se manifesta, sobretudo, na absorção que realiza da mão-de-obra rural, e na exploração econômica dos camponeses que a rodeiam, provisionando-na de matérias primas para a indústria; é o começo de uma indústria rural controlada pela cidade.⁶⁷ A característi-
ca desta sociedade urbana é a sua organização em benefício de uma minoria,

⁶² PIRENNE, H. - *Historia económica y social...* ob. cit.; p.98 ss.

⁶³ DUBY, G. - *L'economie rurale et la vie...* ob. cit., p. 98 ss.

⁶⁴ GÉNICOT, L. - *Le XIII^e siècle*, ob. cit.; p. 71 ss.

⁶⁵ LORRIS, Guillaume de, et MEUN, Jean de. *Le Roman de la Rose*, ob. cit, p. 243. *Le Roman de Renart*. Trad. Maurice Toesca. Paris, Stock + Plus, 1979.

⁶⁶ GÉNICOT, L. - *Le XIII^e siècle*, ob. cit.; p. 109 ss.

⁶⁷ PIRENNE, H. - *Historia económica y social...*; pp. 124 ss.

manifestando-se no agrupamento dos ofícios em corporações.⁶⁸ Estas eram resultado da divisão bastante acentuada do trabalho, mas sua origem pode ser encontrada também no desejo do poder público de controlar o mundo dos artesãos: um novo contato com as mentalidades; ou mesmo ainda, na vontade da camada superior burguesa em regular o mercado urbano, mediante a eliminação da concorrência: outro encontro com as mentalidades. É um controle estrito da fabricação, da qualidade, da venda, do número de aprendizes, dos salários e dos contratos. Junto à hierarquia profissional se desenvolve nas cidades uma hierarquia política, que tendem, por vezes, a confundir-se. A burguesia das corporações forma a espinha dorsal da sociedade urbana, mas nela não estavam confundidos os grupos políticos, sociais e econômicos.⁶⁹ O cerne do poder político, e social era controlado por um pequeno número de famílias, constituindo uma espécie de "patriciado".

Com frequência *militēs* e *scabini* se fundiram no seio desta elite;⁷⁰ em alguns casos foi necessária uma revolta anti-senhorial para assegurar a este "patriciado" a dominação política da cidade, e no seio dele, a preponderância dos grandes mercadores.⁷¹ Ocasionalmente houberam que algumas fortunas individuais ou grupais, desta rica burguesia, terminavam na ruína ou no escândalo.⁷² Abusos desta camada, dona das cidades, davam margens justificativas de intervenção real; por exemplo, na França, nas finanças urbanas que eram saqueadas, arruinadas com impostos e imposições. A solidariedade nos estatutos das corporações e no próprio movimento dos negócios, era contraditada pelos fatos: eram somente iguais no pergaminho.⁷³ Se o homem completo, do ponto de vista jurídico, nas cidades, era o *burguês*, gozando de imunidade, privilégios e proteção de sua cidade, nota-se que a desigualdade de nascimento e fortuna atua em proveito de uma minoria, que,

⁶⁸ ANTONETTI, G.- *ob. cit.*; pp. 75 ss.

⁶⁹ HEERS, J.- *Les partis et la vie politique...* *ob. cit.*; p. 64 ss.

⁷⁰ RENQUARD, Yv-s. *Les hommes d'affaires italiens du Moyen Age*. Paris, Armond Colin, 1972; pp. 53 ss.

⁷¹ VOLPE, G.- *ob. cit.*; p. 214.

⁷² LE GOFF, J.- *La baja edad media*, *ob. cit.*; p.208.

⁷³ HEERS, Jacques- *Le travail du moyen age*. Paris, P.U.F., 1975, pp. 94 ss.

por vezes, procurava encerrar-se, não dando acesso a outras.

Anote-se, finalmente, que o equilíbrio desta sociedade experimenta a pressão das mentalidades, da moral e da religião; isto lhe proporcionava uma hierarquia e estratificação. Ascensão? Esta aspiração era severamente condenada na sociedade do Ocidente, no século XIII; quem a tinha, cometia uma espécie de pecado aos olhos de Deus e dos homens deste tempo.

E no outro extremo do mundo, no Japão, como se apresentavam economias e sociedades? Um primeiro elemento: balizamentos cronológicos. Os períodos da **Nara** (710-774) e de **Heian** (794-1185), assim denominados porque a capital do país estava sucessivamente localizada nestas cidades, marcaram politicamente o fortalecimento de um Estado centralizado, ajudado pela adoção do modelo político chinês reinterpretado à maneira japonesa. Estado que foi progressivamente controlado pela hegemonia da Família **Fujiwara**. O Budismo não encontrava mais resistência para firmar-se, e através de mosteiros, localizados principalmente nas capitais, compartilhava do poder da aristocracia. São séculos nos quais ocorre a desagregação do sistema das terras públicas, uma tentativa baseada no modelo chinês; há o despojar cada vez maior dos **shōen**, verdadeiras células autônomas isoladas das terras do Estado (*honryo*), através de uma imunidade fiscal (*fuso*), e administrativa (*funyū*).⁷⁴ Todavia, a partir de 1156 a 1185, uma sucessão de lutas mostra o esfacelamento do poder até então detido pela aristocracia e pelos mosteiros budistas centrados nas capitais, notadamente em Nara. Vê-se o aparecimento de novas instituições de autoridade política, de controle da terra; igualmente transformações de ordem social, econômica e religiosa. Cronologicamente são os séculos medievais, divididos pelos historia

⁷⁴ **SHOEN**, palavra japonesa que é traduzida por *domínio*, equivalente ao francês **manoir** cf. VIÉ, Michel - *Histoire du Japon*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969. p. 37 ss. Ver em páginas seguintes deste capítulo explicações mais detalhadas.

dores,⁷⁵ em dois grandes períodos: a época dita de **Kamakura** (1156 - 1185 / 1333-1336) e a de **Muromachi** (1336-1392 / 1408-1580); nos interessa particularmente a primeira.

Iniciemos pela economia. Na época de Kamakura a produção agrícola continuava a sustentar o crescimento econômico, mas um novo pólo vai tomando proporções: o desenvolvimento de uma economia de mercado. A melhoria dos rendimentos agrícolas se fundava basicamente no desbravamento de novas terras, movimento no qual estavam na frente clãs, como o dos **Mimoto**.⁷⁶ Expande-se o sistema de dupla colheita, fundado na alternância do arroz e de um cereal não irrigado.⁷⁷ Rotação de culturas, a intercalação de culturas, preparação nas sementeiras, foram generalizadas. Uma nova cultura: o chá é introduzido; escrevem-se "*manuais*" elogiando suas qualidades.⁷⁸ Os sucessos também dependem dos meios: animais para trabalho ou transporte, instrumentos de ferro, notadamente arados, adubos na base de cinzas de árvores e ervas, expansão da irrigação. Seus efeitos sobre a estrutura social podem ter sido diversos, tal como o progresso da irrigação, reforçando as solidariedades de base geográfica.⁷⁹ Uma produção maior permitindo, por vezes, suportar uma estrutura mais pesada de rebanhos do solo, e entregando os excedentes ao comércio.⁸⁰

A circulação regional e inter-regional dos produtos,

⁷⁵ HAGUENAUER, Ch.- *Résultats des travaux japonais (1955-1956) touchant à l'histoire du Japon*. In *REVUE HISTORIQUE*, 1^{ère} partie, n° 448, tome 220, fasc. II, octobre-décembre 1958, pp. 324-353 - 2^{ème} partie, n° 452, fasc. II, octobre-décembre 1959, pp. 331-362.

⁷⁶ HARA, Katsurō - *Histoire du Japon*. Paris, Payot, 1926; pp. 122-123, 131, 135.

⁷⁷ JAMES, David - *The rise and fall of the Japanese empire*. London, George Allen and Unwin, 1952; pp. 72.

⁷⁸ O Monge Zen Budista Eisai escreveu o "*Manual para a conservação da saúde graças à absorção do chá*" (japonês: "*Kissa - yoyō - ki*"), oferecido ao 3º Xogun de Kamakura, Sanetomo, cf. SHIBATA, Masumi - *Les Maîtres du Zen du Japon*. Paris, G.P. Maisonneuve et Larousse, 1969; pp. 22-23.

⁷⁹ SAMSON, G.P. - *Le Japon, Histoire de la civilisation japonaise*. Paris, Payot, 1938; pp. 331 ss.

⁸⁰ YOSHITOMI, M. - *Histoire Economique de l'Ancien Japon*. Paris, A. Pedone, 1927, p. 183.

era feita basicamente das províncias para a Corte; era uma transferência de caráter fiscal.⁸¹ Se produziam artigos não só para os senhores, mas para manter o novo nível de vida. Em relação à parte da produção tradicionalmente cedida pelos camponeses e artesãos, o comércio surge como uma nova modalidade de redistribuição, causada pela descentralização e o alargamento da aristocracia.⁸² Os pólos de desenvolvimento foram a capital, os monastérios budistas e os *shōen*: lugares de consumo e percepção de impostos. Na época de Kamakura, se abriram cada mês nas portas ("*monzen*") dos monastérios, no centro de um *shōen* ou em seus limites.⁸³ Mercadores, camponeses, oficiais dos "*shōes*" ou do xogunato aí permaneciam durante as transações. Já no fim da época de Heian, a população de Quioto aumentara; o mercado, numerosas lojas, começavam a se estabelecer de maneira permanente.⁸⁴ Anteriormente exploradas as minas de ouro, a ponto de Marco Polo ao falar da ilha de Cipango (Japão), dizer que um grande senhor da ilha possuía "*um palácio grande, todo coberto de ouro fino, tal como são cobertas de estanho as nossas igrejas*";⁸⁵ algo exagerado. Todavia, após a derrota de Kublai Khan, o comércio e a indústria no Japão ganharam um novo impulso, explorando-se mais intensamente as minas de ouro do país.⁸⁶ A freqüência aos mercados aumentará ponderavelmente a partir de 1335. Em certos casos, lojas e pequenos estabelecimentos, uma população mais e mais especializada de mercadores e artesãos, vieram formar o núcleo de uma cidade. Os mercados locais eram controlados pelos proprietários dos sítios onde eram localizados, que eram tanto instituições religiosas, como titulares de "*shōen*", e vários outros poderosos senhores. Estes mercados eram regulados, e se apontava uma espécie de superintendente, que também aí coletava taxas; em algumas províncias, como a de Musa

⁸¹ JAMES, David - *ob. cit.*, p. 73.

⁸² TOYODA, Takeshi. *A History of Pre-Meiji Commerce in Japan*. Tokyo, Koku-sai Bunka Shinkokai, 1969; p. 12.

⁸³ Idem, pp. 13 ss.

⁸⁴ OKASAKI, Ayanori - *Histoire du Japon: l'économie et la population*. Paris, Presses Universitaires de France, 1958; p. 32.

⁸⁵ O LIVRO DE MARCO POLO. Lisboa, Edilivro, s.d., p. 169.

⁸⁶ JAMES, David. *ob. cit.*; pp. 78 ss.

shi, se criou um "código do mercado".⁸⁷ Todavia, Quioto (Heian) continuava a ser a maior cidade do país; afinal de contas, nela residia o Imperador, titular dos poderes do Estado, mas que as circunstâncias históricas haviam lhe deixado um papel esvaziado. Em Quioto, um mercado foi aberto por volta de 1280; um outro, no sul, no fim da época de Kamakura, havendo ainda outro no centro da cidade ("*chu-shi*").⁸⁸

Nos campos, a economia de mercado, com o contato direto entre camponeses e mercadores, que se inicia por volta de 1250, acelera-se a partir de 1300. Após várias tentativas, o imposto passa a ser também exigido em numerário. O camponês que tradicionalmente procurava o sal e instrumentos de ferro, compra, muitas vezes, peixe, tecidos e fios, fru^utas, utensílios diversos como baldes. Segundo as regiões e tipos de art^osanato pré-existentes, se penetra no circuito das trocas; pescadores, nave^gantes do Mar Interior de Seto (Seto-nai-kai), exploradores de charcos sa^linos, fabricantes de saquê e ferreiros foram os primeiros a entrarem neste circuito.⁸⁹

A autonomia dos mercadores e artesãos se exprime pela criação de organizações específicas, geralmente denominadas de "za". Sua origem é controvertida, mas parece ter se estabelecido no século nove, dominando aí lugares no mercado.

O tipo de "za" que aparece na época de Heian, era constituído por grupos que estavam sob o controle de cortesãos e institui^ções religiosas, providenciando vários trabalhos durante as cerimônias bu^distas e xintoístas; tinham um *status* de semi-liberdade. Gradualmente se organizavam grupos especiais e em lugares de mercado, nas cidades como Quioto, Nara e Kamakura. Em alguns casos, como no "za" de seda que servia o Santuário de Gion, cada um dos grupos, nos distritos comerciais que se

⁸⁷ TOYODA, Takeshi - *ob. cit.*; pp. 16.

⁸⁸ Idem, pp. 18 ss.

⁸⁹ VIE, Michel - *ob. cit.*; p. 60.

estabeleceram, tinha um tipo de subordinação com um patrono ("*honjo*"). O "*za*", estando sob a proteção de instituições politicamente influentes ou de senhores, dava a seus membros segurança ou proteção, detendo privilégios, como isenções de taxas ou direito de passagem livre. Importante função do "*za*" era o exercício do monopólio de alguma atividade profissional ou mercantil. Havia "*za*" que importava produtos de outras províncias, como sal, óleo, trigo, peixe e saquê; numerosos "*za*" eram resultado da separação da produção e venda de determinados produtos. Havia também aqueles que faziam o transporte marítimo de trabalhadores, o transporte por terra de trabalhadores, de atores, etc. Finalmente, o "*za*" se formava em uma grande variedade de profissões. Todavia, durante o período que estamos tratando, o monopólio sobre as vendas era o predominante. O "*za*" mercador proibia estritamente o transporte livre e vendas de específicos itens, nas áreas que tinha franquias; quando tal atividade era descoberta, os membros do "*za*" confiscava a mercadoria envolvida e ainda conseguiam de seus protetores uma pesada punição para os ofensores. Estas áreas de franquia poderiam estar limitadas à área externa de um templo ou santuário, mas usualmente coincidia com a esfera de influência do patrono; gratificações e presentes eram dados a numerosos senhores, ou à múltipla proteção da Corte e do *Bakufu*, para ser adquirida.⁹⁰

O crescimento de excedentes na produção agrícola e o aumento da produção de artigos manufaturados, trouxeram mudanças nos métodos de comércio nos mercados. Por volta do fim do período Heian, moedas da dinastia Sung da China foram importadas, e tornaram-se o maior meio de troca nos mercados locais. Por ser o suprimento de moedas influenciado pelos preços do mercado, as autoridades tentaram regulamentar o seu uso, chegando a proibi-lo em 1189 e 1192. As proibições, entretanto, não eram obedidas e continuaram a ser utilizadas as moedas. Em 1200, quando um depen

⁹⁰ TOYODA, T.- *ob. cit.*; pp. 21 ss. - TAKEKOSHI, Yosoburo - *The economic aspects of the history of civilization of Japan*. London, Dawsons of Pall Mall, 1967, vol. I; pp. 230 ss.

dente do "Kebiishino-bettō" (Controlador da Polícia) comerciava com um "ji-nin" (oficial de santuário), no mercado de Otsu, ele insistiu no recebimento do pagamento em moeda, o "ji-nin" foi forçado a providenciar as moedas então proibidas. Este incidente pode ser visto como a indicação da importância das moedas no comércio deste período. A situação tornou-se tal, que a proibição perdeu totalmente sua eficácia, e finalmente o uso de moedas foi admitido. Em 1226 tecidos como meio de troca foram proibidos em favor das moedas. Desta maneira, em meados do século treze, as moedas gradualmente tornaram-se o meio comum de troca. O "nengu" (renda anual do "Shōen"), também começou a ser adiantada em moedas. A moeda foi logo favorecida pela abundância de metais; o preço das terras expresso em medidas de arroz no início da época Kamakura, passou a ser expresso depois em moedas de cobre ("zeni"). Não houve senão uma emissão oficial durante a "keg-tauração", mas a cunhagem privada era tão frequente, que o Bakufu fixou muitas vezes uma taxa de conversão entre bons e maus "zeni".⁹¹ A economia parecia estar dando um salto; mercados, comercialização das rendas da aristocracia; porém, cautela: só na segunda metade do século XV é que se forma uma rede de cidades e rotas.

Desde o século XII os japoneses construíram barcos mais fortes que permitiam navegações a distâncias maiores. Antes da invasão mongol eram mandados de trinta a quarenta navios anualmente a Chekiang, na China. A partir do século XIII a pirataria foi um obstáculo ao comércio entre o Japão e os países do Extremo Oriente. Os *wako*, piratas ou bandidos japoneses, formavam uma rede internacional, contando com inúmeros chineses e coreanos; as melhores bases se encontravam no litoral de Kiushu, e no Mar Interior de Setō.⁹² Foram empregados pelos Taira,⁹³ depois pela Corte do Sul, mas só expandem suas atividades no século XV. Não é muito

⁹¹ VIE, Michel - *ob. cit.*, p. 61.

⁹² TOYODA, T. - *ob. cit.*; pp. 28 ss.

⁹³ TAKEKOSHI, Y. - *ob. cit.*; pp. 150 ss.

claro quando apareceram, provavelmente estavam em clara evidência por volta de 1260, ou seja, antes da invasão mongólica. Mais que aos navios, se dirigiam aos litorais chinês e coreano, que atacavam em bandos maciços; primeiramente, de forma esporádica e, finalmente, tomando o caráter de uma ocupação que se fixa. Em cerca de 1276, quando Kublai Khan estava preparando a invasão do país, o poder dos piratas japoneses era bem forte, e os soldados da Coreia não conseguiam suprimi-los. Repelindo-se no Japão a invasão mongol em 1281, cresceu seu poder. A invasão mongólica não somente estimulou o nacionalismo no Japão; despertou a atenção para a guerra marítima, na qual o próprio Japão era fraco. Isso estimulou a construção de barcos maiores e mais estáveis, o que era uma vantagem para os piratas.⁹⁴ Por vezes, os piratas trocavam a pilhagem pelo comércio, e levavam ao Japão produtos que interessavam à aristocracia, como ouro em pó; moedas de cobre e tecidos de seda eram importados. Monastérios, mercadores e *shugos*,⁹⁵ mantinham ocasionalmente relações comerciais com os *wako*.⁹⁶ A expansão marítima japonesa raramente conduzia a contatos comerciais de governo com governo. Ao contrário das iniciativas chinesas, Kiyomori querendo reparar o porto de Owada, não longe de Fukubara, tentou entrar em relações com a dinastia S'ung do sul. Após a queda da dinastia S'ung (1279), o comércio não foi aberto com a Corte de Yüan, mas os barcos mercantes continuaram a visitar a China. Note-se, aliás, que a vitória dos Minamoto foi essencialmente a de um poder agrário e não marítimo. É Kublai Khan que, após a sua instalação em Pequim em 1264, introduz uma nova dimensão na política de Bakufu: o plano internacional. De 1266 a 1272 ele enviou quatro embaixadas para exigir a submissão do Japão.⁹⁷

⁹⁴ Idem, pp. 336 ss.

⁹⁵ "*Shugo*": na época de Kamakura uma espécie de condestável provincial nomeado pelo Bakufu, servindo de ligação entre o Bakufu e seus vassallos nas províncias e tendo fundamentalmente a responsabilidade pela supressão de eventuais rebeliões locais, e repressão a determinados crimes. Já na época de Muromachi tornou-se um mero governador militar provincial, nomeado pelo Bakufu dos Ashikaga. Ver adiante, e especialmente MASS, Jeffrey P. - *The Kamakura Bakufu. A study in documents*. Califórnia, Stanford University Press, 1976; p. 209.

⁹⁶ TOYODA, Takeshi - *ob. cit.*; pp. 28 ss.

⁹⁷ TAKEKOSHI, Y. - *ob. cit.*; pp. 191.

Enquanto os *hugē* a velha aristocracia, pendia para uma conciliação, o Bakufu para a resistência. Em 1274 e 1281 as invasões mongólicas foram repelidas, mas o alerta durou até a morte de Kublai em 1294. Desta maneira, do lado japonês, a desconfiança persistiu, favorecendo a pirataria.

Mobilidade social? As configurações neste plano, principalmente a partir do século XII, formam um contraste com os séculos anteriores. Fizeram-se tentativas para codificar o estatuto das pessoas. Os Cōdigos de *Taikō-Yorō*, no século VIII, haviam enquadrado toda a população em categorias, a começar pela família imperial e a aristocracia, estendendo-se aos demais estratos populacionais; era a introdução de uma série de princípios chineses elaborados na época T'ang.⁹⁸ A cada família se pretendia alocar um pedaço de terra, cujas dimensões variavam conforme o sexo dos beneficiados e com o número de membros de suas famílias; um conjunto de leis estabeleciam os impostos a serem recolhidos, sobre as terras pesava a interdição de vendê-las ou alugá-las. Entretanto, este edifício caiu em ruína quando se permitiu tanto a alguns camponeses, quanto a monastérios e famílias aristocráticas possuírem como sua propriedade (com todos os direitos), terras desbravadas ou conquistadas de populações Ainu, situadas na maioria no norte do país.⁹⁹ Para explorar as novas terras, nobres ou monastérios as alugavam a preço baixo aos camponeses, que preferiam cultivá-las porque os senhores não exigiam senão taxas relativamente moderadas em comparação às demais regiões, cujos encargos mal lhes permitiam sobreviver. O Estado, para culminar, dava aos monastérios e nobres isenções de impostos, permitindo que controlassem, em seu próprio proveito, aos camponeses que foram se instalar em seus domínios; surgiu, assim, territórios praticamente independentes: os *shōen*. E desta forma, as classificações do século VIII que enquadram a população, cessaram paulatinamente de serem aplicadas fora da Corte. O senhor da terra, do *shōen*, administrava como queria seu domínio,

⁹⁸ LU, David John (Editor) - *Sources of Japanese History* - New York, Mc Graw Hill Book, 1974; pp. 27 ss.

⁹⁹ HARA, Katsurō - *ob. cit.*; pp. 127 ss, pp. 131 ss.

percebendo taxas, impondo a seus camponeses trabalhos e distribuindo justiça. Para se defender das incursões dos Ainu no norte, ou mesmo de seus vizinhos, ele organizou bandos armados. Muitos nobres permaneciam em Quioto mais que em seus domínios, delegando seus poderes a mandatários. Após a conquista quase total do norte da ilha de Honshū, as terras destinadas à agricultura eram bem extensas. Por outro lado, as terras que estavam sob direta influência das reformas, foram se tornando desertas, submetidas cada vez menos ao Estado. Buscando aumentar seus rendimentos, alguns senhores, cujas terras estavam próximas às costas marítimas, se entregaram a atividades comerciais, marítimas e até à pirataria. Em virtude das dificuldades de comunicações entre as províncias e a capital, numerosos mandatários quase que se declararam independentes de seus senhores. Os camponeses, por seu turno, organizaram sob o comando de ex-mandatários dos senhores, para resistir às pretensões dos nobres de Quioto ou de enviados do governo. Relações de dependência ou de vassalidade se estabeleceram entre os chefes das famílias ou clãs de camponeses-guerreiros e os senhores de fato, depois de direito. O governo central e os territórios, que não dispunham de tropas suficientes, volta e meia recorriam aos chefes desses clãs para manter a ordem local. Dois dos maiores desses clãs, o dos Minamoto (ou Genji) e o dos Taira (ou Heishi, ou Heike), logo se afrontaram, como veremos adiante.

Um direito costumeiro foi se formando nos *shōen*, regendo notadamente os *bushi*, os camponeses-guerreiros. Esta categoria social foi em seguida submetida a disposições legislativas da era Joei (Goseibai Shikimoku), em 1232.¹⁰⁰ O formulário de Joei não consistia, como o código de Taihō, numa massa de leis, e não era fundado numa jurisprudência; era mais uma coleção de máximas reunidas para servir de guia para os juizes e administradores; resumia, de certa forma, os resultados de quase meio século do novo sistema. Nele encontravam-se breves exposições de aspectos morais, tais como a lealdade e a piedade filial; em resumo, mais um manual de boas maneiras que um código de leis, o que pode denotar influência das

¹⁰⁰ LU, David J.- *ob. cit.*; pp. 102 ss.

idéias chinesas, notadamente confucianas. Mas nenhuma tentativa foi feita para ser aplicado fora dos domínios dos senhores de Kamakura. Os senhores que não eram vassallos de Kamakura, os funcionários civis e os grandes monastérios, estavam ainda sujeitos ao código Taihō, onde este era eficaz, aos numerosos editos, leis, ordenações ou mesmo, aplicavam em seus domínios suas próprias leis costumeiras. O formulário de Joei revelou-se com o tempo ser mais apropriado, de forma que se foi aplicando gradualmente aos diversos domínios; não por imposição do Bakufu, mas em razão de suas vantagens, transformando uma lei doméstica da família Minamoto numa lei comum.¹⁰¹ Ashikaga Takauji o reproduz em seu *Kemmu Shikimoku* de 1336.¹⁰² Estes textos não fazem senão esboçar uma legislação de classe.

Durante o período de desordens, que teve seu ponto culminante em 1185, em todas as partes do Japão os guerreiros independentes se apossaram de direitos sobre as terras, atingindo uma posição central em suas localidades. Após a queda dos Taira, Yoritomo outorgou a seus partidários terras tomadas ao inimigo, estendendo sua autoridade senhorial a trinta e três províncias do total das sessenta e seis então existentes, ocupando em diversas, quinhentos domínios isentos de impostos. Concitou a antigos aliados que lhes transferissem suas fidelidades, e os que os fizeram, deu novas cessões de terras ou ainda, confirmou os direitos que já tinham, transformando-os em seus vassallos imediatos, os *go-kenin*. Desta maneira, se estendiam por quase todas as partes do Japão as terras, e forças militares, que os senhores Minamoto controlavam, seja diretamente, seja por intermédio de seus fiéis. Note-se, que as terras ocupadas por seus vassallos, estavam muitas vezes situadas em domínios de outros senhores, como nobres da Corte ou abades poderosos, ou em distritos de governadores provinciais. Cada *shōen* era um complexo de *shiki*, palavra que significa ofício ou função, mas que terminou por se aplicar aos direitos e deveres relativos ao deten-

¹⁰¹ SANSOM, G. B. - *ob. cit.*; pp. 363.

¹⁰² LU, D. J. - *ob. cit.*; p. 151.

tor da terra.¹⁰³ Daí os *shiki* estarem divididos, subdivididos, numa relação extremamente complexa, como se pode ver nos documentos deste período.¹⁰⁴

O desmembramento senhorial e os progressos agrícolas fazem emergir no século XIII os pequenos exploradores (principalmente "*Ko-Sakunin*"), que recebiam sua exploração de um rendeiro ("*sakunin*"). O sistema das subdivisões territoriais vai num crescente, ao lado da senhoria territorial; "*myoshu*", e num escalão inferior, "*sakunin*", recebiam de seus respectivos dependentes uma renda ("*saku-ryo*"), distinta do "*nengu*", e também prestações de serviços, graças às quais exploravam diretamente uma parte de seus bens.¹⁰⁵ Como não havia muita diferença de natureza entre as terras dos vassallos e a dos camponeses, elas sofreram o mesmo desmembramento nas sucessões; os que se chegam mais à destreza se armam, e se preparam para a guerra. Enfim, uma parte da elite rural se endivida, devido a altos preços e as divisões hereditárias, apesar de se adotar o *sōryō*, pelo qual herdava o filho mais velho.¹⁰⁶ Para ajudá-los, o Bakufu de Kamakura e Muramachi decretam desde 1297, uma série anulações de dívidas e moratórias.¹⁰⁷

Por vezes, o processo social se acelera; nos fins do século XII, há uma primeira ruptura, que se produziu no seio dos "*myoshu*", dentre os quais saíram os notáveis que, provindos de funções administrativas e militares superiores nos *shōen*, serão os *bushidan* de Kamakura.¹⁰⁸ No final do treze pode-se visualizar uma nova ruptura, esta de natureza econômica; os chefes de exploração agrícola, antigos "*sakunin*", ou pequenos "*myoshu*", se afirmam como rendeiros, chegando até a se enriquecerem no comércio.¹⁰⁹

¹⁰³ SAMSON, G.B. - *ob. cit.*; pp. 329 ss.

¹⁰⁴ MASS, Jeffrey P. - *ob. cit.*; pp. 26 ss.

¹⁰⁵ TAKEKOSHI, Y. - *ob. cit.*; pp. 172 ss.

¹⁰⁶ LU, David J. - *ob. cit.*; pp. 163 ss.

¹⁰⁷ VIE, M. - *ob. cit.*; p. 62

¹⁰⁸ TAKEKOSHI, Y. - *ob. cit.*; p. 127.

¹⁰⁹ TOYODA, T. - *ob. cit.*; pp. 11 ss.

A aglomeração camponesa tinha uma vida comunitária. Já o código **Yōrō** falava que uma aldeia (ri), composta de cinquenta famílias grandes (**ko**), tinha em sua cabeça um chefe ("*richō*" ou "*mura no osa*"); cada família grande era formada por cinco famílias, sob a liderança de uma pessoa responsável pela conduta dos componentes do grupo.¹¹⁰ Uma realidade a impunha, fora das determinações dos códigos: diques, canais e partilha de água. Mas temos poucas notícias sobre a organização e distribuição da aldeias antes do século XVI.¹¹¹ Nos "*go*" e "*shōen*" criados durante as instituições do Estado antigo, uma parte da autoridade chegava aos funcionários, a outra era detida pelas grandes famílias camponesas. Quando estes quadros foram esfacelados ou dissociados, a coletividade camponesa de base geográfica vai emergir no primeiro plano das instituições: a aldeia japonesa tornar-se-á uma entidade política nos séculos seguintes.¹¹² No meio do século em diante, diversos tipos de revoltas se sucedem ou se alteram; nascem de início no quadro dos *shōen*, visando afastar o mais possível a intervenção dos "*jitō*", "*shugo*", ou de seus intendentess, e obter um alívio na renda agrícola.¹¹³ Solidariedade? Quando os camponeses se sentem ameaçados pela guerra e novos poderes territoriais.

2.2- Os poderes

Ocidente. No âmbito político há o nascimento e consolidação do **poder público**, noção e ideal de governo, assim como organismo concreto. Tendência que atuou favorecendo tanto a formação de monarquias nacionais - Inglaterra, França, Escandinávia, Europa Central e Península Ibérica - quanto se pode percebê-la em países que parece não haver tido sucesso, co

¹¹⁰ LU, David J. - *ob. cit.*; pp. 30 ss.

¹¹¹ FRÉDÉRIC, Louis. *La vie quotidienne au Japon a l'époque des Samourai*. Paris, Hachette, 1968; pp. 121 ss.

¹¹² LU, D. J. - *ob. cit.*; pp. 156 ss.

¹¹³ TAKEKOSHI, Y. - *ob. cit.*; pp. 179 ss.

mo a Alemanha e Itália. Estes dois últimos eram constituídos de principados urbanos, mas que se apresentavam como Estados, coisa distinta dos senhores feudais, ou urbanos, do período precedente. Mudança que não foi brusca, e pode aparecer em formas mistas. Os grandes personagens alemães que obtêm privilégios de regalia através da "*Constitutio in favorem principum*" não se transformam de senhores em príncipes imediatamente; os termos usados sob Frederico II, e posteriormente, de cidade-livre ou cidade-imperial, não as transformaram logo em cidades-estado. As cidades italianas, que exerciam verdadeira soberania sobre seu condado, não se transformam logo em repúblicas; o termo "*signoria*", que muitas continuavam usando, mostra a sua consciência política. Mas a cunhagem de ouro - manifestação de soberania - o aparecimento de selos urbanos revelam a mudança do poder político das cidades. As monarquias, por seu lado, não abandonaram outros aspectos de seu prestígio e outras fontes de seu poder, como seu poder carismático.¹¹⁴ A renovação do direito romano em meados do século XII¹¹⁵ joga um grande papel, apesar das dificuldades, pois a tradição jurídica que o fizera renascer estava ligada a um direito imperial. Reis e conselheiros parecem duvidar de um direito que reforçaria o poder dos Imperadores, dos quais procuravam se desvencilhar-se; talvez seja isto que haja ocorrido, quando em 1219 Honório III proibiu o ensino do direito "*civil*" (o romano), na Universidade de Paris.¹¹⁶ Mas basta que o Rei se arrogue em seu reino as prerrogativas imperiais, para que o direito romano passe a lhe servir. A expressão **Rex est imperatur in regno suo** é o precisamente o papa Inocência III reconhecia ao rei de França pelo Decretal "*Per venerabilem*", em 1204;¹¹⁷ pode-se também

¹¹⁴ SOUTHERN, R. W. - *A igreja medieval*. Lisboa, Ulisséia, 1970.

¹¹⁵ ORTOLAN, J. - *Histoire de la législation romaine, depuis son origine jusqu'à la législation moderne et generalisation du droit romain*. Paris, E. Plon, 1876; pp. 514 ss. VOGEL, Carlos Alfredo - *Historia del derecho romano desde suas origines hasta la epoca contemporanea*. Buenos Aires, Editorial Perrot, 1957; pp. 309 ss. MERRYMAN, John Henry - *La tradición jurídica romano-canónica*. México, Fondo de Cultura Económica, 1971; pp. 22 ss.

¹¹⁶ ORTOLAN, J. - *ob. cit.*; p. 518.

¹¹⁷ GENICOT, L. - *Le XIII.º siècle*, *ob. cit.*; pp. 35 ss.

estendê-la para todos os reinos outros e demais potências assimiladas. Elevado não é o Rei, mas o Reino; ou se quisermos, segundo a noção jurídica da época, "a coroa". Esse termo aparecia mesmo nas fronteiras da Cristandade, onde a monarquia encontrava dificuldades, como na Hungria,¹¹⁸ Boemia,¹¹⁹ Polônia.¹²⁰ Entretanto, a designação da potência pública superior não aparece sem um complemento: se fala de *status regni*, ou *reispublicae, imperii, civitatis*. A nova noção de reino traz consigo uma independência, uma soberania absoluta, que implica também na idéia de inalienabilidade do território, e dos direitos do reino.¹²¹ O fato dos Reis deverem governar segundo o "bem comum" traz, num contexto novo, a antiga distinção entre rei e tirano. O Rei justo, que atua para o bem comum é o único legítimo; o Rei injusto é um tirano contra o qual é permitido rebelar-se, mas sem autorizar o tiranicídio.¹²² Esta distinção entre Rei e tirano aparece insistentemente nos "Espelhos para Príncipes" e tratados políticos, como o de Santo Tomás de Aquino.¹²³ Um certo controle através de assembleias, o que já apontamos, nota-se nos países onde a monarquia vai se enraizando, como na Inglaterra, França e Espanha.

Na Itália, apesar das divisões políticas, o poder público também se firma, mas só após a morte de Frederico II é que se vê a pressão de forças econômicas modelando fronteiras políticas em específicas zonas econômicas; os papas se aproveitam do eclipse imperial para dilatar o Patrimônio de São Pedro até o Adriático. Desde a morte de Henrique VI, em

¹¹⁸ LEGGER, Louis. *Hungary, 1000-1301*. In TANNER, J.R. et alii - *ob. cit.*; pp. 463 ss.

¹¹⁹ KROFTA, Kamil - *Bohemia to the extinction of Premyslids*. In TANNER, J.R. et alii, *ob. cit.*; pp. 422 ss.

¹²⁰ BRUCE, - BOSWELL, Alexander - *Poland, 1050 - 1303*. In TANNER, J. R. et alii., *ob. cit.*; pp. 447.

¹²¹ ULMANN, Walter - *A history of political thought: the middle ages*. Harmondsworth, Penguin, 1968; pp. 100 ss.

¹²² Salisbury (cerca de 1120-1180), parece autorizar o tiranicídio. SALISBURY, John of - *The Statesman's Book*. In EBENSTEIN, William (Editor) *GREAT POLITICAL THINKERS*. New York, Ralf/Rinehart and Winston, 1960; pp. 195 ss. Assim distingue entre um tirano e um príncipe: (...) "*Between a tyrant and a prince there is this a single on chief difference, that the latter obeys the law and rules the peopel by its dictates, accounting himself as but their servant*". (...)

¹²³ AQUINAS, St. Thomas. "On Kinships" In EBENSTEIN, W. (Editor), *ob. cit.*; pp. 222 ss.

1197, o papado havia se apoderado do ducado de Spoleto,¹²⁴ e do marquesado de Ancona; seu mando sobre a Romanha se torna definitivo com a renúncia de Rodolfo de Habsburgo em 1278. A morte de Frederico II também clareou a si tuação do reino de Nápoles, que o Imperador, pela Constituição de Amalfi de 1231, havia dado uma estrutura centralista e burocratizante.¹²⁵ Com a ajuda dos papas, Carlos de Anjou, irmão de São Luís, se desembaraçou dos descendentes de Frederico, de seu bastardo Manfredo em Benevento (1266) e de seu neto Conradino em Tagliacozzo (1268). O domínio angevino fez recrudescer o feudalismo; sua brutalidade arrojou Sicília nos braços dos arago nes que dominavam o Mediterrâneo ocidental (Vésperas Sicilianas de 1282).¹²⁶ Mas este rompimento dos laços que os Stauffen haviam estabelecido entre Nápoles e o Império, devolvia a Itália meridional a uma política italiana, e mantinha o regime monárquico.¹²⁷

Na Itália setentrional e central o panorama era sim plificado pelo predomínio consolidado de algumas cidades. Genova se estabeleceu solidamente na Córsega e Sardenha, obtendo dos Imperadores de Cons tantinopla depois da queda do império latino em 1261, o monopólio de comê rcio do Mar Negro, da Criméia e do Cáspio. Se firma quando em 1284 derrota Pisa, sua principal rival.¹²⁸ Sua prosperidade: de 1214 a 1293 o valor das mercadorias que passam por seu porto, se multiplica. Veneza é a grande be neficiária com o desvio da IV Cruzada, que termina tomando Constantinopla, e formando um império latino;¹²⁹ seu poder é bem sólido, não acabando sua

¹²⁴ GUARDABASSI, Francesco - *Storia di Perugia*. Perugia, Tipografia della Rivoluzione Fascista, 1933; 10 vol. pp. 109 ss.

¹²⁵ PREVITÉ-ORTON, C.W. - *Italy, 1250-1290*. In TANNER, J.R. et alii, *ob. cit.*; pp. 166 ss.

¹²⁶ GUICHONET, Paul - *Histoire de l'Italie*. Paris, Presses Universitaires de France, 1969; pp. 32 ss.

¹²⁷ PREVITÉ-ORTON, C.W. - *História da Idade Média*. Lisboa, Editorial Presença, 1973; vol. V, pp. 105 ss.

¹²⁸ LABANDE, E.R. - *L'Italie de la Renaissance. Duocento, Trecento, Quatrocento*. Paris, Payot, 1954; pp. 24 ss.

¹²⁹ GROUSSET, René - *L'épopée des croisades*. Paris, Plon, 1957; pp. 333 - 335.

prosperidade quando este império desmorona, voltando a dar a Genova o primeiro lugar em Constantinopla. Império que estendia pela Ístria, Dalmacia, Creta, Negroponto (Eubea), ilhas do mar Egeu, feitorias em Constantinopla, Mar Negro e Alexandria. Veneza mantém contatos com a Itália setentrional e o ocidente ao norte dos Alpes. Uma série de reformas políticas davam a Veneza um governo que entregava ao Doge o controle da aristocracia mercantil. Era uma estabilidade política que punha em primeiro plano o Estado, controlador do poderio veneziano, sua frota; superintendendo desde a construção até o menor detalhe da navegação.¹³⁰ Uma fiscalização complexa, mas eficaz, assegurava ao Estado veneziano os meios para sua política.

Outra manifestação do surgimento do poder público, no norte e centro da Itália, foi o aparecimento de um novo tipo de chefes políticos nas cidades (*podestã*, *capitães do povo*, *signori*), cuja autoridade era imposta numa determinada região, incluindo as suas cidades; assim sucedeu no Piemonte, com Guilherme de Monteferrato entre 1260 e 1290.¹³¹ Os fracassos dos Imperadores, por meio dos gibelinos, dos papas e dos angevinos de Nápoles, por meio dos guelfos, em estenderem seu poder na Itália central e setentrional, parecem entregá-las a lutas intestinas incessantes.¹³² A mudança de caracterização política é visível na própria arquitetura das cidades da região, já que as torres das famílias aristocráticas não agrupavam mais os interesses dos grandes e ricos; o centro da cidade é a praça, na qual se levantam ora o palácio do "*Popolo*", ora o do "*Capitano*", ou mesmo dos "*Priori*".¹³³ Em 1252 uma espécie de revolução popular estoura em Roma, levando ao poder Brancaleone degli Andalò, que tenta restaurar idéias romanas antigas, mas fracassa em 1258.¹³⁴ A hostilidade vai adiante: os papas terão que abandonar Roma entre 1260 e 1272.

¹³⁰ LEICHT, P.S.- *Storia de Diritto Italiano. Il diritto pubblico*. Milano, Dott, A., 1950; pp. 253 ss.

¹³¹ Idem, pp. 270 ss. - VOLPE, G. - *ob. cit.*; pp. 211 ss.

¹³² HEERS, J. - *Les partis et la vie politique...* *ob.cit.*; pp. 15 ss.

¹³³ UPJOHN, Everard M. et alii. - *História Mundial da Arte...* *ob. cit.*, vol. 2; pp. 242 ss.

¹³⁴ PREVITTE-ORTON, C.W.- *Italy - 1250-1290*, *ob. cit.*; pp. 170, 172, 178, 182.

O Império e a Alemanha. A morte de Henrique VI (1197), proporcionou ao novo papa, Inocêncio III (1198), condições para levar com proveito a querela entre o papado e o Império. Ao mesmo tempo que negava a coroa imperial ao jovem Frederico Rogério, coroado aos três anos como rei da Sicília, Inocêncio III deixa desenvolver um cisma entre Felipe e Oto de Brunswick. Inocêncio III reconhece-o como Oto IV em 1201; logo depois da morte de Felipe (1208), se alia com Oto, e lança contra ele na Alemanha, em 1212, seu pupilo Frederico Rogério.¹³⁵ Para conservar o apoio papal, este fez amplas concessões ao papa, abandonando inclusive alguns direitos que a concordata de Worms havia reconhecido ao Imperador. Oto IV, aliado do rei da Inglaterra, de diversos senhores alemães e franceses, foi derrotado pelo rei da França, Felipe Augusto, em 1214 e morreu em 1218.

Frederico II,¹³⁶ realizou uma política voltada essencialmente para o Mediterrâneo; a Alemanha era, para ele, um meio para reconquistar a Itália. Para conseguir seus propósitos e retomar ao papado uma parte de suas concessões, Frederico fez coroar seu filho Henrique VIII como rei dos Romanos em 1220, ainda que ele próprio não houvesse, até então, recebido a coroa imperial. Em troca, teve de conceder grandes privilégios aos príncipes alemães. Em dezembro de 1220, depois de haver sido coroado Imperador em Roma pelo papa, se retirou para seu reino da Sicília, abandonando a Alemanha (à qual não voltaria até 1235), a Henrique VII e seus conselheiros, príncipes eclesiásticos e "*ministeriales*". Frederico II que na Itália entrara em conflito violento com o Papado, buscou o apoio dos grandes senhores laicos e obrigou seu filho a conceder-lhes, em 1231, a "*Constitutio in favorem principum*". Excomungado, fez uma estranha Cruzada à Terra Santa, que termina com um tratado, mediante o qual o Sultão do Egito devolveu aos cristãos Jerusalém e os lugares Santos (1229).¹³⁷ Logo se reconciliou com o pa

¹³⁵ POOLE, Austin Lane - *Philip of Swabia and Otto IV*. In TANNER, J.R. et alii, *ob. cit.*; pp. 44 ss.

¹³⁶ KANTOROWICZ, Ernest - *Frederick the second, 1194-1250*. Authorized English version by E.O. Lorimer. New York, Frederick Ungar Publishing, 1957.

¹³⁷ RUNCIMAN, Steven - *Historia de las Cruzadas*. Madrid, Revista de Occidente, 1958; vol.3º El Reino de Acre y las ultimas Cruzadas, pp. 168 ss.

pa; perseguiu os hereges na Lombardia, onde uma campanha inquisitorial, dirigida pelos dominicanos, entre 1231 e 1233, fez grandes estragos entre eles.¹³⁸ Frederico II voltou à Alemanha em 1235 e tornou a deixar para seu filho o governo deste país, mas um pouco depois, em 1237, o entregou a outro de seus filhos, Conrado IV. Quando voltou à Itália, obteve uma importante vitória sobre as cidades lombardas em Cortenuova (1237), porém se inimiza definitivamente com o papado. Inocêncio IV o excomunga,¹³⁹ e o depõe no Concílio de Lyon de 1245, tentando impôr anti-reis na Alemanha.

Frederico II sequer abandonou a Itália para combater os mongóis que a ameaçavam na parte meridional em 1241; morreu na Sicília em 1250, legando em seu testamento o Império e o reino da Sicília, a seu filho Conrado.¹⁴⁰ Frederico II tentou dar ao Imperador uma nova imagem; assim, buscou justificar jurídica e teoricamente sua pretensão ao Império Universal; no "*Liber Augustalis*" editado, por sua chancelaria em Palermo, aparece como um novo Justiniano e um novo Augusto.¹⁴¹ Mas, explorou também as aspirações milenaristas da época, se apresentando como o Imperador que havia de abrir o século de ouro sobre a terra, o salvador do mundo; para seus inimigos, entretanto, ele era o "*anticristo*".¹⁴²

Com a morte de Frederico II, a Alemanha pertence aos príncipes, tanto laicos quanto eclesiásticos. Se depois do Grande Interregno (1250-1273), do reinado de Rodolfo de Habsburgo (1273-1291), e de seu filho Alberto (1298-1308), parece que se realiza uma restauração do poder imperial, as lutas entre facções terminava com o poder monárquico nacional

¹³⁸ TESTAS, Guy e TESTAS, Jean. *A Inquisição*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1968; pp. 20 ss.

¹³⁹ *Excommunicamus et anathematizamus auctoritate Patres et Filii et Spiritus Sancti et beatorum Apostolorum Petri et Pauli et nostra Fredericum dictum imperatorum, pro eo quod Romanam Ecclesiam seditionem, contra privilegia dignitatis et honoris Apostolice sedis, contra libertatem, ecclesiasticam, contra juramentum quo super hoc tenetur Ecclesiae temere veniendo*. (...) In MATHEWS, Shailer - *Selected Mediaeval and other materials illustrating the history of church and empire. 764 A.D.-1254 A.D.* New York, AMS Press Inc., 1974; pp.141-144.

¹⁴⁰ SCHIPA, Michelangelo - *Italy and Sicily under Frederick II*. In TANNER, J.R. et alii, *ob. cit.*; pp. 131 ss.

¹⁴¹ KANTOROWICZ, E - *ob. cit.*; pp. 228.

¹⁴² Idem, pp. 685 ss - COHN, Norman - *En Pos del milenio*. Madrid, Barral, 1972; pp. 115 ss.

nal.¹⁴³ Os burgueses, mercadores, ministeriales e príncipes, se interessam menos pela Itália e mais pelo norte e este. É aí que os hanseáticos e os missionários alemães fundam Riga em 1201, Dorpat em 1224, Reval em 1230, Rostock em 1218, Wismar em 1228, Elbing em 1237, Königsberg em 1255. Dominam o comércio escandinavo e penetram na maioria das cidades polonesas. Se aliam com os renanos, ocupando lugar preponderante em Londres e Bruxelas.¹⁴⁴ Na Prússia e Livônia foi fundado um Estado de "monges - cavaleiros", que não desdenhavam o exercício de atividades comerciais. Sua penetração na Rússia foi às vezes detida, como mostra a derrota que lhes infligiu os noy gorodianos, conduzidos por Alexandre Nevskij, em 1243. Mas príncipes e cava theiros levam a Alemanha até o interior, ao este e sudoeste. Desta maneira se ampliou a marca de Brandeburgo: Berlim é fundada em 1230 e Franckurte em 1253.

De todas as monarquias cristãs, a que no século XIII mais se consolidou foi a pontífica.¹⁴⁵ Os papas deste período se preocupam, antes de mais nada, em precisar e aumentar a concepção teocrática já desenvolvida por Gregório VII.¹⁴⁶ Inocêncio III (1198-1216), autor prolífero de milhares de cartas e livros, nos quais abrangia assuntos eclesiásticos, po líticos, morais, jurídicos,¹⁴⁷ admitia uma certa independência do poder tem poral, mas afirmava a sua jurisdição moral e religiosa (*ratione peccati*). Ele pretendia julgar reis e imperadores que não se comportassem como príncipes cristãos, não os povos; julgamento que só a ele cabia. Introduziu a idéia de jurisdição "*ratione peccati*", do direito eclesiástico e que considerava o pecado como concernente ao foro íntimo, no direito público. Suas ações e idéias situam-se em planos diversos. Nega ao conde de Montpellier,

¹⁴³ POOLE, Austin - *The interregnum in Germany*. In TANNER, J. R. et alii, *ob. cit.*; pp. 110 ss.

¹⁴⁴ PIRENNE, Henry - *Norman towns and their commerce*. In TANNER, J.R. et alii, *ob. cit.*, pp. 511 ss.

¹⁴⁵ LORTZ, Joseph - *Histoire de l'Église*. Paris, Payot, 1962; pp. 144 ss.

¹⁴⁶ SOUTHERN, R.W. - *A Igreja Medieval*, *ob. cit.*; pp. 102 ss.

¹⁴⁷ CHENEY, C.R. - *Medieval Texts*. Oxford, At the Clarendon Press, 1973; pp. 16 ss.

em 1202, competência para legitimar seus filhos bastardos, considerando que tal decisão sō dependia do soberano do conde. No conflito entre João Sem Terra e Felipe Augusto, reconhece que o rei da França é soberano em ma téria de direito, portanto, regia suas relações com seus vassallos. Em 1205 pela bula "*Per Venerabilem*" reconhece que o rei de França não tem "supe rior" em seu reino quanto ao temporal. Quando João Sem terra viola as "li berdades" da Igreja, negando-se reconhecer ao arcebispo de Canterbury, que havia sido nomeado pela Santa Sē, é excomungado; todavia, quando a Carta Magna limitou os privilégios reais, o papa a anularā argumentando caber-lhe proteger os reais (Salmos 44,17). Inocēncio III confisca o feudo a Raimundo VI de Toulouse, acusado de favorecer aos hereges catāros, e que assim não teria se comportado como um príncipe cristāo.¹⁴⁸

Jā Inocēncio IV (1243-1254) proclama que o papa possui uma "*generalis legatio*", que se estende por todas as atividades humanas, e permite-lhe dar ordens quando queira.¹⁴⁹ Para tanto, tem particularmente o poder de atar e desatar, não sō todas as coisas, mas todas as gentes, inclu sive o Imperador. Bonifácio VIII (1294-1304), sem trazer grandes inovações, reagrupa suas conclusões em torno da idēia de que a "*Igreja é una e ũnica, e não forma senāo um sō corpo*"; portanto, separar o poder em dois, espi ritual e temporal, é ir-se no caminho de um maniqueu, um herege.

As formulações sobre o poder supremo, sua "*plenitudo potestatis*", beneficiam sobretudo o papado no próprio interior da Igreja. Quando Inocēncio III declara, sem reбуços, ser não sō o "*vigārio de Pedro*", ma o "*vigārio do próprio Cristo*",¹⁵⁰ consolida seu lugar como de primazia incontestada dentro da Igreja. O direito eclesiātico estava prestes a ser co dificado: o direito canônico iria assegurar a primazia pontifícia; o "*Corpus juris canonici*", expressão ainda não generazliada, vai-se montando. As

¹⁴⁸ JACOB, E.F.- *Innocent III. In* TANNER, J.R. et alii, *ob.cit.*; pp. 1 ss.

¹⁴⁹ BARRACLOUGH, Geoffrey. *Os papas na Idade Média*. Lisboa, Editorial Verbo, 1972; pp. 137 ss.

¹⁵⁰ SHOUTHER, R.W.- *ob. cit*; pp. 108 ss.

adições ao Decreto de Graciano, a compilação das "*Decretais*", reunidas ante a petição de Gregório IX por Raimundo de Penhaforte (1234), e as "*Clementinas*", compiladas por Clemente V mas não publicadas até 1317, junto com o mencionado Código de Graciano, vão formando o "*Corpus*". Este mostra um certo paralelismo com o "*Corpus juris civilis*" do Império; a formação do direito canônico e o renascimento do direito romano, parecem proceder de um movimento comum; muitas vezes, a monarquia pontifícia se vale de concepções e expressões tiradas deste último, para se definir. O aparato governamental desta monarquia também vai se elaborando. Em todas as causas difíceis, cuja solução não se sabe a que autoridade se devia recorrer, Inocêncio III reclama para a Santa Sé o direito de dar o veredito como "*suprema hierarquia*"; e ainda se reserva todas as dispensas do direito comum, e exige o consentimento pontifício para a fundação de novas ordens.¹⁵¹ Alexandre III fixa as normas canônicas do casamento, as de mercadorias e crédito, tornando a redefinir critérios para a usura, e estabelecendo o monopólio da Santa Sé em matéria de canonização de santos. Clemente IV (1265-1268), fundando-se no poder do pontífice romano de dispor de todos os benefícios, decreta uma reserva geral dos benefícios vacantes para a Cúria. O papado se atribui o direito exclusivo de absolver da excomunhão e de determinados papados; dá com maior liberalidade as indulgências. Multiplicam-se os funcionários papais na chancelaria, na câmara apostólica que cuida das finanças, e nos diversos tribunais que então se organizam.¹⁵² Aumenta a corte, a começar pelos capelães. Os recursos crescem mediante o aumento da tributação pontifícia: às rendas do patrimônio, censos arrecadados nos Estados vassallos, o "*dinheiro de São Pedro*", vão se juntar numerosas taxas obrigatórias substitutivas dos tradicionais presentes, dados na visita "*in limina*", na obtenção de uma bula, etc. Inocêncio III em 1199 decretava uma taxa especial para a Cruzada, mas ela termina, continua a ser arrecadada sob outros pretextos, acabando por se converter em permanente.

¹⁵¹ Idem, pp. 118 ss.

¹⁵² WATSON, E.W.- *The development of ecclesiastical organisation and its financial basis*. In TANNER, J.R. et alii, *ob.cit*; pp.528 ss.

Ao lado da supremacia pontífica, encontramos também o crescimento de mecanismos de controle; há uma promoção dos cardeais do "Gra cro Colégio".¹⁵³ Em 1179, Alexandre III reserva aos cardeais o monopólio para a eleição do papa, fixando um percentual de votos requeridos. Em 1274, Gregório X impõe ao Concílio de Lyon a organização do "conclave" para evitar os grandes interregnos, os cismas e as impugnações. Sob Inocência IV os cardeais receberam uma nova insígnia honorífica: o barrete roxo. Os papas deste século XIII também consultam aos concílios. O Concílio IV de Latrão, convocado por Inocência III de 11 a 30 de dezembro de 1215, procura antes de mais nada realizar a idéia de ecumeneidade.¹⁵⁴ Em sua bula convocatória o papa faz menção ao "universorum fidelium communis status", do qual o concílio é emanção; prepara a reunião enviando legados entre 1213 e 1215, solicitando informações aos bispos. Isso mostra a união existente, e não uma oposição perante os progressos da monarquia pontífica; ressalte-se que a convocação de concílios será a partir de Inocência III, um dos privilégios exclusivos do papado. Por trás de acontecimentos contemporâneos, motivos imediatos para celebração de concílios, como durante a Cruzada e heresia albigense em 1215, o conflito com o Imperador em 1245, a união com os cristãos orientais em 1274 e o caso dos Templários em 1311, nota-se que o programa permanente das reuniões era a própria reforma da Igreja. O movimento que pretendia colocar o concílio acima do papa só se desenvolve no século seguinte; mas alguns, no final do século, já tendem a isso, como o dominicano João de Paris, professando que a autoridade suprema se achava difundida em todo o corpo da Igreja. As primeiras apelações ao Concílio para fazer frente ao papa emanam, respectivamente do cardeal Colonna em 1297, e do rei de França Felipe, o Belo, em 1303, e que se queixam de Bonifácio VIII.¹⁵⁵ Igualmente, nem sempre a política financeira do papado era aceita com tranquilidade, provocando, por muitas vezes, críticas à sua rapacidade, como na

¹⁵³ SOUTHERN, R.W. - *ob. cit.*; pp. 157 ss.

¹⁵⁴ HAMILTON, Thompson - *Medieval doctrine to the lateran council of 1250.*
In TANNER, J.R. et alii - *ob. cit.*; pp. 634 ss.

¹⁵⁵ BARRACLOUGH, G. - *ob. cit.*; pp. 159 ss.

Inglaterra.¹⁵⁶

No Japão, foi a partir de lutas que se instala o regime de Kamakura.¹⁵⁷ Depois das lutas ditas de Hōgen (1156) e de Heiji (1159), que tiveram por quadro a Corte Imperial, facções rivais (Fujiwara e príncipes imperiais misturados) chamaram em ajuda os Taira e Minamoto, chegando se a lutar em Quioto (Heian).¹⁵⁸ Taira Kiyomori consegue se impôr aos Kampaku e imperadores retirados, inserindo inicialmente um grupo de pressão guerreira entre os da Corte. Depois reconstituiu o "parentesco exterior", fazendo seu neto Antoku, imperador em 1180. Era, pois, uma concorrência a antiga aristocracia.¹⁵⁹ Lutas e fugas: Kiyomori morre em 1180. O poderio de sua família foi desfeito durante a guerra de Gempei, longo confronto de duas grandes coalisões, a dos Minamoto e as dos Taira. Tudo isto arruinava com o Estado antigo, porque era uma sublevação de forças provinciais, sobretudo as do Kantō. Kiyomori iniciara-se nas lutas pondo-se ao serviço de um imperador retirado; Minamoto no Yoritomo se impôs a Corte sem ter sido chamado: são dois tipos de ascensão ao poder que ilustram a transferência da autoridade aos provinciais. Yoritomo vai se apoiar nos "bushidan" de um lado, e de outro, no Kantō, onde tinha grandes extensões de "shōen"; é a cristalização social e regional de novas forças, que estavam surgindo no panorama japonês em séculos anteriores.¹⁶⁰

Yoritomo foi em 1192, **Sei-i-tai-shogun** ("*Grande general encarregado de submeter aos bárbaros*"), título que outrora fora atribuído a alguns chefes da conquista do interior e lhe valeu uma delegação geral, por parte do Imperador, do poder militar.¹⁶¹ A atividade das famílias guer-

¹⁵⁶ BRENTANO, Robert - *Two Churches: English and Italy in thirteenth century*. Princeton, Princeton University, 1968; pp. 107 ss.

¹⁵⁷ TAKEKOSHI, Y.- *ob. cit.*; pp. 149 ss.

¹⁵⁸ COWEN, Herbert - *Histoire du Japon, des origines a nos jours*. Paris, Payot, 1933; pp. 132 ss.

¹⁵⁹ HARA, Katourō - *ob. cit.*; pp. 138 ss.

¹⁶⁰ REISCHAUER, Edwin O.- *Histoire du Japon et des japonais*. Paris, Seuil, 1973; 1^o vol. pp. 63 ss.

¹⁶¹ STORRY, Richard. *A history of modern Japan*. Harmondsworth, Penguin, 1965; p. 39.

reiras, suas dependentes, torna-se institucional;¹⁶² pela primeira vez na história japonesa o poder fugia ao controle da nobreza civil, formando - se uma segunda aristocracia separada da Corte. O quartel-general de Yoritomo fora instalado longe de Heian, talvez para evitar a influência da Corte. Seu objetivo? Adquirir o mais possível de terras e partidários.¹⁶³ É duvidoso que Yoritomo e seus sucessores imediatos tivessem uma concepção precisa de unidade nacional,¹⁶⁴ o que não quer dizer, ausência de idéias claras quanto ao papel do Estado e do soberano; afinal, as doutrinas monárquicas chinesas já, há muito, tinham se difundido no Japão. Seus órgãos de mando eram quase idênticos aos do clã Fujiwara e dos "In-sei" (Imperadores retirados): **mandokoro**, **samuraidokoro**, **monchujo**,¹⁶⁵ denominados conjuntamente, **Bakufu**. Sua instalação em Kamakura, no Kantō, faz cogitar que Yoritomo não pretendia dispôr de um grupo de pressão junto à Corte, à moda antiga, e sim de um governo distinto. Graças à longa duração do Bakufu de Kamakura, se enraizou uma tradição de dualidade no poder central, que duraria até 1867.

O regime era ameaçado pela hostilidade dos Kuge, e o choque de facções entre os "bushi". A primeira logo se coloca: em 1221, no decorrer das lutas de Jokyū, o Bakufu triunfou sobre uma conspiração imperial; seu controle sobre o Japão foi reforçado, instalando duas guardas de "delegados", no palácio em Quioto.¹⁶⁶ O choque entre os "bushi" tanto é re

¹⁶² ARNESEN, Peter Judd - *The medieval Japanese Daimyo. The Ōuchi Family's Rules of Suō and Nagato*. New Haven/London, Yale University Press, 1979; pp. 15 ss.

¹⁶³ SAMSON, G.B. - *ob cit.*; pp. 327. ANDERSON, Perry - *El Estado Absolutista México/Buenos Aires*, Siglo XXI, 1982; no Apêndice A: "El Feudalismo Japonês", p.447-475, há um estudo sobre o Xogunato Tokugama com breve menção a seus antecedentes, e define o Bakufu como autoridade "para-imperial" (p.449). Menciona, para estes antecedentes, a seguinte fonte: SHINODA, M. - *The Founding of the Kamakura Shogunate 1180-1185*. New York, 1960.

¹⁶⁴ REISCHAUER, Edwin O. - *Japan - Past and Present*. New York, Alfred A. Knopf, 1960; p. 51.

¹⁶⁵ GROUSSET, René -- AUBOYER, J. -- BUHOT, J. - *L'Asie Orientale des origines au XV. siècle*. Paris, Presses Universitaires de France, 1941; Tome X de HISTOIRE DU MOYEN AGE; pp. 516-527.

¹⁶⁶ TAKEKOSHI, Y. - *ob. cit.*; p.175.

presentado a nível local, quando Yoritomo tinha que intervir,¹⁶⁷ quanto no próprio centro do poder. Em Kamakura o título de Xogun logo tornou-se destituído de poder, como foram as dignidades de "Tenno" e "Kampaku". Os filhos de Yoritomo foram despojados desde 1219.¹⁶⁸ Os Hōjō, ligados a Yoritomo por casamento, mas um ramos dos Taira, exerceram o poder hereditariamente, como "regentes" do xogunato. Os xoguns, de papel simbólico, foram escolhidos en tão entre os Fujiwara, depois entre os príncipes imperiais. Era por uma ficção que os "bushi" obedeciam a uma casa xogunal,¹⁶⁹ pois o regime de Kamakura repousava essencialmente na pessoa de Xogun que, ao menos em teoria, era sua base de coesão, assegurada através das lealdades pessoais. Mais e mais os Hōjō foram se rodeando de uma clientela restrita e, os demais guerreiros, foram afastados.¹⁷⁰ O regime atingiu o seu mais alto prestígio quando dirigiu a resistência, que foi vitoriosa, contra as duas invasões mongóis ao Japão, em 1274 e 1281.¹⁷¹ Mas foi abalado em 1331, abatido em 1333, por uma coalisção que compreendia uma facção da Corte dirigida pelo Imperador Gō-Daigo, os grandes monastérios situados perto de Quioto, e diversas famílias guerreiras que antes haviam servido aos Hōjō.¹⁷² Enquanto a hostilidade da nobreza e os "bushi" estiveram separados pelo regime, a paz havia sido mantida, e este tivera firmeza.¹⁷³ Além das rivalidades entre o Bakufu e a Corte, outros elementos contribuíram para o enfraquecimento do regime, tais como o movimento econômico que empobrecia as antigas linhagens de "bushi", o enriquecimento pelo comércio de novas camadas de notáveis, também capazes de atividades militares, além da concorrência de outras solidariedades de tipo não-vassálico, como as constituídas pelos camponeses, mercadores e seitas budistas.

¹⁶⁷ MAS, Jeffrey - *The Kamakura documents... ob. cit.*; p. 27.

¹⁶⁸ SAMSON, G.B.- *ob. cit.*; pp. 357 ss.

¹⁶⁹ REISCHAUER, E.O.- *Histoire du Japon... ob. cit.*; p.67-68.

¹⁷⁰ TAKEKOSHI, Y.- *ob. cit.*; pp. 184 ss.

¹⁷¹ DENIKER, George - *Le Japon, le Pacifique et l'Extrême-Orient moderne.*
In GROUSSET, René et DENIKER, G.- *La Face de l'Asie.* Paris, Payot,
 1962; pp. 339 ss.

¹⁷² ARNESEN, P. J.- *ob. cit.*; p. 27.

¹⁷³ TAKEKOSHI, Y.- *ob. cit.*; p.203.

O poder era uma construção extremamente complexa, estando presentes territórios provinciais, nos quais se inscreviam mosaicos de autoridade, e direitos em terras do Estado e dos "shōen". Eram governos civis e poderes dominiais, que tinham espaço dilatado desde as épocas mais antigas, mas ainda dominado (tanto pela economia, quanto pelas relações sócio-políticas) pela Casa Imperial, pelos agrupamentos elementares de guerreiros (pequenos bushidan), e pelas grandes solidariedades aos clãs. Tudo isto era preciso controlar. Era um jogo, no qual entravam em cena velhos elementos das instituições e concepções chinesas, adaptadas ao gosto japonês, assim como as novas realidades. As instituições de Taihō haviam concebido um imperador que reinava através de uma burocracia centralizada com autoridade absoluta; o soberano japonês adotava o título de "filho do céu" (Tenshi) ou "soberano celeste" (Tenno). Sua legitimidade era apoiada pela adoção de conceitos de mandato celestial, e de governo mediante a virtude e benevolência. Todavia, o soberano continuava a manter seu caráter sacerdotal; procurava-se manter a inviolabilidade hereditária da Casa Imperial mediante a afirmação de que o mandato tinha sido outorgado perpetuamente por Amaterasu-Ō-Kami, e que o imperador reinante era virtuoso por definição, o que representava uma adaptação das teorias chinesas.¹⁷⁴

Ao conceito de governo imperial, sob mandato celeste pertencia a ordenação hierárquica da Corte em graus, uma burocracia centralizada espalhada pelo país, e o exercício da autoridade através de uma codificação legal.¹⁷⁵ Todavia, a deteriorização do poder civil fez que ganhassem força os "bushi", preocupados com funções militares; desta maneira, a política japonesa era um remanejamento do que restara da burocracia imperial, ou o que restava de um estado imperial, ao qual a aristocracia da Corte e a aristocracia guerreira subscreviam. A autoridade feudal vai ser justifi-

¹⁷⁴ HALL, John Whitney - *El Imperio Japonés*. Madrid, Historia Universal Siglo XXI, 1975; pp. 43 ss.

¹⁷⁵ HALL, John Whitney - *Government and local power in Japan - 500 to 1700. A study base in Bizen Province*. Princeton, Princeton University Press, 1973; pp. 7 ss.

cada inicialmente como uma delegação do poder imperial; posteriormente, a aristocracia concebeu seu papel como de protetores do Estado, e únicos a serem competentes ao exercício do predomínio político.

Os Taira, o Bakufu de Kamakura o regime de Gō - Daigō, representam formas de constituição de uma forte autoridade central, apoiada em instituições de idades e príncipes diferentes. O regime de Muromachi dirigia as províncias através da fidelidade de chefes territoriais que, para seu proveito, simplificaram as instituições locais anteriores extremamente complexas. Tal qual os imperadores retirados, os Taira e os Minamoto abarcaram os "shōen" e os governos provinciais, designados pelos nomes de "bunkoku" ou de "chigyō-koku". Kyōmori, depois Yoritomo, receberam direitos de "honke" e de "ryōke"; Yoritomo sobre quinhentos domínios; os Hōjō sobre três mil, após a sua vitória de 1223. O conjunto formava o "kento-go-ryo", base financeira do Bakufu; o xogunato dispunha de inúmeras províncias, a maioria das quais incluídas no Kanto, e que formavam o "kento-go-bunkoku". Duas instituições novas foram criadas: "os jitō",¹⁷⁶ e os shugo.¹⁷⁷ Um jitō tinha geralmente por circunscrição um shōen; ele exercia um controle geral de polícia nos conflitos agrários, principalmente, e a cobrança de certos impostos. Como agentes dominiais eles percebiam um "shiki". Limitado de início aos shōen de Kiyomori, a instituição se generalizou com Yoritomo a partir de 1185.¹⁷⁸ Já os shugo mantinham a ordem numa província, ou às vezes em várias, nas quais tinham subdelegados que o representavam. Na definição de deveres dos shugo encontramos três elementos específicos: supervisão do recrutamento para o serviço da guarda imperial, supressão de

¹⁷⁶ TAKEKOSHI, Y.- *ob. cit.*; pp. 172 ss.

¹⁷⁷ Idem, pp. 157 ss.

¹⁷⁸ MASS, J.- *ob. cit.*; pp. 31 ss.

rebeldes, e jurisdição sobre assassinos;¹⁷⁹ também vigiavam a segurança nas estradas nos estabelecimentos religiosos. Esboçada sob os Taira, esta instituição tomou um caráter público no início do governo de Yoritomo, sendo reafirmada no Formulário de 1232.¹⁸⁰

Esta rede de poderes locais era distinta da administração tradicional, da mesma maneira que o Bakufu se opunha à Corte.¹⁸¹ Os conflitos opuseram os shugo aos governadores civis,¹⁸² os jitō aos agentes dos shōen;¹⁸³ o que excitava a Corte e os monastérios. Mas, o xogunato atenuava este aspecto conflituoso, procurando revivificar a antiga administração sob novas roupagens. A originalidade do regime de Kamakura não está neste aspecto, pois há tempos o Estado se justapunha a poderes particulares; está sim, sobretudo em sua política social, sendo o primeiro a organizar a classe guerreira, onde a recrutava sistematicamente seu pessoal de autoridade, tais como os jitō e os shugo.

Taira e Minamoto para tirarem partido de sua posição de "toryo", codificaram os direitos e deveres de seus dependentes, não de uma forma genérica, mas um a um, como se depreende pelos documentos. Depois, o xogunato conferiu uma natureza quase pública a seus vassallos mais diretos, os "gō-kenin", escolhidos entre os chefes dos "bushidan". A entrada na vassalidade do Xogun vai se tornando uma espécie de rito; os "bushi" vão à Kamakura, conversam com o seu senhor, e recebem um sabre e um cavalo.¹⁸⁴ Quando os vassallos eram oriundos do Kyushi, ou Shikoku, esta cerimônia era con-

¹⁷⁹ No *Azuma Kagami* encontramos esta definição: "*Koyama saemon no jō Tomomasa has been appointed to the shugo post of Harima. The housemen of this province are to be obey Tomomasa, perform the imperial guard service, and in general show their loyalty. Tomomasa's authority is limited to rebels and murders; he is not to interfere in provincial administration (Kokumu) or judge, the suits of people. And he is not, under any pretext, to cause difficulties for the notables of this province. He has been apprised to these instructions*". (1199) In MASS, Jeffrey, *ob. cit.*; p.158.

¹⁸⁰ LU, David J. - *ob. cit.*; p.103-104.

¹⁸¹ WEBB, Herchel. *An introduction to Japan*. New York, Columbia University Press, 1960; p. 21.

¹⁸² MASS, Jeffrey - *ob. cit.*; pp. 153 ss.

¹⁸³ Idem, pp. 98 ss.

¹⁸⁴ FRÉDÉRIC, Louis - *ob. cit.*; pp. 161 ss.

fiada ao "*shugo*" provincial. Desde Yoritomo, ao laço pessoal se junta também um laço real; teoricamente o vassalo devia seus serviços ao suserano, simplesmente porque ele era seu suserano, não devendo reivindicar, se bem que fosse razoável, proteção e reconhecimento. Esta concepção encontrava base na doutrina de Confúcio.¹⁸⁵ Na verdade, os "*bushi*" reivindicavam, faziam petições ao xogunato, como se vê na documentação. Assim, os vassalos do Kantō receberam, durante a guerra de Gempei, uma carta de confirmação, lhes reconhecendo a disposição hereditária de direitos territoriais adquiridos ("*honryō*").¹⁸⁶ Novas terras ("*shin-ryō*") foram, em seguida, atribuídas aos "*go-kenin*", como recompensa a seus serviços.¹⁸⁷

Pode-se dizer que o regime de Kamakura esboça um regime feudal. Ele retira sua força de seus vassalos (cavalheiros que combatem muitas vezes a pé), dispersos nas províncias, aos quais atribui direitos (*shiki*), geralmente em forma de terras. Mas estes "*feudos*" - e aqui está uma marca específica do Japão - não são senão partes tiradas do sistema do "*shōen*", e não propriamente senhorias.¹⁸⁸ O enquadramento geral vassálico da classe dos "*bushi*", entretanto, permaneceu fraco, pois nem todos os chefes de "*bushidan*" tornaram-se "*go-kenin*". O Bakufu não conhecia senão um tipo de vassalo, porque os jito não estavam subordinados aos *shugo*; repousava sobre a estabilidade de alguns milhares de "*gō-kenin*". O xogunato não penetrava profundamente ainda na organização interna do companheirismo guerreiro, se bem que no Formulário de 1232 esboça um estatuto para guerreiros.¹⁸⁹

A ruína dos "*go-kenin*" levou também à do regime; ela foi preparada pelo fracionamento dos feudos, submetidos à partilha nas sucessões, e até vendidos, tal como eram os outros "*shiki*". Os "*sonryō*", ren

¹⁸⁵ SAMSON, G.B.- *ob. cit.*; pp. 346.

¹⁸⁶ MASS, J.- *ob. cit.*; p. 25.

¹⁸⁷ Idem, p. 59.

¹⁸⁸ SAMSON, G. B.- *ob. cit.*; pp. 338 ss.

¹⁸⁹ TAKEKOSHI, Y.- *ob. cit.*; pp. 184 ss.

deiros do solo por excelência, foram atingidos pela elevação dos preços; quando de sua mobilização contra os mongóis, foram constrangidos a pesadas despesas.¹⁹⁰ Muitos serviços exigidos de um "gō-kenin" durante o decorrer do século XIII, foram por vezes repartidos sobre muitas cabeças, o que pode ser um sinal deste declínio. Um número crescente de guerreiros passou a escapar ao controle do Bakufu. Para frear este perigo, os Hōjō criaram uma vassalidade de muitos escalões, fazendo dos shugo como que verdadeiros lugares-tenentes seus. Era uma política arriscada, porque numerosos "bushigokenin", ou não, resistiram a esta mediação, na qual vislustravam uma regressão social. Além disso, os "shugo", tornados suseranos provinciais, começaram a formação de principados feudais; tal foi o caso dos Ashikaga e dos Nitta, quando lutaram contra o Bakufu.¹⁹¹

Na base da classe guerreira, na escala dos shōen, outros abalos também se preparavam. Nobres da Corte e monastérios sofreram constantemente ususpações dos "jitō", em domínios que eram "honke", "ryoke" ou "ryoshu". O Bakufu foi inteirado desta usurpação, dividindo topograficamente os shōen em duas partes (procedimento dito "chūbun"); mas na parte que lhe cabia, a autoridade do jitō foi reforçada.¹⁹² Foi uma simples tentativa, porque os jitō foram arrastados à ruína, junto com os "gō-kenin".

As solidariedades religiosas também eram potências políticas. Os monastérios da época Heian ficaram lá onde estava a Corte; eles conservaram a riqueza adquirida, acrescentaram muitas vezes bens dos santuários xintoístas, cuja administração lhes adveio do século XII.¹⁹³ Tinham sucesso devido ao valor de seus exércitos, e à persistência dos laços que os uniam à suas filiais; o Todāiji, o Enryākuji e o Koyāsan, permaneceram assim à testa de uma rede de estabelecimentos provinciais, graças as quais

¹⁹⁰ Idem, pp. 191 ss.

¹⁹¹ HALL, John W.- *Government and local... ob. cit.*; pp. 191 ss.

¹⁹² MASS, Jeffrey- *ob. cit.*; pp. 141 ss.

¹⁹³ TAKEKOSHI, Y.- *ob. cit.*; pp. 178.

podiam controlar os seus próprios shōen. Na época da Kamakura os monastérios deram também lugar a inúmeros incidentes, sejam no interior dos monastérios, seja contra outros monastérios e ainda com os monges que tornavam-se dissidentes e fundaram as novas seitas no período, como Shirran, Eisai, Nichiren.¹⁹⁴ O governo militar Kamakura tinha tropas que o ajudavam a colocar, em caso de conflito, um monastério em quietude. O Bakufu usou igualmente de medidas econômicas, que por sinal, foram eficazes. Yoritomo dispôs muitas vezes dos monastérios. Os estabelecimentos religiosos da região central escaparam à jurisdição dos shugo e jitō; esporadicamente ocorreu ao Bakufu nomear seus agentes para controlar os monastérios de Nara, proprietários de grandes extensões territoriais, mas a calma sendo restabelecida, os agentes do Bakufu foram retirados. Yoritomo usou para com os monastérios uma firmeza conciliadora, que contrastava com a maneira rude empregado por Kiyomori e seus filhos. Em tempo normal o Bakufu não tinha o direito de interferir nos monastérios, não podia lhes dar ordens, senão cumprindo determinação da Corte. Desta maneira, parecia que os monastérios tradicionais participavam do regime, pagando os monges uma espécie de aliança com a classe guerreira, já que dos "kuge" não conheciam senão as usurpações. Mas, seu prestígio espiritual continuava crescente neste período, principalmente devido ao aparecimento de formas novas de religiosidade budista.

2.3- As mentalidades

De 1125 a 1330: síntese, é o que diz L.GÉNICOT;¹⁹⁵ precisando: "*explicar, individualizar, conciliar, unir pela causalidade, reconduzir aos princípios: eis o século XIII*".¹⁹⁶ Mas, isto é conceber histó

¹⁹⁴ RENONDEAU, G.- *Histoire des moines guerriers du Japon*. Paris, Presses Universitaires de France, 1957; pp. 221

¹⁹⁵ GÉNICOT, Leōpold - *Linhas de Runo da Idade Média*. Porto, Livraria Apostolado da Imprensa, 1963; pp. 22 ss.

¹⁹⁶ Idem, p. 231.

ria como evolução,¹⁹⁷ expressão não muita cara aos historiadores; evitemos sua adoção, porque cada época tem sua especificidade, e nada garante que um período seja avanço em relação ao anterior, ou ao posterior. Mentalidade, termo também ambíguo,¹⁹⁸ mas útil para se ir além dos fenômenos materiais.¹⁹⁹

Novas condições de vida espiritual: retorno às fontes da vida cristã, vida apostólica e vida evangélica, eremitismo, vida canonial, novo monaquismo, leigos em busca de um espiritualidade;²⁰⁰ século de novas experiências religiosas organizadas, como de São Domingos, e de São Francisco de Assis abordado nos próximos capítulos. A devoção propagada pela Igreja no século XIII manifesta, em casos, uma ânsia em aproximar-se da massa dos fiéis: o tema da reforma da Igreja está na ordem do dia. Culto mariano; a "*Ave Maria*" se converte numa oração generalizada a partir mais ou menos de 1200, e os dominicanos estendem a prática do "*rosário*". Culto à eucaristia; a festa é festejada por decisão do papa em 1264, por toda a cristandade ocidental. O temor que ocorresse alguma incorreção para com as Santas Espécies, trouxe o fim da comunhão dos fiéis em duas especies. Os milagres eucarísticos aparecem; se reforça a idéia de que os judeus profanavam a hóstia. As cerimônias e imagens buscavam um efeito didático, moral, ou de enternecimento, mais que impressionar. Há uma floração de santos que acompanham cada momento da vida familiar, profissional, social, ou mesmo íntima. Multiplicam-se confrarias para leigos, oferecendo festas, emoções, socorros de ordem material e espiritual.

Nos fins do século, parece que a Igreja havia domina-

¹⁹⁷ Ibidem, p. 263.

¹⁹⁸ LE GOFF, J.- *As mentalidades: uma história ambígua*, ob cit.; pp. 68 ss.

¹⁹⁹ BOUTHOU, Gaston- *Les mentalités*. Paris, Presses Universitaires de France, 1966. DUBY, Georges - *Histoire des mentalités*. In SAMARAN, Charles (Ed.) *L'HISTOIRE ET SES MÉTHODES*. Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, 1967.

²⁰⁰ VAUCHEZ, André- *La Spiritualité du moyen âge occidental*. Paris, Presses Universitaires de France, 1975; pp. 76 ss.

do a agitação espiritual que antes a ameaçava; o papa encontrara duas saídas: repressão à heresia pela força, e a instauração de novas formas de apostolado, realizadas pelas ordens mendicantes, como de dominicanos e franciscanos. A heresia se achava em difusão nos fins do século XII;²⁰¹ junto aos valdenses e humiliati, os cátaros continuavam a serem os mais bem organizados, mas com frequência eram confundidos com certos grupos de heterodoxia diferente.²⁰² Entre estes últimos, muitos se reuniam para ler as Escrituras, pretendendo interpretá-las livremente. A Itália setentrional, e o centro da França, continuavam a ser os focos principais da heresia cátara; havia hereges desde Flandres até a Hungria.²⁰³ A situação era particularmente séria no Languedoc,²⁰⁴ onde o conde de Toulouse, Raimundo VI, parecia favorecer aos hereges. As pregações dos legados pontifícios, cistercienses na maioria, e alguns pregadores espontâneos, como o espanhol Domingos de Caleruega, não encontravam eco. Inocêncio III em maio de 1200, excomunga Raimundo VI e lança o interdito sobre suas terras. Em 1208 o legado Pedro de Castelnau é assassinado por um oficial do conde; o papa prega uma cruzada contra os que, com frequência, são chamados albigenses. O rei de França não responde ao apelo, mas sim os pequenos senhores e eclesiásticos do norte, sobretudo de Île-de-França, que se lançam na expedição. Em 1209 os expedicionários tomam Béziers, realizando uma grande matança indiscriminada, saqueando e incendiando a cidade, inclusive a própria catedral. Simão de Montfort passou a ser visconde de Béziers e de Carcasona; depois arrebatou a Raimundo VI seus estados, exceto Toulouse e Montauban. O rei Pedro II de Aragão, suserano dos senhores de Languedoc, acudiu em auxílio de Toulouse, sendo derrotado por Simão de Montford e morto (1213). O concílio de Latrão de 1215 arrebatou as terras a Raimundo VI, e então a população do Languedoc se levantou em seu fa

²⁰¹THOUZELLIER, Ch.- *Héresie et pauvreté à la fin du XII^e et au début du XII^e siècle*. In MOLLAT, Michel (Editor)- *ÉTUDES SUR L'HISTOIRE DE LA PAUVRETÉ*. Paris, Publications de la Sorbonne, 1974; 10 vol., pp.371 ss.

²⁰²COHN, Norman - *ob. cit.*; pp. 159 ss.

²⁰³FALBEL, Nachman - *Heresias medievais*. São Paulo, Perspectiva, 1977.

²⁰⁴MADAULE, Jacques- *Le drame albigeois et l'unité française*. Paris, Gallimard, 1973.

vor. Uma nova cruzada começou. Em 1218 Simão de Montfort é morto no assédio a Toulouse; só com a intervenção do rei da França, Luís VIII, em 1226, os cruzados obtêm êxitos decisivos, consagrados pelo tratado de Paris de 1229. Junto a cláusulas de indenização, restituição de igrejas, medidas contra hereges, desmantelamento de cidades e fortalezas, aparecem outras de caráter territorial, que davam ao rei de França uma parte das terras do conde de Toulouse, e esperança a Alfonso de Poitiers, irmão do rei, de apoderar-se do restante das terras do conde. Desta forma, um resultado importante da cruzada contra os albigenses, foi permitir ao rei acesso ao Mediterrâneo, preparando a união da França meridional com a setentrional. Algumas expedições militares esporádicas, continuaram a castigar o Languedoc, até que as tropas reais, em 1244, tomam o último bastião cátaro, o castelo de Montségur.

Todavia, apesar de tudo isto, a heresia cátara continuava a existir no resto da Europa. Por volta de 1250, um herege convertido, Raniero Sacconi de Piacenza, enumera dezesseis igrejas cátaras, dez das quais se encontram na Cristandade: seis na Itália, uma na França, três no Languedoc, e importantes grupos na Espanha e Alemanha.²⁰⁵ Mas, nesta época a Igreja havia iniciado a luta contra a heresia através dos tribunais da Inquisição.²⁰⁶ A consolidação destes tribunais permanece obscura em grande parte. Parece que sua origem se encontra na bula "Ab abolendam" de Lúcio III de 1184, e ainda o canon 3 do concílio de Latrão de 1215, que obrigava aos fiéis a denunciar os suspeitos. Outra etapa importante foi o apoio que Frederico II concede ao papa para terminar com a heresia depois de 1220,²⁰⁷ já que inicia a colaboração da Igreja com os poderes públicos, essencial para o funcionamento da Inquisição. Gregório IX, em 1231, codifica o procedimen

²⁰⁵ RUNCIMAN, Steven- *Le Manichéisme Médiéval. L'hérésie dualiste dans le Christianisme*. Paris, Payot, 1972; pp. 115 ss.

²⁰⁶ TURBEVILLE, A.S.- *Heresies and inquisition in Middle Ages, c.1000-1300* In TANNER, J.R. et alii, *ob cit.*; pp, 699 ss.

²⁰⁷ KANTOROWICZ, E.- *ob. cit.*; pp. 77 ss.

to inquisitorial, e Inocência IV o resumoeoagrava na bula "*Ad extirpanda*", que instaura a tortura.²⁰⁸ A Inquisição acaba perseguindo inocentes e culpados de heresias; por vezes inquisidores são assassinados. Os manuais de inquisidores ajudam na perseguição, e graças às suas perguntas, procurava-se distinguir melhor a natureza da heresia. Talvez o primeiro desses manuais conhecido, foi escrito em 1241-1242 por um dominicano aragonês, o cardeal Raimundo de Penafort; todavia, o mais completo e célebre é o do dominicano Bernardo Gui, inquisidor em Toulouse, e escrito por volta de 1320-1321. A Inquisição inaugura a vigilância sobre a produção intelectual da Cristandade ocidental, principalmente das universidades.

O acontecimento marcante na história intelectual deste tempo, foi o crescimento das universidades, e o papel de quase exclusividade que se arrogam em matéria de investigação intelectual e de ensino.²⁰⁹ Eram corporações, antes de mais nada e, como tal, adquiriram de fato e de direito, um monopólio.²¹⁰ Os universitários tinham seus privilégios corporativos: autonomia jurisdicional, direito de greve e monopólio dos graus universitários; cada universidade tinha um "*escudo*", símbolo de sua "*liberdade*", e seus estatutos definiam sua organização, programas de ensino, calendário do ano universitário, exames e graus. Em geral se dividiam em faculdades, que podiam chegar a cinco: artes, medicina, teologia, decreto ou direito canônico, e direito civil.²¹¹ Depois de Bolonha se desenvolvem as universidades de Paris, Oxford, Cambridge, Pádua, Nápoles, Toulouse, Coimbra, Salamanca e Montpellier, entre as mais importantes. Também poder-se-á chamar universida

²⁰⁸ TESTAS, G. e TESTAS, J.- *ob. cit.*; pp. 34 ss.

²⁰⁹ RASHDALL, Hastings- *The medieval universities*. In TANNER, J.R. et alii *ob. cit.*; pp. 559 ss.

²¹⁰ LE GOFF, J. *Os intelectuais na Idade Média*. Lisboa, Editorial Estudos Cor, 1973; pp. 73 ss.

²¹¹ NUNES, Ruy Afonso da Costa. *História da Educação na Idade Média*. São Paulo, Editora Pedagógica e Universitária/Editora da U.S.P., 1979; pp. 211 ss.

des, com uma espécie de clientela particular, aos "*studia*" da cūria pontifícia em Roma, ou dos dominicanos em Colônia. Os universitários conseguem que se admita no decorrer do século, que eles merecem uma remuneração, não tanto como vendedores da ciência, já que esta pertence sō a Deus e não pode ser vendida, mas sim como trabalhadores. Desta maneira, em nome do trabalho, os universitários e mercadores conquistam paralelamente a justificação de seus ganhos. Os universitários que eram clérigos conseguem sua subsistência, ou dos salários pagos pelos poderes públicos, ou das prebendas e benefícios concedidos pela Igreja; os demais buscam a proteção de mecenases. Deste modo, se forma uma "*inteligência*" que proporciona parte notável dos altos funcionários da Igreja e dos poderes públicos.

Se nas escolas monásticas ou episcopais dos séculos anteriores, a Bíblia constituía a base de um ensinamento que se confundia com a "*lectio divina*", leitura e meditação da "*sacra página*", nas universidades agora, a Bíblia sō ocupava um lugar essencial nas faculdades de teologia. O escrito se desenvolve ao longo do "*curriculum*" universitário; os livros se convertem num instrumento essencial:- mestres e estudantes devem ser providos de manuais para estudarem o programa. Nos programas adquirem cada vez mais importância certos manuais, apesar de certas proibições totais ou parciais, principalmente das obras de Aristóteles.²¹² Na segunda metade do século se fazem traduções mais autênticas, para escapar das anteriores versões árabes. Não são os livros os únicos instrumentos dos universitários. Apoiando-se em "*autoridades*", que os livros representam, se desenvolve um método: a escolástica. A reflexão e criação universitárias se coroam em vastas obras que abarcam conjuntos analíticos e classificadores, dando como resultados verdadeiras enciclopédias, cujos "*Espelhos*" são exemplos, ou mesmo o "*Livro do Tesouro*" de Brunetto Latini.²¹³ Ou então, elaboraram-se sínteses, resultando em grandes corpos de doutrina

²¹² GÉNICOT, L.- *Le XIII^e siècle*, ob. cit.; pp. 212 ss.

²¹³ BIANCIOTTO, Gabriel (Editor)- *Bestiaires du Moyen Age*. Paris, Stock, 1980; pp. 169 s.

articulados, os "summae", das mais diferentes, como as de Alberto Magno, Tomás de Aquino, Alexandre de Hales, entre outros. Mas não tratemos das obras; lembremos as vinculações filosofia-teologia. Presença de Platão em São Boaventura, ou de Aristóteles?²¹⁴ Sem dúvida de Aristóteles em São Tomás de Aquino. Por vezes aparecem também doutores seculares que tentam definir uma filosofia independente da teologia, como Siger de Brabante, mas foram suspeitos aos olhos da ortodoxia.²¹⁵ Ou se dá passos em rumo a uma ciência experimental, como Rogério Bacon ou Roberto Grosseteste.²¹⁶ Um campo chama particular atenção: a ótica; nos fins do século aparecem as primeiras lentes.

Se o século XIII dá uma valor excepcional à luz, e uma atenção aos problemas de sua propagação, reflexão e refração,²¹⁷ esta preocupação se manifesta particularmente na arte: a arte gótica parece ter por fim a iluminação. Iluminação física e também espiritual, que devem manifestar-se unidas. Os dados técnicos da arquitetura gótica clássica, segundo o modelo da catedral de Chartres, tendem para esta captação da luz, Outros lugares podem ser indicados: Reims, Amiens, Notre-Dame de Paris; o gótico de Île -de-France se difunde por toda a Cristandade ocidental até Upsala, Hungria, ou mesmo Chipre. Apesar de muitas igrejas não serem mais que imitações de outras, mostram até que ponto o espírito gótico se aliava às tradições regionais e nacionais. O gótico é arte de catedral; mas também monástica, e as ordens monásticas a adotam, é claro, com variações.²¹⁸ Entretanto, o gótico também produz obras de arquitetura civil.²¹⁹ A arte da luz se impõe nos castelos, que começam a transformar sua função estritamente militar para formas cobinando necessidades de defesa com os confortos da ha

²¹⁴ FALBÈL, Nachmann- *"De Redutione artium ad theologiam de São Boaventura.* São Paulo, Coleção "Revista de História" nº XLVIII, 1974; p.25.

²¹⁵ GILSON, Etienne - *La filosofia de la edad media.* Madrid, Editorial Gre-dos, 1972; pp. 59 ss - FRAILE, Guilherme - O.P.- *Historia de la filosofia.* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1966; vol.II. "El Judaismo, el Cristianismo, el Islam y los filosofos"; pp.711 ss. BREHIER, Émile- *Historia da Filosofia.* São Paulo, Mestre Jou, 1977/1978 Tomo I, fasc. 3, pp. 113 ss.

²¹⁶ LENOBLE, Robert- *Esquisse d'une histoire de l'idée de Nature.* Paris, Albin Michel, 1968; pp. 239.

²¹⁷ GÉNICOT, L.- *Le XIII. siècle, ob cit.*; pp. 233.

²¹⁸ UPJOHN, Everard M et alii- *Historia Mundial da Arte, ob cit.*, v.2º, pp.194ss.

²¹⁹ Idem, pp. 243 ss.

bitação. Tendência à iluminação que faz surgir, em meados do século, um novo domínio: as janelas superiores devoram todo o muro. As estátuas povoam as igrejas góticas: não se baniram os seres imaginários, a fauna dos bestiários, e a flora, mas estavam em segundo plano. As estátuas contribuem para o efeito de conjunto, mas vão tendo uma independência em relação às colunas.²²⁰ O gótico solicita sua inspiração na realidade, e a reproduz fielmente; sua função é didática. Um exemplo de ensinamento se pode encontrar nas portas laterais de Chartres; aí se vê também uma nova classificação das ciências, além de uma tendência moralizante.

A expressão máxima da pintura gótica é a vidraçaria, para a qual se deixa um enorme espaço nos muros. A vidraçaria também ensina, narra, descreve: de um lado, a história dos santos, de outro, por vezes aparece uma enciclopédia dos ofícios. Os progressos da ótica e da química das cores foram diretamente à estética dos vitrais. Exceção: na Itália se preocupa em conservar as superfícies totalmente cobertas, mantendo a tradição da pintura mural; exemplo: basílica de S. Francisco em Assis. Mas, a pintura também se desdobra na miniatura. Esta imita ou compartilha, da vidraçaria: compartimentos, inserção das imagens num marco arquitetural fragmentado, copiando seu cromatismo. Bíblias e saltérios se prestam especialmente a estas séries encenadas, contendo anedotas e lições edificantes. As oficinas monásticas perdem o monopólio, e depois, o primeiro lugar na confecção de manuscritos com miniaturas. As oficinas urbanas e leigas passam para a frente, favorecidas pela demanda das cortes urbanas e universidades²²¹; Paris e Bolonha foram centros neste terreno. Este tipo de obra estava relacionado com o aparecimento de uma nova clientela, laica, reclamando obras de devoção, distintas dos livros litúrgicos, que constituíam quase a única

²²⁰ GÉNICOT, L.- *Le XIII.^e siècle.* - *ob.cit.*; pp. 249 ss.

²²¹ LE GOFF, J.- *Os intelectuais da Idade Média.* *ob.cit.*; pp. 96: ... "As sombras das universidades desenvolve-se toda uma multidão de copistas - muitas vezes são os próprios estudantes pobres que assim garantem a subsistência - e de bibliotecas (*stationari*)".

produção da época românica.²²² Toda arte gótica pode ser considerada nesta perspectiva, como relações em uma sociedade nova de patronos, ou "consumidores", mais exigentes, menos passivos ante as obras de arte.²²³

A ampliação do público favoreceu o desenvolvimento das línguas vulgares, agindo igualmente sobre os gêneros, que crescem em variedade, notadamente na literatura e no teatro cômico; continua a dramaturgia religiosa, que não deixa de focar os milagres.²²⁴ O público era aristocrático,²²⁵ mas também burguês, e inclusive popular. Os gêneros tradicionais,²²⁶ nascidos no seio da sociedade feudal, prosseguem a sua carreira. A poesia épica,²²⁷ deu algumas obras com Wolfram von Eschenbach (**Parzival** 1200-1210, **Willehalm** 1215, **Titurël** 1218), ou mesmo sagas escandinavas onde se destacava a Islândia. Snorri Sturluson (1179-1241) agrupa em sua "*Heiðskringla*" uma coleção de biografias de chefes islandeses; seu sobrinho Sturla Thórdarson (1212-1284), escreve a "*Íslendinga Saga*", e nos finais do século aparece a "*Njáls Saga*". A enorme "*Karlamagnús Saga*", aparecida na primeira metade do século, mostra que a novela de cavalaria propagava sua moda por praticamente toda a Cristandade ocidental. A "*Nibelungenlied*" foi escrita por volta de 1200, por autor desconhecido, em algum lugar entre Viena e Passau.²²⁸ A novela também aparece em amplitude: o tema do Graal, focalizado por Chrétien de Troyes nos fins do século XII,²²⁹ tem suas continuações; por vezes este tema passa por uma "*Cristianização*";²³⁰ a morte de Artur é traduzida

²²² COHEN, Gustave- *La vida literaria de la edad media. La literatura francesa del siglo IX al XV*. México, Fondo de Cultura Económica, 1958; p. 139-194.

²²³ HAUSER, Arnold- *Historia social de la literatura y el arte*. Madrid, Ediciones Guadarrana, 1968; vol. I, pp. 330 ss.

²²⁴ GÉNICOT, L.- *Le XIII^e siècle*, *ob. cit.*; pp. 239 ss.

²²⁵ HAUSER, A.- *ob. cit.*; pp. 253 ss.

²²⁶ MARROU, Henri-Irinée- *Les troubadours*. Paris, Seuil, 1974.

²²⁷ NESTON, Jessie Laidlay- *Legendary cycles of the Middle Ages*. In TANNER, J.R. et alii, *ob. cit.*, pp. 815 ss.

²²⁸ HATTO, A.T. (Editor)- *The Nibelungenlied*. Harmondsworth, Penguin, 1978.

²²⁹ TROYES, Chrétien de- *Roman de la Table Ronde*. Pref. Jean-Pierre Foucher. Paris, Gallimard, 1977.- Idem, *Perceval ou le Roman du Graal suivi d'une choix des continuations*. Trad. Jean-Pierre Foucher et André Ortatis. Paris, Gallimard, 1977.

²³⁰ BÉGUIN, Albert et BONNEFOY, Y. (Editores)- *La Quête du Graal*. Paris, Seuil, 1975

para o Inglês;²³¹ a "busca" do Graal também é introduzida em Portugal.²³²

Ao lado desta tradição cortesã e cavalheresca encontra-se uma vertente realista e picaresca. Os "fabliaux" nascem por volta de 1200 inspirando, muitas vezes, medalhões que decoram o interior das catedrais, ou relevos satíricos encontráveis no coro.²³³ Há a novela de paródia, cuja obra mais conhecida é o "Roman de Renard";²³⁴ na qual a sociedade animal parodia a nobreza e ataca o campesinato acomodado, chegando a ridicularizar as ordens mendicantes. Todavia, uma obra parece como que resumir a literatura do século: o "Roman de la Rose". Os 4.055 versos da primeira parte, foram compostos entre 1230-1245 por Guillaume de Lorris,²³⁵ se valendo dos recursos da poesia cortesã. Já a segunda parte, escrita por Jean de Meun contendo 17.725 versos, compostos entre 1270 e 1285, faz mudar o tom da novela, a ponto de parecer ser uma continuação, mas em termos de paródia. O relato vai se enchendo de desenvolvimentos científicos, de ataques anti-clericais, novamente dirigidos especialmente contra os mendicantes, sendo guiados por um lirismo no qual a natureza ganha o ponto central, como que deixando desaparecer o espírito cristão; o amor é dominado pela natureza.

Em termos literários a obra de Dante culmina e encerra o século. A obra do florentino não se limita à "Divina Comédia":²³⁶ é o poeta lírico na "Vita Nuova", onde se canta Beatriz (1291), o enciclopedista no "Convívio" (entre 1304-1308), o defensor da língua italiana em "De Vulgari Eloquentia", em latim, (entre 1304-1306), o escritor político na "Monar-

²³¹ CABLE, James (Editor)- *The death of King Arthur*. Harmondsworth, Penguin, 1978.

²³² BUESCU, Maria Leonor Carvalhão (Editor)- *Demanda do Graal*. Lisboa, Verbo, 1968.

²³³ COHEN, G.- *ob.cit.*; pp. 134-135. FONSECA, Fernando V. Peixoto (Editor)- *Cantigas de escárnio e maldizer dos trovadores galego-portugueses*. Lisboa, Clássica, 1961.

²³⁴ COHEN, G.- *ob.cit.*; pp. 135-136. *Le Roman de Renard*. Trad. Maurice Tosca, Paris, Stock + Plus, 1979.

²³⁵ LORRIS, G. et MEUN, Jean de. *Le Roman de la Rose*, *ob.cit.*; pp. 5-6.

²³⁶ ALIGHIERI, Dante- *La Divina Comedia*. A cura di Freddi Chiappelli. Milano, Mursia, 1965.

chia". Mas a "*Divina Comédia*", terminada um pouco antes da morte do poeta em 1321, é uma espécie de testamento poético do século XIII: a ciência, a especulação política, a experiência moral e espiritual da época nela se expressam.

No século também se escreve história,²³⁷ crônicas é claro, mas também se especula sobre o "*sentido da história*"; lembremos Joaquim de Fiore²³⁸ (1135-1202), e sua aplicação da idéia de Trindade como concepção de história, esquema para compreensão do papel e destino da Igreja: uma escatologia. Muito difundidas suas idéias, situava o culminar da história humana entre 1200 e 1260.²³⁹

Ocidente cristão encerrado em si mesmo no século XIII? A vida de Barlaão e Josafã, biografia de Buda adaptada, continua sua carreira pela Europa, recebendo novas traduções em línguas vulgares,²⁴⁰ como a do rabino espanhol Ibn Chisdai, que fará, a partir do árabe, uma adaptação para o hebreu, ou a de Gui de Cambrai.²⁴¹ É verdade que foi identificado com um santo cristão, não se desconfiando que era o Fundador de outro universo religioso. É época também de viajantes que vão para regiões do Extremo Oriente: Jean de Plano-Carpini (1245), Guillaume de Rubrouck (1253),²⁴² os Polo;²⁴³ estes últimos já na segunda metade do século. Marco Polo escreve acerca de suas viagens ao voltar; parece que sua intenção era didática.²⁴⁴ Apesar de conhecer a vida de Buda tal como narrada no Oriente, e a de Josafã, contada no Ocidente, não retira nenhuma conclusão delas; não percebeu

²³⁷ BARNES, Harry Elmer. *A history of historical writing*. New York, Dover, 1962; pp. 55 ss.

²³⁸ FALBEL, Nachman. *A luta dos espirituais e sua contribuição para a reformulação da teoria tradicional acerca do poder papal*. São Paulo, Boletim nº 3 do Departamento de História, U.S.P., 1976; pp. 105 ss.

²³⁹ COHN, Norman- *ob. cit.*; pp. 117 ss.

²⁴⁰ GIMARET, Daniel (Editor)- *Le Livre de Bilawhar et Budasf selon la version arabe ismaélienne*. Genève, Droz, 1971.

²⁴¹ LUBAC, Henri de- *Le rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*. Paris, Aubier, 1962; pp. 28 ss.

²⁴² Idem, pp. 33 ss.

²⁴³ COLLIS, Maurice. *Marco Polo*. Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1955.

²⁴⁴ Idem, p. 44.

que a de Josafã era uma versão cristianizada da biografia de Buda.²⁴⁵ Seja como fosse, no século XIII, o Ocidente cristão passa a receber notícias do Extremo Oriente: os primeiros passos da expansão européia estavam sendo da dos.²⁴⁶

Mentalidades no outro extremo do mundo. No Japão, neste período, podemos falar que o fluxo e refluxo que se constata a nível econômico, social e político, também ocorrem no âmbito das mentalidades. Houve uma descentralização cultural, geográfica e social aliada ao aparecimento de novos focos para a expressão do pensamento, da experiência religiosa e da sensibilidade, ligados às necessidades dos camponeses, mercadores e so bretudo dos guerreiros (os samurais). Não quer dizer que os laços com a China foram cortados, continuam numa série de campos, sendo, porém, mais rapidamente repensados em termos das necessidades nipônicas.

À primeira vista chama a atenção a descentralização do Budismo, consequência de sua difusão por mais amplas camadas sociais. Novas seitas já foram se formando antes mesmo do início do século XIII. A grande maioria dos inovadores tinham vindo da Escala Tendai, insatisfeitos com a situação espiritual ali reinantes;²⁴⁷ Hōnen, Shinran, Dōguen e Nichiren. Em termos doutrinários a obra deles não era absolutamente fundada em elementos anteriormente desconhecidos, mas antes estavam presentes no universo religioso budista no Japão, principalmente através da Escola Tendai; agora são retomados, repensados, ganham nova sistemática, um corpo independente e organizações específicas. Hōnen ou Genkū (1133-1212), é o primeiro cronologicamente; filho de um samurai, perdeu o pai muito cedo, e ao invés de vingar a morte deste, fez-se monge. Estudou no mosteiro do Tendai e nos templos de Nara, havendo se desiludido com eles; estudou a coleção completa das Escri

²⁴⁵ Ibidem, pp. 177 ss.

²⁴⁶ CHAUNU, Pierre- *Expansão européia do século XIII ao XV*. São Paulo, Pioneira, 1966; pp. 36 ss.

²⁴⁷ SIEFFERT, René- *Les religions du Japon*. Paris, Presses Universitaires de France, 1968; pp. 37 ss.

turas budistas, sendo especialmente atraído pelos textos amidistas, que propunham o **nembutsu**, inovação ao nome de Buda,²⁴⁸ como o único meio de salvação. Abandonou o Enryakuji e instalou-se perto de Quioto, onde teve acesso à Corte, e ao clero das escolas. Em 1198 escreveu a sua obra principal, o "*Senchaku Hongan Nembutsu-shō*" (Coletânea sobre a Escolha do Nembutsu do Voto Original), onde expõe as razões de sua adesão ao "**nembutsu**".²⁴⁹ Enfrentou perseguições e exílios, por se indispor com monges e membros da Corte, sendo anistiado no fim da vida.²⁵⁰ Seu curto texto "*Ichimai Kishōman*" (O Sermão em uma Folha),²⁵¹ escrito pouco antes de morrer, resume suas idéias: o método da libertação pregado não consiste na contemplação, nem na invocação a Buda dirigida após estudos, mas na convicção de que a pronúncia da invocação "*Eu tomo o Buda Amida como meu Refúgio*", com a intenção de ir nascer na Terra Pura, será conseguida. Discípulos de Hōnen fundaram sub - esco

²⁴⁸ **Nembutsu**, expressão japonesa, significa "*pensar em Buda*"; em japonês **nen** (chinês **nien**, e **smriti** em sânscrito) pode ser traduzido por "*manter na memória*". Na literatura religiosa do Budismo do Extremo Oriente, a expressão designa a repetição constante do nome do Buda Amida (sânscrito **āmitābhā**, **amitāyus**; chinês A-mi-t'o; japonês **Amida**), o Buda da Luz Infinita, entidade do Mahayana, e que habita na "*Terra Pura*". **Namo-amida-but-su** é a leitura em japonês da frase sânscrita "*namo amitābha Budhaya*". SUZUKI, Daisetz Teitaro *In* SHINRAN, Gutoku Shaku - *The Kyōgyō - shinsho*. Kyoto, Shinshū Otanihā, 1973; pp. 229-230. WOOD, Ernest - *Zen Dictionary*. London, Peter Owen, 1963; pp. 105-106.

O prof. Ricardo Mário Gonçalves referindo-se ao **nembutsu** diz literalmente: "... **Nembutsu** significava originalmente, como indica a forma original sânscrita, uma técnica de contemplação que consistia em ter sempre presente no espírito um Buda e seus atributos. No Budismo popular chinês e japonês, porém, o Nembutsu passou a ser simplesmente a recitação do nome do Buda venerado. O Nembutsu é a principal prática da Escola da Terra Pura ou Amidismo, uma das mais importantes escolas do Budismo japonês, destacando-se pela ênfase que dá ao aspecto devocional. Na prática, consiste na repetição da frase "*Namu Amida Butsu*" (Eu tomo o Buda **Amida** como meu refúgio). Amida (do sânscrito **Amītabha** - Luz Imensurável - ou **Amītayus** - Vida Imensurável) é a divindade suprema da Escola da Terra Pura e uma das mais populares do panteão budico japonês (...)" GONÇALVES, Ricardo M. - "**Nembutsu**" A meditação do budismo devocional japonês. *In* CINTRA, Frei Raimundo (org.) - *Mergulho no Absoluto. A meditação através da história. Integração e Liberação*. São Paulo, Paulinas, 1982; p. 72.

²⁴⁹ DE BARY, William Theodore (Editor) - *The Buddhist Tradition in India, China and Japan*. New York, Vintage, 1972; pp. 327 ss.

²⁵⁰ GONÇALVES, Ricardo Mário - *Considerações sobre o culto de Amida no Japão Medieval*. (Um exemplo de consciência histórica no Budismo Japonês). São Paulo, Coleção da "Revista de História", nº LX, 1975; pp. 89 ss.

²⁵¹ HŌNEN, SHINRAN, NICHIREN, DOGUEN - *Le Bouddhisme Japonais. Textes Fondamentaux : de quatre grands moines de Kanakura*. Pref. trad. G. Renandeu, Paris, Albin Michel, 1965; p. 19.

las: Shōkōbō Ben-a (1162-1238), Zen-ebō Shōkū (1171-1247), Ryōkaku (1148 - 1227), Kōsai (1163-1247), Chōsei (1184-1244) e Shinran, destaquesmos este último.²⁵²

Shinran (1173-1256), filho de aristocrata menor, tornou-se monge, e estudou no monte Hiei, onde tinha a função de rodear continuamente a estátua de Amida, invocando-lhe o nome. Abandonando o mosteiro, realizou um retiro, findo o qual tornou-se discípulo do Hōnen; abandonou o celibato monacal tendo se casado, se bem que não haja certeza quanto à data disto. Exilado com seu mestre, retornou à condição laica. Recebendo anistia, dedicou-se a atividades missionárias, nas províncias, difundindo o "nembutsu" no seio da população. Retornou a Quioto onde viveu os derradeiros anos de sua vida, dedicando-se a redigir suas obras.²⁵³ É autor de vasta obra, compondo hinos, tratados, comentários, compilações e cartas;²⁵⁴ discípulos também anotaram seus pensamentos.²⁵⁵ Sua doutrina se apresenta

²⁵² GONÇALVES, R.M.- *Considerações sobre o culto de Amida no Japão Medieval*, ob. cit., p. 94.

²⁵³ Idem, p. 146.

²⁵⁴ SHŌSHIN GE. O GATHA DA VERDADEIRA FÉ NO NEMBUTSU. Traduzido por Agnette Engelhard, João Batista Dubieux. Editado por Hisao Inagaki. Kyoto, Universidade Ryokoku, 1964. *The Shōshin Ge. The Gātha of the true Faith in the Nembutsu*. Translated and annotated under the direction of Daien Fugen. Kyoto, Ryokoku University, 1962. SHINRAN, *The Kyōgyoshinshō. The collection of passages expounding the true teaching, living, faith and realizing of the Pure Land*. Translated by Daisetz Teitaro Suzuki. Kyoto, The Eastern Buddhist Society/Shinshū Ōtanihā, 1973.

²⁵⁵ YUI-EN. *Tannishō - O tratado de lamentações das Heresias*. Tradução, introdução e notas de Ricardo Mário Gonçalves. São Paulo, Templo Budista Higashi - Honganji, 1974.

TANNISHŌ. *Passages deploring deviations of faith*. Translated by Bandō Shōjun and Harold Stewart. Kyoto, The Eastern Buddhist Society/Ōtani University, 1980.

The Tanni Shō. Notes lamenting differences. Translated and annotated by Ryosetsu Fujiwara. Kyoto, Ryokoku University, 1962.

TANNISHŌ (*Le Traité qui deplore les heresies*). In HONEN, SHINRAN, NICHIREN, DOGUEN - *Le Bouddhisme Japonais*, ob. cit.; pp. 25 a 46.

The Tannishō. In SUZUKI, Daisetz Teitaro. *Collected writings on Shin Buddhism*. Kyoto, The Eastern Buddhist Society / Shinshū Ōtanihā ; pp. 207 a 222. Suzuki apresenta também o "Godensho", pequena biografia de Shinran, escrita para comemorar o 33º aniversário de sua morte. Note-se que das edições acima citadas do Tannishō, somente a brasileira coloca em página de rosto o nome de Yui-En, discípulo de Shinran que anotou as palavras deste Mestre, e que formam a obra.

como um Budismo laico, rejeitando no pensamento e ação o monasticismo; dava primazia à fé, não à recitação do "nembutsu" em si, mas a uma experiência interior de fé, afirmando que a salvação dos maus é mais certa que a dos bons, e valorizando a vida presente, em contraste com o Amidismo anterior, voltado para a vida após a morte.²⁵⁶

Nichiren (1222-1282) era filho de um pescador; em criança entrou num monastério do Tendai. Empreendeu viagens de estudos aos templos de Nara, ao Shingon, e aos templos amidistas, conhecendo as doutrinas budistas que eram vigentes no Japão deste período. No retorno ao seu monastério Tendai, passou a adotar o "*Sutra do Lótus*" como texto básico, pregando veementemente contra as demais doutrinas, o que levou-o a entrar em choque, tanto com as autoridades monacais, quanto com o governo provincial. Nichiren foge para Kamakura, onde presencia calamidades e epidemias, as quais atribui ao desprezo e afastamento dos ensinamentos do "*Sutra do Lótus*". Então, escreve às autoridades exigindo que fossem proscritas outras doutrinas que não a do Lótus, vista como saída para afastar as ameaças à nação, inclusive a eminência da invasão mongólica; este escrito ficou conhecido como o "*Rissho Ankoku Ron*".²⁵⁷ Isso lhe valeu um primeiro banimento; perdoado, retoma os ataques a seus inimigos. Novamente é condenado a um segundo banimento, e talvez até à morte; de qualquer maneira, escreveu algumas obras. Perdoado, retorna a Kamakura, mas logo procura um retiro, deixando de atacar o governo. Afastado, falece. É autor de diversas cartas e tratados.²⁵⁸ Sua proposta doutrinária consiste inicialmente na representação do objeto de veneração, composto por um mandala tendo no centro o nome do "*Sutra do*

²⁵⁶ GONÇALVES, R.M.- *Considerações sobre o culto de Amida no Japão Medieval*, ob.cit.; pp. 151 a 160.

²⁵⁷ NICHIREN - "*Rissho Ankoku Ron*" or "*Establish the Right Law and Save our Country*". Translated by Senchu Murano. Tokyo, Nichiren Shu Headquarters, 1977.

²⁵⁸ KAIMOKUSHŌ. (*Le traité qui oeuvre les yeux*); HOKKE SHUYŌSHŌ (*Traité sur l'essentiel du Lotus*). In HONEN, SHINRAN, NICHIREN, DOGUEN - *Le Bouddhisme Japonais*, ob. cit.; pp. 177 a 315.

Lótus", rodeado pelos nomes de Xaquiamuni, de diversos Budas e Bodhisatvas. Adotou a fórmula "*Namu myōhōrengekyō*" (Adoração ao Sutra do Lótus), como profissão de fé e, finalmente, propunha transformar o Japão no centro da difusão de sua fé para o mundo.²⁵⁹ Criou uma seita que leva o seu nome.

Enquanto Hōnen e Shinran propagam o Amidismo, Eisai e Dōguen espalham o Zen-Budismo, como veremos nos próximos capítulos. Mas há também reformadores das velhas escolas, como Jokei (1155-1213), Kakujo (1194-1249), Eizon (1201-1290), Ryohen (1184-1252), Ensho (1220-1277), Gyonen (1240-1321), Shunjo (1166-1227), Koben (1173-1232), entre outros.²⁶⁰ Por vezes as seitas budistas continuam o processo de sincretismo com o Xintoísmo; assim no século XIII o Tendai constitui o "*Sannō Ichijitsu Shintō*", enquanto que o Shingon criou o "*Ryōbu Shintō*".²⁶¹ O sincretismo podia estar inclusive ligado às novas correntes, como o monge Zen Mujū Ichien (1226-1312).²⁶² É de se apontar ainda a ida de monges chineses ao Japão, propagando principalmente o Zen Budismo, como Daikaku, que chegou em 1246, e Bukko, que chegou em 1280.²⁶³

Esta efervescência do clima espiritual mostra uma atividade missionária intensa dentro do país, que se esforça por atingir as províncias; por vezes este fluxo é involuntário, e decorrente de desavenças com as velhas seitas, que constroem ao exílio. Em suas realizações, os inovadores buscam a utilização de uma língua mais simples, próxima ao japonês falado, em lugar de tão somente o chinês clássico. Há uma revalorização

²⁵⁹ DE BARY, William Th. (Editor), *ob. cit.*; pp. 345 a 354.

²⁶⁰ HANAYAMA, Shinsho- *A history of Japanese Buddhism*. Translated by Kosho Yamamoto. Tokyo, Kukkyo Dendo Kyokai, 1966; p. 80.

²⁶¹ GONÇALVES, R.M.- *Considerações sobre o culto de Amida no Japão Medieval*, *ob. cit.*; p. 50.

²⁶² ROTERMUND, Hartmut O.- *La conception des Kami japonais à l'époque de Kamakura. Notes sur le premier chapitre du "Sasekishū"*. In REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS. Paris, Presses Universitaires de France, 1972; Tome CLXXXII - I; pp. 3 a 28.

²⁶³ LEGGET, Trevor- *Zen and The Ways*. Routledge and Kegan Paul, 1973; pp. 35 ss.

da comunidade dos crentes, como por exemplo em Shinran, que encoraja o casamento dos monges. As novas seitas reforçam uma espécie de unidade cultural do Japão; suas rivalidades as colocam buscando uma organização inter-regional. Todavia, é preciso frisar que atingem a Corte, e penetram inclusive no Bakufu. O Zen é bastante escolhido pelos "*bushi*", que não deixam de lado o Amidismo. Mas, é o Zen que ainda mantém aberto alguns canais culturais com a China, seja na introdução do Budismo, seja na divulgação do Confucionismo,²⁶⁴ seja na forma de realizações estéticas.

Os novos centros políticos alimentaram focos culturais: Yoritomo fez de Kamakura uma espécie de "*anti-capital*". De um lado, com forte poderio financeiro, ele empregou artistas e letrados, dos mais célebres, que estivessem em Nara e Quioto, e servissem a seus propósitos,²⁶⁵ mas de outro, ele tentou separar estritamente os "*kuge*", e os "*bushi*". Em Quioto o luxo, em Kamakura a simplicidade, tal era o contraste. Todavia, a influência da Corte irá atingir o Kantō através dos "*xoguns-príncipes*"; depois, os Hōjō vão permitir o casamento entre as duas aristocracias. Além disso, os "*bushi*" vassallos do Bakufu que guardavam o palácio de Quioto, tiveram ocasião de observar o cerimonial e as diversões. A dualidade dos centros políticos subsistiu durante o período, mas os gostos chegavam quase a se uniformizarem. Se as obras literárias se elaboram ainda à sombra da Corte, politicamente reduzida a quase nada, repetindo-se ao redor do monarca ritos e gestos de uma etiqueta que não correspondia plenamente aos verdadeiros focos do poder, as guerras haviam afirmado uma classe social, que até então não havia jogado um papel senão nulo no domínio das letras: os "*bushi*". A educação destes então deixava muito a desejar,²⁶⁶ pois a guerra e a caça tinham para eles mais atrativos que os jogos políticos. Mas seus chefes, cujos antepassados haviam pertencido à Corte, e cuja ambição era,

²⁶⁴ SUZUKI, Daisetz T.- *Zen and Japanese Culture*. New York, Bollingen Series / Pantheon Books, 1960; pp. 41 ss.

²⁶⁵ SAMSON, G. B.- *ob. cit.*; pp. 329.

²⁶⁶ FRÉDÉRIC, L. - *ob. cit.*; pp. 32 ss.

às vezes, entremeada por vêr nem que fosse um sō de seus "waka" admitido numa antologia imperial, procuravam manter as tradições estéticas e literárias de épocas anteriores. Alguns deles foram poetas reconhecidos, todos se preocupando com a instrução de seus seguidores. Os Minamoto, depois os Hōjō, fizeram vir à Kamakura os letrados mais renomados da capital. No Japão oriental se monta dois centros de instrução, o Colégio Ashikaga e a biblioteca Kanazawa; o primeiro fundado pela família Ashikaga por volta de 1190, e a última pelos regentes Hōjō ao redor de 1270.²⁶⁷

A aristocracia militar, procurando fazer sua a cultura anteriormente exclusiva da Corte, toma para suas fontes, não a atividade literária dos "bushi", mas suas proezas guerreiras. O grande conflito entre Taira e Minamoto havia suscitado crônicas, preocupadas em conservar a lembrança de uma grande época, e cujas formas eram inspiradas nos "Espelhos" anteriores. Assim, temos o "Azuma Kagami" (1180 a 1266), crônica em 52 livros, dos quais o primeiro se perdeu, redigido em chinês, e inspirado no governo militar de Kamakura; e também o "Masu-Kagami", consagrado ao período 1180-1333, que relata o conflito entre a Casa Imperial e Kamakura, terminando na constituição de novo regime, o dos Ashikaga.²⁶⁸

Ainda havia crônicas guerreiras que vão anunciando uma mudança para o épico. As duas primeiras destas crônicas, ou "Gunki", são o "Hōgen-monogatari", e o "Heiji-monogatari", de concepção e estilo próximos, admitindo-se que seu autor é o mesmo.²⁶⁹ Uma e outra são divididas em três livros, existindo de cada um deles duas versões diferentes: uma de composição mais rigorosa, e outra já cheia de digressões, apelando, ocasionalmente, ao sobrenatural, e com certo tom próximo ao épico; a segunda pode ser um remanejamento efetuado em condições diversas. O "Hōgen-monogatari" cobre o período 1156-1184, mas o essencial é consagrado às lutas que se seguiram à

²⁶⁷ SAMSON, G.B., *ob.cit.*; pp. 406 ss.

²⁶⁸ REVON, Michel- *Anthologie de la littérature japonaise, des origines au XX^e siècle*. Paris, Librairie Delagrave, 1918; pp. 232 ss.

²⁶⁹ SIEFFERT, René- *La littérature Japonaise*. Paris, Armand Colin, 1961; pp. 74 ss.

morte do Imperador-Retirado Gō-toba, em 1156. O "*Heiji-monogatari*" relata acontecimentos sobrevividos entre 1158 e 1199, insistindo na revolta de Minamoto no Yoshino, de 1159; seu partido foi derrotado pelos Taira, e ele próprio morre, mas seus filhos Yoshitsune e Yoritomo o vingaram em 1185.

A difusão e influência destes primeiros "*gunki*" são menores, se comparados com a popularidade do "*Heike-monogatari*", a gesta dos Taira, uma verdadeira epopéia.²⁷⁰ Desta se encontrou mais de 70 variantes, que podem ser classificadas de muitas maneiras. A versão com maior difusão é a de 12 ou 13 livros. O manuscrito mais antigo seria da era Enkei (1308-1309); porém, se fala que por volta de 1213, já estivesse composta.²⁷¹ Esta última versão é uma epopéia, recitada nas encruzilhadas ou nos castelos pelos "*monges*" cegos, tocadores de "*biwa*". Autor ou autores? Há teorias diversas.²⁷² Importa que os contadores cegos e errantes, até então ligados às historietas budistas de caráter edificante, passam a narrar uma epopéia guerreira, sinal de nova mentalidade. Modificaram-na? Talvez. O "*Gempei-seisuiiki*", em 48 livros ("*Cronica da grandeza e decadência dos Minamoto e Taira*"), bem maior que o Heike, pode ser um desenvolvimento dele.²⁷³ O Heike será um modelo para a literatura posterior.²⁷⁴

Pode ser que os autores das crônicas, antes mencionadas, tenham sido monges; os horrores da guerra civil prolongada, haviam feito que se repensasse acerca do mundo e suas glórias, dando novos parâmetros à consciência religiosa, sem precedentes anteriores. O monastério, ou o eremitério, era um dos poucos refúgios para quem queria evitar matar, ou

²⁷⁰ Idem, pp. 76-77.

²⁷¹ "*The Tale of the Heike*". *Heike Monogatari*. Translated by Hiroshi Kitagawa and Bruce T. Tsuchida, with a foreword by Edward Seidensticker. Tokyo, University of Tokyo Press, 1975; p. XVI.

²⁷² Idem, na p. XXX se aponta que Yoshida Kenkō (1282-1350) atribuía a autoria do Heike ao monge Yukinaga do Monte Hiei, mas Seidensticker (idem p. XVI), diz que a autoria e a composição permanecem um mistério.

²⁷³ REVON, M.- *ob cit*; p. 241.

²⁷⁴ KOKUSAI BUNKA SHINKOKAI (Editores)- *Introduction to Classic Japanese Literature* Tokyo, Kokusai Bunka Shinkokai, 1948; pp. 122 ss.

fazer matar, ao letrado preocupado em encontrar um recanto de paz, ou mesmo ao guerreiro perseguido pelo remorso; o "*Uji Shūi Monogatari*",²⁷⁵ se liga a esta perspectiva. Se alguns dos monastérios grandes armaram-se para defender-se ou aos seus interesses, acabando, por vezes, por constituir um terceiro partido, e colocando em muitas ocasiões a capital em perigo, também os monges liam, refletiam e escreviam. Era uma literatura de cunho filosófico e teológico, se exprimindo geralmente em chinês. Mas, desde 1200 foram igualmente os monges, saídos da classe dos "*bushi*", que empreenderam nas letras de expressão japonesa, uma nova dimensão. Num certo sentido, dentro desta veia de inspiração, era um prolongamento da literatura da época Heian, mas diferia em seu espírito, pois não tinha por objeto a lembrança de certos acontecimentos memoráveis; daí uma série de obras que sublinham a vaidade deste mundo, e a inutilidade da glória conquistada pelas armas. Entre estas obras, é preciso citar duas do gênero "*escritor ao fio de pincel*": a "*Hōjōki*"²⁷⁶ e "*Tsurezuregusa*"²⁷⁷. A primeira é obra do poeta Kamo no Chōmei (1153-1216), ligado ao gabinete imperial. Escreveu em 1212 o "*Hōjōki*" ("*Notas de minha ermida*"), na qual, numa primeira parte, descreve as catástrofes, incêndios, tremores de terra, que assolavam a capital; depois contrasta, cantando a vida pacífica que levava em sua retirada. Já a segunda obra é de quase um século depois. O "*Tsurezuregusa*" ("*No fio do desgosto*"), é de autoria de Yoshida Kenkō (1283-1350), escrita entre 1330 e 1332, após ter se desgostado do mundo e se tornado eremita. São mais notas tomadas ao azar: anedotas, reflexões e aforismos filosóficos, demonstrando uma vasta cultura.

Enquanto que o centro de gravidade da cultura, inclusive a literatura, se deslocava para camadas sociais mais amplas, a Corte con

²⁷⁵ KEENE, Donald (Editor)- *Anthology of Japanese literature to the ninth century*. Harmondsworth, Penguin, 1978; pp. 204 ss.

²⁷⁶ Idem, p. 189 ss.

²⁷⁷ Ibidem, pp. 220 ss.

tinuava seus jogos poéticos. As narrativas oficiais continuaram deixando para a posteridade, diversos nomes de muitos poetas, agrupados em escolas de inovadores e de tradicionalistas. Retenhamos somente alguns nomes de mestres de "waka", como Saigyō, Sadaie e Sanetomo. Saigyō²⁷⁸ (1188-1190), foi guerreiro, e guarda do Imperador-Retirado Gōtoba, entrando no monacato aos 33 anos; viajou pelo Japão como monge itinerante, cantando os lugares; seus poemas estão reunidos numa antologia privada, o "Sankashū".²⁷⁹ Fujiwara Teika ou Sadaie (1162-1241), foi poeta e filólogo; compilador do "Shinkokinshū" (1206), e "Shinchokusenshū" (1234), a oitava e nona ontologias Imperiais; também autor de obras críticas e um diário, "Meigetsuki".²⁸⁰ Consagrou-se aos clássicos, que procurava restabelecer, copiando os textos antes de comentá-los, procedimento que fez conservar muito material. Estudou e expôs em chinês a teoria do "waka" como a concebia, dando tal autoridade a seus estudos que sua família conservou durante gerações uma espécie de monopólio neste setor.²⁸¹ Sadaie foi, em matéria de "waka", mestre de Minamoto no Sanetomo²⁸² (1192-1219), filho de Yoritomo, terceiro e último xogun de sua família. Sanetomo copia o estilo do "Manyōshū", sendo seus poemas reunidos numa antologia privada, "Kinkaishū". Mantido em tutela pelos Hōjō, exprime em poemas seus sentimentos por esta situação.²⁸³

Apesar da decadência da Corte, não foi interrompida a elaboração dos "nikki" pelas damas da Corte, que continuavam a descrever detalhes de suas vidas. Todavia, imposto pela circulação interna e, principalmente, o distanciamento do poder efetivo do país, difundiram-se obras do gênero "kikō" (notas de viagem). Entre estas, cite-se o "Izayoi-ruikki" ("Jor

²⁷⁸ *The Penguin Book of Japanese Verse*. Translated by Geoffrey Bownas and Anthony Thwarte. Harmondsworth, Penguin, 1977; pp. 99 ss.

²⁷⁹ *Anthologie de la poésie Japonaise Classique*. Trad., pref., commentaires de G. Ronondeau, Paris, Gallimard, 1978; p. 175.

²⁸⁰ *The Penguin Book...* ob. cit.; p. 106 ss.

²⁸¹ *Anthologie de la poésie Japonaise...* ob. cit.; pp. 190.

²⁸² *The Penguin Book...* ob. cit.; pp. 105 ss.

²⁸³ *Anthologie de la poésie Japonaise...* ob. cit.; pp. 184 ss.

nal da sexta lua ou noite") da senhora Abutsy-ni, o "*Kaidō-ki*" ("Notas do Caminho"), e o "*Tōkan-kikō*" ("Notas de uma viagem pelas províncias orientais"); estas duas últimas de 1223 e 1242, de autores desconhecidos.²⁸⁴ Obra recentemente descoberta é o "*Towazutori*" ("Confissões da Dama Nijo"), escrito em 1307, na qual a autora conta 36 anos de sua vida (1217-1306), desde quando foi concubina do Imperador Retirado Go-Fukakusa, seu afastamento da Corte, sua nova vida como freira budista realizando peregrinações por templos, santuários e locais de fama literária.²⁸⁵

Nossas informações sobre a teatro deste período são reduzidas;²⁸⁶ todavia, se aponta duas ramificações: o "*sarugaku*" ("danças ou música de macacos"), e o "*dengaku*" ("música do campo"). O "*sarugaku*" denotaria, pela denominação seu caráter vulgar ou popular, de aspecto cômico ou grotesco, compondo-se de várias manifestações: as narrativas dos "*biwa-hōshi*", falados acima, dedicados a cantarem as epopéias e gêneros próximos; os "*kugutsu-mawashi*", mostradores de mamulengos; danças de "*shushi*" ("mestres de exorcismos"), que deram a coreografia de "*nō*" e forças rudimentares. O "*dengaku*", parece ter sua origem nas festas que acompanhavam a colheira e outros festivais agrícolas, acabando por relacionar-se com vários santuários, apresentando programas de dança e canto, executados com pequenas comédias; pode ter florescido no século XIII. O relacionamento entre estas duas ramificações é difícil de fazer; no início do século XIV já aparece uma espécie de "*nō*", executado por grupos de artistas profissionais, entretanto, só no meio do século se começaria a sistematizá-lo, com Kanami e Zeami.

Durante o período que estamos tratando, se desenvolve

²⁸⁴ SIEFFERT, R.- *La littérature japonaise... ob. cit.*; pp. 81-82.

²⁸⁵ *As confissões de Lady Nijo*. Trad. japon. Karen Brazell; trad. p/ port. Flávio Pinto Vieira. Rio, Editora Arte Nova, 1975.

²⁸⁶ KEENE, Donald. *La literatura japonesa*. México, Fondo de Cultura Económica, 1956; pp. 65 ss.

a pintura japonesa, chamada "*Yamato-e*", em oposição à pintura chinesa (Ka
ra-e), e baseando-se essencialmente em tópicos japoneses. Aqui se inclui
passagens e outras cenas, mas as de maior importância são os "*monogatari*",
ou pinturas ilustrando narrativas. Igualmente temos os "*e-rakimono*", rolos
que contam e apresentam gravuras; por vezes as gravuras estão sozinhas, a
sugerir somente;²⁸⁷ ainda se observa em alguns destes rolos ironia e humor,
com críticas à sociedade.²⁸⁸ Escultores trabalham estátuas, cujo
elemento principal é seu realismo, como as de Unkei e Jōkei; geralmente de
madeira, figurava-se deuses, bodhisattvas, Budas, monges, eremitas e até
cortesãos, entre outros.²⁸⁹ O Zen já começa a influir na arquitetura; a
"*Sala das Relíquias*" do Engakuji em Kamakura, data de 1282, uma das mais
antigas que os monges Zen edificaram no Japão.²⁹⁰ A influência Zen nos jar-
dins foi marcante, não neste período, mas no seguinte.²⁹¹ A representação
da natureza nota-se no período de Kamakura, aparecendo tanto na arte influ-
enciada pelo Zen, como por outras escolas; neste sentido, a representação
dos novos líderes religiosos transparece na arte, tanto como dos heróis
guerreiros.²⁹²

Época que promove o realismo na arte; as novas seitas
promovem o individualismo.²⁹³ Se fala também no "*Mappō*", velha teoria que
proclamava a decadência do Budismo, com maior ou menor vigor, com adesão
parcial ou total, para encontrar novos rumos: ou desesperar-se.²⁹⁴ Consciên

²⁸⁷ SWANN, Peter C.- *Art of China, Korea and Japan*. London, Thames and Hud-
dson, 1967; p. 154.

²⁸⁸ HYERS, Conrad- *Zen and Comic spirit*. London, Rider, 1974.

²⁸⁹ UPJOHN, Everard et alii, *ob. cit.*; vol. 5.- "*O Oriente e Extremo Orien-
te*"; pp. 225 ss.

²⁹⁰ SPEISER, Werner- *L'Art d'Extreme Orient*; e VON ERDBERG - CONSTEN, Elea-
nor. *L'Architecture de la Chine et du Japon*. HISTOIRE DE L'ART PAYOT,
nº 17; Paris, Payot, s.d.; p. 153.

²⁹¹ RIVIÈRE, Jean M.- *El Arte Zen*. México, Instituto de Investigaciones Esté-
ticas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1963; p. 156.

²⁹² TOSHIMITSU, Hasumi- *Zen in Japanese Art. A way of spiritual experience*.
London, Routledge and Kegan Paul, 1962; p. 45-46.

²⁹³ ICHIRO, Hori. *The appearance of individual self-consciousness in japa-
nese religion and its historical signfication*. In MOORE, Charles (Ed.)
THE JAPANESE MIND. ESSENTIALS OF JAPANESE PHILOSOPHY AND CULTURE. To-
kyo, Charles E, Tuttle, 1973; p. 216.

²⁹⁴ GONÇALVES, R.M.- *Considerações sobre o culto de Amida... ob cit*; p.119ss.

cia de decadência que coincide com a transição entre o período do despotismo aristocrático, e os primeiros momentos do feudalismo japonês.²⁹⁵ É época que o Japão ainda mantém laços com a China. Os adeptos do Budismo, principalmente do Zen, por vezes vão em peregrinação ao continente; quando a capital chinesa caiu nas mãos dos Mongóis em 1280, um grande número de monges e pinturas emigraram para o Japão.²⁹⁶

É dentro deste panorama, composto por economias, sociedades, poderes, mentalidades, que vivem Francisco de Assis e Dōguen, como veremos nos seguintes capítulos.

²⁹⁵ Idem, pp. 171-172.

²⁹⁶ SPEISER, W.- *ob. cit.*; p. 52.

3- OS PERSONAGENS EM CENA: DOIS HOMENS RICOS QUE SE FI ZERAM POBRES

A biografia é uma tarefa temerária: o quanto, e o que, podemos realmente saber de alguém? No entanto, fazemos isto constantemente, ou seja, procuramos continuamente saber algo do outro. PAUL VEYNE nos diz que a história versa sobre acontecimentos verdadeiros, que têm o homem por autor;¹ parafraseando-o, poder-se-ia dizer que uma biografia histórica trata de acontecimentos verdadeiros tendo por centro principal um homem como autor. Mas, estes acontecimentos são sempre laterais e incompletos, porque são entendidos através de documentos ou testemunhos,² e se referem a objetos que nunca se viu duas vezes.³ Desta maneira, um trabalho histórico que trata da vida de alguém, não trata propriamente desta pessoa, e sim do que podemos saber desta pessoa, dando isto à história uma natureza lacunar.⁴ Se a historiografia contemporânea ambiciona a totalidade do objeto em suas análises, por outro lado, devemos nos conformar com a ausência de anotações do dia a dia da vida do biografado, que pretendamos conhecer. E mesmo que as tivéssemos, sempre restaria saber do mundo interior de quem estudamos. Se fosse o próprio que "falasse" através do escrito, hoje lançaríamos mão dos conceitos da

¹ VEYNE, Paul - *Comment on l'écrit l'histoire*. Paris, Seuil, 1979; p.13.

² Idem, p. 14.

³ Ibidem, p. 17.

⁴ Ibidem, p. 22.

psicologia científica, porque restaria dúvidas quanto à certeza da veracidade do apresentado, que eventualmente poderia estar distorcido pelas ansiedades, pelos complexos, pelos conteúdos do inconsciente, etc., Além do que, quanto da visão individual não é calcada nas concepções coletivas, de classes, grupos ou nações? Ou se quiséssemos: há a presença de conteúdos ideológicos? Quais? A questão torna-se mais complexa quando o biografado é uma personalidade religiosa, pois sua linguagem, tanto quanto de cronistas ou biografos, apresenta então conotações de um mundo todo especial, o sagrado, cuja expressividade é na maioria das vezes, carregada de uma forte carga simbólica, e até eventualmente, distante de nosso tempo. Torna-se assim, o historiador essencialmente um hermeneuta. Estas são algumas das questões a serem enfrentadas, quando se trata de personagens como Francisco de Assis e Dōguen e que se transformam mais em propostas devido à própria natureza lacunar da história, do que em soluções definitivas.

3.1- "*Cristo era rico e se fez pobre*": Vida de Francisco de Assis

"Porque é conhecida de vós a liberdade de Nosso Senhor Jesus Cristo, que, sendo rico, se fez pobre por vós, a fim de que vós fosseis ricos pela sua pobreza"

(Segunda Epístola aos Coríntios 8, 9).

Uma nova biografia sobre São Francisco? Obra ainda das mais temerárias, porque a quantidade de trabalhos sobre este santo cristão é bastante numerosa; enquanto a qualidade de muitas, ultrapassa o puro domínio da história, e avança pelos da literatura, da teologia, ou mesmo da filosofia. Poucos anos após a sua morte, já se começou a escrever suas biografias. Aponta-se, geralmente, que seus biografos ou refletem momentos e divisões na Ordem Franciscana, e, ou tematizam suas obras procurando uma conformidade entre Francisco e Jesus Cristo.⁵ De modo que, tanto quan

⁵ BOFF, Frei Leonardo - *Jesus de Nazaré e Francisco de Assis: articulações diferentes de um mesmo mistério*. IN NEOTTI, Clarêncio (coord.) - NOSSO IRMÃO FRANCISCO DE ASSIS. Petrópolis, Vozes, 1975; pp. 112.

to histórias de Francisco, pode-se ter também uma história das concepções que os biógrafos apresentam sobre São Francisco. Nos valem das fontes velhas, já conhecidas, mas sempre novas; o que importou-nos não foi a novidade das mesmas, mas como utilizá-las, o que delas extrair perante as nossas indagações, em função de seu caráter operacional.

As fontes franciscanas que se tem notícia, são em quantidade apreciável, encontrando-se a maioria impressa, e as principais, vertidas para o nosso vernáculo. Das fontes destacam-se:

1- Os Escritos de São Francisco: evidentemente os textos do próprio biografado devem ser tidos em consideração, principalmente por causa das imagens apresentadas posteriormente por seus biógrafos. Logo cedo procurou-se reunir os escritos deste santo; todavia, só a partir de 1623, com o esforço de Lucas Wadingo, tentou-se organizá-los numa coleção completa, e apurar criticamente os diversos textos.⁶ Apesar de Francisco designar-se como de poucas letras, em contínuas exortações prevenia a não se modificar o conteúdo de seus textos, mas aconselhava a copiá-los, divulgá-los, guardá-los e gravá-los na memória; com o que, se pressupõe que atribuía importância considerável aos mesmos.⁷ A crítica moderna tem procurado separar os textos autênticos dos tradicionalmente atribuídos a São Francisco. Aos textos reconhecidos como autênticos, pode-se dividi-los em: a) Legislativos, incluindo a chamada "*Regra Não-aprovada*" que teria sido proposta ao Papa Inocêncio III para aprovação e confirmação em 1209/1210; este texto está desaparecido, provavelmente sofreu transformações, até receber sua forma definitiva em 1221, que aliás é a que chegou a nós. Outro texto autêntico é a "*Regra Definitiva*", aprovada por Honório III em 1223, e que provavelmente não é obra exclusiva de Francisco, mas produto de sua colaboração com os irmãos, e re

⁶ LOPES, F. Felix - *Opúsculos de São Francisco de Assis*. Tradução e prefácio de F. Félix Lopes. Braga, Tip. Editorial Franciscana, 1968, pp. 7s.

⁷ ESSER, P. Dr. Kajetan e HARDICK, P. Dr. Lothar - *Os Escritos de São Francisco de Assis*. Introdução, tradução e prefácio de Kajetan Esser e Lothar Hardick. Tradução brasileira Frei Edmundo Binder. Petrópolis, Vozes, 1970; 2.ed., pp. 22-23

presentantes da Igreja,⁸ sobretudo o Cardeal Hugolino.⁹ Uma "Regra para os e remitérios", talvez originada entre 1217-1221;¹⁰ dois escritos para as Irmãs de Santa Clara, um sob a forma de norma de vida, datado talvez de 1212-1213, e outro sob a forma de "testamento", escrito pouco antes da morte de Francisco, em fins de setembro ou inícios de outubro de 1226.¹¹ Outro importante texto é o "testamento", composto nos últimos dias;¹² há quem considere que determinadas partes não são de autoria exclusiva de Francisco.¹³ Alguns incluem como texto autêntico de Francisco a "Regra da Ordem Terceira", datada talvez de 1221, mas com uma ponta de dúvida.¹⁴ Ainda entre os Escritos: b) Admoestações e cartas; c) preces, orações, hinos e cânticos, entre os quais se destaca o "Cântico do Sol", datado de 1224, época posterior ao aparecimento dos estigmas.¹⁵ Apesar de não se colocar em dúvida que Francisco sabia ler e escrever, parece que ditou a maioria de suas obras na linguagem popular de sua época, enquanto que o redator redigir no latim de então.¹⁶

2- Vita Prima de Tomás de Celano (que citamos como 1 Celano), uma das mais antigas biografias de Francisco. Tomás era natural de Celano, e parece haver ingressado na Ordem por admissão do próprio Francisco, por volta de 1215. Em 1221 participa do capítulo geral, que o enviou para a Alemanha, junto com outros sob a direção de Cesário de Espira; aí desempenhou o cargo de custódio de algumas regiões, retornando à Itália em 1223 ou 1227. A "Crônica de Jordão de Jano" localiza-o no ano 1230 em Assis, pouco se sabendo depois, até seu falecimento em 1260.¹⁷ A pedido do Papa Grego

⁸ Idem, pp. 24-25.

⁹ Ibidem, pp. 29-31.

¹⁰ SILVEIRA, Frei Ildefonso e REIS, Orlando dos - *São Francisco de Assis. Escritos e biografias de S. Francisco de Assis. Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. Seleção e organização e introdução de Frei Ildefonso Silveira e Orlando Reis. Petrópolis, Vozes/Cefepal do Brasil, 1981; pp. 164.

¹¹ ESSER e HARDICK, ob. cit., p. 61.

¹² Idem, pp. 33-34.

¹³ Ibidem, p. 31.

¹⁴ Ibidem, p. 52.

¹⁵ Ibidem, p. 62.

¹⁶ Ibidem, pp. 55-56.

¹⁷ SILVEIRA, e REIS, ob. cit., p. 18.

rio IX (1227-41), ex-Cardeal Hugolino, quando da canonização de Francisco em 1228, recebeu a incumbência de escrever uma biografia de Francisco. No Prólogo diz Celano: *"Quero contar a vida e os feitos de nosso bem-aventurado pai Francisco. Quero fazê-lo com devoção, guiado pela verdade e em ordem, porque ninguém se lembra completamente de tudo que ele fez e ensinou. Procurei a apresentar pelo menos o que ouvi de sua própria boca, ou soube por testemunhas de confiança. Fiz isto por ordem do glorioso Papa Gregório, conforme conseqüei, embora em linguagem simples (...)"*¹⁸ Apesar de não obedecer a uma ordem crônológica rigorosa, e omitir alguns acontecimentos da vida de Francisco, traz informações essenciais, além de ter sido escrita quando as tensões internas ainda não se desenhavam completamente. Depois do decreto capitular de 1266, mandando suprimir as anteriores legendas de São Francisco, caiu em esquecimento, até ser retomada no século XVIII pelos Bolandistas.¹⁹

3- *Vita Secunda* de Tomás de Celano (que citamos como 2 Celano), é oriunda da determinação do capítulo geral de 1244, ordenando remeter-se ao ministro geral tudo verdadeiramente sabido da vida, sinais e prodígios de S. Francisco. Frei Ângelo, Leão e Rufino, antigos companheiros de Francisco, entregaram ao ministro geral, Crescêncio de Iesi, o que sabiam. Tomás de Celano confiou a Crescêncio de Iesi uma nova biografia, antes de julho de 1247, pois então deixaria seu cargo. Alguns trechos colocados no plural por Celano, sugerem que ou teve acesso à *Legenda Trium Sociorum*, ou obteve alguma assistência direta de antigos companheiros de Francisco.²⁰ A proposta de Celano está contida na Prólogo dirigido a Iesi: *"Este opúsculo contém, em primeiro lugar, alguns fatos admiráveis da conversão de São Francisco, que não foram colocados nas biografias anteriores porque não tinham chegado ao conhecimento do autor. Além*

¹⁸ CELANO, Tomás de - *Primeira Vida de São Francisco*, Trad, Frei José Carlos Pedroso, O.F.M. cap. IN *S. Francisco de Assis. Escritos e biografias de São Francisco de Assis. Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. Selec. e introd. Ildefonso Silveira e Orlando Reis. Petrópolis, Vozes/Cefepal do Brasil, 1981; Prólogo, 1, pp. 177.

¹⁹ SILVEIRA e REIS, ob. cit., pp. 19-21

²⁰ Idem, pp. 21-23.

disso, queremos contar e explicar diligentemente qual foi a vontade boa, a gradável e perfeita do santo pai tanto em relação a si mesmo como aos seus, em toda a prática da disciplina celeste e no esforço de perfeição, que sempre teve para com Deus em seus afetos e para com os homens em seus exemplos (...).²¹ Já esta obra reflete momentos de tensão da Ordem; a imagem apresentada de Francisco é sempre de um santo. Aponte-se o contraste que, na *Vita Prima* apresenta Francisco em sua juventude como um estróina, e na *Vita Secunda* mostra suas boas qualidades desde a infância.²² Celano escreveu ainda, de Francisco, um "*Tratado dos Milagres*" a pedido de João de Parma, ministro geral de 1247-1257, para completar a biografia anterior, e que foi composto provavelmente entre 1250 e 1253.²³ Celano frisa, nesta última, a decomposição da Igreja, a missão de Ordem, e os milagres atribuídos ao Santo.²⁴

4- *Legenda Trium Sociorum*, escrita por Ângelo, Leão e Rufino, após o apelo de Crescêncio de Iesi. Na carta precedente ao atual texto, da também chamada "*Legenda dos Três Companheiros*", datada em Greccio, a 11 de agosto de 1246, é dito: "*Ao reverendo em Cristo, padre frei Crescêncio, por graça de Deus ministro geral, a devida e obsequiosa reverência dos irmãos Leão, Rufino e Ângelo, antigos companheiros, embora indignos, do beatíssimo Pai Francisco. Por ordem vossa e do último capítulo geral, os irmãos estão obrigados a transmitir a Vossa Paternidade os atos e prodígios do beatíssimo Pai Francisco que conheçam ou venham a conhecer. Por isso nos pareceu dever nosso, comunicar a Vossa Santidade, com absoluta verdade, alguns dos fatos que diretamente testemunhamos e outros que conseguimos saber por intermédio de alguns irmãos... Não nos move simplesmente o desejo de relatar milagres, que não constituem a santidade, mas apenas a mostram. Nosso propósito é também referir os fatos notáveis de sua vida santa e a vontade de em tudo*

²¹ CELANO, Tomás de - *Segunda vida de São Francisco*. Trad. Frei José Carlos Pedroso, O.F.M. Cap. IN *S. Francisco de Assis. Escritos e biografias...* ob.cit., Prólogo, 2, p. 287.

²² 1 CELANO, 1ª Liv, cap. 1, pp. 179 ss.-2 CELANO, 1ª Liv., cap.1, pp.288 ss.

²³ SILVEIRA e REIS, ob. cit., p.23.

²⁴ CELANO, Tomás de - *Tratado dos milagres*. Trad. Orlando Reis. IN *S. Francisco de Assis. Escritos e biografias...* ob. cit., pp. 447 ss.

seguir a vos divina, ... Não escrevemos estas coisas em forma de *legenda*, pois estas já existem há tempo em torno de sua vida e dos milagres que o Senhor operou por meio dele, mas, o fazemos como quem, num ameno prado, colhe flores, a nosso ver as mais belas; por esta razão não seguiremos cronologicamente os fatos, mas deixaremos de lado muitos dos já relatados clara e veridicamente nas mencionadas *legendas*. Se à vossa descrição parecer justo, podereis inserir nas referidas *legendas* o pouco que escrevemos. Cremos que, se estes fatos fossem do conhecimento dos homens veneráveis que as redigiram, de forma alguma teriam deixado de narrá-las, antes os teriam ornado com estilo elegante e os teriam transmitido à memória dos pōsteros..."²⁵ Esta carta colocou uma série de questões para os estudiosos, porque se levantou a hipótese de que se trataria de um "*Florilégio*", gênero outro dentro da literatura religiosa medieval, e não da "*legenda*" escrita por Ángelo, Leão e Rufino, referida na "*Crônica dos XXIV Gerais da Ordem dos Menores*".²⁶ A dúvida se colocou no século passado, e ainda não resolveu satisfatoriamente ao assunto, apesar de ter dado margem à descoberta de outros textos, como o "*Espelho da Perfeição*".²⁷ De qualquer maneira, no estado atual em que se apresenta a "*Legenda Trium Sociorum*" é de valor imenso, refletindo momento que a Ordem já estava dividida em facções, possivelmente exemplo dos "*Espirituais*".

5- *Legenda (maior) S. Francisci de São Boaventura*, ta refa que lhe foi atribuída pelo capítulo geral de 1260, não se sabendo do porquê; no capítulo de 1263 a biografia foi aprovada, mandando-se tirar cópias para as províncias. Foi tornada oficial pelo capítulo de 1266, tirando-se novas cópias e ordenou-se ainda que as biografias anteriores, fossem recolhidas e destruídas, sob justificativa que agora se baseava em informações dadas ao ministro geral, por companheiros de Francisco e conhecedores com certeza dos fatos.²⁸ Diz São Boaventura no Prólogo: "*Desejando ter plena certeza da*

²⁵ *Legenda dos Três Companheiros*. Trad. Frei Roque Biscione, O.F.M.; introdução Ildefonso Silveira, O.F.M. Petrópolis, Vozes, 1978; Epístola, 1, pp 11-12.

²⁶ SILVEIRA e REIS, ob.cit., p. 21.

²⁷ Idem, pp. 31-35.

²⁸ SILVEIRA, Frei Ildefonso introdução à SÃO BOAVENTURA - *Legenda Maior e Legenda Menor (Vida de São Francisco de Assis)*. Trad. de Frei Romano Zagó. Petrópolis, Vozes/Cefepal, 1979; pp. 7-13.

verdade de sua vida e uma visão bem clara a respeito dela, antes de deixá-la por escrito à posteridade, dirigi-me à terra natal e aos lugares em que ele viveu e morreu. Pude aí encontrar-me com alguns de seus amigos mais achegados que ainda viviam e entrevistá-los demoradamente, sobretudo aqueles que tiveram experiências de primeira mão de sua santidade e procuraram imitá-lo. A história nem sempre segue a ordem cronológica dos fatos. A fim de evitar confusão, preferi ser mais sistemático. Por isso, ora agrupei acontecimentos que se deram em tempos diferentes, mas se referiam a assuntos semelhantes, ora separei outros que ocorreram ao mesmo tempo, mas se referiam a assuntos diferentes".²⁹ É uma biografia polêmica preocupada, para uns em "concretizar em S. Francisco... um itinerário espiritual, uma evolução mística, à qual todos fomos chamados em seguimento a S. Francisco."³⁰; para outros, em apresentar Francisco como "um humilde repetidor de Jesus";³¹ ou mesmo, em defender os ideais da Ordem contra as polêmicas da universidade de Paris, ou ainda em pacificar os ânimos das facções dentro da Ordem.³² São Boaventura redigiu igualmente uma versão resumida de sua *legenda*, dita *Menor*, para uso litúrgico.

6- *Legenda S. Francisci*, conhecida como "*Anônimo Perusiano*" por que nela não se menciona o autor, e ter sido encontrada na biblioteca dos frades menores conventuais de Perusa. Há quem considere ser seu autor João de Perusa, discípulo de frei Egídio. A sua datação é controvertida, situando-se entre 1262-70, 1266, 1280, e até 1240-41. Há uma semelhança entre o "*Anônimo Perusiano*" e a "*Legenda dos Três Companheiros*", mas ainda não está decidido com certeza qual é o texto precedente.³³ Narra, de forma sintética, a vida de Francisco, e os inícios da Ordem; aliás o seu prólogo diz: "Sobre o começo ou fundamento da Ordem, e sobre os feitos daqueles frades menores, que por primeiro entraram nesta religião, e foram companheiros do

²⁹ São Boaventura - *Legenda Maior e Legenda Menor*... ob.cit., Prólogo, 4, pp. 18-19.

³⁰ SILVEIRA, Frei Ildefonso - Introdução à São Boaventura - *Legenda Maior e Legenda Menor* ... ob. cit., p. 10.

³¹ BOFF, L. - ob. cit., p. 111.

³² SILVEIRA, F.I.-Int. à S.Boaventura-*Leg. Maior e Leg. Menor*.ob.cit.pp.11-12

³³ SILVEIRA, F.I. e REIS, Orlando - ob. cit., pp. 35-36.

bem-aventurado Francisco."³⁴

7- *Speculum perfectionis status Fratris Minoris scilicet Beati Francisci*, publicado por Paul Sabatier sob o nome de *Espelho da Perfeição*, que atribuiu-o ao companheiro íntimo de Francisco, frei Leão e datando-o de 1228. Mas a descoberta de outro manuscrito com a data de 1318, levou à suposição que Sabatier se enganara na data daquele; além disso, procurou-se mostrar a relação com a *Vita Secunda* de Celano; e a *Legenda Perusina*, levantando-se a hipótese que a fonte comum destas obras, devia ser os escritos de Frei Leão.³⁵ Este texto mostra já em seu preâmbulo as dissensões internas da Ordem, em vida de Francisco, tendo como principal questão a pobreza,³⁶ que por sinal é bastante frisada no decorrer da obra.

8- *Actus B. Francisci et Sociorum eius*, conhecida tradicionalmente por sua versão italiana Fioretti di S. Francesco, compostos provavelmente por Hugolino de Montegiorgio entre 1327-1340,³⁷ ou 1322 e 1328.³⁸ Logo no início é dito: "*Este livro contém alguns Fioretti,*"³⁹ *milagres e exemplos devotos do glorioso pobrezinho de Cristo monsiõr S. Francisco e de alguns santos seus companheiros,*"⁴⁰ expondo-se em seguida, a proposta de considerar os atos da vida de S. Francisco conforme a de Cristo. Há quem considere que consignam por escrito uma tradição oral partindo de Leão, Masseo e Egídio, transmitida pelos discípulos destes, e chegando até o compilador do século XIV.⁴¹ Por vezes anexam-lhes ainda as "*considerações sobre os Sacrossantos Estigmas de São Francisco*", a "*Vida de Frei Junípero*", a "*Vida do Bem-aventurado Frei Egídio*", "*A verdadeira Doutrina e Ditos de Frei*

³⁴ O ANÔNIMO PERUSIANO. Trad. Frei Urbano Plentz, O.F.M. - IN *S. Francisco de Assis. Escritos e biografias...* ob.cit., Prólogo, l, p. 698.

³⁵ SILVEIRA, Frei Ildefonso e REIS, Orlando - ob. cit., pp. 37-39.

³⁶ O *ESPELHO DA PERFEIÇÃO*. Trad. Frei José Jerônimo Leite, O.F.M. IN *S. Francisco de Assis. Escritos e biografias...* ob.cit., Preâmbulo, c.1, pp847

³⁷ I. FIORETTI. Trad. Durval de Moraes. IN *S. Francisco de Assis. Escritos e biografias...* ob.cit., pp. 1079, nota 1.

³⁸ FALBEL, Nachman - *A luta dos Espirituais e sua contribuição para a reformulação da teoria tradicional acerca do poder papal*. S. Paulo, Fac. de Fil. Letras e Ciências Humanas - U.S.P., 1976. Boletim nº 3 (Nova Série), Departamento de História nº 2, p. 18.

³⁹ Título comum na literatura medieval para escritos que narravam milagres, e buscavam apresentar exemplos.

⁴⁰ I FIORETTI, cap. 1, p. 1079.

⁴¹ SILVEIRA, Frei Ildefonso e REIS, Orlando, ob. cit., pp. 43-44.

Egídio", acrescentados a partir do século XV. É um texto que deve ser usado com cautela, porque apresenta acontecimentos ocorridos em épocas cronologicamente diversas; apesar disso, seus ideais religiosos devem ser levados em consideração.

9- "*Sacrum commercium beati Francisci cum domina Paupertate*" escrito provavelmente em 1227;⁴² quanto à autoria, tem-se sugerido João Parenti, Crescêncio de Iesi, João de Parma, S. Antonio de Lisboa e João Peckmam.⁴³ Trata de forma alegórica a busca da "*Senhora Pobreza*" por Francisco e seus companheiros, e os percalços no seu encontro, assim como as alegrias com o seu convívio.⁴⁴

10- *Legenda Perusina*, descoberta em 1926 por Fernando Delorme na biblioteca comunal de Perugia; igualmente recebeu os títulos de "*Legenda Antiga*", "*Escritas de Leão, Rufino e Angelo*" e "*Compilação Assisiense*".⁴⁵ Sua data é incerta, originando-se provavelmente dos inícios do século XIV. Valendo-se de diversas fontes, trata de vários acontecimentos da vida de Francisco, sem uma ordem cronológica.

11- *Vita S. Clarae* de Tomãs de Celano, escrita nos anos de 1255-1256 a pedido do Papa Alexandre IV, com base nas atas de canonização da santa. Em sua carta introdutória ao Papa o autor declara: "*Aprouve, pois, a Vossa Santidade confiar à minha insignificância a incumbência de redigir o texto oficial da vida de Santa Clara, depois de examinadas as atas: uma obra, realmente, que me teria amendrontado por causa de minha imperícia na arte de escrever, não fosse a autoridade do Pontífice, que por várias vezes reafirmou-me seu mandato. Dispondo-me, pois, a executar o que foi ordena*

⁴² ESSER, Kajetan - O.F.M. - *Origens e espírito primitivo da Ordem Franciscana*. Trad. Pe. Henrique Antonio Steffen, S.J. - Petrópolis, Vozes, 1972; pp. 18-19.

⁴³ SILVEIRA, Frei Ildefonso e REIS, Orlando - ob.cit., pp. 41-43.

⁴⁴ "*SACRUM COMMERCIIUM*". Trad. Frei Urbano Plentz, O.F.M. IN *S. Francisco de Assis. Escritos e biografias...* ob. cit., pp. 1045.

⁴⁵ *LEGENDA PERUSIANA SOBRE S. FRANCISCO DE ASSIS*. Intrad. e notas de P. David de Azevedo; trad. P. Rafael Pereira dos Santos. Braga, Tipografia Franciscana, 1978; pp. 5-14.

do, e julgando que para tanto não seria um método seguro utilizar somente os documentos incompletos que lia, acudi aos companheiros do bem-aventurado Francisco, e igualmente à própria comunidade das Virgens de Cristo, repensando frequentemente no coração aquela velha norma: que não se deve escrever história senão com base em testemunhas oculares, ou ao menos com base naquelas pessoas que se informaram por intermédio delas."⁴⁶ A esta junte-se a "Regra das Pobres Irmãs", assim como cartas e testamento.

12- Jacques de Vitry escreveu: a) uma carta redigida em Gênova em outubro de 1216; b) uma carta escrita em Damietta, sobre a tomada desta localidade em 1220, e c) o capítulo 32 - "*De Ordine et predicatione fratrum minorum*", de sua obra *História Occidentalis*, entre 1223 e 1226. Nesta última trata de Francisco e os primórdios da Ordem, procurando confrontar a vida dos frades com a da Igreja Primitiva.⁴⁷

Destaque-se ainda entre as fontes a "*Crônica de Frei Jordão de Giano*", escrita em 1262, referindo-se boa parte ao trabalho dos frades na Alemanha.⁴⁸ Outras fontes poderiam ser arroladas, mas tratam de episódios reduzidos da vida de Francisco, e repetidos nas fontes acima.⁴⁹ Vejamos o que sabemos da vida de Francisco.

Francisco nasceu na cidade de Assis, na região da Umbria, Itália, em setembro de 1182.⁵⁰ Seu pai era Pedro Bernardone, rico

⁴⁶ OS ESCRITOS DE SANTA CLARA. Trad. Frei Geraldo Van Buul, O.F.M. e Frei Serafim Lunter, O.F.M. Petrópolis, Vozes/Cefepal, 1981; Carta Introdutória, p. 80.

⁴⁷ Textos encontrados em *S. Francisco de Assis. Escritos e biografias...* ob. cit., pp. 1029-1035.

⁴⁸ CRÔNICA DE FREI JORDÃO DE JANO. Trad. Orlando dos Reis. IN *S. Francisco de Assis. Escritos e biografias...* ob. cit., pp. 987 ss.

⁴⁹ EM FALBEL, N. - ob.cit. encontramos uma lista das demais fontes nas pp.15-22; assim como em ESSER, Kajeton - *Origens e espírito...* ob.cit., pp.15-25

⁵⁰ CELANO não fixa a data de seu nascimento, mas fornece alguns elementos que servem para a sua aproximação. Assim em I Celano, 3ª Liv., 119, p.267, fala que Francisco morreu no "*vigésimo ano de sua conversão*", e ainda em I Celano, 2ª Liv., cap. 1, pp. 241, fala que em 1226 morreu após haver "*completado vinte anos de perfeita adesão a Cristo*". Esta conversão aconteceu por "*volta dos vinte e cinco anos*" (I Celano, 1ª Liv., Cap. 1, 2, p. 180). Ora, se Francisco morreu em 1226, seu nascimento pode ser fixado em 1181 ou 1182.

comerciante ⁵¹ cuja família era proveniente de Lucca,⁵² e sua mãe, dona Pica natural da Provença,⁵³ de origem provavelmente nobre. Foi batizado pela mãe com o nome de João,⁵⁴ mas seu pai que estava viajando a negócios na França, ao retornar deu-lhe o nome de Francisco.⁵⁵ Desde cedo seguiu a atividade comercial paterna, e foi educado dentro dos padrões culturais da classe a que pertencia o pai, a burguesia. Como já se disse antes, os comerciantes tinham necessidade de saber ler, escrever, contar, falar línguas estrangeiras, especialmente o francês que era a língua internacional de então, seja do oriente latino, seja do ocidente.⁵⁶ Francisco recebeu tal educação, sabendo francês,⁵⁷ provavelmente a língua do norte da França, a *langue d'oïl*,⁵⁸ muito usada em entretenimento (poesia, canto, dança, teatro, etc), na chamada *gaya scienza*. Teria também absorvido a literatura das canções de gesta, dos cielos do rei Artur e de Rolando,⁵⁹ muito propagadas, como vimos no capítulo an

⁵¹ VAN DOORNIK, N.G. - *Francisco de Assis, profeta de nosso tempo*. Petrópolis Vozes, 1977; pp. 185-186, menciona que o pai de Francisco possuía extensas propriedades, casas de campo, oliveiras, pastagens, além de casa e loja localizadas na cidade.

⁵² JOERGENSEN, I. - *Saint François d'Assisse, sa vie et son oeuvre*. Paris, Perrin, 1910, pp.9, menciona que Pedro Bernadone era da família Moriconi, tendo seu pai vindo de Lucca.

⁵³ GOBRY, Ivan - *São Francisco de Assis e o espírito franciscano*. Rio, Agir, 1959; p. 15.

⁵⁴ 2 CELANO, 1ª Liv., cap. 1, 3, pp.288: "*Francisco, servo e amigo do Altíssimo, a quem a divina Providência deu esse nome, para que, por sua singularidade e raridade, mais rapidamente se difundisse por todo o mundo o conhecimento de seu ministério, recebeu de sua mãe o nome de João, quando renasceu pela água e pelo Espírito Santo, passando de filho da ira a filho da graça.*"

⁵⁵ Esta é a versão mais difundida para a troca de nomes. GOBRY, ob. cit., p. 18, diz que a troca ocorreu na adolescência porque falando e tendo manei ras de francês, os amigos o consideravam assim. Já YVES RENOARD - "*Les hommes d'affaires italiens du moyen age*. Paris, Armand Colin, 1972, p. 101 refere-se a que era comum os comerciantes assim denominarem os seus filhos.

⁵⁶ RENOARD, Y. - ob.cit., pp. 101-102.

⁵⁷ 1 CELANO, 1ª liv., cap.7., p.190: "*Vestido com uma roupa curta, ele que em outros tempos andara de escarlate, e cantando em francês através de um bosque, foi assaltado por ladrões (...).*" 2 CELANO, 1ª Liv., cap.8, pp. 296-297: "*(...) falava sempre em francês quando se sentia tomado pelo ar dor do Espírito Santo (...)*".

⁵⁸ Nesse sentido FALBEL, N.-ob.cit., p.28; SILVEIRA e REIS - ob.cit., p.190, dizem que a "*língua francígena ou gallica a que se refere o texto (1 Celano da nota 57 acima), não é o provençal, mas a que se falava em Ile de France e Champagne.*"

⁵⁹ O ESPELHO DA PERFEIÇÃO, ob.cit., 1ª parte, cap.4, p.852: "*São Francisco lhe respondeu: 'O Imperador Carlos Magno, Rolando e Olivier, todos paladinos e homens valorosos, que foram poderosos nos combates, perseguiram os infiéis até a morte, não poupando suores nem fadigas, alcançando assim memoráveis vitórias; do mesmo modo os nossos santos mártires deram pela fé em Cristo (...)*"; também na LEGENDA PERUSINA, ob.ci.72, pp. 135.

terior, e que incutiam um certo ideal de cavalheirismo.

Celano diz que até aos vinte e cinco anos (...) "superou os jovens de sua idade nas frivolidades, e se apresentava generosamente como um incitador para o mal, e um rival em loucuras. Todos os admiravam, e ele procurava sobrepujar aos outros no fausto da vanglória, nos jogos, nos passatempos, nas risadas e conversas fúteis, nas canções e nas roupas delicadas e flutuantes. Na verdade, era muito rico, mas não avarento, antes pródigo; não ávido de dinheiro, mas gastador; negociante esperto, mas esbanjador insensato."⁶⁰ Cercava-se de um bando de jovens, que o seguiam; gastava em banquetes e festas, sob os olhares dos pais, que o repreendiam, mas não impediam tais atitudes;⁶¹ sua generosidade transparecia também fora dos divertimentos. Assim, na *Legenda dos Três Companheiros*, narra-se que um dia na loja do pai, estava vendendo panos quando veio um homem pobre pedir esmolas por amor de Deus. Ele nega, mas logo teria se arrependido; ajuntam os autores que repreendeu-se com dureza, e disse para si mesmo: "(...) *Se aquele pobre tivesse pedido, algo em nome de algum conde ou barão, com certeza o terias atendido, quanto mais não o deverias ter feito pelos Rei dos reis e Senhor de todos?*"⁶²

No contexto mais amplo das lutas entre o Papa e o Imperador, a cidade de Assis se envolveu em batalha com a cidade de Perúgia que apoiava o Império; e é vencida.⁶³ Provavelmente o jovem Francisco buscava realizar os ideais de cavalaria e ser elevado à dignidade de cavaleiros⁶⁴ pe

⁶⁰ 1 CELANO, ob. cit., 1ª livr., Cap. 1, p. 180. Esta narrativa de Celano é diametralmente diversa da que o mesmo apresenta em sua outra obra, 2 CELANO, ob. cit., 1ª Liv., cap. 1, pp.288-289, quando fala que "(...) *já mais grandinho, Francisco conquistou a simpatia de todos por suas boas qualidades. Evitava tudo que pudesse ser injurioso para alguém. Era um adolescente tão educado que não parecia filho de seus pais, mas de outros mais nobres (...)*". Se levarmos em conta que *Vita Prima* foi aprovada oficialmente pelo Papado, o seu retrato não deveria estar longe da verdade, já que não escandalizou as autoridades eclesiásticas.

⁶¹ LEGENDA DOS TRÊS COMPANHEIROS, ob.cit., cap. 1, 2, pp. 13-14: "(...) *Os pais o repreendiam por isso, dizendo que pelas grandes despesas que ele fazia consigo e com os outros não parecia ser filho deles, mas de algum grande príncipe. Como, porém, eram ricos e o amavam com ternura, permitiam-lhe tais extravagâncias, para não entristecê-lo (...)*"

⁶² LEGENDA DOS TRÊS COMPANHEIROS, ob.cit., cap. 1, 3, pp.14.

⁶³ JACOB, E.F. - *Innocent III* IN TANNER, J.R. et alii (ed) - "*The Cambridge Medieval History*". Vol. VI - *The Victory of Papacy*. Cambridge, At The University Press, 1957; p. 11

⁶⁴ FELDER, D. Hilarino (Ofm Cap.) - *Os ideais de São Francisco*. Trad. Soares d'Azevedo. Petrópolis, Vozes, 1957; pp. 36-37.

lo que, nesta ocasião participou da batalha, e foi feito prisioneiro durante um ano. No cativeiro procurou manter a alegria, sem se lamentar, conciliando companheiros em rursas.⁶⁵ Em novembro de 1203 foi repatriado para Assis; mas estranha bastante o ambiente, não achando muitos atrativos na região, época que fica adoentado.⁶⁶

Noutra oportunidade, Francisco vai empreender uma nova tentativa guerreira para obter fama e glória no campo de batalha. Guãlter de Brienne, líder na luta contra as tropas imperiais, vai se por em campo,⁶⁷ e Francisco se engaja com um nobre de Assis que prometera atacar a Apúlia.⁶⁸ Na véspera de sua partida tem um sonho, assim narrado por Celano: "*Pareceu-lhe ver sua casa toda cheia de armas: selas, escudos, lanças e outras armaduras. Muito alegre, admirava-se em silêncio, pensando no que seria aquilo. Não estava acostumado a ver essas coisas em sua casa, mas apenas pilhas de fazendas para vender. E ainda estava aturdido com o acontecimento repentino, quando lhe foi dito que todas aqueles armas seriam suas e de seus soldados. Assim que acordou, levantou-se alegre de manhã e, julgando a visão um presságio de grande prosperidade, assegurou-se de que sua excursão à Apúlia seria próspera.*"⁶⁹ Seguindo viagem, no caminho para a Apúlia, e chegando a Espoleto, adormece; o cronista narra que teve uma visão, e ... "*ouviu, entre acordado e dormindo, alguém que lhe interrogava aonde ia. Francisco revelou-lhe seu propósito, e essa mesma pessoa acrescentou: 'Quem te pode fazer melhor ou maior,*

⁶⁵ 2 CELANO, 1ª Liv., Cap. 1,4, pp. 289: "(...) De fato, numa ocasião em que os cidadãos de Perugia e os de Assis se viram envolvidos em não pequena desgraça por causa da guerra, Francisco foi preso com muitos outros e sofreu com eles as penúrias do cárcere. Os companheiros se deixaram abater pela tristeza, lamentavam-se do cativeiro, mas Francisco exultava no Senhor, ria-se e fazia pouco da cadeia (...)"

⁶⁶ 1 CELANO, 1ª Liv., cap. 2, pp. 181 ss.

⁶⁷ STICCO, Maria - S. Francisco de Assis. Petrópolis, Vozes, 1974; pp. 48.

⁶⁸ 1 CELANO, 1ª Liv., cap. 2,4, pp.182: "(...) Um certo nobre da cidade de Assis não mediu despesas para se armar militarmente e, inchado pela glória vã, para aumentar as vantagens do dinheiro e da honra, prometeu atacar a Apúlia. Ouvindo isso, Francisco, que era leviano e não pouco audaz, preparou-se para ir com ele, porque era de desigual nobreza mas de ambição maior, mais pobre em riquezas e mais desmesurado em prodigalidade"

⁶⁹ 1 CELANO, 1ª Liv., cap. 2,5, p.182. A LEGENDA DOS TRÊS COMPANHEIROS, ob. cit., cap. 2,5, p.16, também relata este sonho.

o Senhor ou o servo?' Francisco respondeu: 'O senhor.' E de novo lhe perguntou aquela voz: 'Por que então deixas o senhor pelo servo e o príncipe pelo vassalo?' Francisco retrucou: 'Que quereis que eu faça, Senhor?' 'Volta, disse-lhe a voz, à sua terra e te será dito o que haverás de fazer. Com efeito, deves interpretar de outra maneira a visão que tiveste'. Ao despertar, começou a pensar seriamente a respeito dessa visão... naquela noite não mais conseguiu dormir."⁷⁰ Francisco retorna na manhã seguinte para Assis, desistindo de prosseguir para a Apúlia.

Já em Assis, seus antigos companheiros de divertimentos o procuram para novas festas. Como em outras vezes, ele os acompanha "e, de repente, o Senhor o visitou, e seu coração ficou repleto de tanta doçura, que não podia nem falar, nem se mexer, e era incapaz de sentir ou de ouvir outra coisa, a não ser aquela doçura que de tal modo o alienava do sentido carnal, que, como ele mesmo disse depois, mesmo se naquele momento fosse cortado em pedaços, não poderia mover-se daquele lugar. Os companheiros olharam para trás e o viram distanciando. Aproximando-se, repararam, espantados, que ele se transformava por assim dizer em outro homem. E perguntaram-lhe: 'Em que estás pensando? Por que não nos segues? Por acaso pensas em casar-te?' Respondeu-lhes com viva voz: 'Dissestes a verdade, eu estava pensando em escolher uma esposa, a mais nobre, a mais rica e mais bela que jamais visteis.' Zombaram dele (...)." A este texto, os cronistas da *Legenda Trium Sociorum* ajuntam seu comentário de que a esposa era a vida religiosa, mais nobre e rica por causa da pobreza.⁷¹

À partir destas experiências, os cronistas notam que sua vida começa a tomar rumos diferentes daqueles de até então. Passa a rezar frequentemente, e dar mais esmolas aos pobres, inclusive peças do vestuário, quando não tinha dinheiro. Em casa, na ausência do pai, enchia a mesa de pães para dá-los aos pobres.⁷² Nesta oportunidade, vai à Roma em pe

⁷⁰ LEGENDA DOS TRÊS COMPANHEIROS, cap. 2,6, pp. 16-17; também no mesmo sentido - 2 CELANO, 1^o Liv., cap. 2,6, pp. 290-291.

⁷¹ LEGENDA DOS TRÊS COMPANHEIROS, cap. 3,7, pp. 19-20; com variante em 2 CELANO, 1^o Liv., cap. 3, pp. 291-292.

⁷² LEGENDA DOS TRÊS COMPANHEIROS, cap. 3, 9, pp.20-21.

regrinação; os túmulos dos Apóstolos eram lugares de atração para os fiéis. Aí, narra a Legenda, "entrando na igreja de São Pedro, observava as ofertas de certas pessoas e achou que eram muito pequenas, e disse consigo mesmo: 'Se o Príncipe dos Apóstolos deve ser honrado com magnificência, como é que essa gente faz ofertas tão mesquinhas, aqui, onde repousa o seu corpo?' E levado de grande fervor, pôs a mão na bolsa, e tirando um punhado de moedas, atirou-as pela janelinha do altar com violência, fazendo tanto ruído, que todos os presentes muito se admiravam de tão magnífica oferta. Depois saiu às portas da igreja onde havia muitos mendigos pedindo esmolas, Trocou, secretamente, os farrapos de um dos mais pobres, tirando as suas vestes. Colocou-se nos degraus da igreja a pedir esmola com os outros pobres em francês, pois gostava de falar esse idioma, embora não o conhecesse perfeitamente. Depois tirou os farrapos e retomou suas vestes. Voltou a Assis e começou a rogar ao Senhor que lhe dirigisse os passos (...)." ⁷³

Ao retornar a Assis, procurou manter uma conduta reservada, e vez por outra, buscava o bispo do local;⁷⁴ mas novos fatos marcaram sua busca. Um dos importantes foi o famoso episódio dos leprosos. De tal maneira o sensibilizaram, que diz em seu Testamento, logo ao iniciá-lo: "Deus, nosso Senhor, quis dar a sua graça a mim o irmão Francisco, para que começasse a fazer penitência; porque, quando eu estava em pecados, parecia-me extremamente amargo dar com os olhos nos leprosos; mas o mesmo Senhor, um dia, me conduziu ao meio deles e com os mesmos usei de misericórdia. E, ao afastar-me deles, o que antes me parecera amargo, converteu-se para mim em doçura de alma e de corpo. E, dentro em pouco, comecei a refletir e saí do mundo."⁷⁵ Essa ocorrência é narrada na Legenda com mais detalhes: "(...) certa vez indo a cavalo perto de Assis, veio-lhe ao encontro um leproso. Embora tivesse muito horror dos leprosos, fazendo-se violência, apeou e ofereceu-lhe uma moeda, beijando-lhe a mão. Após ter recebido dele o beijo da paz,

⁷³ LEGENDA DOS TRÊS COMPANHEIROS, cap. 3, 10, p. 21

⁷⁴ Idem, loc. cit.

⁷⁵ Opúsculos de S. Francisco de Assis ... ob.cit., p. 90.

montou a cavalo e prosseguiu seu caminho. Desde então começou cada vez mais a desprezar-se até conseguir, pela graça de Deus, a mais perfeita vitória sobre si mesmo. Poucos dias depois, levando consigo muito dinheiro, dirigiu-se ao leprosário, e, reunindo todos os leprosos, deu a cada um uma esmola, beijando-lhes a mão. Ao se afastar, o que lhe parecia amargo, mudara-se em doçura. Tanto assim que, como ele mesmo contou, no passado a vista dos leprosos lhe era tão repugnante que, não querendo vê-los, nem mesmo se aproximava de suas habitações e, se por acaso alguma vez acontecesse de passar perto de suas casas ou de vê-los, virava o rosto e tapava o nariz, muito embora, movido por piedade, lhes mandasse esmolas por intermédio de outra pessoa. Mas depois desses fatos, por graça de Deus, de tal maneira tornou-se tão familiar e amigo dos leprosos, que, como ele mesmo afirma no Testamento, gostava de ficar entre eles e humildemente os servia.⁷⁶ Seu desprezo pelos leprosos não era estranho dentro daquela sociedade que os colocava à margem, afastando-os de qualquer convívio; por isso sua experiência piedosa era de extremo valor.

Neste tempo, afasta-se da vida da cidade, procurando isolamento em lugares ermos e cavernas. Era, ocasionalmente, acompanhado de um amigo, que os cronistas não nomeam, mas Sabatier identifica como o futuro frei Elias:⁷⁷ "Havia um homem em Assis, amigo seu predileto, porque tinha sua mesma idade. Uma assídua familiaridade de recíproca afeição lhe permitia contar-lhe seus segredos. Levava-o muitas vezes a lugares afastados e aptos para os seus planos, garantindo que tinha encontrado um tesouro precioso e enorme. O amigo se alegrou e, ávido pelo segredo, ia de boa vontade com ele todas as vezes que era chamado. Havia uma gruta perto da cidade, à qual iam com frequência para falar do tesouro que lhes caberia. O homem de Deus, que já estava santificado pelo santo propósito, entrava na gruta enquanto o companheiro ficava esperando do lado de fora e, tomado pelo novo e especial es

⁷⁶ LEGENDA DOS TRÊS COMPANHEIROS, cap. 4, 11, pp. 23-24; também 2 CELANO, 1º Liv., cap. 5, pp. 293-294.

⁷⁷ SABATIER, Paul - *Vie de S. François d'Assisse*. Paris, Librairie Fischbacher, 1925; p. 21.

pirito, orava a seu Pai na solidão. Esforçava-se para que ninguém soubesse o que fazia lá dentro, para que o segredo fosse causa de maior bem, e buscava só a Deus em seu santo propósito."⁷⁸ Nestes retiros sustentava em seu interior uma luta violenta, pensando ter pecado gravemente e ofendido a Deus, o que lhe doia; entretanto, quando saía do interior da terra, estava tão cansado que não parecia o mesmo que lá havia entrado.⁷⁹

Essas ocorrências em sua vida interior formavam uma cadeia; um dos elos ocorreu um dia, quando entrando na igreja de São Damiano para rezar, ouviu uma voz, que parecia vir do crucifixo, e que lhe disse: "*Francisco, não vês que a minha casa está em ruínas? Vai pois e restaura - a para mim. Trêmulo e atônito, disse: 'Com muito boa vontade o farei, Senhor.'* Entendeu que Cristo falava daquela igreja de São Damiano que, por ser muito antiga, ameaçava cair de um momento para outro. Por estas palavras ficou repleto de tanto contentamento, que sentiu verdadeiramente em sua alma a presença de Cristo crucificado que lhe havia falado. Saindo da igreja, encontrou um sacerdote sentado em sua proximidade e, pondo a mão na bolsa, deu-lhe certa importância em dinheiro, dizendo: '*Rogo-lhe, senhor, que compre azeite e faça continuamente arder uma lâmpada diante daquele Crucifixo. Quando este dinheiro acabar, de novo lhe darei quanto for necessário.*'"⁸⁰ No momento que do crucifixo ouvia a voz e recebia aquele encargo, Francisco estaria rezando: "*Ó glorioso Deus altíssimo, ilumina as trevas do meu coração, concede-me uma fé verdadeira, uma esperança firme e um amor perfeito. Dai-me, Senhor, o sentir e conhecer, a fim de que possa cumprir o sagrado encargo que na verdade acabais de dar-me. Amém.*"⁸¹

⁷⁸ 1 CELANO, 1ª Liv., cap. 3,6, pp. 183; também LEGENDA POR TRÊS COMPANHEIROS, cap. 4, 12, p. 24.

⁷⁹ 1 CELANO, 1ª Liv., cap. 3,6, p. 184.

⁸⁰ LEGENDA DOS TRÊS COMPANHEIROS, cap. 4, 13, p. 26; também 2 CELANO, 1ª Liv cap. 6, pp. 294-295.

⁸¹ Os escritos de São Francisco de Assis, ob.cit., p.184; nas pp. 50 ss. a firma-se que esta oração foi rezada no momento em que o crucifixo de S. Damiano lhe atribuía o encargo: "*Francisco, vai e reconstrói a minha casa.*"

Após esta visão do crucificado, voltou para Assis, e retirou da loja paterna várias peças de tecidos, indo para a cidade de Foligno a fim de vendê-los, o que realizou com sucesso, vendendo tudo, inclusive o cavalo; retorna para São Damiano, pois considera que, a partir de então, sua missão consiste em reparar velhas igrejas abandonadas ou em ruínas. Reencontra em São Damiano o sacerdote, que era muito pobre. Beija-lhe a mão, explica-lhe seus propósitos, e entrega-lhe o dinheiro da venda que havia feito. Celano diz que: *"O sacerdote ficou espantado e, admirando aquela incrível e repentina conversão, recusou-se a acreditar no que ouvia. Com medo de ser enganado, não quis aceitar o dinheiro oferecido. Tinha-o visto, por assim dizer, um dia antes, vivendo regaladamente entre os parentes e conhecidos e manifestando sua loucura mais que os outros. Mas o jovem insistia teimosamente, e com palavras ardentes procurava convencer o sacerdote que, pelo amor de Deus, lhe permitisse viver em sua companhia. Afinal, o sacerdote concordou em que ficasse, mas, por medo de seus pais, não recebeu o dinheiro, que Francisco, verdadeiro desprezador de todas as riquezas, jogou a uma janela, tratando-o como se fosse pó (...)"*⁸² Este cronista acrescenta que Francisco ficou morando neste lugar.⁸³ É a última ocasião em sua vida que pega em dinheiro, manifestando no futuro horror no simples toque do mesmo.⁸⁴

Enquanto Francisco aí permanecia, seu pai indagava pela cidade de seu paradeiro. Havendo sabido do lugar onde estava, e as condições de sua vida, ficou muito perturbado e, junto com amigos e vizinhos, foi à procura do filho. As fontes narram que, tomando ciência do boato acerca dos perseguidores e prevendo a chegada deles, pretendeu ganhar tempo para que seu pai se acalmasse, indo esconder-se numa cova ou caverna, que havia preparado para tal emergência. Lá fica escondido um mês, recebendo alimentos ocultamente.⁸⁵ Ao fim deste tempo resolve sair e se dirigir para a cidade, para

⁸² 1 CELANO, 1ª liv., cap. 4,9, pp. 185-186; também na LEGENDA DOS TRÊS COMPANHEIROS, cap. 6, 16, pp. 29-30.

⁸³ 1 CELANO, 1ª Liv., cap. 5, 10, p. 186.

⁸⁴ 2 CELANO, 2ª Liv., cap. 35, 65, p. 335.

⁸⁵ 1 CELANO, 1ª Liv., cap. 5, 10, p. 186; também LEGENDA DOS TRÊS COMPANHEIROS, cap. 6, 16, p. 30.

enfrentar a situação criada. As pessoas na rua o insultam, e seu pai, à força, prende-o em casa, tentando convencê-lo de suas opiniões; inicialmente com palavras, depois com pancadas.⁸⁶ Quando o pai precisou ausentar-se a negócios, sua mãe o liberta. O pai, ao retornar e não encontrando o filho, correu ao palácio da comuna, queixando-se do filho aos cônsules da cidade, exigindo que o obrigassem a restituir o dinheiro que levava. Os cônsules através de mensageiro, intimam Francisco a comparecer perante eles. Este, em resposta, manda dizer aos cônsules ser livre por graça de Deus e não obrigado a obedecer às autoridades comunais; era servo somente de Deus. Os cônsules responderam ao pai de Francisco, que ele escapulia do alcance de seu poder. O pai resolveu então levar a mesma queixa ao bispo da cidade. O dignitário eclesiástico manda um enviado a Francisco chamando-o, e ele concorda em ir. Perante o bispo, foi exortado a devolver o dinheiro ao pai; a Legenda dos Três Companheiros descreve a cena, desenhando o senso de despojamento de Francisco: *"Levanta-se o homem de Deus, alegre e confortado pelas palavras do bispo, e entregando-lhe o dinheiro diz: 'Senhor, quero devolver-lhe não somente o dinheiro que lhe pertence, mas também as roupas'. Entrando num quarto, tira todas as suas vestes e, colocando o dinheiro sobre elas, aparece nu, diante do bispo, do pai e de todos os presentes, e diz: 'Ouçam todos e entendam: até agora chamei de pai a Pedro Bernardone, mas, como me propus servir a Deus, devolvo-lhe o dinheiro, que tanto o vem irritando, bem como as roupas que dele recebi, pois de agora em diante quero dizer: Pai nosso que estão nos céus, e não pai Pedro Bernardone.' E nesse momento se vê que por baixo das vestes coloridas o homem de Deus trazia um cilício com que castigava sua carne. Levantando-se o pai, extremamente magoado e enfurecido, toma-lhe o dinheiro e todas as vestes. Enquanto Bernardone leva consigo tudo isso para casa, aqueles que tinham assistido à cena indignam-se contra ele, por não haver deixado ao filho nem mesmo um pano com que se cobrir. E movidos de compaixão começam a chorar sentidamente a sorte de Francisco. O bispo*

⁸⁶ 1 CELANO, 1ª Liv., cap. 5, 12, pp. 187-188; também LEGENDA DOS TRÊS COMPANHAIROS, cap. 6, 17, pp. 30-31.

porém, compreendendo-lhe perfeitamente as disposições de ânimo e admirando-lhe o fervor e a constância, acolhe-o entre os braços, cobrindo-o com seu manto. Sentia em tudo aquilo claramente os desígnios divinos e entrevia um grande mistério em torno daqueles acontecimentos...⁸⁷ Teria isto ocorrido em abril de 1207.

Ainda este texto fala que Francisco: "*depojado de todas as coisas do mundo, dedica-se à justiça divina, e, desprezando a própria vida, entrega-se ao serviço divino por todos os modos possíveis!*" Passa a residir na igreja de São Damião. Periodicamente, perambula pela cidade pedindo pedras para a reconstrução desta igreja, prometendo recompensas aos doadores; ademais, passou a vestir túnica de eremita.⁸⁸

Terminada a reparação da igreja de São Damião, Francisco muda-se para outra igreja que também reedifica; passa em seguida para o lugar chamado "*Porciúncula*", reformando-a, segundo Celano, no terceiro ano de sua conversão.⁸⁹ Usava então um hábito de ermitão, cingido por uma correia, e andava com um bastão e calçado. Ouvindo os conselhos do Evangelho dirigidos aos discípulos de Cristo, que não deviam possuir ouro, prata ou dinheiro, nem levar bolsa ou sacola, nem pão, nem bastão para andar, nem ter calçados ou duas túnicas, mas viverem a pregar o Reino de Deus e a penitência, exclama para o sacerdote, que acabara de expô-los, ser aquilo o que queria, o que desejava. Apressa-se a tirar os calçados dos pés, deixa de lado o bordão, substitui a correia por uma corda e troca a túnica, fazendo outra, bem pobre, áspera e mal acabada.⁹⁰

Francisco passa a "*anunciar a perfeição evangélica, pregando em público, com simplicidade, a penitência*"; antes de pregar saudava o povo, anunciando a paz.⁹¹ Muitos que haviam anteriormente desprezado a paz, convertiam-se.⁹²

⁸⁷ LEGENDA DOS TRÊS COMPANHEIROS, cap. 6, 20, p. 32; também 2 CELANO, 1ª Liv., cap. 7., 12, pp. 295-296-

⁸⁸ LEGENDA DOS TRÊS COMPANHEIROS; CAP: &; "L; P: //:

⁸⁹ 1 CELANO, 1ª Liv., cap. 9, 21, p. 194.

⁹⁰ 1 CELANO, 1ª Liv., cap. 9, 22, pp. 194-195; também LEGENDA DOS TRÊS COMPANHEIROS, cap. 8, 25, pp. 37-38.

⁹¹ LEGENDA DOS TRÊS COMPANHEIROS, cap. 8, 25, p. 38.

⁹² 1 CELANO, 1ª Liv., cap. 10, p. 195.

O modo de modo e as pregações, atraem diversos seguidores. Entre eles, o primeiro que o seguiu foi Bernardo de Quintavalle, de Assis,⁹³ homem de posses⁹⁴ e que hospedava constantemente Francisco;⁹⁵ também frequentava a casa de Bernardo, Pedro Cataneo, perito em direito comum e eclesiástico, e cônego da catedral.⁹⁶ Numa noite, Bernardo perguntou a Francisco o que deveria fazer de seus bens, e este respondeu que deveria devolvê-los ao Senhor, de quem os recebera. Bernardo manifesta vontade de distribuir seus bens; Francisco afirma-lhe que, pelos Evangelhos, se sabe o que o Senhor ensinou aos seus discípulos, e combina ir com os dois à igreja no dia seguinte.⁹⁷ Narra Celano na Vita Secunda: "*Por isso foram à igreja logo de manhã, rezaram primeiro com devoção e depois abriram o Evangelho, dispostos a fazer a primeira proposta que ocorresse. Abriram o livro e foi este o conselho de Cristo: 'Se queres ser perfeito, vai e vende tudo que tens, e dá-o aos pobres'. Na segunda vez: 'Não leveis nada pelo caminho'. E numa terceira vez: 'Quem quer vir após mim, renuncie a si mesmo.'* Bernardo não perdeu tempo para cumprir tudo isso, e não deixou de observar um só iota do conselho recebido."⁹⁸ A Legenda Trium Sociorum acrescenta mais detalhes: "*O bem-aventurado Francisco deu graças a Deus as três vezes que se abriu o livro, e se manifestava a vontade divina, confirmando seu propósito e desejo anteriormente concebidos. E disse aos já mencionados irmãos Bernardo e Pedro: 'Irmãos, esta é nossa vida e nossa regra, e de todos que quizerem unir-se à nossa sociedade. Ide, pois, e fazei como ouvistes.'* Partiu pois o senhor Bernardo, que era muito rico, vendeu tudo o que possuía, e ajuntando muito dinheiro, distribuiu-o todo aos pobres da cidade. Pedro também, conforme suas posses, cumpriu o conselho divino."⁹⁹ E tomaram um hábito como o

⁹³ LEGENDA DOS TRÊS COMPANHEIROS, cap. 8, 27, p. 38; também 1 CELANO, 1ª Liv cap. 10, 24, pp. 195-196.

⁹⁴ 2 CELANO, 1ª Liv., cap. 10, 15, pp. 297-298.

⁹⁵ 1 CELANO, 1ª Liv., cap. 10, 24, p. 196.

⁹⁶ FALBEL, N. - ob. cit., pp. 33 e 56.

⁹⁷ LEGENDA DOS TRÊS COMPANHEIROS, cap. 8, 28, p. 39.

⁹⁸ 2 CELANO, 1ª Liv., cap. 10, 15, p. 298.

⁹⁹ LEGENDA DOS TRÊS COMPANHEIROS, cap. 8, 29, pp. 39-40.

dele, e foram morar com ele. Não dispondo de morada, dirigiram-se para a pequena e pobre igreja de Santa Maria da Porciúncula, e aí fizeram uma pequena casa.¹⁰⁰ Dias depois, outro cidadão de Assis, Egídio, também se converte.¹⁰¹

A Legenda conta que Francisco com Egídio; seguiram para a Marca de Ancona "... exultando de alegria no Senhor, enquanto o santo homem, em voz alta e clara, cantava em francês os louvores do Senhor, bendizendo e glorificando a bondade do Altíssimo. Andavam tão alegres como alguém que tivesse encontrado um grande tesouro no campo evangélico da Senhora Pobreza, por cujo amor haviam desprezado, voluntária e generosamente, todas as coisas temporais, considerando-as como esterco."¹⁰² Depois retornam a Porciúncula, e três outros homens de Assis - Sabatino, Mórico e João de Capela-se unem ao grupo.¹⁰³ Eles continuam a pregar chegando até o vale de Rieti, nos montes Sabinos. O número de seguidores de Francisco aumentava, chegando logo a onze, nesta fase;¹⁰⁴ todos se dirigiram então para um local não longe da Porciúncula, Rivo-Torto. Segundo Nachman Falbel, nesta fase o ideal de Francisco não estava perfeitamente delimitado, debatendo-se entre a vida eremítica-contemplativa e a pregação evangélica.¹⁰⁵

Perante o aumento de seguidores, Francisco escreve uma forma e regra de vida simples, e com poucas palavras. Assim Francisco relata em seu Testamento: "*E, depois que o Senhor me deu o cuidado dos irmãos, ninguém me ensinava o que devia fazer; mas o mesmo Altíssimo me revelou que devia viver segundo a forma do santo Evangelho. E eu assim o fiz escrever com poucas e simples palavras, e o senhor Papa mo confirmou.*"¹⁰⁶ Segundo Ce

¹⁰⁰ LEGENDA DOS TRÊS COMPANHEIROS, cap. 9, 32, p.42.

¹⁰¹ De Egídio tem-se uma biografia, que acompanha geralmente as edições do I FIORETI, a qual é intitulada: "*Começa a vida do Bem-aventurado Frei Egídio, companheiro de S.Francisco.*" IN *S.Francisco de Assis. Escritos e biografias...* ob.cit., pp.1254 ss.

¹⁰² LEGENDA DOS TRÊS COMPANHEIROS, cap. 9, 33, pp.42-43.

¹⁰³ LEGENDA DOS TRÊS COMPANHEIROS, cap. 9, 35, p. 43.

¹⁰⁴ I CELANO, 19 Liv., cap. 12, 13, p. 200.

¹⁰⁵ FALBEL, N. - ob.cit., p.35.

¹⁰⁶ *Opúsculos de S. Francisco de Assis*, ob.cit., p.91.

lano eram "*principalmente expressões do santo Evangelho.*"¹⁰⁷ Mas não se tem o texto desta primitiva regra, como dissemos anteriormente. Com a intenção de solicitar a aprovação papal, na primavera de 1210, o grupo se dirige à Roma.¹⁰⁸

Em Roma estava, na mesma época, o bispo de Assis, que no começo não manifestara entusiasmo com a atitude dos irmãos, pois receava que estivessem abandonando sua diocese; porém, ao saber de suas intenções, promete-lhes apoio e influência, apresentando-os ao cardeal João de São Paulo, bispo de Sabina, seu amigo.¹⁰⁹ Os irmãos ficam com o Cardeal que os interroga acerca de sua vida, e tenta persuadir Francisco a abraçar um ordem eremítica ou monástica, mas Francisco se recusa.¹¹⁰ Então o Cardeal os leva ao Papa Inocencio III, e relata sua pretensão de viverem conforme o Evangelho. O Papa a princípio teria concordado, ao menos em parte, com estas pretensões, tendo-lhes dito, conforme os Três Companheiros: "*Ide com o Senhor, irmãos, e assim como ele se dignar inspirar-vos, pregai a penitência a todos. E quando Deus onipotente vos multiplicar com maior número e graça, no-lo referireis, e nós vos concederemos mais do que isso, encarregando-vos de coisas mais importantes.*"¹¹¹ E pondera-lhes que a vida pretendida era cheia de durezas e austeridades, pedindo-lhes que pensassem nos que os seguissem. Os biógrafos narram ainda uma visão de Francisco e outra do Papa, que consagrarão as intenções de Francisco e dos irmãos. O Papa aprova-lhes a regra, oralmente, e concede permissão para eles pregarem a penitência em qualquer lugar, desde que obtivessem os irmãos a licença de Francisco para tanto; nesta ocasião todos receberam a tonsura eclesiástica, pois se achou conveniente que fossem clérigos.¹¹²

¹⁰⁷ 1 CELANO, 1ª Liv., cap. 13,32, p. 201

¹⁰⁸ SABATIER, Paul - ob.cit., pp.103 ss

¹⁰⁹ LEGENDA DOS TRÊS COMPANHEIROS, cap. 12,47 p.54.

¹¹⁰ 1 CELANO, 1ª Liv., cap. 13, 33. pp. 201-202.

¹¹¹ LEGENDA DOS TRÊS COMPANHEIROS, cap. 12,49, p. 55.

¹¹² 1 CELANO, 1ª Liv., cap. 13,33, p. 202; também LEGENDA DOS TRÊS COMPANHEIROS, cap. 12, 50-51, pp.55-56.

Ao voltarem de Roma passam pelo vale do Espoleto, fazendo planos para o futuro, e resolvendo não se afastar da pobreza;¹¹³ se dirigem para o Rivo-Torto, onde passam a viver pobremente e mendigando.¹¹⁴ Segundo o Testamento, rezavam, não possuíam livros e trabalhavam não pelo salário, mas para dar o bom exemplo e afastar a ociosidade, além de darem tudo o que possuíam aos pobres.¹¹⁵ Em diversas passagens dos "*Fioretti*" e do *Espelho da Perfeição* são narradas com detalhes as condições do dia a dia da vida dos frades.

A data de 1212 marca uma grande expansão na nascente Ordem; uma outra ramificação - a feminina - vai principiar neste ano. Clara, contemporânea de Francisco, nascida em 1194, pertencente a família de poderosos nobres de Assis, ouve as pregações de Francisco, que aliás atraíam multidões. A família de Clara tinha intenções de casamento para ela; suas preocupações religiosas não eram vistas com bons olhos pela família, apesar da mãe ser uma grande devota que chegara a ir em peregrinação à Terra Santa, com permissão do marido. Dois companheiros de Francisco, Rufino e Silvestre, eram parentes de Clara. Impressionada com as pregações e tendo oportunidade de ter alguns encontros com Francisco, na presença de uma amiga de sua mãe, Clara resolveu abandonar a família em março de 1212. Foi para o monastério das beneditinas de São Paulo, porém o pai, acompanhado de alguns parentes, vai ao seu encalço e tenta, em vão, convencê-la para que retornasse à casa familiar. Clara, para mostrar-lhe a firmeza de sua decisão, utiliza o argumento de mostra-lhes o cabelo já cortado, indício de haver abraçado a vida religiosa.¹¹⁶ Sua irmã Agnes que estava noiva, vai visitá-la e resolve também aderir à vida religiosa; furioso, um tio vai buscá-la com homens armados; todos se defrontam com um clima de grande agitação, mas logo desistem ante uma manifestação divina. Logo outra irmã, Beatriz, também se junta a Clara e

¹¹³ CELANO, 1ª Liv., cap. 14, pp. 202-204.

¹¹⁴ LEGENDA DOS TRÊS COMPANHEIROS, cap. 13,55, p. 60.

¹¹⁵ *Opúsculos de S. Francisco de Assis*. ob.cit., pp. 91-92.

¹¹⁶ CELANO, Tomás de - *Legenda de Santa Clara*. IN ESCRITOS DE SANTA CLARA, ob.cit., 1-10, pp.81-86.

Agnes; os parentes não mais se opõem. Outras jovens das redondezas também a derem a Clara.

A igreja de São Damião, pertencente aos beneditinos, foi oferecida como convento para este ramo distinto da família franciscana - as Clarissas ou "*Damas pobres*".¹¹⁷ Clara havia se desfeito de seus bens, do ando-os aos pobres. Em 1212-1213 elabora uma forma de vida específica para as mulheres: frisando, em outro texto, o conselho de viverem sempre na pobre za.¹¹⁸ Clara morre em 1253, após haver enfrentado diversas dificuldades na manutenção do ideal de pobreza; na regra que escreveu confirma a intenção de seguir a pobreza.¹¹⁹ Clara deixou diversas cartas e um "*Testamento*"; nes te ela fala que entre os benefícios recebidos do Pai das misericórdias, um foi a vocação e que muitos outros foram operados por intermédio de Francisco, an tes e depois de sua conversão. O exemplo de Francisco quanto à pobreza mar cou-a profundamente, tanto que diz, neste mesmo "*Testamento*": "*...ele escre* veu para nós uma forma de vida a fim de que sempre ficássemos firmes na san ta pobreza. E não se contentou em exortar-nos durante a sua vida por sua pa lavra e seu exemplo ao amor e à observância da santa pobreza, mas nos deixou vários escritos, para que também depois sua morte não nos desviássemos dela, assim como o Filho de Deus, enquanto viveu neste mundo, nunca se desviou da santa pobreza (...)"¹²⁰ O ramo feminino teve logo uma rápida expansão pela Europa.

A difusão da pregação de Francisco e dos outros frades também atrai um grande número de seguidores leigos, nas mais diversas camadas sociais. Surge entre os laicos interesse em se ligarem aos ideais de Francis

¹¹⁷ SÃO BOAVENTURA - *Legenda maior*. ob.cit., cap. 4, 6, p.42; cap. 12, 2, p. 104; I CELANO, 1ª Liv., cap. 8,18, p. 192.

¹¹⁸ *Os escritos de São Francisco de Assis*. ob.cit.; pp.110-111 - MAUCLAIR, Camille - *La vie de Sainte Claire d'Assise d'après les anciens textes*. Paris, L'Édition d'Art, 1924, pp. 85 ss.

¹¹⁹ *Regra de Santa Clara ou Regra das Pobres Irmãs*. IN *ESCRITOS DE SANTA CLARA*, ob.cit., pp. 16 ss.

¹²⁰ *Testamento de Santa Clara*, 10, p.35. IN *ESCRITOS DE SANTA CLARA*, ob.cit. MAUCLAIR, C. - ob.cit., pp. 249 ss.

co, mas continuando a viverem em suas casas. Segundo a Regra de 1221, Francisco e o Cardeal Hugolino haviam iniciado anteriormente a redação de uma regra para os leigos, reunidos numa fraternidade chamada de "*ordem terceira*"; entretanto não chegou a nós o texto primitivo, só este datado de 1221.¹²¹ As principais características dessa associação, que foi recebendo privilégios papais,¹²² eram seus membros viverem com simplicidade, praticarem jejuns, orarem constantemente e não se sujeitarem às leis civis, chegando a estarem desobrigados de pegarem em armas e prestarem juramento.¹²³

Crescendo, a Ordem atingiu numerosas regiões da Itália. Francisco manifesta então desejo de ir para o Oriente, para pregar aos sarracenos e morrer, se necessário, em martírio pela fé. Dirige-se para Ancona, não sem antes haver designado Pedro Cataneo como responsável pela Ordem, ou seja, seu ministro geral. Após haver embarcado, o itinerário da viagem teve de ser interrompido; uma tempestade obriga Francisco e alguns companheiros que o seguiam, a ir para um ponto da Dalmácia e daí retornarem para a Itália.¹²⁴ Francisco continua a pregar pela Itália, atraindo a atenção de muitas pessoas.¹²⁵

Entre 1213 e 1214 Francisco realiza uma outra viagem a Lém-mar, desta feita em direção ao Marrocos, porém se detem na Espanha devido a doença.¹²⁶

Em 1215 é realizado o Concílio de Latrão de número quatro, oportunidade que o Papa Inocencio III confirma formalmente a regra franciscana.¹²⁷

¹²¹ *Os escritos de São Francisco de Assis*, ob.cit., pp. 52, 118 ss - FALBEL, N. - ob.cit., pp. 39-40 - GOBRY, I. - ob.cit., pp.31-34.

¹²² Breve do Papa Honório III de 1221; Breve do Papa Gregório IX de 1228 IN *Escritos de S. Francisco de Assis*, ob.cit., pp.132, e 136 ss.

¹²³ GOBRY, I. - ob.cit., pp. 34-35.

¹²⁴ 1 CELANO, 1ª Liv., cap. 20,55-56, pp. 218-219.

¹²⁵ 1 CELANO, 1ª Liv., cap. 20,57, p. 219.

¹²⁶ 1 CELANO, 1ª Liv., cap. 20,56, p. 219.

¹²⁷ GOBRY, Ivan - ob.cit., p.38.

Nesta ocasião ter-se-ia dado o encontro entre Francisco e Domingos, fundador da "*Ordem dos Frades Pregadores*" - os dominicanos.¹²⁸ O Prof. Nachman Falbel diz que a tradição historiográfica franciscana explica a adoção por Domingos de um modo de vida pobre, como decorrente da influência de Francisco;¹²⁹ todavia, o escritor dominicano Vicaire busca demonstrar que em Domingos, o ideal de pobreza surgiu devido a circunstâncias diversas das que enfrentou Francisco, estando inserido dentro da conversão cristã, principalmente na pregação como exemplo.¹³⁰

No Capítulo da Ordem de 1217 houve a presença de muitos irmãos, pois ela havia crescido bastante e organizado-se em províncias, tendo à frente de cada uma um ministro provincial. Mandam-se frades para fora da Itália: Espanha, Alemanha, Hungria e finalmente, a Terra Santa. Na França e na Alemanha os frades não sabem a língua local, procurando responder afirmativamente a todas as perguntas; ficam em apuros quando se lhes indagam se eram hereges - por vezes "*Albigenses*"...¹³¹

Com a expansão e crescimento da Ordem, a atividade de Francisco na chefia sofre mudanças. Em 1217, em Florença encontra pela primeira vez o Cardeal Hugolino, bispo de Ostia, legado do Papa na Lombardia e Toscana.¹³² A Legenda dos Três Companheiros fala da indicação de Hugolino para protetor da Ordem, e que ele escreveu cartas a prelados de vários lugares, testamunhando o comportamento exemplar dos frades e a aprovação pontifícia a eles.¹³³ Segundo Falbel, a intervenção do Cardeal Hugolino nos negócios da Ordem foi se ampliando e procurava dar-lhe uma base organizacional, chegando a, em 1218, obter do Papa uma carta afirmando que os fundos coletados para a construção dos conventos das Clarissas, pertencia à Curia. Francisco

¹²⁸ Idem, p. 37.

¹²⁹ FALBEL, N. - ob.cit., p. 41 - Assim as fontes franciscanas: ESPELHO DA PERFEIÇÃO, cap.43, pp. 889-891 - 2 CELANO, 2º Liv., cap. 109, pp. 391-393 - I FIORETTI, cap. 18, pp. 1115-1118.

¹³⁰ VICAIRES, Humbert-Marie - *Dominique et ses prêcheurs*. Friburgo/Paris, Editions Universitaires/Éditiones du Cerf, 1977, pp. 237 ss.

¹³¹ CRÔNICA DE FREI JORDÃO DE JANO, ob.cit., nºs 4-5, pp.989-990 - STICCO, Maria - ob.cit., p.162.

¹³² LEGENDA DOS TRÊS COMPANHEIROS, cap. 16,63, p.70.

¹³³ LEGENDA DOS TRÊS COMPANHEIROS, cap. 16,66, p.71.

parece que se retraiu ante tais intervenções, já que era contra a concessão de qualquer privilégio a seus seguidores.¹³⁴

Em 1219 Francisco retoma as propostas anteriores missionárias, expondo isso no Capítulo realizado sob a presidência do Cardeal Hugolino. As primeiras missões na Alemanha e Hungria haviam fracassado, e resolve-se além de tornar a enviar frades para estes lugares, também para o Marrocos, a Espanha e Túnis; Francisco se propõe a ir para a Síria. Para tanto foram nomeados dois vigários para cuidarem dos negócios: Mateus de Narni foi incumbido de receber novos noviços na Porciúncula, e Gregório de Nápoles a viajar pela Itália cuidando dos demais frades.¹³⁵ Francisco com alguns acompanhantes dirige-se novamente para Ancona, e de lá parte para o Oriente. Passa pelo Egito e dirige-se a Damietta, que os exércitos cristãos estavam sitiando. Segundo Celano, aí encontra-se com o Sultão Melek-El-Kemel; passa alguns dias com ele, mas em vão, pois não consegue convertê-lo.¹³⁶

Enquanto Francisco estava no Oriente, modificações foram introduzidas na Ordem sem o seu consentimento. Em 1219 Honório III envia uma carta a todos os prelados solicitando que os frades fossem tratados com respeito, e facilitadas suas pregações. É preciso tornar a lembrar que Francisco sempre se opusera a tais concessões. Em 1220 o Papa ordena um ano de noviciado para o ingresso na Ordem. Novas medidas mais rigorosas foram adotadas num Capítulo, realizado sob a presidência dos dois vigários e orientado por Hugolino: os dias de jejum foram aumentados, e certos alimentos proibidos.¹³⁷ Circularam rumores que Francisco havia morrido no Oriente. O frade

¹³⁴ FALBEL, N. - ob.cit., p. 43.

¹³⁵ VAN DORNIK - ob.cit., pp.122.

¹³⁶ 1 CELANO, 1ª Liv., cap. 20,57, pp. 219-220. JACQUES de VITRY em sua carta datada de 1220 é curto e incisivo sobre o episódio: "(...) Veio ao nosso exército, cheio de zelo pela fé. Não teve medo de passar até ao campo dos inimigos. Durante vários dias pregou aos sarracenos a palavra de Deus; porém com pouco êxito. O sultão, no entanto, chamou-o em particular e pediu-lhe que rezasse ao Senhor por ele, rei do Egito, para que Deus lhe indicasse qual a religião que Ele queria que o Sultão abraçasse..."; ob.cit., p.1031

¹³⁷ VAN DORNIK, ob.cit., p. 123 - CRÔNICA DE FREI JORDÃO de JANO, ob.cit., nº 11, p. 992.

zelador das "Damas Pobres", frei Filipe Longo, obtém privilégios para protegê-las, podendo excomungar seus perseguidores; frei João Campello chefia uma multidão de homens e mulheres leprosos, pondo-se a caminho de Roma, para pedir ao Papa a aprovação de regra de vida que para eles compusera; frades eram perseguidos por denunciarem os violadores da Regra.¹³⁸

Tais fatos haviam perturbando consideravelmente os fiéis seguidores de Francisco. O frade Estevão de Narni vai a São João do Acre, onde Francisco então estava, para narrar-lhe o ocorrido em sua ausência. Francisco resolve retornar rapidamente para a Itália, mesmo porque antes em Damietta se decepcionara com os cruzados.¹³⁹ Desembarca em Veneza e encaminha-se para Bolonha, ao sul. Nesta cidade encontra um convento construído com a finalidade de também servir para estudos teológicos. Celano narra sua reação: *"Voltando de Verona, quis uma vez passar por Bolonha, e ouviu dizer que aí tinha sido construído uma casa nova para os frades. Logo que ouviu falar 'casa dos frades', mudou de direção e foi por outro lado, sem passar por Bolonha. Mandou, afinal, aos frades, que saíssem imediatamente da casa. Por isso, deixando-a, nem os doentes ficaram, pois foram postos para fora com os outros. E não deu licença para voltarem enquanto o Cardeal Hugo-lino, então bispo de Óstia e legado na Lombardia, não afirmasse em pública pregação que a casa era sua. Quem testemunhou e escreveu isso também teve de sair doente da casa nessa ocasião."*¹⁴⁰

Dirige-se para Assis. O Espelho da Perfeição narra que, chegando, encontra uma grande casa para os frades, e com receio de que o exemplo levasse a ser construídas outras casas grandes em outros lugares, começou a demoli-la, e só se deteve quando os cavaleiros de Assis afirmaram que a construção pertencia à Comuna de Assis.¹⁴¹ De outra feita, se opôs à cons

¹³⁸ LOPES, P. Fernando Félix - *O Poverello S. Francisco de Assis*. Braga, tip. Editorial Franciscana, 1968; p. 371.

¹³⁹ CRÔNICA DE FREI JORDÃO DE JANO, n.ºs 12-15, pp. 993 - RUNCIMAN, Steven - *História de Las Cruzadas*. Vol. 3. El Reino de Acre y las últimas Cruzadas. Madrid, Revista de Occidente, 1958; p. 156.

¹⁴⁰ 2 CELANO, 2.º Liv., cap. 28, pp.330 - O ESPELHO DA PERFEIÇÃO, cap.6,p.854

¹⁴¹ O ESPELHO DA PERFEIÇÃO, ob.cit., cap. 7, pp.855-856.

trução, ordenada pelo vigário, de uma pequena casa onde os frades pudessem descansar e rezar o Ofício.¹⁴² Francisco renuncia à chefia; o *Espelho da Perfeição* fala de seus motivos: "*Tendo sido interpelado por um dos frades que lhe perguntou a razão porque havia renunciado à direção dos frades e os havia entregue a outras mãos como se não significassem mais nada para ele, respondeu-lhe: 'Meu irmão, eu amo os frades, tanto quanto me é possível, mas se eles seguirem minhas pegadas, amá-los-ei ainda mais e não me tornarei estranho para eles. Há alguns superiores que procuram afastá-los de mim e lhes propõem o exemplo dos antigos,*¹⁴³ *considerando meus ensinamentos como coisa de somenos importância, mas um dia se verá claramente o resultado de sua conduta.*"¹⁴⁴ Indica Pedro Cataneo como ministro geral, que o havia acompanhado à Síria;¹⁴⁵ isso em março de 1221, mas Pedro faleceu quase em seguida. Frei Elias, que também o acompanhara à Síria, foi indicado como sucessor.

Após haver estabelecido o novo geral, Francisco retirou-se com Cesario de Espira e passa a revisar a Regra de 1210.¹⁴⁶ No Capítulo de 1221, realizado na Porciúncula, apresenta esta Regra conhecida como Prima ou "*Não-aprovada*".¹⁴⁷ A doença faz com que Francisco se afaste mais dos negócios da Ordem; alguns,¹⁴⁸ situam neste ano a redação da "*Carta aos fiéis*".¹⁴⁹

Em 1222 no Capítulo de Pentecostes, dito das "*esteiras*", reúnem-se milhares de frades; o *Espelho da Perfeição* anota dissensões internas: "*Achava-se São Francisco no capítulo geral celebrado em Santa Maria da Porciúncula, capítulo que se chamou das esteiras, por não haver ali mais*

¹⁴² Idem, cap. 8, p. 856.

¹⁴³ Os antigos fundadores de Ordens como São Bento, Santo Agostinho e São Bernardo, considerados modelos de vida evangélica.

¹⁴⁴ O ESPELHO DA PERFEIÇÃO, cap. 41, p. 888.

¹⁴⁵ Idem, cap. 39, p. 887.

¹⁴⁶ CRÔNICA DE FREI JORDÃO de JANO, ob.cit., nº 15, p. 995.

¹⁴⁷ *Os escritos de São Francisco de Assis*, ob.cit., pp. 67 ss.

¹⁴⁸ KAJETAN ESSER e LOTHAR HARDICK in *Os escritos de São Francisco de Assis*, ob.cit., p. 37.

¹⁴⁹ *Os escritos de São Francisco de Assis*, ob.cit., pp. 164 ss.

acomodações que as construídas com esteiras, ao qual concorreram cinco mil frades. Sucedeu que alguns homens de letras e de ciências foram ter com o Senhor Cardeal de Óstia que se achava presente e lhe disseram: 'Senhor, gostaríamos que persuadissemos a Francisco a seguir a opinião dos religiosos entendidos e sábios e a se deixar, de tempos em tempos, governar por eles.' In vocaram a Regra de São Bento, a de Santo Agostinho e a de São Bernardo, nas quais se dispõe que se viva a vida regular segundo uma norma estabelecida.

O Cardeal relatou tudo a São Francisco, como advertência. O Seráfico Pai, sem nada responder, tomou o Cardeal pela mão e o conduziu à presença dos frades reunidos em assembleia capitular, falando-lhe nestes termos, com grande fervor e sob a inspiração do Espírito Santo: 'Meus irmãos, meus irmãos, Deus me chamou para caminhar na senda da simplicidade e da humildade e por sua inspiração me revelou o verdadeiro caminho para mim e para os que me quiserem imitar. Por conseguinte, não quero que me citeis a Regra de São Bento ou a de Santo Agostinho ou a de São Bernardo nem qualquer outro modo ou maneira de viver, senão os que o Senhor na sua misericórdia se dignou a revelar-me e ensinar. O Senhor me manifestou o seu desejo de que eu seja um novo insensato no mundo e não deseja me conduzir por outro caminho que não o desta ciência. Deus vos confundirá por meio de vossa ciência e sabedoria. Confio na 'milícia' do Senhor, pois Ele a enviará para vos punir e, quer queirais, quer não, volvereis para vossa vergonha, ao estado primitivo. Ao ouvir isto, o Cardeal admirou-se grandemente, sem atrever-se a responder nada, e os frades encheram-se de grande e salutar temor.'¹⁵⁰

Ainda em 1222, acompanhado dos frades Leão e Bonifácio de Bolonha, retira-se para o eremitério de fonte Colombo, no vale do Rieti, a fim de elaborar uma nova regra para a Ordem. Ao findá-la, enviou-a a frei Elias, mas a mesma foi perdida ou destruída, não se sabe ao certo. Pode-se ter uma idéia do relacionamento de Francisco com vários dignitários da Ordem pela passagem referida no início do Espelho da Perfeição: "Depois que se per

¹⁵⁰ O ESPELHO DA PERFEIÇÃO, cap. 68, pp. 918-919.

deu a segunda Regra escrita por São Francisco, ele subiu a um monte em companhia de Frei Leão de Assis e Frei Bonizo de Bolonha para redigir outra, que fez escrever na forma que Cristo lhe inspirou. Mas, cientes do fato, vários ministros vieram ter com Frei Elias, então vigário do santo, e lhe disseram: 'Soubemos que este Frei Francisco está compondo uma nova Regra e tememos que ele a faça tão rígida que não possamos observá-la. Queremos, portanto, que vãs até ele e lhe digas. Que ele a escreva para si mesmo, e não para nós.'

"Frei Elias lhes respondeu que não se atreveria a ir sozinho, pois temia as recriminações de São Francisco. Como os ministros insistissem, declarou-lhes que só iria se eles o acompanhassem. Resolveram então ir todos juntos. Ao chegarem perto do lugar em que se encontrava o santo, Frei Elias chamou-o. São Francisco respondeu, mas, ao ver os ministros, indagou-lhes: 'Que querem estes frades?' Ao que Frei Elias replicou: 'Estes são ministros que souberam estares tu redigindo uma nova Regra e temem que a faças demasiado rigorosa; dizem e protestam que não querem ficar sujeitos a ela, que a escrevas para ti e não para eles.' Ouvindo isto, o santo voltou o rosto para o céu e falou a Cristo assim: 'Senhor, eu não te disse que eles não acreditariam em mim?'"

"No mesmo instante ouviram todos a voz de Cristo no ar, que respondia assim: 'Francisco, não há nada na Regra que seja teu, tudo que ela contém me pertence; quero, portanto, que esta Regra seja observada letra por letra, sem comentário.' E acrescentou: 'Eu sei até onde vai a fraqueza humana e até que ponto quero ajudar-vos. Deixem pois a Ordem os que não querem observá-la.' Voltando-se para eles, o santo exclamou: 'Ouvistes, ouvistes, ou quereis que o faça repetir outra vez?' E os ministros, recriminando-se, se retiraram confusos e amedrontados."¹⁵¹ O Espelho, como dissemos, já reflete as dissensões na Ordem, e aqui neste acontecimento, dá a sua versão, fazendo intervir a presença de Cristo; mas, ecos dos problemas enfrentados

¹⁵¹ Idem, Preâmbulo, cap. 1, pp. 847-848.

por Francisco, podem estar detrás desta narrativa.

Mais uma vez retorna ao eremitério, escreve uma outra regra e leva-a ao Cardeal Hugolino, que provavelmente fez modificar algumas partes, como é mencionado na Buda Quo Eloganti de 28 de setembro de 1230.¹⁵² A regra foi então submetida a Honório III, que persuade Francisco a eliminar a passagem que mandava os frades observarem individualmente a mesma e sem glosas, mesmo que o contrário determinassem os ministros.¹⁵³ A ação dos dignatários da Ordem, neste momento, foi intensa, no sentido de atenuar os preceitos elaborados por Francisco. O Espelho da Perfeição consigna o fato e as reações do santo de Assis: *"Todavia, logo que os ministros souberam que a Regra os obrigava a observarem o santo Evangelho, fizeram suprimir o capítulo que prescrevia: 'Não leveis nada pelo caminho... etc,' acreditando com isto não serem obrigados a viver segundo a perfeição evangélica. Quando o santo, por revelação divina, tomou conhecimento do fato, falou assim na presença de alguns frades: 'Os irmãos ministros pensam enganar ao Senhor e a mim. Embora saibam os irmãos estarem obrigados a viver segundo a perfeição evangélica, quero que se escreva na Regra, desde o princípio até o fim, que os frades são obrigados a observarem rigorosamente o santo Evangelho de Nosso Senhor Jesus Cristo. E para que não possam jamais escusar-se desta observância, eu lhes anunciei e anuncio agora o que o Senhor pôs nos meus lábios para a nossa salvação, minha e deles. Quero, portanto, observar estas prescrições, por atos, na presença de Deus e, com sua ajuda, observá-las-ei perpetuamente." (...)*¹⁵⁴

Depois do Capítulo de 1223, a regra foi confirmada pelo Papa, através da Bula *Solet Annuere*,¹⁵⁵ inserindo seu texto completo no seu escrito; esta é a chamada *"Regra bulada"* ou *"Aprovada"*.¹⁵⁶ Ainda é des

¹⁵² KAJETAN ESSER e LOTHAR HARDICK in *Os Escritos de S. Francisco de Assis*, ob.cit., p. 30.

¹⁵³ FALBEL, N. - ob.cit., p. 49.

¹⁵⁴ O ESPELHO DA PERFEIÇÃO, cap. 3, p. 851.

¹⁵⁵ KAJETAN ESSER e LOTHAR HARDICK in *Os escritos de S. Francisco de Assis*. ob.cit., pp.29 ss.

¹⁵⁶ *Os escritos de S. Francisco de Assis*, ob.cit., pp. 98 ss.

te ano a "*Carta a Frei Leão*", provavelmente redigida por Francisco sem a ajuda de secretário,¹⁵⁷ e na qual exorta-o a seguir a pobreza.¹⁵⁸

Em 1224, no monte Alverna, tem a visão de um Serafim, apresentando em seguida os sinais dos estigmas de Cristo: "*mãos e pés aparecia não a marca de perfuração dos pregos, mas os próprios pregos, formados e nascidos de sua carne, e da cor escura do ferro. O lado direito, como que trespassado pela lança, mostrava uma cicatriz vermelha de verdadeira e evidente chaga, donde muitas vezes em vida vertia sangue sagrado.*"¹⁵⁹ Às suas chagas procurava cuidadosamente esconder de olhares alheios.¹⁶⁰ Quase cego, continua a visitar as aldeias do vale de Rieti. Em 1225 sua saúde piora e fica em São Damião. Segundo uns o Cântico do Sol teria sido escrito nesta época,¹⁶¹ segundo outros no outono de 1224.¹⁶² Igualmente às cartas aos "*Clérigos*", aos "*Custódios*", e aos "*Governantes dos Povos*", assim como as "*Palavras de Santa Exortação*", teria sido escritas no fim da vida do santo, após a redação da Regra definitiva.¹⁶³

Entre 1225 e 1226, vai para Siena buscando melhores cuidados médicos. Pouco depois, é levado a Assis e permanece no palácio do bispo, sendo resguardado da multidão que queria se apossar de relíquias do santo.¹⁶⁴ Escreve o Testamento que, em suas próprias palavras, "*é uma recordação, uma exortação ... para que possamos observar mais catolicamente a regra que prometemos ao Senhor.*"¹⁶⁵

Em setembro foi levado para a Porciúncula, e falou aos frades da observância do Evangelho e da pobreza, abençoando aos irmãos.¹⁶⁶ Em

¹⁵⁷ KAJETAN ESSER e LOTHAR HARDICK in *Os escritos de S. Francisco de Assis*, ob.cit., pp. 44.

¹⁵⁸ *Os escritos de S. Francisco de Assis*, ob.cit., p. 163.

¹⁵⁹ LEGENDA DOS TRÊS COMPANHEIROS, cap. 17, 70, p. 74.

¹⁶⁰ 2 CELANO, 2ª Liv., cap. 98, 135-136, pp. 383-384.

¹⁶¹ FALBEL, N. - ob.cit., p. 50.

¹⁶² KAJETAN ESSER e LOTHAR HARDICK in *Os escritos de S. Francisco de Assis*, ob.cit., p. 62.

¹⁶³ Idem, loc. cit.

¹⁶⁴ 1 CELANO, 2ª Liv., cap. 7, 105-108, pp. 255-257.

¹⁶⁵ *Os escritos de S. Francisco de Assis*, ob.cit., p. 115.

¹⁶⁶ 2 CELANO, 2ª Liv., cap. 163, p. 217, pp. 441.

3 de outubro de 1226, "... mandou que o deitassem por cima de um cilício e jogassem cinzas por cima, porque dentro em breve seria pó e cinza... um de seus irmãos e discípulos ... viu a alma do pai santíssimo subindo diretamente para o céu, acima das grandes águas. Pois era como uma estrela, tendo de alguma forma o tamanho da lua, retinha toda a claridade do sol e levava em baixo uma nuvenzinha branca."¹⁶⁷

3.2- "O monge não é distinto do homem comum": Vida do Mestre Zen Dōguen

"O verdadeiro Buscador do Caminho harmoniza sua mente e ainda vive humildemente como qualquer outra pessoa comum no mundo" (Shōbōgenzō Zuimonki, II, 10).

Contemporâneo do santo de Assis, no outro lado do mundo: viveu Dōguen, conhecido também como Kigen Dōguen, ou ainda por Eihei Kōsō Daishō, que levou a Escola Sōtō de Zen Budismo da China para o Japão.

A principal e quase única fonte para se conhecer a vida de Dōguen, é uma coleção de notas e palestras feitas pelo próprio Dōguen a seu discípulo Koun Ejō, no período de 1234-1238,¹⁶⁸ ou 1235-1237.¹⁶⁹ Koun Ejō (1198-1280) era de família nobre; entrou para o monacato com a idade de 18 anos. Após estudar o Budismo Esotérico e Exotérico, ouviu falar que Dōguen voltara da China e foi ter com ele no Templo Kennin-ji. Após dois anos de intervalo, visitou-o novamente, ocasião que tinha a idade de 37 anos. Tornou-se então discípulo de Dōguen e obteve a Iluminação após três anos. Foi ainda acólito de Dōguen e não deixou-o por vinte anos, mesmo quando sua mãe

¹⁶⁷ 1 CELANO, 2ª Liv., cap. 8, 110, p. 259.

¹⁶⁸ GENKAI, Shoyu in SHOBOGENZO ZUIMONKI. *A collection of occasional notes on Zen Buddhism*, made by Rev. Koun Ejo when attending Rev. Kigen Dogen. An english translation by a remote descendant Genkai Shoyu. Sem indicação de local ou editor, 1965; p. 1

¹⁶⁸ MASUNAGA, Reiho in *A Primer of Sōtō Zen*. A translation of Dogen's Shōbōgenzō Zuimonki by Reiho Masunaga. Honolulu, East-West Center, Press, 1971, P. 1.

¹⁶⁹ GENKAI, ob.cit., p. 169.

esteve gravemente doente.¹⁷⁰

Esta coleção de anotações de Ejō tomou o nome de Shō bōgenzō Zuimonki, ou seja, "*Notas conforme o Olho do Tesouro da Verdadeira Lei*". Doshu Okubo diz que alguns discípulos de Ejō parecem ter posto junto às narrativas de Dōguen, palestras feitas pelo próprio Ejo, além de notas diversas que tomaram pessoalmente ouvindo-o; editaram tudo junto, dando como autor a Ejō. Este é o texto conservado no Templo Chōenji, e considerado por Genkai Shoyu como o mais antigo.¹⁷¹ Esta cópia permaneceu desconhecida por muito tempo, até ser feita em 1941 uma edição baseada numa cópia feita em 1644, de um outro manuscrito de 1380.¹⁷²

Entretanto, segundo Reihō Masunaga, as anotações de Ejō tiveram também uma outra versão, que permaneceu manuscrita por quatrocentos anos, até ser pela primeira vez impressa em 1651. Depois foi feita uma outra edição por Menzan Zuihō (1683-1769), que trabalhou no texto por 50 anos, sendo publicada em 1769, apesar de seus prefácios datarem de 1758. Esta edição foi chamada de rufubon - o "*texto popular*" -, e é normalmente aceita como a edição padrão do Shōbōgenzō Zuimonki. Ainda de acordo com Masunaga, a versão descoberta no Chōenji apresenta uma série de problemas no arranjo do texto, nos itens e na redação, que a tornaria diferente da edição popular, e estaria muito longe do texto original.¹⁷³

O "*texto popular*" teve diversas edições modernas, realizadas por diversos estudiosos como Watsuji Tetsuro (editora Iwanami), Okubo Doshu (Sankibo), Tamamuro Taijo (Yuzankaku), Tachibana Shundo (Daito Shupansku) e Furuta Shokin (Kadokawa).¹⁷⁴ Enquanto que, Mizuno Mieko nas séries "*Koten Nihon Bungaku Zenshu*", publicada pela Chikuma Shōbō, fez uma edição do texto Chōenji, e que foi traduzida por Genkai Shoyu. A tradução de

¹⁷⁰ Segundo GENKAI, ob. cit., p. 1.

¹⁷¹ GENKAI, ob. cit., p. 2.

¹⁷² MASUNAGA, R. - ob. cit., p. 1

¹⁷³ Idem, loc. cit.

¹⁷⁴ Ibidem, loc. cit.

G. Renondeau é da edição Iwanami;¹⁷⁵ a tradução de Masunaga para o inglês é baseada na versão de Watsuji;¹⁷⁶ a tradução de Yohō Yokoi não apresenta indicação de qual texto se baseou.¹⁷⁷ Alicerçados nesta fonte e em outros elementos, vejamos em seguida a biografia de Dōguen.

Dōguen nasceu no ano de 1200 num subúrbio de Quiotō. Pertencia a uma família da alta aristocracia: seu pai, Kuga Michichika, teve um alto posto no governo, e sua mãe era descendente da família Fujiwara, na qual os imperadores escolhiam suas esposas.¹⁷⁸ Além disso, vários de seus irmãos ocuparam altos postos, seja do governo, seja da hierarquia eclesiástica, e mesmo sua irmã mais velha casou com o Imperador Gō Tōba.¹⁷⁹ Dōguen perdeu seu pai quando tinha dois¹⁸⁰ ou três anos,¹⁸¹ e sua mãe morreu quando tinha sete¹⁸² ou oito anos.¹⁸³ Parece que ela, em seu leito de morte chamou-o, pedindo-lhe que seguisse a vida monástica budista, rezasse por seus pais, e se dedicasse à salvação de todos os seres.¹⁸⁴ O fato da perda em criança dos pais, parece ter marcado sua vida, segundo alguns biógrafos,¹⁸⁵ e como aliás confessaria posteriormente.

Desde cedo recebeu educação rigorosa em estudos chineses,¹⁸⁶ pois as crianças da nobreza aprendiam as escritas japonesa e chinesa

¹⁷⁵ HONEN, SHINRAN, NICHIREN ET DŌGUEN - *Le Bouddhisme Japonais. Testes fondamentaux de quatre monges de Kamakura*. Préface et traduction française de G. Renondeau. Paris, Albin Michel, 1965, p. 53.

¹⁷⁶ MASUNAGA, R. - ob.cit., p. 2.

¹⁷⁷ THE FIRST STEP TO DOGEN'S ZEN - SHOBOGENZO ZUIMONKI - by Yohō Yokoi (Aichigakuin University). Tokyo, Sankibo, s.d.

¹⁷⁸ DUMOULIN, Heinrich - *A history of Zen Buddhism*. Translated from the German by Paul Peachey. London, Faber and Faber, 1963, p. 153.

¹⁷⁹ RENONDEAU, G. in *Le Bouddhisme Japonais*, ob.cit., p. 50.

¹⁸⁰ DUMOULIN, H. - ob.cit., p. 152.

¹⁸¹ SHIBATA, Masumi - *Les maitres du Zen au Japon*. Paris, Editions Maisonneuve & Larousse, 1969; p. 25.

¹⁸² DUMOULIN, H. - ob.cit., p. 152.

¹⁸³ SHIBATA, M. - ob.cit., p. 25. FRÉDÉRIC, Louis - *Le vie quotidienne au Japon à l'époque des samourai (1185-1603)*. Paris, Hachette, 1968, p. 28, se refere ao fato dos japoneses, nesta época, contarem a idade acrescentando, ao momento do nascimento, também o tempo de gestação, ao qual se atribuía como sendo de um ano; chama-se a esse costume "Kazaedoshi". A discrepância nas idades de Dōguen pode estar ligar a este detalhe.

¹⁸⁴ DUMOULIN, H. - ob.cit., p. 152.

¹⁸⁵ Como DUMOULIN, H. - ob.cit., p. 152, e também SHIBATA, M. - ob.cit., p. 25.

¹⁸⁶ DE BARY, W.M. Theodore (Ed.) - *The Buddhist tradition in India, China and Japan*. New York, A Vintage Book, 1972, p. 357.

chegando a decorarem numerosos clássicos chineses, sutras budistas, e antigos poemas contidos nas antologias reunidas pelos imperadores japoneses, que se consideravam também letrados. Esta educação era alternada com jogos ao ar livre, mas mesmo em momentos de lazer ainda se compunham versos.¹⁸⁷ Tudo indicava Dōguen como uma futura promessa, de modo que os Regentes Fujiwara estavam cogitando de adotá-lo e prepará-lo para um alto cargo no ministério governamental.¹⁸⁸

Após a morte de sua mãe, Dōguen foi adotado por um tio materno que pretendia fazê-lo seu sucessor. Mas na véspera de sua entrada na maioridade, que se fazia através de uma cerimônia familiar,¹⁸⁹ e sendo informado dessa pretensão de seu tio,¹⁹⁰ resolve abandonar a família, indo em busca de outro tio, um monge budista que vivia perto do Hiei-zan, monastério da Escola Tendai.¹⁹¹ A este tio, chamado Ryokan Hōgen,¹⁹² solicitou permissão para tornar-se monge budista. Isso ocorreu em 1212. No ano seguinte tornou-se um discípulo de Kōen, abade do Tendai, no próprio monte Hiei, cortando o cabelo e recebendo a ordenação de monge budista.

No monte Hiei, Dōguen só encontrou preocupações de ordem acadêmica e ritualística pelo Budismo.¹⁹³ Os monges o aconselhavam a procurar ocupar um alto cargo na hierarquia monástica para que seu nome ficasse famoso em todo o Japão e, desse modo, tirasse todo o proveito de seu estudo. No relato que faz mais tarde a seu discípulo Ejō, transcrito no "*Shōbōgenzō Zuimonki*", Dōguen diz o seguinte acerca deste período de sua vida: "*Desper*
*tei para a Bodhi quando fui despojado de meus pais e então descobri que tudo era vaidade.*¹⁹⁴ *Por fim, deixei o Monte Hiei procurando um mestre através do país. Antes de visitar o Templo Kenninji eu nunca encontrara um mestre ex*

¹⁸⁷ FRÉDERIC, L. - ob.cit., p. 31.

¹⁸⁸ DE BARY, W.M.T. (Ed.) - ob.cit., p. 358.

¹⁸⁹ FRÉDERIC, L. - ob.cit., p. 35.

¹⁹⁰ DUMOULIN, H. - ob.cit., p. 152.

¹⁹¹ RENONDEAU, G. - ob.cit., p. 50.

¹⁹² GENKAI, ob.cit., p. 1.

¹⁹³ DE BARY, W.M.T. (Ed.) - ob.cit., p. 358.

¹⁹⁴ BODHI é equivalente a Sabedoria, mas no sentido de Iluminação. Ver WOOD, Ernest - ZEN DICTIONARY. London, Peter Owen, 1963, p. 16.

celente ou bons monges colegas, e por conseguinte, tive muitas concepções er
radas."

"Mestres do Budismo também disseram-me para ser igual aos mais velhos em entendimentos, e tornar-me famoso nacional e internacionamente. Assim entendendo o Budismo, eu primeiro tentei ser igual aos homens excelentes do antigo Japão, ou aos grandes mestres cujos títulos póstumos eram 'daishi' (Grande Mestre). Entretanto, quando ocorreu-me ler as 'Biogra
fias dos Monges Excelentes' ¹⁹⁵ ou a 'Continuação desta', ¹⁹⁶ descobri que os ensinamentos dos excelentes monges e budistas da dinastia T'ang, eram diferentes daqueles dos meus mestres. Havendo constatado que todos os meus ideais eram abominados pelos sutras e sastras, então repensei as verdades do Budismo. E cheguei a esta conclusão: ao invés de nos apegarmos à fama e proveitos, nós precisamos ser sábios e boas pessoas no passado e no futuro; isto é preferível do que sermos julgados melhores, porque somos bem falados por nossos contemporâneos. Se tentarmos ser iguais a pessoas excelentes, precisaríamos ser iguais a aquelas da China ou da Índia, antes que as deste país; ou mesm
o, melhores que as divindades do céu ou do mundo invisível, Budas e Bodisatvas. A partir dessas reflexões, os nossos Grandes Mestres pareciam-me de pequeno valor, tal como a lama ou o esgoto, e conseqüentemente, todas as minhas idéias anteriores sofreram uma modificação."

"Olhando para as ações da vida de Buda, vi que ele deixou o trono e foi para as montanhas, ou penetrou nas florestas, praticando a mendicância mesmo após haver obtido a Iluminação. O Vinaya diz: 'Quando concluimos que nossa casa não é nossa, renunciemos a ela e a abandonamos.' Um antigo disse que precisamos não ter a fantasia de sermos iguais ao sábio dos

¹⁹⁵ "Biografias dos Monges Excelentes" (Chinês: "Kao-sen-chuan"), 14 volumes compilados por Hu-chiao e contendo biografias de 257 monges, cobrindo aproximadamente 453 anos, desde o Imperador Ming-ti dos Antigos Han. Ver Masunaga, ob.cit., pp. 67, 117 e YOKOI, Y. - ob.cit., p. 92.

¹⁹⁶ "Biografia dos Monges Excelentes - Continuação" (chinês: "Hsu Kao-seng chuan"), 30 volumes compilados por Tao-huan (595-667), da China T'ang e apresentando biografias de 331 grandes monges, cobrindo mais ou menos 144 anos desde o Imperador Wu de Liang. Ver Yokoi, Y. - ob.cit., pp 92-93; Masunaga, R. - ob. cit., p.67.

tempos idos, nem sermos tão humildes conosco mesmo a partir da idéia de que somos de pouco valor. Muitíssima humildade é um orgulho, mas precisamos não esquecer de sermos modestos quando estamos numa alta posição, e há o perigo da queda. Hoje existimos, mas amanhã podemos nem sempre estarmos vivos; a morte nos ameaça, ela está aos nossos pés."¹⁹⁷

No monastério do Monte Hiei dedicava-se então firmemente à vida religiosa e ao estudo das escrituras sagradas do Budismo. Todavia, especialmente uma questão o preocupava: "*as doutrinas esotéricas e exotéricas ensinam que todos os seres sensíveis têm primordialmente a natureza budica; se é assim, por que todos os Budas e Bodisatvas demoraram para obter a Iluminação, e dedicaram-se a práticas ascéticas?*"¹⁹⁸

Em busca de solução para este problema, Dōguen deixa o Monte Hiei em 1214, e procura o monge Koin que residia no Templo de Mii-dera, também da Escola Tendai, e situado nas proximidades do lago Biwa. Koin era tido como um grande erudito com conhecimentos vastos nos campos do esoterismo e exoterismo budista. Porém, nesta época, ele tornara-se um devoto ardoroso da Escola da Terra Pura e era discípulo de Hōnen. Ao problema que atormentava Dōguen teria respondido: "*Não se pode responder facilmente a este problema. Eu conheço um aspecto teórico ortodoxo desta questão, mas não atingi ao fundo do problema. É melhor que vás ter com Eisai no Kennin-ji.*"¹⁹⁹

Eisai (Zenko Kokushi, 1141-1215), é considerado como o fundador do Zen japonês, estabelecendo-o como um ramo distinto das demais escolas budistas no Japão. Entrara bem jovem no mosteiro Tendai do Monte Hiei; em 1168 visitou a China numa primeira vez, indo não só a centros do Tendai chinês, mas tendo sua atenção despertada para o Zen. Eisai retorna uma segunda vez à China em 1187, e quando pretendia buscar as fontes do Budismo na Índia, as autoridades chinesas se opõem à realização de seu trajeto através da

¹⁹⁷ *The first step*. ob.cit., pp. 81-82; *A primer of Soto Zen*, ob.cit., pp.66-67; *Le bouddhisme japonais*, ob.cit., pp. 126-127.

¹⁹⁸ SHIBATA, M. - ob.cit., p. 26; DUMOULIN, H. - ob.cit., p. 153.

¹⁹⁹ SHIBATA, M. - ob.cit., p. 27; DUMOULIN, H. - ob.cit., p. 153.

China; falta de autorização seu plano gorou. Então dedica-se ao estudo do Zen com maior intensidade terminando por receber a transmissão do "*Selo da Iluminação*" pela Escola Lin-chi. Após o seu retorno ao Japão, Eisai constroi, em 1191, o primeiro templo da Escola Lin-chi (em japonês: Rinzai), o Shofu kuji, localizado em Hakata. Porém, quando proclamou a superioridade do Zen sobre o Tendai e expôs a meditação Zen, teve que se defrontar com a oposição dos monges do Monte Hiei. Eisai buscou a proteção do Xogun Minamoto-no Yoriie, e o governo do Bakafu o apontou como superior do Templo Kennin-ji em Quioto, construído em 1202. Agora promove o Zen mais abertamente, e escreve o "*Tratado da Proteção do País pelo Zen*" (em japonês: Kōzen goko-ku-ron). Luta para conseguir o reconhecimento do Zen como uma escola independente, mas a proximidade das Escolas Tendai e Shingon, impedem sua intenção. Ele faz concessões: no Kennin-ji havia um lugar para a prática da meditação Zen, mas também lugares para as práticas dos ritos Tendai e Shingon. Finalmente leva o Zen a Kamakura, recebendo autorização do Xogun para tornar-se abade do terceiro templo da Escola Rinzai, o Jufukuji.²⁰⁰

Não é certo que Dōguen haja tido algum contacto direto com Eisai, mesmo porque no outono de 1214 este esteve residindo em Kamakura, e logo depois faleceu. Não há narrativas neste sentido,²⁰¹ mas há quem afirme o contrário baseado em fontes indiretas.²⁰² Seja como for, a figura de Eisai marcou a concepção monástica de Dōguen, como se pode encontrar em diversas passagens do Shōbōgenzō Zuimonki, principalmente quando mostra como era dirigido o Kennin-ji por Eisai: "*Nos templos do país dos S'ung não havia nenhuma conversa ociosa; não havia necessidade de fazer tais recomendações. Quando, recentemente ainda, em nosso país o superior do Kennin-ji vivia, tais histórias não eram contadas; mesmo após a sua morte, alguns de seus discípulos permaneceram ali. Depois, passados sete ou oito anos, ouvi contar que os jovens monges tinham conversas licenciosas; quão deplorável isto.*"²⁰³

²⁰⁰ DUMOULIN, H. - ob.cit., p. 140.

²⁰¹ DUMOULIN, H. - ob.cit., p. 153.

²⁰² SHIBATA, M. - ob.cit., p. 27.

²⁰³ *Le Bouddhisme Japonais*, ob.cit., p. 73; *The first step...* ob.cit., p. 26.

budista difere das demais pessoas: "Quando o sōjo do Kennin-ji era ainda vivo, aconteceu que todos os monges não tinham um pedaço de comida para comer. Então um piedoso patrono convidou o sōjo para realizar um serviço fúnebre e deu-lhe um rolo de seda como doação. Muito encantado com isto, retornou para o seu templo ... Então ao chegar ele deu a seda ao monge chiji,²⁰⁷ dizendo-lhe: 'Faça amanhã alguma papa, vendendo isto.' Entretanto veio um leigo e pediu ao sōjo a sede dizendo-lhe: 'Pela minha honra, eu preciso alguns rolos de seda; se o senhor tiver algum, por favor, dei-mo.' Sem demorar um momento o sōjo pediu de volta a seda ao chiji e deu-a ao leigo. Todavia, o monge chiji e muitos outros monges ficaram extremamente duvidosos desta ação. O sōjo disse-lhes: 'Vocês todos vêm a minha ação como um erro, mas minha opinião é que vocês todos estão aqui para praticar o Caminho. E se vocês abstendo-se de comida por um dia morressem? Seria um grande benefício para vocês monges se eu ajudasse algum sofredor necessitado de algo material." Dōguen completa com o comentário: "Quão profunda é a mente do verdadeiro buscador da Boddhi."²⁰⁸

E essas lições de Eisai se repetiam, impressionando a Dōguen:²⁰⁹ "O falecido sōjo disse-nos: 'Vocês monges não pensem que um simples pedaço de suas roupas ou que suas comidas hajam sido dadas por mim, mas sim o foram pelas divindades celestiais; eu só sou o intermediário. Cada um de vocês é dotado de uma quantidade de comida e roupa que precisam por toda a vida. Vocês não precisam ambicionar uma quantidade excessiva, nem pensar que isto é em seu benefício." Para Dōguen este foi um sermão excelente.²¹⁰

A própria convivência com os outros monges, não deixou -lhe mas recordações, como depois confessa a Ejō: "Durante a minha estada no

²⁰⁷ Chiji era o encarregado de administrar negócios importantes dentro e fora do templo. YOKOI, Yuho in "Regulations of Monastic life" by Eihei Dōguen (Eihei genzenji-shingi). Sem indicação de edição ou data, p. 6.

²⁰⁸ *The first step...* ob.cit., pp.128-129; *Le bouddhisme japonais...* ob.cit. 171-172; *A primer of Soto Zen...* ob.cit., p.110.

²⁰⁹ SHIBATA, M. - ob.cit., p. 27.

²¹⁰ *The first step...* ob.cit., p. 41; *A Primer of Soto Zen...* ob.cit., p.31; *Le Bouddhisme Japonais...* ob.cit., p. 85.

Kennin-ji muitos monges perguntavam-se acerca do Budismo. Alguns deles estavam cheios de enganos e erros, mas cuidadosamente eu falava dos méritos do Budismo e que eram descuidados em seus enganos. Entretanto, nenhuma perturbação ocorreu entre nós.²¹¹

Entrando no Templo Kennin-ji, Dōguen colocou-se sob a orientação de Myōzen, que na ocasião tinha 34 anos. Após a morte de Eisai, Myōzen sucedeu-o como novo Superior do Templo.²¹² De acordo com Dumoulin, Myōzen transmitia "os três ramos da doutrina exotérica, os ensinamentos esotéricos, e a Mente," ou seja, o conhecimento dos sutras, os ritos tântricos e o Zen. No Monte Hiei, Dōguen já tivera contato com os textos budistas e as práticas esotéricas, mas o Zen era uma novidade para ele.²¹³ As palavras seguintes, tiradas do primeiro capítulo da principal obra de Dōguen (o *Shōbōgenzo*), mostram como ele encarava Myōzen: "Depois de tomar minha decisão de procurar a lei, ou peregrinei pelo Japão para descobrir um bom Mestre. E, por sorte, eu encontrei o venerável Myōzen no Kennin-ji. Estive sob sua orientação durante muitos anos, e assim passaram-se rapidamente nove anos. Graças a ele pude descobrir algumas características da Escola Lin-tsi do Zen (Rinzai em japonês). O venerável Myōzen era o melhor discípulo do falecido Eisai. Somente ele recebeu a 'transmissão da Lei de Buda' no mais elevado grau; os outros monges eram incapazes de chegarem a seu nível."²¹⁴

Dōguen pretendia seguir as pegadas de Eisai indo a China,²¹⁵ recebendo permissão de Myōzen para realizá-la. Logo, porém, este também decide ir, acompanhando-o.²¹⁶ E se cria uma situação imprevista, mas a acompanhamos as palavras de Dōguen no *Shōbōgenzō Zuimonki*:

²¹¹ *The first step...* ob.cit., p. 131; *A primer of Soto Zen...* ob.cit., p.96
Le bouddhisme japonais... ob.cit., p. 157,

²¹² Myōzen Butsujubo (1183-1225) - DUMOULIN, H. - ob.cit., p. 153; YUKOI, Y. in *The first step...* ob.cit., p. 115.

²¹³ DUMOULIN, H. - ob.cit., p. 154.

²¹⁴ "Selling water by the river." *A manual of Zen training*. Translations by KENNET, Jiyu. New York, Vintage Books, 1972, p. 116 - capítulo intitulado *Bendowa*. - SHIBATA, M. - ob.cit., p. 28.

²¹⁵ DE BARY, W.M.T. (Ed.) - ob.cit., p. 358.

²¹⁶ DUMOULIN, H. - p.154.

"O venerável Myōzen, meu falecido mestre, estava planejando ir à China, quando seu mestre Myōyō, o antigo chefe do monastério do Hiei,²¹⁷ ficou muito doente e estava morrendo. Então Myōyō disse a Myōzen : 'Eu estou já muito velho e vou morrer. Eu espero que suspendas a idéia de ir à China por algum tempo e tome conta de mim, e conduzas os serviços fúnebres para minha felicidade após minha morte. Espero que retomes sua intenção de ir à China após a minha morte.' O venerável Myōzen chamou seus discípulos e confrades para consultá-los a respeito de seu mestre. Ele disse: 'Desde criança, quando deixei a casa de meus pais, eu fui ensinado por este mestre e cresci ao seu lado. Minha dívida de gratidão com ele é muito grande. Não posso senão reconhecer que é graças somente a ele que devo haver estudado as doutrinas do Mahayana e do Hinayana, dos veículos provisório e definitivo, haver compreendido a lei de causa e efeito, saber distinguir o que é justo do que é injusto, haver ultrapassado meus companheiros e adquirido um renome; enfim, haver entendido a verdade, e de ter a intenção de ir à China na procura da Lei. Mas, ele chegou à extrema velhice e está acamado com uma grave doença. Resta-lhe pouco tempo de vida. Não é garantido que nos revamos. É muito difícil ir, após o seu pedido. Se vou à China procurando a Lei, com perigo de minha vida, é para tornar-me um Bodisatva, cuja grande compaixão ajuda os seres alcançarem suas salvações. É razoável que eu vá para a China apesar do pedido do mestre? Que cada um de vós expresse o seu pensamento.' Então todos os discípulos disseram: 'Não é preciso ir à China este ano. A doença do mestre chegou a um ponto extremo. Seu fim é certo. Se permanecesseis aqui somente este ano, e se fores para a China no próximo ano, não tereis desobedecido aos pedidos, não tereis esquecido vossa dívida de gratidão. Se retardeis seis meses ou um ano vossa viagem à China, qual o inconveniente que haveria para vós? O mestre não estaria em desacordo com o seu discípulo e vossa intenção de ir à China seria satisfeita como que reis."

²¹⁷ MASUNAGA, R. - ob.cit., p. 118: "os detalhes de sua vida são desconhecidos."

"Então eu, que era o mais novo, disse: 'Se credes que chegareis assim à compreensão do Budismo, deveis ficar.' O falecido mestre disse: 'Eu creio que praticarei o Budismo como antes. Se eu continuo assim penso que obterei a Iluminação.' Eu disse: 'Se é assim, é preciso simplesmente ficar.'"

"Após cada um haver tomado parte nesta deliberação geral, o falecido mestre disse: ' - Todos, sem exceção, opinaram que é razoável que eu fique. Minha opinião é diferente; mesmo que fique, a morte deste homem é certa, e isso não prolongará sua vida. Ficando para dar-lhe serviços fúnebres e alguma ajuda material, tudo isso não atenuará os seus sofrimentos. Se, na última hora, faço-lhe exortações, não serão suficientes para afastá-lo do ciclo da morte e do renascimento. Eu daria simplesmente a seu espírito a consolação de haver obedecido a suas ordens. Se ele está errado se opondo à minha intenção de procurar a Lei, isto ser-lhe-á fonte de maus atos. Mas, se ao contrário, eu cumpro, mesmo contra a opinião errada de um homem ainda sujeito às paixões, a minha intenção de ir à China à procura da Lei, e se eu adquirir mesmo um pouco de Iluminação, isto sim será causa de obtenção do Despertar para numerosos homens. Se realizo este ato meritório, terei pago minha dívida de gratidão com o mestre. Se eu morrer durante a travessia e não puder realizar minha intenção, como morrerei com a vontade de procurar a Lei, meu voto se renovará durante numerosas novas vidas. Vejam o que fez Hsuan-Tsang Tripitaka.²¹⁸ É contra as intenções do Budismo que passe na ociosidade uma vida efêmera por um só homem. Por estes motivos firmemente resolvi ir logo para a China.' Finalmente, ele partiu para a China; para o faleci

²¹⁸ HSUAN-TSANG (602-664), nascido em Lo-yang na China, foi à Índia e após uma viagem com muitas dificuldades, esteve no monastério de Nalanda, levando no retorno sutras, imagens de Budas, traduzindo numerosos textos para o chinês. Tripitaka, título por vezes dado a um alto monge que adquiria o conhecimento do Canon Budista (o Tripitaka). A "École française d'Extreme Orient" grava seu nome como Hiuan Tsang; a transcrição oficialmente em uso da República Popular da China, depois de 1958, apresenta este nome como Xuan zang. Ver L'INDE DU BOUDDHA, vue par des pèlerins chinois sous la Dynastie Tang (VII siècle). Texte établi et annoté par Catherine Meuwese. Paris, Calman-Lévy, 1968. René Grousset - Sur les traces du Bouddha. Paris, Le monde em 10/18, 1966 procura reconstruir a viagem deste peregrino chinês.

do mestre eram nesses princípios que estava a verdadeira aspiração ao Despertar."²¹⁹

Na primavera de 1223, mestre e discípulo iniciaram a viagem. Nesta época a travessia para a China era perigosa; os monges que haviam tentado ir cinco anos antes, haviam desaparecido no caminho, enquanto outros que pretenderam ir após Dōguen, só conseguiram partir nove anos mais tarde.²²⁰ Assim, se deixassem passar a oportunidade, era muito difícil encontrar uma nova ocasião. Aportaram em abril na China Central. Dōguen permaneceu temporariamente no navio. Aí tem seu contacto com o Zen chinês, através de um cozinheiro: "Quando o navio que levava Dōguen à China chegou ao porto de Nin-Fo, um velho monge subiu à bordo. Era ele o cozinheiro chefe do mosteiro de Aguwanshan,²²¹ e vinha comprar cogumelos para a despensa do Templo. Dōguen observou que o monge devia estar muito cansado da longa caminhada que fizera do Templo até o porto e, depois de conversarem demoradamente a respeito de assuntos diversos, convidou-o para passar aquela noite a bordo com ele.

- Muito obrigado pelo convite - retrucou o velho cozinheiro - mas tenho de voltar hoje mesmo para fazer o meu serviço.

- Mas no Templo há muitos outros monges que podem substituir-vos; vossa presença não é absolutamente indispensável - retrucou Dōguen.

- Se outro fizer o meu serviço, este não terá sido o meu serviço - disse o velho monge.

- Mas por quê, nessa idade avançada, continuais a desempenhar cargo tão penoso? perguntou Dōguen.

- Jovem estrangeiro, ainda estás longe de conhecer a

²¹⁹ *The first step...* ob.cit., pp. 103-104; *The primer of Soto Zen...* ob.cit pp.85-86; *Le bouddhisme japonais...* ob.cit., pp. 145 a 147.

²²⁰ SHIBATA, M. - ob.cit., p. 30.

²²¹ Em japonês: "Ikuzan".

verdadeira prática e o verdadeiro Budismo! Até um dia!

Assim dizendo, o velho tomou suas coisas e retirou-se."²²²

Dōguen procurou logo o mosteiro de T'ien-t'ung-szu onde Eisai havia estudado. Haveria aí por volta de quinhentos monges, e era nesta época seu chefe o Mestre Wu-chi;²²³ Dōguen permaneceu nele durante dois anos.²²⁴ Devotou-se intensamente às práticas religiosas e gravou impressões duradouras da vida comunal como: "... Certa tarde, em que fazia bastante calor, ele viu um velho monge, todo curvado e enrugado, coberto de suor, varrendo o pátio do templo sem um chapéu de palha sequer para se proteger dos ardentes raios sol. Dōguen, sentindo ao mesmo tempo admiração e pena, observou: ' - Sois muito corajoso e esforçado para trabalhar dessa forma nesse calor!

- Nada estou fazendo de extraordinário - retrucou o monge.

- Por que não mandais um jovem substituir-vos? perguntou Dōguen.

- Oh, não! O serviço executado por outrem deixaria de ser o meu serviço.

- Por quê não esperais ao menos que o sol se ponha e o ar se torne mais fresco?

*- Oh, o tempo é uma coisa preciosa que passa e não volta mais!"*²²⁵

Apesar de seus esforços, Dōguen ainda não tivera a ex

²²² GONÇALVES, Ricardo Mário (org.) - *Textos budistas e Zen Budistas*. São Paulo, 1976; p.207 - "Regulations for Monastic Life." ob.cit., p. 14.

²²³ DUMOULIN, H. - ob.cit., p. 154.

²²⁴ DE BARY, W.M.T. (Ed.) - ob.cit., p. 358.

²²⁵ GONÇALVES, R.M. (org.) - ob.cit., p.206 - *Regulations for monastic Life*. ob.cit., p. 15

periência da Iluminação. Então, abandona este mosteiro e novamente sai à procura de um Mestre que lhe parecesse verdadeiro e como um Buda vivo. Nesta busca vai encontrar muitas escolas e seitas do Budismo chinês, conhecendo os mestres notáveis desse tempo. Mas havia muito desapontamento de sua parte, porque muitos dos chamados mestres desta época chegavam ocasionalmente a conferirem o mestrado em troca de presentes,²²⁶ ou mesmo não praticavam o estabelecido nos sutras sobre a higiene bucal.²²⁷ Pretendia retornar ao T'ien-t'ung-szu: quando, sabendo da morte do mestre Wu-chi, decide retornar ao Japão.

Estava se preparando para isto quando soube, por um velho monge, que um famoso e experimentado mestre, chamado Ju-tsung, havia se tornado o Superior do T'ien-t'ung-szu, chamado que fora pela Corte Imperial chinesa para tornar-se o cabeça do Templo e da comunidade monástica. Dōguen volta para este templo em maio de 1225 e logo vai ver o novo mestre pela primeira vez. Ju-tsung recebeu o noviço japonês cordialmente e deu-lhe permissão para visitá-lo em qualquer momento, algo fora do procedimento regulamentar.²²⁸

Anos depois, Dōguen nos mostra como o exercício e a prática eram severos sob a direção de Ju-tsung:²²⁹ *Quando eu vivia no monastério do monte T'ien-t'ung na China Sung, o monge chefe Ju-tsung praticava o zazen,²³⁰ até três batidas da segunda vigília e recomeçava no alvorecer até três batidas da quarta vigília.²³¹ Ele tomava lugar ao lado dos monges na sala de treinamento e não faltava uma noite. Durante estas horas, muitos*

²²⁶ DE BARY, W.M.T. (Ed.) - ob.cit., p. 358.

²²⁷ SHIBATA, M. - ob.cit., p. 30.

²²⁸ DUMOULIN, H. - ob.cit., p. 155.

²²⁹ *Ju-tsung*: 1163-1228; apud Yokoi, Y. - in *The first step...* ob.cit., p. 35.

²³⁰ *Zazen*: palavra japonesa para denominar certa postura de Ioga, na qual o praticante da meditação permanece de pernas cruzadas e que foi adotada pelo Zen Budismo. Ver WOOD, Ernest - *Zen dictionary*. ob.cit., p. 157.

²³¹ A segunda vigília ia das 21 às 23 hs.; a quarta vigília da 1 h. até às 3 hs.

monges adormeciam. O Superior fazia a ronda pelos monges e os golpeava ora com seu punho, ora com o seu tamanco de madeira que tirava, envergonhando-os para tirá-los do sono. Se adormeciam ainda, ele saia da sala, tocava uma sineta, chamava um praticante e mandava acender uma vela, depois pregava um sermão como este: ' - Para que serve se reunir na sala de treinamento para dormir e nada fazer? Por que deixastes vossas famílias e entrastes no monasté-rio? Vêdes: onde encontrareis no mundo um soberano e funcionários passando a viver na inação? Os imperadores governam como soberanos, os vassallos servem com uma grande lealdade, e até o povo comum cultiva seu campo com a enxada; não há ninguém que passe sua vida na inutilidade. Saindo do mundo, entrastes no monastério onde passais o dia sem construir. No final das contas, para quê serve isto? Os Mestres do Budismo que ensinaram por livros e os Mestres do Zen, têm todos valorizado a questão da vida e da morte como algo essencial para nós, e que a impermanência das coisas nos pressiona. A morte não nos surpreenderá esta tarde, amanhã ou mesmo uma doença qualquer não nos afetarã? É extremamente estúpido durante nossa vida curta não praticar o Budismo, deitar-se e dormir, passar o tempo sem nada construir. É por isso que o Budismo declina. Em todos os lugares, quando o Budismo florescia, todos os monastérios faziam a prática do zazen. Em nossos dias, nenhuma parte encoraja o zazen; assim o Budismo degenera. ' Eu vi com meus próprios olhos como exortava todos os monges com tal argumentação e os fazia praticar o zazen. "²³²

Mas tal severidade encontrava ocasionalmente dúvidas:

"Uma vez, aqueles que estavam a seu serviço pessoal, disseram-lhe: 'Quando os monges reunidos na sala de exercícios adormecem, é por que estão fatigados, ou por que começaram a ficar doentes, ou acontece que seus espíritos estão ameaçados de regressão? Isso não se deveria ao tempo para o zazen, que é longo? Então não seria bom encurtar sua duração?' O superior os repreen-deu severamente: 'Não, isto está errado. Se os homens não têm o espírito do Despertar só passam na sala de treinamento; eles adormeceriam mesmo se a ses

²³² The primer of Soto Zen...ob.cit., pp. 46-47; The first step... ob.cit., pp. 57-58; Le bouddhisme japonais... ob.cit., p. 103.

são fosse reduzida pela metade, sem nenhuma vantagem. Aqueles que, ao contrário, têm o espírito do Despertar e estão animados pela vontade de praticar, se alegram tanto mais que a meditação seja mais longa. Quando eu era jovem, estive com diversos superiores em todas as direções; um deles deu-me o seguinte conselho: *Outrora eu batia tão forte os monges que adormeciam que quase quebrei o punho, mas fiquei velho e minhas forças enfraqueceram; como não posso bater tão forte, os bons monges não vêm mais a mim. É porque os diversos superiores se mostram muito tolerantes na realização da prática do zazen, que o Budismo declina. Desde então eu bati sempre mais forte. E não deu-me outro ensinamento.*"²³³

O grande zelo e severidade era uma exceção na China desta época;²³⁴ o aspecto humano e a misericórdia também estavam presentes no Mestre. Os monges procuravam o Zen apreciando sua severidade, reinando uma certa harmonia entre eles. Dōguen fala deste aspecto de seu Mestre: *"Quando o falecido Mestre Ju-tsing era superior do T'ien-t'ung, durante o decorrer de uma reunião de monges para o zazen na sala de treinamento, ele punia aqueles que adormeciam lhes batendo e repreendendo-os, mas que não deixavam de admirá-lo e louvã-lo. Um dia, quando me encontrava na sala de leitura, e-le disse-nos: 'Eu estou velho, deverei retirar-me da comunidade e ir viver meus velhos dias numa ermida, mas permanecerei vosso superior para ensinar à comunidade e afastar o erro de cada um dos monges e mostrar o Caminho. É por isso que repreendo uns, enquanto bato em outros com meu bastão shippei.*"²³⁵ *Eu detesto isto no mais alto grau, mas faço porque é um método de ensino para cobrir a ausência do Buda. Perdoe-me com toda vossa benevolência, meus irmãos.*"²³⁶

²³³ *Le bouddhisme japonais...* ob.cit., p. 104; *The first step...* ob.cit., pp. 58-59; *A primer of Soto Zen...* ob.cit., p. 47.

²³⁴ DUMOULIN, H. - ob.cit., p. 156.

²³⁵ "Shippei", um bastão de bambu usado pelos Mestres Zen chineses para encorajarem os monges na prática da meditação sentada.

²³⁶ *Le bouddhisme japonais...* ob.cit., p. 62; *The first step...* ob.cit., p. 17; *A primer of Soto Zen...* ob.cit., p. 35.

E o próprio Dōguen pensava destas práticas? Ele se entregava a elas com entusiasmo, e assim refletia: *"Quando estava sob a orientação de meu falecido Mestre Ju-tsung na China, eu ficava feliz por ouvir sua doutrina e praticava o zazen dia e noite. Alguns monges abandonavam por breves períodos sua prática, com receio de caírem doentes durante épocas de calor forte ou de grande frio. Mas eu, nestes momentos, pensava: continuarei minha prática mesmo que caia doente ou que morra. De que se serviria cuidar de meu corpo, se não praticar enquanto estou bem? Pouco importa que caia doente e que morra, pois meu fim será atingido. Se eu termino por morrer aqui, no país dos grandes Sung, enquanto estou sob a orientação de um monge excelente e esclarecido que presidirá aos meus funerários, terei adquirido um laço com o Buda. Enquanto que, se eu morrer no Japão, não poderei esperar que haja ali um excelente Mestre Zen para realizar, de acordo com as formalidades, os serviços fúnebres. Se eu morrer praticando o zazen, antes de haver alcançado a Iluminação, os laços búdicos que serão estabelecidos em meu favor, me farão renascer numa família budista. Se não pratico o zazen, é absolutamente inútil que eu viva longamente. Para quê? Se conservar meu corpo com boa saúde e pensar que a doença não me atingirá, e acontecer de morrer inesperadamente no mar, ou mesmo, se morrer de forma violenta, de que me servirá tais cuidados? Foi raciocinando desta maneira que resolutamente fiquei sentado em meditação noite e dia, e não fiquei nunca doente. Agora, pratiquei quem firmemente o zazen, e cada um de vocês estará apto para ser um iluminado. Tal era o ensinamento do meu falecido Mestre Ju-tsung."*²³⁷

O próprio estudo livresco que Dōguen realizara no Japão, e que continuava de certa forma a fazê-lo na China, foi questionado, como nesta ocasião: *"Durante minha estada no país dos Sung aconteceu que, um dia estava numa sala lendo uma coleção de ditos dos antigos mestres Zen, quando um certo monge, verdadeiro buscador da Boddhi, de Shi-chuan, perguntou-me: 'Qual é a utilidade de ler estes livros de ditos?'* Ao que eu respondi: *'Para*

²³⁷ *The first step...ob.cit., p. 22; Le bouddhisme japonais... ob.cit., p. 68; A primer of Soto Zen...ob.cit., p. 16.*

conhecer as proezas dos antigos.' O monge perguntou: 'E isso para que?' Eu disse-lhe: 'Para instruir as pessoas e salvá-las quando retornar ao meu país.' O monge retrucou: 'E isto para que?' Eu disse: 'Para salvar todos os seres.' Então o monge: 'No fim das contas, com que finalidade?' Mais tarde, refletindo sobre o diálogo, reconheci que conhecer as proezas e gestos dos antigos, assim como os koans,²³⁸ para explicá-los aos seres que estão no erro, tudo isto, finalmente, são inúteis para salvar aos outros, se não houver treinamento. Se devotar-me ao zazen e tornar-se iluminado, não terei depois dificuldades para explicar aos outros o Ensino, mesmo que não entenda um único caráter chinês. Eis porque este monge me questionava - 'finalmente, para que isso?' Convencido desta verdade, parei de ler os ditos dos Mestres Zen e devotei-me à prática do zazen, até que compreendi o âmago do Budismo.²³⁹

Numa manhã do verão de 1225, no momento da aurora, Dōguen meditava com os demais monges na sala de treinamento. O Mestre Ju-tsing ia e vinha dentro da sala, para vigiá-los. Ele percebeu que um dos monges dormia sentado e aplicou-lhe uma batida de bastão, admoestando-o: "... A procura do Zen deve ser a abstração do corpo e do espírito. Onde pensas chegar, dormindo o tempo todo?" Dōguen estava sentado meditando ao lado do dorminhoco. Ouvindo as admoestações do Mestre, subitamente alcançou a Iluminação. Nesta manhã, ele foi ao quarto de Ju-tsing, queimou incenso e se prostrou frente ao Mestre. Ju-tsing perguntou-lhe do porque do incenso a Dōguen respondeu-lhe: "Eu fiz a abstração do corpo e do espírito, ai eu vim." Ju-tsing acrescentou: "A abstração do corpo e do espírito, o corpo e o espírito abstratos. A abstração do corpo e do espírito significam a negação absoluta, enquanto que corpo e espírito abstratos significam a vivificação que tem lugar no mesmo tempo da negação." Ao que Dōguen respondeu-lhe, com humildade: "Is

²³⁸ Koan em japonês; em chinês *Kung-an*; trata-se de um diálogo entre o Mestre Zen e discípulo, de natureza toda especial, no qual perguntas e respostas apresentam um sentido além das palavras envolvidas. Ver WOOD Ernest - *Zen Dictionary*. ob.cit., pp.65 a 68.

²³⁹ *The first step...* ob.cit., p. 44; *Le bouddhisme japonais...* ob.cit., p.88 *A primer of Soto Zen...* ob.cit., p. 34.

so não é senão um momento, não me dê o selo cegamente." Ao que o mestre retrucou: "Eu não aponho meu selo cegamente." E Dōguen: "O que não aporeis cegamente?" O Mestre: "O corpo e o espírito abstrato." O acólito chinês do Mestre havia assistido a cena, e ficou tocado e teria dito: "Um estrangeiro obtendo uma coisa tão importante."²⁴⁰

Dōguen recebeu convite de Ju-tsing para permanecer na China, mas recusou: "Quando estava na China, Ju-tsing do monastério T'ient'ung solicitou-me tornar-me um de seus acólitos. Ele disse-me: 'Dōguen, você é um monge estrangeiro, mas tem os requisitos.' Eu recusei veementemente e eis porque: 'Mesmo que isso seja importante para minha reputação no Japão, assim como para meu estudo no Caminho, há na comunidade monástica homens que vêm claro. Tenho receio que após o meu retorno, falem que na China Sung não havia ninguém para tal posto, se eu um estrangeiro for indicado para tal cargo num grande Templo.' Expus estes motivos numa carta. O Mestre Ju-tsing entendeu-me e disse-me: 'Eu estou sensibilizado que não des motivo para falatórios entre os demais monges'; desculpando-me, não renovou seu pedido."²⁴¹

Dōguen permaneceu mais dois anos treinando. Retorna sō, pois Myōzen, neste entre tempo, havia falecido.²⁴² Havia permanecido na China cinco anos. M. Shibata anota que antes de sua partida, Ju-tsing teria dado como últimos conselhos: "Retornando ao seu país, ensine às pessoas e as salve sem restrições. Não habites nas cidades ou aldeias. Não se aproxime de nenhum soberano ou ministro. Viva somente nas montanhas longíquas ou nos vales isolados, e não forjes completamente senão um ou dois discípulos. Não rompas a continuidade de nossa Escola."²⁴³ Ju-tsing pertencia à Escola Zen Ts'ao-tung, que introduzida no Japão por Dōguen, recebeu o nome de Sōtō. Era

²⁴⁰ DUMOULIN, H. - ob.cit., p. 156; SHIBATA, M. - ob.cit., p. 35; WADDELL, N.A. - *Introduction in Doguen's Hokyo-ki*. Kyoto, The Eastern Buddhist 1977, vol. 10, nº 2, pp. 113-114.

²⁴¹ *The first step...* ob.cit., p. 117; *A primer of Soto Zen...* ob.cit., p. 99; *Le bouddhisme japonais...* ob.cit., p. 159.

²⁴² DUMOULIN, H. - ob.cit., p. 156.

²⁴³ SHIBATA, M. - ob.cit., p. 36.

uma Escola Zen das mais antigas, daí as cautelas do mestre chinês procurando o não rompimento da linha de sucessores, já que o Zen nesta época na China, apresentava-se dividido em diversas linhas ou seitas.

Estava se preparando para retornar em 1227, quando descobriu uma cópia do Pi Yen Lu (*"Memória do Rochedo Azul"*); e assim passa a sua última noite na China copiando este texto à mão. Esta cópia feita por Dōguen é conhecida como Ichiya Hekigan (*"Memória do Rochedo Azul de Uma Noite"*), e está guardada no Monastério Daijoji no Japão.²⁴⁴

No Japão, Dōguen voltou para o Kennin-ji. Ainda em dezembro de 1227 ele começa uma vida ativa. Escreve o *"Fukanzazengui"*, texto no qual expõe os princípios e regras para o treinamento e prática do zazen, ou seja, da meditação sentada. Numa pequena nota, Dōguen explica os motivos que haviam feito redigi-lo: *"No Japão foi sempre impossível compreender a 'transmissão especial fora das Escrituras',²⁴⁵ 'o tesouro do olho do Dharma correto'; não se fala dos princípios do zazen e dessa forma não se transmitiu aqui até o presente tempo. Tão logo retornei ao Japão da terra dos Sung, na era Karoku, estudantes começaram a vir ter comigo para instrução; assim eu compilei este Zazengui. Eu fui obrigado a fazer isto por estes motivos. Há tempos atrás, o Mestre Zen Po-chang construiu um mosteiro com uma sala especial para o zazen, transmitido no estilo de Bodhidharma. Este estilo era diferente das 'roseiras bravas e dos espinheiros' do apego ao mundo, e das visões erradas que dele procederam. Os estudantes precisam conhecer isto, e não ficarem confusos com isto. O Ch'an-yuan ch'ing-kuei inclui um Zazengui*

²⁴⁴ CLEARY, Thomas and CLEARY, J.C. in *The blue Cliff recorded*. Translated from the chinese Pi Yen Lu by T. and J.C. Cleary. Foreword by Taizen Maezumi Roshi. Boulder/London, Shambhala, 1977, p. VIII.

²⁴⁵ Expressão que remete à Bodhidharma personagem lendário e fundador do Zen na China, no século VIII, que teria vindo da Índia para expor o Budismo segundo as palavras atribuídas a ele, fundado em *"uma transmissão especial fora dos escritos; nenhuma dependência das palavras ou do escrito, se dirigir diretamente para a natureza do homem, contemplar sua própria natureza e realizar o estado de Buda."*
SUZUKI, D.T. - *Essais sur le Bouddhisme Zen*. Paris, Albin Michel, 1966 1^o vol, p. 226.

e embora na maior parte siga as intenções originais de Po-chang, contem mutas ou outras adições de Tsung-i. Tsung-i cometeu muitos erros, tendo a tendência de colocar roupagem na ambiguidade, e, impensadamente, entender fora das próprias palavras. Quem não falharia vendo isto? Eu reuni, portanto, os verdadeiros segredos que vi e entendi. Estou colocando estas palavras no lugar da transmissão da mente."²⁴⁶

Na China Sung o Zen se desenvolvera em diversos ramos, as chamadas "Cinco Casas" e "sete Seitas", cada uma tendo um caráter diverso. Ju-tsing pertencia, como dissemos acima, ao ramo Ts'ao-tung, e veementemente rejeitava tais distinções, assim como a teoria da unidade entre Confucionismo, Taoismo e Budismo, idéia corrente no Zen chinês desta época. Ele ensinava que o Dharma era completo, e, baseado nisto, defendia a prática do zazen. Foi partindo deste ensinamento de Ju-tsing que Dōguen compusera o Fukanzazengui. Ele acreditava haver recebido uma transmissão direta de Ju-tsing, numa linha vinda de Po-chang, Boddhidharma e o próprio Xaquiamuni. Procurando continuar esta cadeia, buscou transmitir o Dharma no Japão. Isso ganha uma conotação especial se levarmos em consideração que após Dōguen haver retornado para o Japão, pouco depois Ju-tsing faleceu e sua linha na China brevemente se extinguiu.²⁴⁷

A situação que Dōguen encontrou ao retornar não era a mesma da época na qual estavam vivos Eisai e Myōzen. O próprio Dōguen fará observações contundentes a este respeito: "Um fervoroso desejo para o Caminho e ser pobre, são respeitados pelos antigos sábios e prudentes, e recebe a admiração de Budas e Patriarcas. É um fato óbvio que o Budismo está agora em decadência. Eu observei que houve mudanças graduais entre a primeira vez

²⁴⁶ FUKANZAZENGUI (*The universal promotion of the principle of zazen*) and "*Shobogenzo zazengui*", Doguen Kigen. Translated with introduction by Norman Waddell and Abe Masao. In THE EASTERN BUDDHIST. Kioto, 1973, vol. VI, nº 2, p. 117

²⁴⁷ WADDEL, N. - and MASAO, A. - in *Fukanzazengui...* ob.cit., p. 118.

que estive no Templo Kennin-ji e quando retornei sete ou oito anos depois; haviam caixas laqueadas em cada sala do Templo, cada monge tinha móveis próprios, gostavam de roupas finas, guardavam coisas, gostavam de falar... usando palavras licenciosas e negligenciavam as saudações e prostrações. Por estes indícios, imagino a situação nos outros templos."²⁴⁸ Ou mesmo, noutra ocasião: "Na primeira vez que estive no Kennin-ji cada monge, de acordo com sua aptidão, era prudente em seu comportamento, fala e idéias, determinando-se a não falar ou fazer... nada contra o Caminho ou os outros. E isto ocorria devido à influência das virtudes do Superior Eisai. Mas agora, tais boas maneiras não ocorrem."²⁴⁹ Em 1237, nas preleções referentes ao comportamento do monge encarregado da cozinha ("*Tenzo-kyokun*"), Dōguen fala desta função no Kennin-ji: "Quando eu voltei para o Japão e estive no Templo Kennin-ji por dois ou três anos, encontrei, sinto dizê-lo, o tenzo (cozinheiro) como um cargo nominal, não substancial, porque não havia nada conhecido nos sermões budistas."²⁵⁰

O Kennin-ji apresenta um quadro que o desagradou; pelo que, abandona-o. Há quem aponte que os motivos não teriam sido exclusivamente o desagrado com o ambiente; teria havido certa pressão dos monges do Monte Hiei sobre ele. Uma carta ao poeta Fujiwara-no-Teika conta que Dōguen era objeto de raiva ou inveja dos monges do Hiei, que arquitetavam destruir sua habitação e expulsá-lo de Quioto.²⁵¹

Dōguen se retira para um pequeno templo, o Ayōin, em Fukakusa, quarteirão Fushimi da atual Quioto, quando já em 1230. Rapidamente seu templo passou a ser um importante centro para a prática do Zen e procurado por pessoas que saíam de Quioto para lá irem. Foi neste período que começou a escrever a sua principal obra, o Shōbōgenzō (*Tesouro do Conhecimento de*

²⁴⁸ *The first step...* ob.cit., p. 64; *A primer of Soto Zen...* ob.cit., p. 51
Le bouddhisme japonais... ob.cit., p. 109.

²⁴⁹ *The first step...* ob.cit., p. 84; *A primer of Soto Zen...* ob.cit., p. 68;
Le bouddhisme japonais... ob.cit., p. 129.

²⁵⁰ *Regulations for monastic life.* ob.cit., p. 19.

²⁵¹ SHIBATA, M. - ob.cit., p. 38.

Acordo com o Verdadeiro Dharma" ou o "O olho e tesouro da Verdadeira Lei"), começando talvez pelo texto intitulado Bendōwa em 1231. Este pequeno texto consiste numa série de perguntas e respostas sobre o Budismo e sua posição no Zen do Japão.²⁵² Quando estava ainda neste local, alguém o teria aconselhado que fosse à Kamakura,²⁵³ para pregar o Dharma: "Um certo monge advertiu meu mestre para ir ao Kantō para expandir ali o Budismo. Meu Mestre disse: 'Isto é errado. Aqueles que se interessam em conhecer o Budismo precisam vir a mim através de montanhas e mesmo o oceano; aqueles que são carentes de entendimento não me ouviriam, mesmo que fosse tentar ensiná-los. Iria eu confundir aos outros, ou ver propriedades? Se é só isso, eu iria somente me cansar; não é necessário que eu vá até lá;"²⁵⁴ Tal foi o anotado por Ejō.

Em 1233, porém, irá se mudar para um prédio maior chamado Kannondōriin, situado perto do Templo Gokurakuji. Logo o Kannondōriin revelou-se inadequado; um novo templo, o Kōshōhōrinji em Uji (sul de Quioto), tornou-se o centro de suas atividades em 1236. É aí que numerosos discípulos vão ter com ele, como Sōkai, Sen'e, Ekan, Gikai, Giin, Gien, Gijun, Gize e Giun e especialmente Ejō, seu futuro sucessor e redator do Shōbōgenzō Zuimonki. Uma sala de meditação (sōdō) foi aí especialmente construída; era o primeiro templo Zen do Japão inteiramente independente.²⁵⁵ Notemos seu comportamento, quando responde a uma pergunta sobre o conteúdo da Iluminação, feita por um camponês: "Certa ocasião, quando Dōguen entrava na nave do novo templo, um jovem camponês lhe perguntou: 'Sei que vós regressastes da China Iluminado e com o título de Patriarca conferido pelo Mestre Nyōjo.'²⁵⁶ Gostaria de saber em que consiste vossa Iluminação'. Dōguen respondeu: - 'Eu descobri que os olhos do ser humano se acham em posição horizontal e seu nariz em posição vertical. Estou absolutamente seguro deste fato e

²⁵² DUMOULIN, H. - ob.cit., p. 157.

²⁵³ SHIBATA, M. - ob.cit., p. 46.

²⁵⁴ *The first step...* ob.cit., p. 44; *Le bouddhisme japonais...* ob.cit., p. 87; *A primer of Soto Zen...* ob.cit., p. 33.

²⁵⁵ YOKOI, Yuho - *Zen master Dogen. An introduction with selected Writings.* by Yuho Yokai with the assistance of Daizen Victoria. New York / Tokyo, Weatherhill, 1976, p. 36. Todavia, DUMOULIN, H. - ob.cit., p. 157, diz que Ejō foi ter com Dōgen no Kannondōriin.

²⁵⁶ Nyōjō: nome japonês para Ju-tsing.

ninguém poderá me persuadir do contrário.' O camponio perguntou se Dōguen tinha compreendido alguma coisa além disso e o Mestre respondeu: 'Não, nada mais compreendi fora isso! O camponês retrucou: 'Mas vossa resposta nada tem a ver com o Budismo.'

- 'Tens razão, eu nada adquiri que possa particularmente ser chamado de Budismo,' respondeu o Mestre."²⁵⁷

Sua atenção se volta especialmente para o ensino da prática do zazen, já que havia se transformado num Mestre experimentado em sua prática. Continua a escrever o *Shōbōgenzō* e ainda é deste período (1234) o "*Gakudō Yōjin-shū*" ("Pontos para a Busca do Treinamento Budista" ou "*Importantes aspectos do Zazen*").²⁵⁸ Se preocupa também com o ofício de cozinheiro, sendo de 1237 o "*Tenzo-kyokun*".²⁵⁹

No período que estivera no Koshōhorinji, Dōguen conseguiu vários discípulos, muitos dos quais leigos, de ambos os sexos, que o buscavam para receber seus ensinamentos. Mas os monges do Monte Hiei ainda mantinham acesas as chamas da rivalidade para com sua pequena comunidade. Assim em 1243, seguindo a sugestão de um discípulo leigo e amigo, Hatano Yoshishige,²⁶⁰ vai para a província de Echizen, procurando a solidão de uma montanha.

Dōguen, acompanhado por um pequeno número de discípulos, achegados deixa o Kōshō-ji, primeiro ficando temporariamente num pequeno templo, o Yoshimine-Dera, localizado na costa do Mar do Japão, na Pro

²⁵⁷ GONÇALVES, R.M. - ob.cit., pp. 205-206

²⁵⁸ YOKOI, Y.- *Zen master Dogen...* ob.cit., pp. 48-57.

²⁵⁹ *Regulations for monastic life...* ob.cit., pp. 8-33.

²⁶⁰ Hatano Yoshishige foi um samurai que teve um cargo no xogunato de Kamakura. Residia no Rokuhara, uma área de Quioto no oeste do rio Kamo, local associado à família Taira; no tempo de Dōgen era onde, em Quioto, se localizava a administração do xogunato. Yoshishige foi também governador de Shihinoso Echizen, uma área de altas montanhas e velhos templos, na qual Dogen vai se estabelecer. Ver WADDEL, Norman and MASAO, Abe - *Dogen's Shōbōgenzō Zenki and Shōji*. Translated with introduction of Waddel, N. and Masao, A. IN THE EASTERN BUDDHIST. Quioto, 1972, vol. V, nº 1, p. 71.

víncia de Echizen (hoje Prefeitura de Fukui). Aí, com o auxílio e proteção de Hatano Yoshishige, escreveu mais vinte e quatro secções do "*Shōbōgenzō*", antes de mudar-se para o Yamashibu-dera, outro templo na zona rural, por três meses, onde completou mais cinco secções de sua obra.

Finalmente, em 1244²⁶¹ ou 1245,²⁶² Dōguen encontrou um lar permanente no Daibutsu-ji, um templo que fora construído para ele por Yoshishige. Dois meses mais tarde, o nome deste templo foi mudado para Eihei ji ("*Templo da Paz Eterna*"). A palavra Ei ei (Ei, eterno e hei, paz), foi tirada do nome do ano do reinado do Imperador Ming Ti (67 A.D.), dos Han Posteriores, quando o Budismo teria sido introduzido na China, segundo algumas narrativas.²⁶³

De acordo com a historiografia tradicional da Escola Sōtō Zen do Japão, o motivo básico pelo qual Dōguen buscara um lugar tão remoto quanto Echizen, foi o seu anseio de agir conforme as instruções de seu Mestre Ju-tsing que o aconselhara a manter-se distante da política, como vimos antes. Mas para Yūhō Yokoi, se estas instruções, entretanto, jogaram um papel importante na decisão de Dōguen, sem mencionar a perseguição pelas outras seitas budistas, não explicaria porque escolhera viver aproximadamente dezesseis anos nas vizinhanças de Quioto, cidade do Imperador, e logo após haver retornado da China. Esta versão também não explicaria porque quando de sua estada em Quioto, ele apresentou ao In-Sei Gōsaga um tratado intitulado *Gokoku Shobo-gi* ("*O Método de Pacificar o Estado pela Lei Verdadeira*"), texto cujo conteúdo nos é desconhecido.²⁶⁴

Através de outros escritos de Dōguen, verifica-se que ponderava a necessidade dos governantes da nação se guiarem pelos princípios budistas. Assim, quando em 1247 aceita o convite do Regente Hōjō Tokiyori,

²⁶¹ SHIBATA, M. - ob.cit., p. 45.

²⁶² DUMOULIN, H. - ob.cit., p. 158.

²⁶³ SHIBATA, M. - ob.cit., p. 46.

²⁶⁴ YOKOI, Yuho - *Zen master Dogen...* ob.cit., p. 37.

Durante o outono de 1252, com a idade de 52 anos, sua saúde declinava; precária, traz-lhe problemas. Confinava-se em seu quarto. Escreve então o último capítulo do "*Shōbōgenzō*": "*Hachi Dainin-gaku*" ("*Os Oito Aspectos da Iluminação*"),²⁶⁹ apresentando-o a seus discípulos. Os amigos e discípulos insistem que busque cuidados médicos, inclusive o benfeitor o aconselha a ir a Quioto; aparentemente tinha uma enfermidade pulmonar já avançada.²⁷⁰ Em 5 de agosto de 1253 parte com Ejō para Quioto, mas já era tarde para receber tratamento médico. E morre logo após a sua chegada, em 28 de agosto de 1253, no Templo Seido-in em Takatsuji em Quioto.

Como vimos neste capítulo, Dōguen e Francisco foram dois homens que viveram localizados em pontos extremos do mundo; contemporâneos; estavam inseridos dentro de padrões culturais distintos; suas origens sociais também eram diversas (nobreza e burguesia); eram herdeiros de tradições religiosas distintas (budista e cristã), que não mantinham, nesta época, mútuos contatos. Mas, nestas séries de diversidades, tem em comum uma característica em suas vidas: eram ricos e se fizeram pobres.

Por que abraçaram a pobreza e valorizaram-na a ponto de abandonarem família, riquezas, posição social e até poder? O que significava a pobreza para cada um deles? O que entendiam por ser pobres? São questões que procuraremos responder no capítulo seguinte.

²⁶⁹ Idem, pp. 175 a 177.

²⁷⁰ DUMOULIN, H. - ob.cit., p. 159 - Yokoi, Yuho - *Zen master Dogen...* ob. cit., p. 38.