

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
séclo XIII: o Irmão Francisco de Assis e o Mestre Zen
Budista Dōgen

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.

2º volume

SÃO PAULO

1983

I N D I C E

1º VOLUME

INTRODUÇÃO.....	1
1- O TEMA " <i>POBREZA</i> " NAS TRADIÇÕES RELIGIOSAS DO CRISTIANISMO E DO <u>B</u> <u>U</u> 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 <u>G</u> <u>L</u> 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

2º 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 Dōguen.
- 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

4- POBREZA: DUAS VISÕES NO SÉCULO XIII

O que pretendemos examinar aqui são as noções de pobreza tal como elaboraram Francisco e Dõguen. A repetição constante do tema pobreza mostra que este é um dos pontos fundamentais do pensamento e prática de ambos. Esta afirmativa provém da análise dos textos, nos quais um conjunto de idéias e situações envolvidas se repetem continuamente. Os personagens envolvidos, e seus intérpretes, procuram apresentar suas concepções acerca da pobreza numa certa coerência interna; mas é preciso advertir: as suas coerências não são a nossa. Colocamos outra ordem nelas. É a ordem do historiador.

Uma questão se coloca desde o início: em que medida esta repetição do tema, encontrada nos textos já referidos e outros a ser apontados, mostra que formam uma concepção toda particular sobre o mesmo? Está inserido dentro de algo mais amplo? É o que procuraremos responder, neste e no próximo capítulo.

A ordenação que foi feita do tema pobreza, busca cobrir as situações principais e as idéias fundamentais, tais como encontramos nos próprios textos. Situações outras poderão porventura ser ainda encontradas mas procuramos delimitar os eixos principais, que mostrem justamente uma certa coerência nas concepções envolvidas. Eventualmente esta coerência poderá formar uma certa sistemática, ou melhor, duas sistemáticas. Mas desde que não

sejamos extremamente rigorosos no uso da palavra "sistema".

Assim examinaremos, inicialmente, quais os fundamentos doutrinários que justificavam uma vida de pobreza; em seguida, quais recompensas o seu seguimento propiciava; num terceiro momento, verificaremos em que modalidades a pobreza se apresentava, tanto em idéias como em situações ou circunstâncias; finalmente, como base para uma organização de pessoas.

4.1- "Uma Senhora chamada Pobreza": as propostas do Santo de Assis

"Senhora santa pobreza, o Senhor te guarde por tua santa irmã, a humildade".

(Elogio das Virtudes)¹

4.1.1- Os fundamentos doutrinários da pobreza

O primeiro elemento da justificação doutrinária da pobreza, tal como apresentado por Francisco, é que segui-la é imitar a Cristo. Isso aparece claramente em texto escrito em momentos finais de sua vida, dirigido a Santa Clara: *"Eu, Frei Francisco, o menor de todos, quero seguir, a vida de pobreza de nosso altíssimo Senhor Jesus Cristo e de sua Mãe santíssima e nela perseverar até o fim"*; completando em forma de conselho para as irmãs: *"E rogo-vos, senhoras minhas, e dou-vos o conselho de viverdes sempre esta santíssima vida de pobreza."*² Se aqui a imitação de Cristo aparece como uma recomendação, nos textos jurídicos aparece como um comando. Na Regra Não Aprovada é dito: *"... Todos os irmãos se esforcem por imitar a humildade e*

¹ São Francisco de Assis. *Escritos e biografias de São Francisco de Assis. Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. Seleção e organização de Frei Ildefonso Silveira O.F.M. e Orlando dos Reis. Petrópolis, Vozes/Cefepal do Brasil, 1981; p. 166 - Os Escritos de São Francisco, assim como as biografias e crônicas, já referidas, serão citadas daqui por diante usando-se esta edição.

² Idem, p. 171

pobreza de Nosso Senhor Jesus Cristo... e (que) não se envergonhou de se tornar para nós pobre e peregrino; e vivia de esmola, ele mais a bem-aventurada Virgem e seus discípulos... E a esmola é uma herança, e um direito adquirido em favor dos pobres, que nos conquistou Nosso Senhor Jesus Cristo."³ Mesmo na Regra-Aprovada fala-se: "... peçam esmolas com confiança; disso não se deve envergonhar, porque o Senhor se fez pobre por nós, neste mundo."⁴

Esta imitação de Cristo já chamara a atenção do primeiro dos biógrafos, TOMÁS DE CELANO. Este, na *Vida Secunda*, quando fala do pedido de Francisco ao Papa para aprovação de sua Regra, relata que o santo disse ao Pontífice sobre seus desejos lhe contando uma parábola: um rei conheceu uma mulher que morava num deserto, apaixonou-se e com ela teve muitos filhos. Adultos os filhos, a mãe os mandou para a corte do pai para que obtivessem o que precisavam. O pai reconheceu os filhos, apesar de serem extremamente pobres. Esta parábola foi interpretada por CELANO da seguinte maneira: "... Essa mulher era Francisco, pela fecundidade de seus muitos filhos, não pela moleza de sua vida. O deserto era o mundo, então inculto pela falta de doutrina e estéril em virtudes. A multidão bonita e numerosa de filhos, eram os frades, em seu grande número e em todo o seu decoro espiritual. O rei era o Filho de Deus, a quem se tornaram parecidos pela santa pobreza, em cuja mesa real foram alimentados por terem desprezado toda vergonha das coisas vis, pois estavam contentes com a imitação de Cristo e viviam de esmolas, reconhecendo pelos opróbios o mundo que ainda haveriam de ser bem-aventurados."⁵

Imitar a Cristo porque este havia sido pobre; então a pobreza surgia como uma virtude a ser querida: "Colocado no vale de lágrimas, o santo pai desprezou as míseras riquezas dos filhos dos homens e, ambicionando a mais alta glória, dedicou-se de todo coração à pobreza. Vendo que e

³ Idem, p. 148.

⁴ Idem, p. 135.

⁵ 2 CELANO, 17 IN S. Francisco de Assis. Escritos e biografias... ob.cit., pp 299-300.

ra estimada pelo Filho de Deus e estava sendo desprezada por toda a terra, quis desposá-la com um amor eterno. Apaixonado por sua beleza, uniu-se a ela mais fortemente, como a uma esposa, como se fossem dois em um só espírito, e abandonou não só pai e mãe, mas largou todas as coisas. Abraçou-a por isso em ternos abraços e não suportou esperar uma hora sequer para ser seu esposo. Dizia a seus filhos que ela era o caminho da perfeição, o penhor e a garantia das riquezas eternas...";⁶ tal foi consignado por CELANO. BOAVENTURA também fala na pobreza como uma virtude relacionada com Cristo: "Muitas vezes recordava, sem poder conter as lágrimas, a pobreza de Cristo e de sua Mãe. Afirmava que esta é a rainha das virtudes, porque a vemos brilhar com pleno fulgor mais do que todas as outras, no Rei dos reis e na Rainha sua Mãe..."⁷ Virtude grata a Deus.⁸ Imitando Cristo, toma-a como esposa: "A altíssima pobreza é companheira da humildade. Como perfeito imitador de Cristo, Francisco tomou-a por esposa e prometeu-lhe amor eterno. Por amor à pobreza abandonou pai e mãe e tudo o que possuía...";⁹ é dito por BOAVENTURA.

Virtude real e que nos faz amigo de Cristo: "Dizia que essa virtude era real, pois brilhava da maneira tão significativa no Rei e na Rainha. Quando os frades lhe perguntaram em uma reunião qual a virtude que mais nos fazia amigos de Cristo, respondeu, como quem contava um segredo de seu coração: 'Ficai sabendo, filhos, que a pobreza é o caminho especial de salvação, que seu fruto é enorme mas são muito poucos os que o conhecem"; segundo CELANO.¹⁰ Um título que nobilita, como declara a Legenda Perusina. Indo à casa do bispo de Ostia, na hora da refeição saiu para esmolar; no retorno, questionado Francisco teria respondido, segunda esta fonte: "Portanto, estando em vossa casa, que sois nosso senhor e papa, ou casa dos grandes e

⁶ 2 CELANO, 55 IN *S. Francisco de Assis. Escritos e biografias...* ob.cit., pp.328-329.

⁷ LEGENDA MAIOR, cap. 7, 1; IN *S. Francisco de Assis. Escritos e biografias.* ob.cit., p. 507.

⁸ Idem, cap. 12, 1; p. 547.

⁹ LEGENDA MENOR, cap. 3,5 IN *S. Francisco de Assis. Escritos e biogra* ob.cit., p. 634.

¹⁰ 2 CELANO, ob.cit., 200; p. 428.

poderosos deste mundo, que, por amor de Deus, me oferecem e impõem mesmo, com tanta devoção, a sua hospitabilidade, não quero esquivar-me à obrigação de pedir esmola. Antes considero isso um título de nobreza, uma dignidade real e uma honra daquele Rei soberano que, sendo senhor e dono do universo, se quis fazer por nós servo de todos; e embora rico, e glorioso na sua majestade, se encarnou pobre e desprezado, na nossa humanidade."¹¹

— . Mas não é unicamente a Cristo, abstratamente considerado, mas presente, como imagem, nos próprios pobres efetivos. Assim, no episódio relatado pelos biógrafos: "Num outro dia de pregação, chegou ao lugar um pobrezinho doente. Compadecido por seu duplo sofrimento, a miséria e a dor, começou a conversar com um companheiro sobre a pobreza. Quando a compaixão já se tinha transformado para ele em afeto do coração, disse-lhe o companheiro: 'Irmão, é verdade que esse aí é pobre, mas na província inteira não deve haver outro mais rico em desejo.' São Francisco repreendeu-o na hora e, quando confessou sua culpa, disse-lhe: 'Anda depressa, tira tua túnica, ajoelha-te aos pés do pobre e proclama que és culpado. Não peças apenas o perdão, roga também que reze por ti.' O irmão obedeceu, fez o que tinha sido mandado e voltou. Disse-lhe o santo: 'Quando ves um pobre, meu irmão, tens à frente um espelho do Senhor e de sua pobre Mãe. Também no doentes debes ver as enfermidades que ele assumiu por nossa causa.'¹² A este episódio a **Legenda Perusina** acrescenta: "O bem-aventurado Francisco disse-lhe mais: 'Queres que te diga a maneira como pecaste contra este pobre, ou antes contra a próprio Cristo? Quando vês um pobre, tens de pensar naquele, em nome do qual ele vem ou seja, Cristo que assumiu a nossa pobreza e a nossa enfermidade. A pobreza e a enfermidade deste homem são como um espelho, onde devemos ver e considerar, com respeito, a pobreza e a enfermidade que N. Senhor Jesus Cristo suportou para salvação do gênero humano.'¹³

Por vezes a pobreza de Cristo aparece como motivo sufi

¹¹ LEGENDA PERUSINA. IN *S. Francisco de Assis. Escritos e biografias...* ob. cit., 61; pp. 792.

¹² 2 CELANO, ... ob.cit., 85; pp. 348-349.

¹³ LEGENDA PERUSINA... ob.cit., 89; p. 817.

ciente para dar-se a reflexão, dispensando a meditação em outros assuntos: *"Quando estava doente e cheio de dores por todos os lados, disse-lhe um companheiro: 'Pai, sempre te refugiaste nas Escrituras, elas sempre foram um remédio para tuas dores. Peço que mandes ler alguma coisa dos Profetas, pode ser que teu espírito exulte no Senhor.'* O santo respondeu: *'É bom ler os testemunhos das Escrituras, é bom procurar nelas Deus nosso Senhor, mas eu já aprendi tantas coisas na Bíblia que para mim é mais do que suficiente meditar e recordar. Não preciso nada mais filho. Já sei que o pobre Cristo foi crucificado.'*"¹⁴

A imitação de Cristo é muito mais abrangente do que pode parecer à primeira vista; é também imitação da Virgem Maria, mostrada como Mãe de Cristo, como se vê em passagens antes referidas. Mas é imitação também dos Apóstolos de Cristo: *"E foi assim que sucedeu: assistia ele à missa dos Apóstolos devotamente; o Evangelho falava da missão dos discípulos que Cristo envia a pregar ensinando-lhes a maneira evangélica de viver: não levar ouro nem prata, nem dinheiro no cinto, nem sacola para o caminho, nem duas túnicas, nem sapatos, nem bastão..."*¹⁵ Esta passagem se refere ao que teria ocorrido depois do abandono da família e dos bens do mundo, e segundo SÃO BOAVENTURA, permaneceu na igreja da Virgem Mãe de Deus; ouvindo estas palavras do Evangelho teria dito que era o que mais aspirava. Um pouco antes deste episódio, a **Legenda dos Três Companheiros** diz que fora viver com o sacerdote de São Damião, condoído, se encarregava de lhe preparar uma alimentação que talvez não fosse muito pobre; esta **Legenda** fala então do seguimento da pobreza como amor a Cristo e mostra sua radicalidade: *"Mas tendo um dia percebido as intenções particulares daquele sacerdote, disse de si para si: Encontrarás por acaso aonde quer que vás um tal sacerdote que use contigo de tanta cortesia? Não é esta a vida do homem pobre que quiseste escolher. Mas é necessário que vivas como um pobre, que, movido pela necessidade, vai de porta em porta, com um prato na mão, esmolando vários alimentos;*

¹⁴ 2 CELANO... ob.cit., 105; p. 362.

¹⁵ LEGENDA MAIOR... ob.cit., cap. 3, 1; p. 474.

importa que assim vivas, voluntariamente, por amor daquele que, nascido pobre, viveu paupérrimo no mundo, esteve nu e pobre no patíbulo da cruz e foi sepultado em sepulcro alheio."¹⁶

Amor a Cristo e sua radicalidade, que não deve envolver a vergonha por esmolar: *"Muitas vezes para exercitar a si mesmo e por compaixão da vergonha dos frades, ia ele sozinho no começo para pedir esmolas. Mas quando viu que alguns não estavam dando a devida importância à sua vocação, disse algumas vezes: 'Irmãos caríssimos, muito mais nobre que nós era o Filho de Deus, 'que se fez pobre por nós, neste mundo'. Por seu amor, nós escolhemos o caminho da pobreza. Não nos devemos envergonhar de pedir esmolas. Os herdeiros do reino não podem ruborizar-se com os penhores da herança celeste.*"¹⁷ Radicalidade que a pobreza deve apresentar mais nos frades que nos próprios pobres efetivos: *"Certo dia, em que o homem de Deus andava pregando encontrou um pobrezinho na rua. Vendo sua nudez, ficou compungido e disse a seu companheiro: 'A miséria desse homem nos cobriu de vergonha e repreendeu fortemente a nossa pobreza'. O companheiro respondeu: 'Por que, irmão?' E o santo lamentando-se: 'Escolhi a pobreza como minha senhora e minhas riquezas, e ela está brilhando muito mais nesse homem. Ou não sabes que por todo o mundo correu nossa fama de pobres por amor a Cristo? Mas esse pobre está provando que isso não é verdade.*"¹⁸ Diga-se, aliás, que Jacques de Vitry tivera sua atenção despertada para a pobreza da Ordem e a compara insistentemente com a da Igreja Primitiva.¹⁹

O segundo elemento a justificar doutrinariamente a pobreza é que ela aproxima de Deus. Diversos textos atribuídos a Francisco, sejam de caráter jurídico ou não, mostram este aspecto. Assim, na Regra Não-Aprovada diz que nosso mesmo, sō temos pecados: *"E estejamos firmemente conven*

¹⁶ LEGENDA DOS TRÊS COMPANHEIROS. IN *S. Francisco de Assis. Escritos e biografias*. ob.cit., 22; p. 663.

¹⁷ 2 CELANO... ob.cit., 74; p. 342.

¹⁸ Idem, 84, pp. 348.

¹⁹ VITRY, Jacques de - *Historia occidentalis*. IN *S. Francisco de Assis. Escritos e biografias*... ob.cit., pp. 1031-1032.

cidos de que não temos coisa própria nossa serão os nossos vícios e pecados";²⁰ enquanto que, na Regra Aprovada, fala que sō temos a pobreza: "Pelo que meus diletissemos irmãos, apegando-vos inteiramente a ela, não queirais por amor ao nome de Nosso Senhor Jesus Cristo, possuir jamais outra coisa, debaixo do céu."²¹ Nos louvores a Deus, contidos em escrito dirigido a Frei Leão, o santo de Assis atribuí todas as riquezas e abundância das virtudes a Deus:

"... Vós sois a delícia do amor.

Vós sois a Sabedoria.

Vós sois a Humildade.

Vós sois a Paciência.

Vós sois a Segurança.

Vós sois o Descanso.

Vós sois a Alegria e o Júbilo.

Vós sois a Justiça e a Temperança.

Vós sois a plenitude da Riqueza..."²²

Aproximando de Deus, introduz seus seguidores no reino dos vivos: "... Seja esta a vossa parte, que conduz à terra dos vivos";²³ é o que é dito na Regra Aprovada. Já no Testamento, Francisco aponta os valores pela obediência às normas: "E todo aquele que as observar seja no céu cumulado com a benção do altíssimo Pai, e seja cumulado na terra com a benção de seu dileto Filho em unidade com o Espírito Santo, com todas as virtudes do céu e todos os santos..."²⁴

O terceiro elemento doutrinário da justificação da pobreza diz-se: ela: maneira de viver o Evangelho. Isto é explícito essencialmente nos textos das Regras que chegaram a nós. Na **Regra Não Aprovada** surge, logo no início, a intenção de vida evangélica: "Em nome do Pai, e do Fi

²⁰ *Escritos de S. Francisco*, ob.cit., p. 154.

²¹ *Idem*, pp. 135-136.

²² *Idem*, p. 73.

²³ *Idem*, p. 135.

²⁴ *Idem*, p. 170.

lho, e do Espírito Santo. Amém, Esta é a vida do Evangelho do Jesus Cristo, que Frei Francisco pediu ao Senhor Papa Inocêncio lhe concedesse e aprovasse..."²⁵ A Regra Aprovada apresenta a mesma intencionalidade, mas de forma concisa e ao mesmo tempo mais abrangente, em seus parágrafos iniciais: "Começa a Regra de vida dos frades menores. A Regra e a vida dos frades menores é esta: observar o santo Evangelho de Nosso Senhor Jesus Cristo, vivendo em obediência, sem propriedade e em castidade..."²⁶ Esta mesma Regra, mais adiante, acerca do procedimento de entrada na Ordem manda: "... a eles digam os ministros a palavra do santo Evangelho, que vão e vendam tudo o que possuem, e tratem de distribuir entre os pobres; mas, se o não puderem, basta-lhes a boa vontade... Se, contudo, pedirem conselho, podem os ministros mandá-los a pessoas tementes a Deus, por cujo conselho distribuam os seus bens aos pobres."²⁷ É claro que seguir o Evangelho não se resume a estes textos; todo o desenvolvimento dos elementos anteriores da pobreza - imitação de Cristo, a aproximação com Deus -, são também outras maneiras com ele relacionados. Afinal os elementos de justificação doutrinária se tocam e estão mutuamente relacionados.

4.1.2- Recompensas pela pobreza

A idéia de recompensa pela pobreza se apoia, antes de mais nada, numa reflexão sobre o arrebatamento de tudo pela morte. No texto de Francisco "Carta aos governantes dos povos" ele diz: "E quando chegar o dia da morte, 'tudo o que entendiam ser-lhe-á tirado.' E quanto mais sábios e poderosos houverem sido neste mundo, tanto maiores tormentos padecerão no inferno."²⁸ Ao qual se conjuga outro texto, uma versão da "Carta aos fiéis", em que diz: "E nada tendes de bom, nem neste mundo nem no futuro.. Julgais go

²⁵ Idem, pp. 139-140.

²⁶ Idem, pp. 131-132.

²⁷ Idem, p. 132.

²⁸ Idem, pp. 98-99

zar por longo tempo as vaidades deste mundo, mas estais logrados, porque vi rã o dia e a hora na qual não pensais, e que de todo desconheceis..."²⁹ E partindo desta reflexão sobre a vida e a morte que se colocam as recompensas pelo seguimento da pobreza.

A recompensa primordial, e que se relaciona com a arrebatamento de tudo pela morte, é o recebimento da vida eterna. Na Regra Não - A provada fala-se: "Todo aquele que deixar pai ou mãe, irmãos ou irmãs, mulher ou filhos, casas e campos, por amor de mim, receberã o cêntuplo e possuirã a vida eterna."³⁰ Recebimento da vida eterna e o céu por recompensa, como anota CELANO as suas palavras: "Para não ofender uma vez sequer a santa pobreza, o servo de Deus altíssimo costumava agir assim: quando era convidado por se nhores e sabia que ia ser honrado com mesas mais lutas, primeiro pedia peda ços de pão pelas casas vizinhas, para poder sentar-se ã mesa enriquecido pe la pobreza. Quando lhe perguntavam por que tinha feito isso, dizia que não queria perder a herança firme por um favor de uma hora. Dizia: 'É a pobreza que faz os herdeiros e os reis do reino dos cêus, e não vossas falsas rique zas."³¹ SÃO BOAVENTURA igualmente anota a idéia de recompensa, quando diz na Legenda Menor: "... A pobreza para ele era a garantia de que entraria um dia na posse da herança eterna. Colocava-a muito mais alto do que todos os bens terrestres, que existem apenas por um breve tempo."³² Na Legenda Maior, SÃO BOAVENTURA ao narrar a parábola contada por Francisco ao Papa, e já re ferida, recorre também ã imagem de posse de um reino eterno: "Como Deus lhe havia sugerido, contou ao Pontífice a parábola de um rei muito rico que, fe liz, desposava uma bela senhora pobre e dela tivera vários filhos com a mes ma fisionomia do rei, pai deles, e que por isso foram educados em seu palã cio. E acrescentou ã guisa de explicação: 'Não há nada a temer que morrã de fome os filhos e herdeiros do Rei dos cêus, os quais nascidos por virtude

²⁹ Idem, p. 88.

³⁰ Idem, p. 140; são palavras de Mateus 19, 29.

³¹ 2 CELANO... ob.cit., 72; pp.340-341.

³² LEGENDA MENOR... ob.cit., cap. 3,5; p. 624.

do Espírito Santo, à imagem de Cristo Rei, de uma mãe pobre, serão gerados pelo espírito da pobreza numa religião sumamente pobre. Pois se o Rei dos céus promete a seus seguidores a posse de um reino eterno, quanto mais seguros podemos estar de que lhes dará também todas aquelas coisas que comumente não nega nem aos bons nem aos maus."³³

A pobreza é virtude que anda lado a lado com a humildade, recebendo ... recompensas os seus seguidores, como é dito na Regra Não-Aprovada: "Todos os irmãos se esforcem por imitar a humildade e pobreza de Nosso Senhor Jesus Cristo. E se recordem que do mundo inteiro nada mais precisamos do que, como diz o Apóstolo, 'o necessário para nos alimentar e nos cobrir, e queremos estar contentes com isso. E devem estar satisfeitos quando estão no meio de gente comum e desprezada, de pobres e fracos, enfermos e leprosos e mendigos de rua. E quando for preciso vão pedir esmola. Nem se envergonham disto, mas antes recordem que Nosso Senhor Jesus Cristo, o Filho de Deus vivo todo-poderoso, 'enrijeceu sua face como pedra duríssima' e não se envergonhou de se tornar para nós pobre e peregrino; e vivia de esmola, ele mais a bem-aventurada Virgem e seus discípulos. E se os homens os tratarem com escárnio e não quiserem dar-lhes esmolas, rendam graças a Deus; porque pela humilhação receberão grande honra do tribunal de Nosso Senhor Jesus Cristo. E saibam que a humilhação não é imputada aos que a sofrem, mas aos que a infligem. E a esmola é uma herança e um direito adquirido em favor dos pobres, que nos conquistou Nosso Senhor Jesus Cristo. E os irmãos que se afadigarem em recolhê-la terão uma grande recompensa, proporcionando ainda aos que a oferecem, ocasião de lucrá-la e merecê-la. Pois tudo o que os homens deixam para trás no mundo, perecerá, mas pela caridade e pela esmola que tiverem receberão do Senhor a justa recompensa."³⁴ Sendo exaltada ainda no "Elogio das Virtudes": Senhora santa pobreza, o Senhor te guarde por tua irmã, a humildade."³⁵

³³ LEGENDA MAIOR... ob.cit., cap.3, 10; pp.480-481.

³⁴ Escritos de S. Francisco... ob.cit., p. 148.

³⁵ Idem, p. 166.

Além de virtude, leva também a pobreza à virtude; pobres de bens, ricos de virtudes, fala a Regra Aprovada: "*Esta é aquela sumidade da mais elevada pobreza que vós, meus caríssimos irmãos, instituiu herdeiros e príncipes do reino dos céus e, fazendo-vos pobres de bens, vos cumulou de virtudes. Seja esta a vossa parte que conduz à terra dos vivos...*"³⁶ Vivida com alegria, afasta a avareza; diz Francisco em suas "*Admoestações*": "*Onde à pobreza se une a alegria, não há cobiça nem avareza.*"³⁷

Os biógrafos frisam a ligação da pobreza com a alegria. CELANO aborda este aspecto: "*Grande era seu regozijo por nada verem, nem possuírem que os pudesse prender às coisas vãs e agradáveis aos sentidos. Por isso iniciaram a sua aliança com a santa pobreza e, extraordinariamente consolados pela falta de todas as coisas que são do mundo, pensaram em ficar ali para sempre. Ponde de lado toda solícitude pelos bens terrenos, só lhes interessava a consolação de Deus...*"³⁸ A **Legenda dos Três Companheiros** marca a ligação pobreza e alegria: "*Tomando consigo a Frei Egídio, o bem-aventurado Francisco dirigiu-se a Marca de Ancona. Os dois partiram para outra região. E caminhavam pela Marca de Ancona, exultando de alegria no Senhor, enquanto o santo homem em voz alta e clara, cantava em francês os louvores do Senhor 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.*"³⁹ Ou ainda na mesma **Legenda dos Três Companheiros**: "*... Muitos se alegravam na pobreza, porque não cobiçavam riquezas, mas desprezavam tudo que é transitório e objeto da cobiça dos amantes deste mundo. Especialmente o dinheiro, calcavam-no nos pés como poeira, e assim como haviam aprendido do santo, consideravam-no do mesmo valor e preço como se fosse esterco de asno. Regozijavam-se continuamente no Senhor,*

³⁶ Idem, p. 135.

³⁷ *Admoestações IN Escritos de S. Francisco...* ob.cit., 27; p. 70.

³⁸ 1 CELANO... ob.cit., 35; pp.203-204.

³⁹ **LEGENDA DOS TRÊS COMPANHEIROS...** ob.cit., 33; p. 670.

pois não tinham motivo algum de tristeza."⁴⁰

Mas as recompensas pela pobreza não estão encerradas unicamente no âmbito da moralidade ou da emocionalidade, surgem igualmente no próprio mundo material, especialmente provendo a subsistência de seus seguidores. CELANO fala que: "*Algumas vezes, o santo se lamentou dizendo: "Quanto mais os frades se afastarem da pobreza, mais o mundo há de se afastar deles. Procurarão e não hão de encontrar. Mas, se estiverem abraçados à minha senhora pobreza, o mundo os alimentará, pois foram dados para a salvação do mundo."* Também dizia: "*Há um trato entre o mundo e os frades: os frades dão bom exemplo ao mundo e o mundo provê suas necessidades. Quando foram infiéis e deixarem de dar bom exemplo, o mundo retirará sua mão, em justa repressão.*"⁴¹ Aspecto que SÃO BOAVENTURA não deixa de abordar na sua *Legenda Maior*: "*... Lancem, pois, os pobres para longe de si qualquer desconfiança, porque se a pobreza de Francisco foi bastante rica para fornecer a seus benfeitores o que lhes faltava: alimento, bebida, moradia, quando o dinheiro, a técnica e a natureza pareciam impotentes, com tanto mais razão nos merecerá ela os bens que procedem da ordem habitual da divina Providência. Se a aridez da pedra, à voz de um pobre, produziu uma abundante bebida a um infeliz que morria de sede, nenhuma criatura com toda certeza negará os próprios serviços àqueles que abandonaram tudo para escolherem o Criador de todas as coisas.*"⁴² No *Espelho da Perfeição*, que tantas vezes procura mostrar as diferenças entre Francisco e os ministros da Ordem quanto à pobreza, fala na ligação entre o seguimento da pobreza e suas recompensas: "*Como os ministros procurassem persuadir São Francisco a conceder alguns bens aos frades, pelo menos em comum, a fim de que uma tão grande fraternidade pudesse dispor de algumas reservas, ele se pôs em oração e invocou a Cristo, consultando-o sobre este ponto. E Cristo respondeu-lhes assim: 'Eu os proverei de tudo em comum e em particular, pois estou disposto a socorrer sempre esta família, por mais*

⁴⁰ Idem, 45; pp. 678-679.

⁴¹ 2 CELANO... ob.cit., 70; p.339.

⁴² LEGENDA MAIOR... ob.cit., cap. 7, 13; p.515.

numerosa que ela se torre, e, na medida em que ela depositar em mim sua confiança, sustentá-la-ei com carinho e desvelo."⁴³ Este último texto já mostra as preocupações com o crescimento da Ordem; seus autores ou autor, procuram se descartar dessas preocupações ao invocarem a presença do próprio Cristo que cuidaria de prover aos frades.

4.1.3- Modalidades da pobreza

À primeira vista parece que a pobreza é uma só, mas quando abordamos mais minuciosamente as fontes, verificamos que a palavra abrange realidades diversas; daí surgirem tipos variados. Para efeito de nossa análise, anotamos quatro modalidades classificadas em dois pares: num, tomando-se como elemento básico a vontade (pobrezas involuntária e voluntária) e noutro, o exterior ou o interior de seus seguidores (pobrezas material e espiritual). Não se trata de uma questão de grau, mas de ângulo que visualizemos o tema.

A pobreza involuntária, efetiva, tem um papel marcante no pensamento e se apresenta em diversas situações nas quais se envolve Francisco. O pobre involuntário tem por parte de Francisco uma atenção especial, sendo merecedor de compaixão e piedade, porque representa ao próprio Cristo. Em CELANO vemos o aspecto do pobre que é ofendido: "*Dóia-lhe muito ver algum pobre ofendido, ou ouvir alguém dizendo palavras de maldição para qualquer outra criatura. Aconteceu que um irmão disse uma palavra má a um pobre que podia esmolas pois lhe falou: 'Veja lá que você não seja um rico que está se fingindo de pobre.'* Ouvindo isso, o pai dos pobres, S. Francisco, teve uma dor muito grande e repreendeu com dureza o irmão que tinha dito isso, mandou que se despisse diante do pobre, e beijando-lhe os pés, pediu desculpas. Porque costumava dizer: '*Quem amaldiçoa um pobre injuria o próprio Cristo,*

⁴³ ESPELHO DA PERFEIÇÃO IN S. Francisco de Assis. Escritos e biografias.... ob.cit., cap. 13; p. 862.

de quem é sinal, pois ele se fez pobre por nós neste mundo.' Embora bastante fraco, ele mesmo muitas vezes carregava em seus ombros feixes de lenha ou sacos dos pobres."⁴⁴

Já em SÃO BOAVENTURA, na **Legenda Maior**, o pobre representado o Cristo é apresentado, mas se abre ainda uma conceituação maior do que vem a ser o próprio pobre: "Com grande ternura se compadecia Francisco de todos aqueles que se encontravam aflitos por causa de alguma enfermidade corporal. E quando notava em alguém indigência ou necessidade, na suave piedade do coração, a considerava como sofrimento do próprio Cristo. A caridade de Cristo infusa em sua alma, havia multiplicado a bondade inata. Seu coração se comovia de piedade à vista dos pobres e doentes. E quando não podia socorrê-los materialmente, procurava ao menos mostrar-lhes seu amor. Ouviu um dia um irmão maltratar um mendigo inoportuno; amante que era de todos os pobres, ordenou ao irmão: 'Tira o hábito, lança-te aos pés deste pobre, reconhece publicamente tua falta, pede-lhe perdão e que reze por ti.' O outro obedeceu humildemente, e o Pai lhe disse com bondade: 'Quando vês um pobre, irmão, é a imagem do Senhor e de sua pobre Mãe que tens diante dos olhos. De igual modo debes considerar nos enfermos as misérias a que Cristo quis se sujeitar por nosso amor.' Em todos os pobres ele, que era pobre e de espírito cristão, via a imagem de Cristo. Por isso, quando os encontrava, dava-lhes generosamente tudo quanto havia recebido de esmola, ainda que necessário para viver. Estava convencido que devia restituir-lhes o que era deles."⁴⁵ Pobre e doente são assim assemelhados. Na **Legenda Menor**, SÃO BOAVENTURA insiste na ligação entre pobres e doentes como imagem do Cristo, e portanto, dar esmolas aos pobres era como que restituí-las ao Cristo: "Toda sua alma se desfazia de tanta piedade à vista dos pobres e doentes. Quando não podia socorrê-los materialmente, procurava ao menos testemunhar-lhes seu amor. Para tanto descarregava com toda afeição em Cristo os fardos da miséria e sofri-

⁴⁴ 1 CELANO, ob.cit.; p. 233.

⁴⁵ LEGENDA MAIOR... ob.cit., cap. 8, 5; p. 518.

mento que encontrava nos corações. E como em todos os pobres ele via a semelhança com Cristo, não só dava generosamente ao primeiro que aparecia todas as esmolas recebidas, com o risco de passar necessidade, mas a isso chamava restituir, como se os pobres fossem os proprietários de tais esmolas. Nada retinha para si do que recebia: mantos, tunicas, livros, as toalhas do altar, enquanto houvesse quem lhe pedisse esmola; e para chegar à perfeita realização de seu amor, ele mesmo, além disso, se doava e se distribuía aos outros."⁴⁶

A pobreza involuntária também era cantada. No Ofício da Paixão, atribuído a Francisco, Deus é mostrado como refúgio dos pobres: "E o Senhor se tornou refúgio para o pobre, e defensor na angústia e tributação - e esperam em vós que conhecemos vosso nome."⁴⁷ Refúgio que leva à alegria: "... Vejam-no os pobres e se regozijam; - buscai a Deus e vossa alma viverá."⁴⁸

Ser tal como o pobre involuntário era recomendado como um modo de vida. No Testamento, Francisco abordando projeto que concretizara na Ordem, nos conta: "E os que vinham para abraçar este gênero de vida distribuía aos pobres o que acaso possuía. E eles se contentavam com uma unica túnica remendada por dentro e por fora, com um cingulo e as calças..."⁴⁹ Por que os frades deviam "... seguir a doutrina e as pegadas de Nosso Senhor Jesus Cristo, que diz 'se queres ser perfeito, vai, vende tudo o que tens, dá-o aos pobres e terás um tesouro nos céus, e vem e segue-me', é proposto na Regra Não-Aprovada.⁵⁰ Esta fonte última, aliás, determina que os frades: 'E, se necessário podem pedir esmolas como os outros pobres';⁵¹ Devendo ain gostarem da companhia tanto deles quanto de outros desprezados: 'E devem

⁴⁶ LEGENDA MENOR... ob.cit., cap. 3, 7; pp.625-626.

⁴⁷ *Escritos de S. Francisco*... ob.cit., p. 126.

⁴⁸ Idem, p. 128.

⁴⁹ Idem, p. 168.

⁵⁰ Idem, p. 140.

⁵¹ Idem, p. 146.

estar satisfeitos quando estão no meio de gente comum e desprezada, de pobres e fracos, enfermos e leprosos e mendigos da rua."⁵²

A exigência de distribuição dos bens aos pobres não somente beneficiava aos membros da família do distribuidor, mas aos pobres reais. Em CELANO é narrado o episódio de um homem que não seguiu as determinações de Francisco: *"Na Marca de Ancona, depois de uma pregação do santo, foi ter com ele um homem pedindo humildemente para entrar na Ordem. O santo disse: 'Se te queres juntar aos pobres de Deus, distribui primeiro o que é teu aos pobres do mundo.'* O homem ouviu, foi embora e, levado pelo amor carnal, distribuiu o que tinha entre os seus, sem nada dar para os pobres. Quando voltou e contou ao santo sua generosidade, respondeu-lhe o pai: *'Vai embora, irmão mosca, porque ainda não deixaste tua casa e teus parentes. Deste o que era teu aos parentes e defraudastes os pobres, por isso não és digno dos pobres santos. Começaste pela carne, puseste um fundamento de náua para o teu edifício espiritual.'* Voltou para aquele *Homem Animal*, pediu de volta o que era seu e não tinha querido deixar para os pobres e desanimou logo de seu propósito de virtude."⁵³ A distribuição de bens aos pobres efetivos também recebia condicionantes; SÃO BOAVENTURA, falando do encontro de Francisco com o líder muçulmano, quando estivera no Oriente Próximo, afirma que: *"...o fereceu-lhe numerosos e ricos que Deus desprezou como o lama. Não era das riquezas do mundo que ele estava ávido, mas da salvação das almas. O Sultão ficou ainda mais admirado ao verificar um desprezo tão grande pelos bens deste mundo. Não obstante sua recusa ou talvez seu receio de passar à fé cristã, rogou ao servo de Deus que levasse todos aqueles presentes e os distribuisse aos cristãos pobres e às igrejas. Mas o santo que tinha horror de carregar dinheiro e não via na alma do Sultão raízes profundas da fé verdadeira, recusou-se terminantemente a aceitar sua oferta."*⁵⁴ As intenções do

⁵² Idem, p. 148.

⁵³ 2 CELANO, ob.cit., 81; pp. 345-346. Francisco chama por vezes o dinheiro de "mosca", conforme episódio narrado por CELANO e adiante referido na nota 73.

⁵⁴ LEGENDA MAIOR, ob.cit., cap. 8,5; p. 531.

doador são também levadas em conta, mesmo que o objetivo final seja suprir as pessoas pobres.

CELANO insiste constantemente que Francisco se esforçou ao máximo para viver tal como um pobre, e que mesmo pobre tudo fazia para auxiliar aos demais pobres: *"O pobre Francisco, pai dos pobres, queria viver em tudo como um pobre; sofria ao encontrar quem fosse mais pobre do que ele, não pelo desejo de uma glória vazia, mas pela compaixão. Embora estivesse muito contente com uma túnica pobre e áspera, quis dividi-la muitas vezes com algum pobre. Mas como fosse um pobre a quem nada fazia falta, para poder ajudar sempre aos pobres com sua piedade, pedia no tempo de maior frio aos ricos deste mundo que lhe prestassem mantos ou peles. Eles atendiam com a maior vontade e devoção tudo que o santo pai lhes pedia, e dele ouviam o seguinte: 'Eu recebo isto com a condição de vocês não ficarem esperando devolução.' E logo que encontrava um pobre ia todo alegre oferecer-lhe o que tivesse recebido."*⁵⁵

O dividir os bens com os pobres é considerado por vezes como uma restituição: *"No tempo em que Francisco esteve no palácio do bispo de Rieti, para cuidar dos olhos, foi consultar o médico uma pobrezinha de Maquilone, que tinha a mesma doença que o santo. Conversando familiarmente com o seu guardião, o santo foi insinuando: 'Irmão guardião, precisamos devolver o que não é nosso.' Respondeu-lhe: 'Se estivermos com alguma coisa, vamos devolver'. O santo disse: 'Esta capa, que recebemos emprestada daquela pobrezinha, vamos devolvê-la, porque ela não tem nada em sua bolsa para as despesas.' O guardião respondeu: 'Irmão, essa capa é minha e não foi emprestada por ninguém. Usa-a enquanto te aprouver, podes devolvê-la quando não a quiseres mais.' Na realidade, tinha-a comprado o guardião um pouco antes, para a necessidade de S. Francisco. Mas este disse: 'Irmão guardião, sempre foste cortês comigo. Peço-te que mostres tua cortesia.' O guardião respondeu: 'Pai, faz como quiseres, tudo o que o Espírito te sugerir'. Então*

⁵⁵ 1 CELANO, ob.cit., 76; pp. 233.

mandou chamar um secular muito devoto e lhe disse: 'Toma esta capa e doze pães, vai dizer aquela pobrezinha: ' - O pobre a quem emprestaste a capa manda agradecer o empréstimo. Agora fica com o que é teu.' Ele foi e fez como tinha sido mandado. Mas a mulher pensando que estava sendo enganada, disse enrubescida: 'Deixe-me em paz com tua capa. Não sei do que estás falando.' Mas o homem insistiu e lhe colocou tudo nas mãos. Vendo que não havia engano e com medo de perder lucro tão fácil, a mulher se levantou de noite e, esquecendo a cura dos olhos, foi embora com a capa".⁵⁶

Restituição porque é uma retribuição ao amor de Deus: "Dizia que era uma nobre prodigalidade retribuir o amor de Deus pelas esmolas e que eram pessoas muito tolas as que davam maior valor ao dinheiro. Ele mesmo observou sem nenhuma falha até a morte, o propósito que tinha feito quando ainda estava no mundo, de jamais rejeitar um pobre que pedisse por amor de Deus. Uma vez um pobre lhe pediu por amor de Deus e ele não tinha nada. Pegou escondido uma tesoura e ia dar-lhe um pedaço de sua própria roupa. Não chegou a fazer isso porque foi surpreendido pelos frades, mas fez com que dessem outra coisa ao pobre. Disse: 'Temos que amar muito o amor daquele que tanto nos amou.'⁵⁷ Todavia, dar esmola ao pobre que a solicita por amor de Deus, deve levar ainda a um despojamento interior: "Certo dia, quando atravessava a cidade de Assis, seguia-o grande multidão. Uma pobre velhinha pediu-lhe esmola por amor de Deus. Deu-lhe imediatamente o manto que trazia pelos ombros; mas, em seguida, confessou diante de todos que este gesto lhe provocara um sentimento de vanglória."⁵⁸ Portanto, há igualmente, uma espécie de pobreza também espiritual, assunto que retormaremos adiante.

Mas a ênfase dada por S. Francisco à pobreza involuntária ou efetiva seria uma forma de protesto social? Os poucos textos primários que tratam desta questão parecem não autorizar uma interpretação de que

⁵⁶ 2 CELANO, ob.cit., 92; pp.352-353.

⁵⁷ Idem, 196; p. 426.

⁵⁸ LEGENDA PERUSINA, ob.cit.; p. 772.

o elogio da pobreza involuntária fosse uma maneira de criticar o estado social de então. Ou ao menos, o nível de consciência desta questão não é muito claro nas fontes franciscanas que temos nos referido. O **Espelho da Perfeição** narra uma situação de conflito causado pela apropriação feita por um mais poderoso e a solução a ela dada pelo santo: *"Em Colle, na região de Perusa, S. Francisco reencontrou um pobre homem que ele havia conhecido outrora, quando ainda vivia no século. Ao avistá-lo, perguntou-lhe: 'Como vais, irmão?' Mas o pobre, enfurecido começou a proferir injúrias contra o seu amo, nestes termos: ' - Graças a meu amo, que o Senhor o amaldiçoe, vou muito mal, porque ele me esbulhou de todos os meus haveres'. E o santo, vendo-o persistir no seu ódio mortal, compadeceu-se de sua alma e lhe disse: ' - Irmão, por amor de Deus e para salvação de tua alma, perdoa a teu amo que, talvez, te restitua o que te arrebatou. Caso contrário, além de teus bens, perderás a tua alma.' Mas o homem retrucou-lhe: ' - Não posso perdoar-lhe de modo algum, se não me devolver antes o que me tomou'. Então o santo lhe disse: '- Toma, eu te dou este manto e te suplico que perdoes a teu amo por amor do Senhor Deus.' Imediatamente abrandou-se o coração daquele homem que, movido por este benefício, perdoou a seu amo todas as injúrias que lhe fizera".*⁵⁹ A solução dada por Francisco se situa, neste texto, no âmbito puramente religioso: o perdão às ofensas recebidas, proposta tradicional no Cristianismo. Não há nenhuma sugestão para o espoliado intentar um processo judicial para reaver o que lhe foi tirado; mesmo porque tal procedimento era praticamente inacessível aos pobres em termos individuais, mesmo para aqueles que habitavam nas cidades. Todavia, poder-se-ia dizer, a fonte mencionada, o **Espelho da Perfeição**, não é plenamente confiável: foi escrita tempos depois e pode haver sido remanejada, adaptando-se a novas conjunturas e talvez até fraudando o pensamento de Francisco. Mesmo que se admita estas afirmações como plenamente válidas - com o que devemos ter cautela - outras fontes mais aceitas e consideradas mais fiéis ao pensamento de Francisco, como a **Legenda Triosociorum**, atribuída a companheiros do santo, também não autorizam a ver no

⁵⁹ ESPELHO DA PERFEIÇÃO, ob.cit., cap. 32; pp.880-881.

elogio da pobreza involuntária, tal como o apresentamos, uma forma direta de protesto social.

Nesse sentido, a *Legenda dos Três Companheiros* fala que *"Advertia também os irmãos que não julgassem homem algum nem desprezassem os que vivem na moleza e se vestem elegante e superfluamente: 'Pois Deus é Senhor nosso e deles, e tem o poder de chamá-los a si e torná-los justos."*⁶⁰ Ou seja, há uma confiança na ação divina para que transforme moralmente os ricos. Ainda a *Legenda dos Três Companheiros* aponta que Francisco: *"Venerava os prelados e sacerdotes da Santa Igreja, honrava também os mais velhos, nobres e ricos, mas amava os pobres do fundo do coração, compadecendo-se deles."*⁶¹ Ou mesmo: *"Os ricos deste mundo que vinham a eles eram recebidos alegre e benignamente. Os irmãos esforçavam-se por fazê-los abandonar o caminho do mal, chamando-os à penitência. Pediam também com insistência para não serem enviados às terras de onde eram oriundos, a fim de fugirem à familiaridade e convivência com seus consanguíneos, e observar a palavra profética: 'Tornei-me estranho a meus irmãos e peregrino aos filhos da minha mãe."*⁶² A mensagem franciscana é basicamente religiosa: as pessoas dos estratos sociais mais elevados são respeitadas, espera-se que a ação divina modere o seu comportamento, por vezes, injusto; aos pobres é dispensado auxílio material e encorajamento moral. A proposta em relação aos pobres involuntários não envolve projeto de modificação material do mundo, mas sim de ordem espiritual. ILDEFONSO SILVEIRA apresenta este aspecto da seguinte maneira: *"A não ser que tenham sido podados, os escritos de S. Francisco não autorizam críticas sociais, econômicas, políticas contra a sociedade. As biografias mais autorizadas de contemporâneos também não fazem dele um reformador social. S. Francisco não criticou com palavra os de fora. Ele tinha medo das palavras, preferia a ação. Não era temperamento intelectual, e sim místico. Mas o mundo que ele idealizou e viveu com os seus, que não procurou impingir*

⁶⁰ LEGENDA DOS TRÊS COMPANHEIROS, ob.cit., 58; p.687.

⁶¹ Idem, 57; pp. 686.

⁶² Idem, 45; p. 678.

à Igreja, ao clero, aos religiosos, aos leigos, aos burgueses, aos nobres, *enfim* à sociedade civil e eclesiástica, com poucos senões, era um silencioso não, um apelo ao exame de consciência. Nesse sentido não temos dificuldade em chamar a S. Francisco de reformador social e religioso, de contestador social e religioso. Mais ou menos como o inocente que, sem palavras, mas apenas com sua inocência, contesta a injustiça do outro, convidando-o, silenciosamente, à conversão."⁶³ O projeto franciscano não para, portanto, no aspecto da pobreza efetiva, mas vai mais longe, é mais abrangente; para entendê-lo melhor é necessário analisar outras modalidades de pobreza contidas em seu pensamento e ação.

Francisco abandonou voluntariamente os bens, como já vimos em sua biografia e agora neste capítulo. A justificativa deste abandono é essencialmente imitar a Cristo, como também já falamos. A característica básica desta pobreza querida, **voluntária**, é levar uma vida no contínuo esmolar, entendida como a mesma atitude que Deus tem para com os pecadores. A *Legenda Perusina* anota que: "*Pedir esmola por amor de Deus, era aquilo que o bem-aventurado Francisco considerava mais nobre, digno e senhoril aos olhos de Deus e dos homens. Com efeito, tudo o que o Pai Celeste criou para utilidade do homem continua ele a ministrar, depois do pecado, gratuitamente e a título de esmola, aos dignos e indignos, pelo amor que Ele tem a seu Filho bem amado.*"⁶⁴ A mesma *Legenda*, no episódio atrás indicado, no qual Francisco ao ir à casa do bispo de Ústia, na hora da refeição sai para esmolar, coloca na boca do santo a seguinte resposta, quando o bispo indaga-lhe por que lhe fez tal afronta indo esmolar: " - *Ao contrário, senhor, muita honra vos prestei, porque quando um súdito cumpre fielmente o seu dever, honra o seu senhor e o seu prelado. ... Eu devo ser o modelo e o exemplo de vossos pobres. Sei que na Ordem há e haverá frades, verdadeiros frades menores, no nome e no comportamento que, pelo amor do Senhor Deus e união do Espírito*

⁶³ SILVEIRA, Ildefonso - *São Francisco e a burguesia*. IN NEOTTI, Clarêncio (coord.) *NOSSO IRMÃO FRANCISCO DE ASSIS*. Petrópolis, Vozes, 1975; pp. 46-47.

⁶⁴ *LEGENDA PERUSINA*, ob.cit., 60; p. 790

Santo, que os instrui e instruirá em todas as coisas, se hão de inclinar com toda a submissão ao serviço dos seus irmãos. Mas também há e haverá os que, por respeito humano e mal acostumados, desdenham e desdenharão humilhar-se e pedir esmola e submeter-se a trabalhos servis. Por isso, devo eu, com o meu comportamento, instruir os que são e serão na Ordem, para que não tenham desculpa diante de Deus, neste mundo e no outro ... Quero que saibam os frades, de hoje e de amanhã, que eu sinto maior consolação interior e exterior à mesa pobre dos frades, sobre a qual vejo as miseráveis esmolas recolhidas de porta em porta por amor de Deus, do que em sentar-se à vossa mesa ou à dos outros senhores, guarnecida das melhores iguarias, se bem que seja por devoção e deferência para comigo. O pão da esmola é na verdade pão sagrado, santificado pelo louvor e pelo amor de Deus, visto que o frade que vai pedir esmola deve dizer primeiro: 'Bendito e louvado seja o Senhor Deus; e depois: 'Dai-nos esmola pelo amor do Senhor Deus.'"⁶⁵ Se ressalta aqui a pobreza como um exemplo para os frades; sua radicalidade, por ocasiões, é uma pedagogia exemplar para ensinar os Evangelhos.

A este último episódio, o *Espelho da Perfeição*. acrescenta as seguintes palavras: "*Era desejo do santo, como ele declarou muitas vezes, que um frade não ficasse muito tempo sem ir esmolar, não só por considerá-lo um ato muito meritório, como também por temor de que ele sentisse vergonha de voltar às esmolas. Quanto mais eminente e nobre era o frade neste mundo, mais edificado e alegre ficava o santo ao vê-lo sair para pedir esmola ou empenhar-se nos humildes trabalhos que constituíam a faina diária dos frades.*"⁶⁶ Apesar de considerar uma virtude a pobreza, o texto aponta que o esmolar é uma pedagogia para evitar-se o nascimento da vergonha. Aliás por muitas vezes é repetido que o frade deve afastar a vergonha por pedir esmola e até de forma bastante contundente, como na *Legenda Perusina*: "*No início da Ordem, quando os frades habitavam Rivo Torto, havia ali um, que rezava pouco e, por vergonha, nunca ia pedir esmola, mas comia bem. O bem-aventura*

⁶⁵ Idem, 61; pp.791 a 793.

⁶⁶ ESPELHO DA PERFEIÇÃO, ob.cit., cap. 23; p. 873.

do Francisco, preocupado com o comportamento deste irmão, foi advertido pelo Espírito Santo de que se tratava de homem carnal. Por isso falou-lhe assim: 'Vai-te embora, irmão Mosca, porque tu queres comer o fruto do trabalho dos frades e ficas ocioso no jardim de Deus, como o irmão zangão que não colhe nada, não trabalha e vive à custa das conseiras das diligentes abelhas.' Voltou o frade para o mundo e, carnal como era, nem sequer pediu perdão."⁶⁷

A pobreza dos primeiros irmãos é um aspecto ressaltado nos textos como um comportamento voluntário; pobreza total: "Seguidores da santíssima pobreza porque não tinham nada, nada desejavam, e por isso não tinham medo de perder coisa alguma. Estavam contentes com uma úniva túnica, remendada às vezes por dentro e por fora: não lhes servia de enfeite mas de desprezo e pobreza, para poderem mostrar claramente que estavam crucificados para o mundo. Cingiam-se com uma corda e usavam calças pobres, fazendo o piedoso propósito de ficar simplesmente assim, sem ter mais nada. Naturalmente, estavam seguros em qualquer lugar, sem nenhum temor, cuidado ou preocupação pelo dia seguinte, nem se incomodavam com o pouso que teriam à noite, em suas frequentes viagens. Pois, como muitas vezes nem tinham onde se abrigar do frio mais rigoroso, reuniam-se ao redor do fogo ou se escondiam humildemente, à noite, em grutas ou cavernas. Durante o dia, os que sabiam trabalhavam com as próprias mãos, visitavam as casas dos leprosos ou outros lugares honestos, servindo a todos com humildade e devoção. Não queriam exercer ofício algum que pudessem causar escândalo, mas, fazendo sempre coisas santas e justas, honestas e úteis, davam exemplo de humildade e de paciência a todos."⁶⁸ Pobreza voluntária que, portanto, não significava vida de ociosidade mas de trabalho, esmola, despojamento físico e serviço a outros pobres.

Vida de dificuldades mas que levava a contentamentos, sem notícias de queixas dos primeiros irmãos: "São Francisco e os outros recolheram-se em lugar perto de Assis, chamado Rivo Torto. Havia ali uma caba

⁶⁷ LEGENDA PERUSINA, ob.cit., 62; p. 793.

⁶⁸] CELANO, ob.cit., 39; p.207

na abandonada, onde viveram aqueles homens, que não faziam questão de casas grandes e bonitas, e lá se defendiam da chuva. 'Pois, como dizia o santo, de uma cabana vai-se mais depressa para o céu do que de um palácio.' Os filhos e irmãos permaneceram nesse lugar em conversação com o bem-aventurado pai, trabalhando bastante e sofrendo escassez de tudo. Faltou-lhes muitas vezes até o pão, precisando contentar-se com os nabos penosamente mendigados pela planície de Assis. Sua casa era tão apertada que mal podiam sentar-se ou descansar. Mas não se ouviam queixas ou murmurações: calmos e alegres, conversavam a paciência. São Francisco, cada dia e até continuamente, examinava diligentemente a si mesmo e aos seus, sem permitir neles falha alguma, e a fastando toda negligência de seus corações."⁶⁹

Pobreza que não devia levar ao orgulho e sim à humilde, principalmente com os demais pobres: "Dizia o bem-aventurado que os frades deviam ter mesas humildes e próprias de pobres, que pudessem edificar os homens do mundo; que, se um pobre fosse convidado pelos frades, devia sentar-se à mesa com eles, e não no chão, estando eles nas suas cadeiras."⁷⁰

Pobreza voluntária que exigia que não fosse nada guardado para eventualidades, nem mesmo para visitantes; nenhuma reserva, recorrendo-se a objetos do culto se necessário fosse para emergência, como fala São Boaventura na **Legenda Maior**: "Em outra época, vivia a comunidade de Santa Maria da Porciúncula em tanta miséria que nada tinham para oferecer aos irmãos que chegavam de visita. O vigário de Francisco aproximou-se dele e lhe falou da penúria que sofriam e pediu-lhe permissão para reservar algo dos bens dos noviços que entravam na Ordem para poderem recorrer a esses bens quando parecesse indispensável. Francisco, que tinha a proteção da divina Sabedoria, replicou: 'Irmão caríssimo, Deus proibiu que atentássemos contra a Regra por qualquer motivo que seja. Se a situação é precária, prefiro que se suprimam os adornos do altar da gloriosa Virgem ao menor atentado contra o voto de

⁶⁹ | CELANO, ob.cit., 42; p. 209.

⁷⁰ LEGENDA PERUSINA, ob.cit., 33; p. 762.

poireza e observância do Evangelho. Pois a bem-aventurada Virgem Maria fica rá muito mais satisfeita se, despojando embora seu altar, seguimos perfeita mente os conselhos do santo Evangelho do que se, enfeitando seu altar, trans gredirmos os conselhos que seu Filho nos deixou e nós prometemos seguir."⁷¹

Mas nem todos os frades eram recebidos com agrado: la drões roubavam o pouco que lhes restava, recebiam ofensas e insultos. Assim, a Legenda Trio Saciorum nos fala que "... outros os consideravam tão despre zíveis, que muitos, pequenos e grandes, os injuriavam e maltratavam, tirando-lhes às vezes até as roupas imprestáveis que usavam. Se os servos de Deus fi cavam nus, porque só vestiam uma túnica, conforme o conselho do santo Evange lho, não reclamavam devolução do roubado. Mas se alguns, movidos pela pieda de, lhes devolvessem as vestes, eles as recebiam contentes. Uns atiravam la ma sobre eles; outros, pondo dados nas suas mãos, convidavam-nos a jogar; a garrando-os pelo capuz, carregavam-nos suspensos nas costas. Faziam-lhes es tas e outras coisas semelhantes, considerando-os tão desprezíveis, que ousa damente os atormentavam à vontade. Além disso, na fome e na sede, no frio e na nudez, toleravam tribulações e angústias imensas. Suportavam tudo isto com paciência e constância, lembrados das admoestações do bem-aventurado Fran cisco."⁷²

A pobreza voluntária era querida por aqueles que busca vam seguir os conselhos evangélicos à risca, como já se deve haver depreendi do. A pobreza voluntária era então uma tarefa que exigia um despojamento to tal; a esmola era uma forma de treinar o caráter na humildade, levando seu seguidor do despojamento material para um mergulho interior. Há, porém, oca siões nas quais a pobreza voluntária é aconselhável não aos frades propriamen te, que fizeram promessa de segui-la, mas a outros, que não podiam obter o que precisavam simplesmente comprando, porque a miséria e a ausência de bens no mercado impossibilitava a aquisição. Tal é o episódio, narrado por prati

⁷¹ LEGENDA MAIOR, ob.cit., cap. 7, 4; p. 509.

⁷² LEGENDA DOS TRÊS COMPANHEIROS, ob.cit., 40; pp.675-676.

camente por todos os biógrafos, no qual Francisco convida os cavaleiros a pedirem esmola; vejamos como CELANO apresenta-o: *"Quando S. Francisco já estava muito doente e próximo ao fim, foi reclamado pelo povo de Assis, que mandou uma solene delegação a Nocera, para não dar a outros a honra de ficar com o corpo do homem de Deus. Levando-o os soldados com muita reverência, a cavalo, chegaram a uma vila paupérrima chamada Satriano. Como estavam com fome e já fosse hora de comer, os soldados foram mas não encontraram nada para comprar. Voltaram e disseram a São Francisco: ' - Vais precisar dar-nos de tuas esmolas, porque aqui não se pode comprar nada.' Respondeu o santo: ' - Não encontrais nada porque confiais mais em vossas moscas que em Deus' (chamava o dinheiro de mosca). 'Voltai às casas onde passastes, ofereci o amor de Deus em vez de dinheiro, e pedi esmola com humildade. Não é preciso ficar com vergonha, porque, depois do pecado, tudo que temos nos é dado como esmola, e o grande Esmoler dá com clemente piedade aos dignos e aos indignos.' Os soldados deixaram a vergonha de lado, foram pedir esmolas e conseguiram mais com amor de Deus que com dinheiro. As pessoas divertidas, até competiram em servi-los e não houve fome onde dominou a opulenta pobreza."*⁷³

Dessa maneira, se procurava mostrar que a pobreza voluntária também tinha sua utilidade em situações embaraçosas e que caracteristicamente relacionava-se essencialmente a princípios de fraternidade e não de troca de bens materiais. Consequentemente as modalidades involuntária é voluntária, como as apresentamos, não perfazem todas as situações contidas no pensamento franciscano, daí outras modalidades de pobreza.

Em outro ângulo, ao lado de uma pobreza espiritual encontramos uma pobreza material; para melhor entender aquela abordemos agora esta. A pobreza material apresenta como primeiro elemento o desprezo pelo dinheiro. A Regra Não-Aprovada, em diversos momentos, fala do dinheiro: *"Quando os irmãos andarem pelo mundo, nada levem consigo para a viagem, nem bolsa, nem alforge, nem pão, nem dinheiro, nem bastão"*.⁷⁴ Ou *"E como retribuição pelo trabalho podem aceitar todas as coisas de que precisam, exceto di*

⁷³ 2 CELANO, ob.cit., 77; pp. 343-344.

⁷⁴ Escritos de S. Francisco, ob.cit., p. 151.

nheiro."⁷⁵ Ou ainda: "Por isso, onde quer que esteja e para onde quer que vá, nem sequer ajunte do chão, nem aceite ou faça aceitar dinheiro ou moedas, nem para comprar roupa ou livros; numa palavra: em circunstância alguma, a não ser em caso de manifesta necessidade para enfermos. Pois do dinheiro ou de moedas não devemos ter nem esperar mais proveito que as pedras. Aos que o cobiçam e apreciam mais do que pedras, o diabo procurará obsecá-los. Cuidemos, pois, nós que tudo abandonamos, que por tão pouco não percamos o reino dos céus. E se em qualquer parte acharmos moedas, não lhes demos mais atenção que ao pó que estamos calcando aos pés, porque é ' vaidade das vaidades, e tudo é vaidade '. E se mesmo assim acontecer - o que Deus não permita - que algum irmão ajunte ou possua dinheiro ou moedas - salvo no caso da mencionada necessidade dos enfermos - todos nós irmãos consideremo-lo como falso irmão e como apóstata, como gatuno e ladrão e mais, como aquele que carrega a bolsa, se não fizer sincera penitência. E em circunstância alguma podem os irmãos aceitar ou fazer aceitar, coletar pessoalmente ou fazer coletar dinheiro ou moedas para alguma casa ou residência. Nem acompanhem pessoas que para tais lugares vão coletar dinheiro ou moedas. Porém outros trabalhos que não contradigam nosso gênero de vida, podem os irmãos executá-los com a benção de Deus. Se contudo houver leprosos em situação de manifesta necessidade, podem os irmãos colher esmolas para eles. Mas tomem muito cuidado com o dinheiro. Igualmente evitem todos os irmãos de vaguearem pela terra atraídos pelo lucro vil."⁷⁶ Esse longo texto, mostra as minúcias de uma regulamentação da aproximação com o dinheiro, e que estabeleceu-la era importante para a manutenção do ideal de pobreza material dos primeiros irmãos e de Francisco. As diversas situações em que se rejeitam o dinheiro, quase que não admitem exceções. A radicalidade do desprezo ao dinheiro vai a ponto de considerar como ladrão e apóstata aquele irmão que juntasse dinheiro. Nem como pagamento do trabalho, nem como fruto da esmola, deveria ser recebido o dinheiro, para evitar que a irmandade atraísse os que estavam interessados em lucro.

⁷⁵ *Escritos de S. Francisco. ob.cit., p. 146.*

⁷⁶ *Idem, p. 147-148.*

Já na Regra Aprovada continuamos a encontrar a rejeição pelo dinheiro, mas suas diretrizes são mais genéricas e não chegam a minúcias como apontamos no texto anterior: "*Mando severamente a todos os irmãos que de modo algum recebam dinheiro de qualquer espécie, nem por si nem por intermediário. Entretanto, os ministros e os custódios, e são eles, cuidam diligentemente, por meio de amigos espirituais, das necessidades dos irmãos enfermos e dos lugares que precisam de roupas, conforme as exigências dos lugares, tempos e regiões frias, e como, a seu juízo, convier melhor à necessidade; sempre com exceção de que, como já ficou dito, não recebam dinheiro de qualquer espécie.*"⁷⁷ E ainda: "*Os irmãos, aos quais o Senhor deu a graça de trabalhar, trabalhem com fidelidade e devoção, de maneira que afugentem o ócio, inimigo da alma, e não percam o espírito da oração e piedade, ao qual devem servir todas as coisas temporais. Quanto à paga do trabalho, recebam o que for necessário ao corpo, para si e seus irmãos, exceto dinheiro de qualquer espécie; e isto façam com humildade, como convém a servos de Deus e seguidores da mais santa pobreza.*"⁷⁸ Apesar de menos minucioso, o texto da Regra Aprovada continua as exigências da Regra anterior: não aceitação de dinheiro, nem como paga do trabalho; a rejeição deve ser feita de tal maneira que não ofenda a quem o oferecer. Mas atenua-se a proibição quanto à pessoa intermediária, apesar de a princípio também negar-se o papel desta; é que os ministros e custódios eram os únicos autorizados a cuidarem das necessidades dos enfermos e do fornecimento aos irmãos que estavam em regiões mais frias; neste caso podiam se valer de "*amigos espirituais*", ou seja, de pessoas que não pertenciam aos quadros da Ordem. Mas esta atenuação é um fortalecimento do poder dos dirigentes, porque na Regra Não-Bulada a única exceção aberta para recebimento de dinheiro era a ajuda aos enfermos; na Regra Aprovada esta exceção é retirada do arbítrio individual dos irmãos e encarregados os dirigentes desta tarefa. Provavelmente os abusos individuais e fraudes à pobreza material já se faziam sentir.

⁷⁷ Idem, pp. 134-135.

⁷⁸ Idem, p. 135.

Os biógrafos de Francisco não deixaram de anotar seu desprezo pelo dinheiro; CELANO narra que: *"Embora o amigo de Deus desprezasse profundamente tudo que era do mundo, detestava o dinheiro, acima de todas as coisas. Fez pouco dele desde o início de sua conversão, e aos seus seguidores sempre disse que deviam fugir do dinheiro como do próprio demônio. Costumava repetir que deviam dar o mesmo valor ao esterco e ao dinheiro. Certo dia, entrou um leigo para rezar na igreja de Santa Maria da Porciúncula, e pôs dinheiro de esmola junto da cruz. Quando ele foi embora, um frade pegou o dinheiro com simplicidade e jogou numa janela. O santo ficou sabendo que o frade fizera isso e ele, vendo-se preso, correu a pedir perdão e se prostrou pelo chão pedindo penitência. O santo o repreendeu e lhe disse coisas duras por ter tocado o dinheiro. Depois mandou que pegasse o dinheiro na janela com a boca e que assim o levasse para fora do terreno e o colocasse em cima do esterco dos asnos. O frade obedeceu agradecido e os que ouviram ficaram muito aterrorizados. Tiveram ainda maior desprezo pelo dinheiro que assim tinha sido comparado ao esterco e se animavam cada dia com novos exemplos para assim desprezá-lo."*⁷⁹ Nesta situação, a atitude de Francisco é bastante radical, não havendo, conforme aponta CELANO, intenção alguma do frade em reter a moeda, mas sô tocou-a. Por esta atitude, Francisco exigiu do frade penitência. Ora, aqui se mostra como a pobreza ia da materialidade para uma intenção pedagógica, de um despojamento físico a um despojamento de ordem interior.

CELANO aborda ainda em outro episódio o tema da distribuição do dinheiro: *"Passando o homem de Deus com um companheiro pela Apúlia perto da Bári, encontrou no caminho uma bolsa grande, cheia de moedas, dessas que chamam de alforje de negociante. O companheiro chamou a atenção do santo e insistiu com ele para recolher a bolsa e dar o dinheiro aos pobres. Recomendou a piedade para com os necessitados e fez o elogio da misericórdia pela distribuição do dinheiro. O santo se recusou absolutamente e disse que*

⁷⁹ 2 CELANO, ob.cit., 65; p.335.

aquilo era manha do diabo. Disse: 'Filho, não é lícito pegar o que é dos outros. Dar o que não é nosso é pecado e não merecimento.' Afastaram-se, apressando-se para terminar a viagem. Mas o frade não sossegou, iludido por sua falsa piedade. Continuou a sugerir a obra má. Então o santo concordou em voltar, não para cumprir a vontade do frade, mas para esclarecer àquele insensato o mistério divino. Chamou um rapaz que estava sentado em cima de um poço à beira da estrada, para dar testemunho da Trindade 'na boca de duas ou três testemunhas'. Quando os três chegaram onde estava a bolsa, viram-na gorda de dinheiro. Mas o santo não deixou nenhum deles se aproximar, querendo demonstrar com a força da oração a ilusão diabólica. Afastou-se à distância de uma pedrada e se pôs a rezar. Quando voltou, mandou o frade pegar a bolsa que, por efeito de sua oração, continha uma cobra no lugar do dinheiro. O frade se pôs a tremer de susto, tomado de não sei que pressentimento diferente. Afinal, respeitando a santa obediência deixou de duvidar e pegou a bolsa. Não era pequena a cobra que saiu da bolsa, demonstrando para o frade a falsidade do demônio. Disse o santo: 'Irmão, para os servos de Deus, o dinheiro é apenas o diabo e uma cobra venerosa.'⁸⁰ Este episódio pode levar a inúmeras reflexões; inicialmente há uma rejeição total de pegar-se o dinheiro, mesmo que seja a título de distribuí-lo aos pobres reais, considerando-se o dinheiro uma obra do próprio demônio. O episódio maravilhoso vem justamente para confirmar isto. Outra reflexão paralela que se pode fazer, é que Francisco aqui está negando qualquer distributivismo para com os necessitados, se o distribuído não lhe pertence, ou não se conhece o proprietário sem sombra de dúvidas. "Dar o que não é nosso é pecado e não merecimento", é a frase que indica que mesmo a pobreza material não era uma forma de protesto social. Aliás, CELANO após esta frase, parece estar repudiando qualquer idéia de distributivismo quando diz que é "falsa piedade", "obra má".

A pobreza material não estava, porém, circunscrita ao

⁸⁰ Idem, ob.cit., 68; p.337.

desprezo pelo dinheiro. Abrange uma vida de desapego a bens materiais. No seu Testamento Francisco dizia: "Evitem os irmãos aceitar, sob qualquer pretexto, igrejas, modestas habitações e tudo o que for construído para eles se não estiver conforme com a santa pobreza que prometemos pela Regra, demorando nelas sempre como forasteiros e peregrinos."⁸¹ Quanto a isto aponta CELANO: "Não abominava sô a ostentação das casas: tinha horror a utensílios muito numerosos ou de valor. Não gostava de nada que, nas mesas ou nos recipientes, recordasse o mundanismo, para que tudo cantasse a peregrinação e o exilio."⁸² Como que a demonstrar o cumprimento deste programa, CELANO narra um episódio que envolve Francisco e as construções: "Numa ocasião em que deveria haver um capítulo em Santa Maria da Porciúncula, e já estava em cima da hora, e considerando o povo de Assis que lá não havia nenhuma casa, e sem que o soubesse o homem de Deus, que estava ausente, construíram rapidamente uma casa para o capítulo. Quando o pai voltou, viu a casa, não gostou e teve muita dor. Tratou logo de ser o primeiro a eliminar o edifício. Subiu ao telhado e com a mão pôs abaixo telhas e cobertura. Mandou os frades subirem também para acabar de uma vez com aquele monstro contrário à pobreza. Porque dizia que logo se haveria de espalhar pela Ordem e ser tomado por exemplo tudo que se visse de mais pretencioso naquele lugar. Teria acabado de uma vez com o prédio, se os soldados que lá estavam não tivessem dito que pertencia à comuna e não aos frades, acalmando assim o fervor de seu espírito."⁸³

No Espelho da Perfeição também se narra que "de certa feita, o vigário de São Francisco ordenou que se construísse na Porciúncula uma pequena casa, onde os frades pudessem repousar e rezar o ofício, pois grande multidão de frades ocorria àquele convento, que, por isso, não dispunha de cômodos próprios, para tal fim. Com efeito, todos os frades ocorriam a Santa Maria da Porciúncula, porque somente lá se realizavam as novas admissões à Ordem. Quando a casa estava quase pronta, o santo tornou a passar pela Porciúncula. De sua cela ouviu o barulho que faziam os trabalhadores; cha

⁸¹ Escritos de S. Francisco, ob. cit., p. 169.

⁸² 2 CELANO, ob.cit., 60; p. 331..

⁸³ Idem, ob.cit., 57; pp .329-330

mou seu companheiro e lhe perguntou o que faziam os frades. O companheiro referiu-lhe o que acontecia. Imediatamente, fez chamar seu vigário e lhe disse: 'Irmão, este lugar serve de exemplo e modelo para toda a Ordem; ademais desejo que os frades residentes neste convento suportem privações e incômodos por amor de Deus, a fim de que os frades que passarem por aqui levem para seus conventos o bom exemplo da pobreza. Se os que residem aqui se permitem tais comodidades, os outros seguir-lhe-ão o exemplo de construir casas, dizendo: 'Em Santa Maria da Porciúncula, que é o primeiro convento da Ordem, se constroem casas grandes e espaçosas, portanto, podemos também construir, nos lugares onde fixarmos residência, edifícios semelhantes!'⁸⁴ Nesta situação se retoma a idéia de que a pobreza é um exemplo, principalmente a sua radicalidade; assim, deveria servir de espelho para os membros da Ordem que, talvez, não tivessem um convívio frequente com o santo. Daí a necessidade de a pobreza material brilhar com intensa luminosidade.

Todavia, os textos apresentam diversos lamentos pela violação da pobreza material. Na **Legenda Perusina** diz-se: "... Muitas vezes os frades mandam construir grandes edifícios. Com isso violam a nossa santa pobreza, com detrimento e mau exemplo do próximo. Depois, com a desculpa de irem à procura de convento melhor e mais santo abandonam os seus conventinhos, dando azo a que se escandalizem e fiquem muito perturbados os que para eles derem as suas esmolas e os que isto vêem e ouvem."⁸⁵ Lamento que encontra também eco no **Espelho da Perfeição**, procurando dar-lhe um colorido dramático: "Como o santo houvesse prescrito que as igrejas dos frades fossem pequenas e que suas casas fossem construídas unicamente de barro e madeira, em sinal de santa pobreza e humildade, resolveu começar por estabelecer esta prescrição em Santa Maria da Porciúncula, onde as casas eram feitas de barro e madeira, a fim de que esse convento, que era o primeiro e principal da Ordem, servisse para sempre de exemplo a todos os frades presentes e futuros. Alguns frades, no entanto, opuseram-se a esta determinação alegando que em algumas províncias, a madeira era mais cara que a pedra. Por esta razão não lhes parecia aconselhável que as casas fossem de madeira e barro. Estando o santo gravemente enfermo e já próximo da morte, não julgou prudente discutir com eles, mas mandou escrever no seu Testamento..."⁸⁶ Além de tomar procu

⁸⁴ *Espelho da Perfeição*, ob.cit., cap. 8; p. 856.

⁸⁵ *LEGENDA PERUSINA*, ob.cit., 16, p. 744.

⁸⁶ *ESPELHO DA PERFEIÇÃO*, ob.cit., cap. 11; pp. 860-861.

rar mostrar que a pobreza material era um exemplo, o **Espelho** quase que desanima na resposta ao questionamento: por quẽ não construir de pedra onde esta ẽ mais acessível que a madeira? Aqui se procura valorizar o **Testamento** na resposta  questão.

Francisco recusava que, sob qualquer circunstncia ate nuante, os frades fossem proprietários de casas. CELANO narra o episódio da expulsão de frades de uma casa em Bolonha, por Francisco, inclusive dos doentes que ali estavam, quando soube que era chamada a "*casa dos frades*". In cidente que apontamos já na sua biografia, em páginas atrás, e que foi teste munhado por um dos doentes que l estava, talvez o próprio CELANO, que assim o afirma; o **Espelho da Perfeio** também trata deste episódio e pode ser que se refira a CELANO quando diz: "*E certo frade enfermo, que se viu obrigado a abandonar aquela casa, testemunhou estes fatos e os consignou por escrito.*"⁸⁷

A pobreza material também abrange a pobreza em relao aos alimentos, mbilia e roupas. CELANO falando dos primeiros irmãos: "*Era tão grande a pobreza, em questão de camas e cobertas, que alguém que tivesse algum pedaço de pano para por em cima da palha achava que estava ocupando um leito nupcial.*"⁸⁸ Pobreza que o mesmo CELANO atesta já nos primórdios da conversão de Francisco: "*Desde esse tempo, passou a ser quem mais amava os pobres; e desde o começo mostrou o que haveria de ser perfeitamente mais pobre. Muitas vezes despiu-se para vestir os pobres, procurando assemelhar-se a eles se não de fato, nesse tempo, pelo menos de todo corao. Por ocasião de sua peregrinao a Roma, por amor da pobreza tirou sua veste rica e vestiu a de um pobre. Juntou-se alegremente aos pobres do trio da igreja de São Pedro, onde se reuñem muitos pobres. Fazendo-se um deles, comia avidamente entre eles. Teria feito a mesma coisa muitas outras vezes, se não fosse impedido pela presença de conhecidos.*"⁸⁹ Pobreza material que deve ser ates

⁸⁷ Idem, cap. 6; p. 854.

⁸⁸ 2 CELANO, ob.cit., 63; p. 333.

⁸⁹ Idem, 8; p.292.

tada na mesa e comida. O Espelho da Perfeição tratando de uma ocasião, pela época do Natal, na qual os frades iriam receber a visita de um ministro, preparam-lhe uma *"mesa caprichosamente, cobrindo-a com belas toalhas brancas e guarnecendo-a de copos de cristal."* Francisco viu a mesa, saiu e retornou pela frente da casa, pedindo esmola aos irmãos que o reconheceram e lhe ofereceram o contido na mesa. Francisco teria respondido: *"... ao ver esta mesa preparada com tanto cuidado e elegância, julguei que não pertencia a pobres religiosos que, todos os dias, vão de porta em porta pedir esmolas. Convém-nos, irmãos caríssimos, mais do que a outros religiosos, seguir o exemplo de humildade e pobreza que Cristo nos deu, porque esta é a nossa vocação e assim prometemos por profissão diante de Deus e dos homens. As festas do Senhor e dos santos se celebram melhor na pobreza e na indigência, pelas quais os santos ganharam os céus, do que na opulência e no luxo, pelas quais a alma se distancia dele. Ao ouvir estas prudentes admoestações, encheram-se de vergonha, considerando que São Francisco dizia a estrita verdade e tinha so bejasrazões. E alguns, vendo São Francisco sentado no chão e a solicitude e doçura com que os corrigia e instruíra, começaram a derramar copiosas lágrimas. Exortava-os a que tivessem mesas humildes e honestas para que pudessem edificar os leigos e para que, se convidassem um pobre de passagem este pudesse sentar-se com mesmo pé de igualdade e não vissem os frades em cadeiras e o pobre no chão."⁹⁰*

Aliás a Regra Não-Aprovada estatuiu: *"E se recordem que do mundo inteiro nada mais precisamos do que, como diz o Apóstolo: 'o necessário para alimentar e para nos cobrir, e queremos estar contentes com isso."⁹¹ E no Testamento Francisco dizia: *"E os que vinham para abraçar este gênero de vida distribuía aos pobres o que ~~aceso~~ possuíam. E eles se contentavam com uma só túnica remendada por dentro e por fora, com um cingulo e as calças. E mais não queríamos ter."⁹² Tal era a situação nos primeiros tempos**

⁹⁰ ESPELHO DA PERFEIÇÃO, ob.cit., cap. 20; pp.867 a 869.

⁹¹ Escritos de S. Francisco, ob.cit., p. 148.

⁹² Idem, p. 168.

da Ordem. Mesmo a posse de animais era proibida, como explícita a **Regra Não-Aprovada**: "*Ordeno a todos os meus irmãos, tanto clérigos como leigos, ao irem pelo mundo, ou morarem em lugar fixo que de modo algum criem qualquer animal, nem junto a si mesmos, nem com outra pessoa, nem de qualquer outra forma.*"⁹³

Apesar do rigor quanto à pobreza material, Francisco, no entanto, admitia algumas exceções a ela. E assim a **Regra Não-Aprovada** diz "*E podem ter as ferramentas necessárias ao seu ofício.*"⁹⁴ Outra exceção é quanto os objetos do culto; em alguns escritos de Francisco encontramos recomendações para cuidados com eles. Assim na **Carta a todos os clérigos**: "*Onde quer que o santíssimo corpo e sangue de Nosso Senhor Jesus Cristo for conservado de modo inconveniente ou simplesmente deixado em alguma parte, que o tirem dali para colocá-lo e encerrá-lo num lugar ricamente adornado.*"⁹⁵ Ou, numa versão da **Carta a todos os custódios**: "*Os cálices e corporais que usam, os ornamentos do altar, sejam de execução preciosa. E se em alguma parte o corpo do Senhor estiver sendo conservado muito pobremente, reponham-no em lugar ricamente adornado e ali guardem cuidadosamente encerrado segundo as determinações da Igreja, levem-no sempre com grande respeito e ministrem-no com muita discrição.*"⁹⁶ Ainda uma outra exceção, é quanto aos breviários; a **Regra Aprovada** consigna esta permissão: "*Rezem os clérigos o ofício divino; por isso podem ter breviários, segundo a ordem da santa Igreja Romana, exceto o Saltério.*"⁹⁷

Esta determinação contida na **Regra Aprovada**, relativamente à posse de livros, fora objeto de uma polêmica dentro da Ordem no tempo de Francisco. CELANO em sua **Vita Secunda** dizia que o santo: "*Ensinava que nos livros devemos procurar o testemunho do Senhor e não o seu valor; a edi*

⁹³ Idem, p. 152.

⁹⁴ Idem, p. 146.

⁹⁵ Idem, p. 76.

⁹⁶ Idem, p. 77.

⁹⁷ Idem, p. 133.

ficação e não a beleza. Mas queria ter poucos, e à disposição dos frades que precisavam. Por isso, quando um ministro lhe pediu licença para ter uns livros de luxo e muito preciosos, ouviu esta resposta: "Não quero perder pelos teus livros, o livro do Evangelho, que professei. Faze o que quiseres, contanto que não seja com a desculpa de minha licença."⁹⁸ E o Espelho da Perfeição apontava que o valor dos livros não estava na mera posse material dos mesmos: "O bem aventurado pai ensinava a seus frades buscarem nos livros não o valor material, mas o testemunho do Senhor, não a beleza, mas o proveito espiritual. Por esta razão, queria que eles tivessem apenas alguns livros, em comum, e sempre à disposição dos que tivessem necessidade deles."⁹⁹ É bom lembrar que os livros nesta época alcançavam um altíssimo preço e muitos eram confeccionados ricamente. Francisco chama a atenção para se buscar neles não um aspecto material, mas sim um proveito de ordem espiritual. E isso nos leva a uma outra modalidade que podemos encontrar: a pobreza espiritual.

Como tratamos do assunto posse de livros, encontramos em algumas fontes a questão do noviço que queria ter um saltério. A Legenda Perusina trata das diversas situações que Francisco e este noviço se envolvem: "Havia uma vez um noviço que sabia ler o Saltério, mas não muito bem. Pelo gosto que fazia nesta leitura, pediu ao ministro geral licença para ter um Saltério. O ministro concedeu-lha. Mas o noviço não queria ficar com o Saltério, sem primeiro ter autorização do bem-aventurado Francisco. Tinha, com efeito, ouvido dizer que o santo não queria ver os seus frades cobiçosos da ciência e de livros; mas queria vê-los, como tantas vezes recomendava, apaixonados pela pura e santa simplicidade, a santa oração e a Senhora Pobreza. Assim se formaram os primeiros frades, que eram santos; e esta lhe parecia a via mais segura para a sua salvação."¹⁰⁰ E em continuação:

⁹⁸ 2 CELANO, ob.cit., 62; pp. 332.

⁹⁹ ESPELHO DA PERFEIÇÃO, ob.cit., cap.5; p.853-854.

¹⁰⁰ LEGENDA PERUSINA, ob.cit., 79; p. 800.

"Voltando um dia o bem-aventurado Francisco ao eremitério onde estava o noviço de que falamos antes, veio este ter com ele dizendo: 'Pai, seria para mim uma grande consolação ter um Saltério, mas embora tenha já licença do ministro geral não o quero possuir sem a tua autorização.' A resposta do santo foi assim: 'O Imperador Carlos, Rolando e Olivério, todos os paladinos e cavaleiros valentes que foram valorosos na guerra, perseguindo os infiéis até à morte, não se poupando a suores e fadigas, alcançaram retumbante vitória; e por fim, também os próprios santos mártires, morreram em combate pela fé em Cristo. Muitos há, que são com a narração dos seus feitos, querem tirar daí honra e glória humanas.' A explicação desta parábola encontra-se nas suas Admoestações, onde diz: 'Os santos praticaram ações heróicas, nós com recitá-las e pregá-las já daí queremos colher honra e glórias.' Por outras palavras: 'A ciência incha, a caridade porém edifica.'¹⁰¹ Todavia o noviço, que as fontes não lhe dão nome, não encerra aí suas iniciativas em ter um Saltério:

"Noutra ocasião, estando o bem-aventurado Francisco se aquecendo na fogueira, voltou o mesmo noviço a falar-lhe do Saltério. Respondeu-lhe o santo: 'E quando tiveres o Saltério, vais querer ter um Breviário. Depois, instalado na tua cadeira, como um grande prelado, dizes ao teu irmão: 'Traze-me cá o Breviário.' Dizendo isto, com gesto arrebatado, pega um pouco de cinza, leva-a à cabeça, esfregando-a com a mão, como que a lava-la e falando para consigo: 'É este o meu Breviário.' E repetia gesto e palavras muitas vezes. O noviço espantado, emudeceu. Por fim, disse o bem-aventurado Francisco: 'Irmão, também eu tive a tentação dos livros; mas para conhecer a vontade do Senhor peguei no livro dos Evangelhos, e pedi que me desse a conhecer na primeira página em que eu o abrisse. Terminada a oração, abri o livro e deparei com este versículo: 'A vós é dada conhecer o reino de Deus mas os que estão de fora, tudo se lhes propõe em parábolas'. E acrescentou: 'São tantos os que querem subir os degraus da ciência, que bem-aventurado se rã o que a ela renuncia, por amor do Senhor Deus.'¹⁰² Francisco, até aqui, pro

¹⁰¹ Idem, 72; p. 802.

¹⁰² Idem, p. 803.

cura mostrar que a posse do um livro, ou até a sua leitura, separa o homem do conhecimento direto, da experiência imediata de Deus. O tom é dramático em alguns momentos, porque Francisco está determinado em deixar na mente do noviço a sua resposta, além de apelar para sua própria experiência pessoal ("*também eu tive a tentação dos livros*"). Porém, as investidas do noviço não terminam aqui, e a *Legenda Perusina* continua:

"Alguns meses depois, estando o bem-aventurado Francisco em Santa Maria da Porciúncula, junto à sua cela que dá para o caminho, por detrás da casa, veio mais uma vez o dito noviço falar-lhe no Saltério. O santo despachou-o, dizendo: 'Vai e faze o que te disser o teu ministro'. Ouvindo isto, o irmão voltou para onde tinha vindo. O bem-aventurado Francisco quedou-se no caminho a refletir no que tinha dito. De repente gritou: 'Espera, irmão, espera.' Aproximou-se dele e disse: 'Vem comigo e mostra-me o lugar onde te disse, a propósito do Saltério, que fizesses o que te disser o teu ministro.' Chegando lá, o santo pôs-se de joelhos diante do irmão, dizendo: 'Minha culpa, irmão, minha culpa: quem quiser ser frade menor não pode ter senão a túnica, conforme a Regra, o cordão e panos menores; e em caso de manifesta necessidade ou doença, as sandálias' Sempre que um irmão lhe vinha pedir conselho neste campo, dava a mesma resposta. E dizia: 'Tanta possui um homem de ciência, quanto aquilo que realiza nas suas obras; e tanto possui um religioso de oração, quanto aquilo que na vida põe em prática.' Como quisesse dizer: 'Não se conhece a árvore boa, senão pelos frutos.'"¹⁰³ Esta cena é bem marcante: num primeiro momento Francisco manda o noviço obedecer ao ministro, depois, dramaticamente, se arrepende e não se furta a dizer que a pobreza é radical, exigindo total desprendimento, mesmo da ciência.

Nas admoestações, atribuídas a Francisco, em várias passagens se fala da necessidade de desprendimento da ciência: "*... quem para si retém alguma coisa 'esconde o dinheiro de seu amo' e o 'que julgava possuir ser-lhe-á tirado.'*"¹⁰⁴ E de modo mais explícito: "*Diz o Apóstolo:*

¹⁰³ Idem, pp. 803-804.

¹⁰⁴ *Escritos de S. Francisco*, ob.cit., p. 67.

'A letra mata, mas o espírito vivifica.' São mortos pela letra os que tão somente querem saber as palavras, a fim de parecer mais sábios que os outros e poder adquirir grandes riquezas e dá-las aos parentes e amigos. São ainda mortos pela letra aqueles religiosos que não querem seguir o espírito das Sagradas Escrituras, mas só se esforçam por saber as palavras e interpretá-las aos outros. São, porém, vivificados pelo espírito das Sagradas Escrituras aqueles que tratam de penetrar mais a fundo em cada letra que conhecem, nem atribuem o seu saber ao próprio eu,¹⁰⁵ mas pela palavra e pelo exemplo restituem a Deus, seu Supremo Senhor, ao qual todo bem pertence."¹⁰⁶

Comparando os frades aos cavaleiros da Távola Redonda, a Legenda Perusina ensaia uma explicação da eficácia da palavra pregada habilmente: "Também dizia: 'Muitos há que se entregam apaixonadamente, dia e noite, com toda a solicitude, à busca da ciência, abandonando assim a oração e a sua santa vocação. E quando instruem os outros irmãos ou pregam ao povo, se vêem que alguns ficam edificados ou se convertem à penitência, começam a ficar inchados e orgulhosos com o proveito de trabalho alheio. Por que aqueles que eles julgam ter edificado e convertido com a sua palavra, na realidade foi Deus que os moveu pela oração dos santos frades, que nada sabem do efeito da sua prece. Pois tal é a vontade do Senhor, para daí não colherem motivo de orgulho. Estes últimos são os meus santos frades, cavaleiros da Távola Redonda, que vivem escondidos em lugares solitários e nos desertos, para se entregarem com todo o empenho à oração e à meditação, chorando os pecados próprios e alheios; cuja santidade, conhecida de Deus, raramente o é dos outros irmãos e do mundo. E quando os anjos apresentarem as almas ao Senhor, ele lhes revelará a multidão de almas que a sua prece salvou, fruto e mercê dos seus trabalhos, dizendo-lhes: 'Meus filhos, eis as almas que salvastes com os vossos corações.' Por terdes sido fiéis no pouco, grandes coisas vos confiarei..."¹⁰⁷

¹⁰⁵ A palavra no original latino é *corpus*.

¹⁰⁶ Escritos de S. Francisco, ob.cit., p. 63-64.

¹⁰⁷ LEGENDA PERUSINA, ob.cit., 71; pp. 801

Mas a pobreza espiritual não se esvai com a negativa de valorização da intelectualidade, da ciência livresca; ela mais vai além. As Admoestações falam em não se apropriar nem mesmo da vontade: "Come, porém, da árvore da ciência do bem e do mal, aquele que reclama sua vontade como propriedade sua e se vangloria dos bens que o Senhor diz e opera nele."¹⁰⁸ Aqui estão os próprios fundamentos desta espécie de pobreza: negar o valor da própria vontade, se considerando o falado e o feito como obra do divino. Francisco, nas mesmas Admoestações, leva mais longe o desvestimento; é necessário ainda deixar o direito de julgar: "Ao servo de Deus nada deve desagradar senão o pecado. Mas se uma pessoa pecasse de qualquer forma que seja, e o servo de Deus ficasse por isso perturbado e enraivecido - a não ser por caridade - 'entesouraria riquezas' de culpa para si. Vive realmente sem nada de próprio aquele servo de Deus que não se enraivece nem se perturba por causa de ninguém. E bem-aventurado aquele que nada retém para si, mas 'dá a Cesar o que é de Cesar e a Deus o que é de Deus.'"¹⁰⁹ Ora, Francisco atribui o despojamento total àquele que não só realiza um despojamento material mas o completa, mantendo-se pacífico. É aqui expressão da experiência religiosa.

Para este ponto, CELANO na *Vita Secunda* mostra que: "Quando voltava de suas orações particulares, em que quase se transformava num outro homem, esforçava-se por se assemelhar aos outros, para não perder o que tinha lucrado pela veneração dos outros, se se demonstrasse queimado de fervor. Muitas vezes dizia a seus familiares coisas como estas: 'Quando um servo de Deus está rezando e é visitado por alguma nova consolação de Deus, antes de sair da oração deve levantar os olhos para o céu e dizer ao Senhor de mãos postas: 'Senhor, mandaste do céu para mim que sou pecador e indigno esta consolação e esta doçura. Eu a devolvo, para que a guardes para mim, porque sou um ladrão de teu tesouro'. E ainda: 'Senhor, tirai-me o teu dom neste mundo e guarda-o para o outro.' 'Assim é que deve fazer', dizia, 'mostrando-se aos outros, quando sair da oração tão pobrezinho e pecador como se

¹⁰⁸ *Escritos de S. Francisco*, ob.cit., p. 61.

¹⁰⁹ *Idem*, p. 65.

não tivesse conseguido nenhuma graça nova.' Pois explicava: 'Porque pode a contecer que, por pequeno favor, perca um dom de valor incalculável, e leve com facilidade aquele que o deu, a não dar mais."¹¹⁰ Ou seja, Francisco en trando no mais fundo da experiência religiosa, sai da mesma ciente de haver tido acesso a um tesouro, mas se sentia pobre, entendida a expressão não no sentido material e sim espiritual.

Finalmente, é preciso não ignorar que a pobreza espiri tual era recomendada em diversos passos aos frades, na medida em que se acon selhava que eles não se "apropriassem" de cargo no interior da Ordem, como aparece nas Admoestações: "E se a privação do cargo de superior os perturba mais que a privação do encargo de lavar os pés, amontoam para si tanto mais riquezas com perigo para sua alma ... Ai do religioso que, enaltecido pelos outros, em sua obstinação não quer mais descer."¹¹¹ Recomendação que está ainda na Regra Não-Aprovada: "E nenhum ministro ou pregador se arroge o car go de ministro dos irmãos ou o ofício da pregação como sua propriedade, mas à mesma hora que lhe foi ordenado, deponha o seu cargo, sem nenhuma obje ção."¹¹² Todavia, as recomendações de Francisco se alongam no conselho de que os irmãos não se apropriem nem mesmo de lugar, como é dito na Regra Não-Aprovada: "Cuidem os irmãos, onde quer que estejam, nos eremitérios, ou em outros lugares, de não apropriar-se de qualquer lugar nem disputá-lo a ou trem. E todo aquele que deles se acercar, seja amigo ou adversário, ladrão ou bandido, recebem-no com bondade."¹¹³ Conselho que a Regra Aprovada não deixa de inseri-lo, se bem que em caráter mais genérico: "Os irmãos não te nham propriedade sobre coisa alguma, nem sobre casa, nem lugar, nem outra coi sa qualquer ..."¹¹⁴ Estes últimos aspectos mostram que a pobreza espiritual tida em mente por Francisco não estava por ventura circunscrita a altos vãos da mística, mais se achegava a fatos mais simples, tais como não abusar dos

¹¹⁰ 2 CELANO, ob.cit., 99; p. 358.

¹¹¹ *Escritos de S. Francisco*, ob.cit., p. 62 e 67.

¹¹² Idem, p. 154.

¹¹³ Idem, p. 146.

¹¹⁴ Idem, p. 135.

cargos, não disputar lugares. A pobreza espiritual ia de um movimento a outro, do exterior mais superficial, digamos, da purificação do eu, para momentos de aprofundamento, após o despojamento total; negando-se a possuir exteriormente e a também possuir interiormente. De modo que, não é possível entender a **pobreza material** totalmente desvinculada da **pobreza espiritual**, dentro da perspectiva de Francisco, já que ambas estão estreitamente ligadas. Da mesma forma, estas estão ligadas às modalidades de **pobrezas voluntária e involuntária**; que como vimos, se encaminham para a realização de virtudes. Ora, seria possível separar virtudes que no fundo se completam? É por isso que dissemos inicialmente: a pobreza à primeira vista parece ser uma só; todavia, quando a analisamos distinguimos diversas modalidades, mas que não estão compartimentadas, separadas completamente uma da outra, e sim inter-ligadas.

4.1.4- A pobreza como base de uma organização - a Ordem

A pobreza joga um papel fundamental para a constituição e a organização de uma comunidade especial - a Ordem dos Frades Menores. Aqui as diversas modalidades da pobreza se apresentam como pilares, apoiando um edifício que vai ganhando importância à medida que a Ordem se expande tanto em vida de Francisco, como posteriormente à sua morte. A proposta de uma organização especial baseada na pobreza e a denominação que recebeu, é assim explicada pela **Legenda Perusina**: "*Disse um dia o bem-aventurado Francisco a seus frades: 'A Ordem e a vida dos frades menores é um pequeno rebanho que o Filho de Deus nestes últimos tempos pediu a seu Pai celeste, dizendo: 'Pai, eu quero que reunas e me concedas um povo novo e humilde que, pela sua pobreza e humildade, se distingua, no presente, de todos os que o precederam; e que, como sua riqueza, não tenham senão a mim.'* E o Pai respondeu ao Filho amado: '*O que pediste foi-te concedido*'. 'O Senhor, acrescentou o santo, quis que os frades tivessem o nome de menores, porque são esse povo que o Filho

de Deus, requereu ao Pai, e do qual Ele mesmo diz no Evangelho: 'Não temos, pequenino rebanho, porque aprouve a vosso Pai dar-vos o reino'; e mais: 'O que fizestes a um destes meus irmãos menores, a mim o fizestes.' Sem dúvida que o Senhor falava assim de todos os que têm o espírito de pobreza, mas tinha em vista principalmente a Ordem dos Frades Menores que havia de aparecer na Igreja."¹¹⁵ O argumento principal deste texto é que foram chamados menores porque eram pobres e humildes, ou por haverem abraçado os ideais de pobreza e humildade; marcante ainda é a sua legitimação pelo Evangelho, trazendo-se à colação algumas suas frases para como que prever a futura existência da Ordem, além do diálogo fantasioso entre Cristo e Deus. Ora, muitas vezes os historiadores têm considerado que a denominação de "menores" refletiria a luta entre classes nas cidades italianas, pois nelas eram usadas as denominações "menores" (os da Comuna) e "maiores" (a nobreza). KAJETAN ESSER analisando o nome da Ordem diz ter sofrido uma certa evolução; numa época mais tardia se pode haver usado a expressão "*virii poenitentiales de civitate Assissi oriundi*", mas parece que era usada em círculos restritos da Ordem, não deixando muitos vestígios. As fontes em geral empregam a expressão "*Fratres Minores*".¹¹⁶

JACQUES DE VITRY na sua *Historia Occidentalis* ensaia uma explicação para a denominação de "menores": "*Esta é a religião dos verdadeiros pobres do Crucificado, a Ordem dos pregadores que chamamos dos Frades Menores. Verdadeiramente menores e mais humildes que todos os religiosos contemporâneos, no hábito que vestem, em sua espoliação e no desprezo do mundo.*"¹¹⁷ Explicação que aliás não se afastaria muito daquela da Legenda Perusina. Nesse sentido o mesmo KAJETAN ESSER diz que: "... o nome de fato tem origem religiosa e não política, como por vezes se pensava, como na disputa entre os partidos dos Maiores e Minores os Irmãos tivessem aderido aos últi

¹¹⁵ LEGENDA PERUSINA, ob.cit., 67; p. 796-797.

¹¹⁶ ESSER, Kajetan - *Origens e espírito primitivo da Ordem franciscana*. Petrópolis, Vozes, 1972; pp. 45-46.

¹¹⁷ VITRY, Jacques de - *Historia occidentalis* IN *S. Francisco de Assis. Escritos e biografias...* ob.cit., p. 1032.

mos."¹¹⁸ ILDEFONSO SILVEIRA sobre a denominação fala que: "*De início a Fraternidade foi denominada de 'homens penitentes de Assis' e não pobres, como os 'pobres de Lyon', 'Pobres da Lombardia'. Entra depois a denominação de 'Irmãos Menores'. Menores em tudo: na pobreza material, na humildade, no trabalho, nas vestes, nas moradias, nos meios de locomoção. Poder-se-ia ver no fato uma tal identificação com os 'menores' de Assis em oposição aos 'estados dominantes'? Não dentro da fraternidade, como vimos pelas qualificações de muitos Frades da primeira hora. E, parece-nos, não também levando-se em consideração a história da Comuna de Assis do tempo de S. Francisco... Os 'Menores' da Comuna de Assis eram a antítese dos 'Menores' de S. Francisco. Não cremos que S. Francisco tenha querido de alguma forma identificar-se com eles, mas com os 'menores' do Evangelho. Movido por outro espírito. O que os 'Menores' assienses ou burgueses visavam era a expansão comercial, o aumento da riqueza e do poder, a supressão ou ao menos o enfraquecimento do poder feudal... As intenções de S. Francisco e de seus companheiros em favor da paz tinham o respaldo do exemplo de uma real fraternidade de menores, mas menores humildes, pacíficos, opostos ao espírito egoísta dos burgueses.."¹¹⁹*

Realmente as fontes não autorizam a que se busque na denominação menores um reflexo das lutas sociais e políticas da sociedade medieval italiana. Os argumentos de que se valem são de fundo religioso, como na Legenda Perusina que apoia-se, inclusive, em interpretações mais audaciosas dos Evangelhos, tidas como prenunciadoras da criação da Ordem, evento interpretado como uma necessidade da época.

A consciência da renovação religiosa não passou, toda via, despercebida a alguns cronistas; mas é preciso atenção, pois as matrizes de seu pensamento são de alcance religioso; explica-se: não haviam ainda formas de consciência que buscassem ver os dramas sociais de maneira totalmente dessacralizada. BURCARDO DE URSPERG diz que: "Naquele tempo o mundo dava sinais de velhice, mas Deus suscitou na Igreja duas novas Ordens reli

¹¹⁸ ESSER, K. - ob.cit., p. 47.

¹¹⁹ SILVEIRA, Ildefonso, ob.cit., pp. 37-38.

giosas para lhe renovar a juventude, como a da águia; e a Sé Apostólica as confirmou. São os frades menores e os pregadores."¹²⁰ JACQUES DE VITRY numa carta de 1216 fala que apesar da corrupção da época, "tive um consolo: vi um grande número de homens e mulheres que renunciavam a todos os seus bens e abandonavam o mundo por amor de Cristo: 'Irmãos Menores' e 'Irmãs Menores', como são chamados... vivem de acordo com a forma de vida da Igreja primitiva..."¹²¹

A *Legenda Perusina* considera que os fundamentos da Ordem seriam duradouros porque estavam estabelecidos na pobreza e humildade: "O bem-aventurado Francisco, desde o princípio de sua conversão, com a ajuda de Deus, como o homem sábio do Evangelho, fundou-se a si mesmo e fundou a sua casa, isto é, a Ordem sobre a rocha firme da altíssima humildade e pobreza do Filho de Deus, pelo que, lhe deu o nome de Ordem dos Frades Menores. Sobre a mais profunda humildade: Por isso, desde o princípio, quando começou a crescer o número de frades, quis que eles morassem nos hospitais dos leprosos, para os servirem. Nesse tempo, quando chegavam candidatos, nobres e plebeus, era-lhes dito que tinham de servir aos leprosos e conviver com eles. Sobre a altíssima pobreza, assim está escrito na Regra, que os frades devem habitar nas casas onde moram, como 'estrangeiros e peregrinos', nada mais querendo ter debaixo do céu a não ser a santa pobreza, pela qual o Senhor os nutrirá com o alimento corporal e com a virtude aqui na terra, e obterão na vida futura o céu como herança. Para ele próprio escolheu o sólido fundamento da perfeita humildade e pobreza. Embora se tornasse cada vez mais notado na Igreja de Deus, queria e procurava fazer-se o mais desprezível de todos, não só na mesma Igreja como entre os frades."¹²² Aqui está uma espécie de síntese do projeto franciscano para uma Ordem. Humildade e pobreza são colocadas como estando conjugados; a pobreza voluntária dos frades é posta a ser

¹²⁰ BURCARDO DE URSPERG In *S. Francisco de Assis. Escritos e biografias...* ob.cit., pp. 1025-1026.

¹²¹ JACQUES DE VITRY, in *S. Francisco de Assis. Escritos e biografias...* ob.cit., p. 1029.

¹²² LEGENDA PERUSINA, ob.cit., 120; pp. 833-834.

viço dos leproso^s; os frades devem se comportar como transeuntes nesta vida e suas recompensas serão tanto nesta vida, como ganharão uma vida futura no céu. As distinções sociais dentro da Ordem são abolidas e todos ficam ao dispor dos leproso^s.

SÃO BOAVENTURA em sua **Legenda Maior** frisa que. *"Para entrar na vida religiosa, ensinava ele de acordo com uma revelação, é preciso começar praticando esta palavra do Evangelho: 'Se queres ser perfeito, vai, vende tudo o que possuis e dá-o aos pobres'. Por esta razão só admitia à Ordem aquele que houvesse renunciado à propriedade e nada absolutamente retivesse para si. Assim se conformava ao Evangelho e evitava o escândalo que provocaria o costume das bolsas particulares."*¹²³ Não é necessário repetir que a entrada na Ordem exigia o abandono dos bens, assunto que já tratamos na abordagem das modalidades da pobreza.

O crescimento da Ordem trouxe uma problemática: era necessário ter à disposição bens? A questão não cessou durante a vida de Francisco, mas prosseguiu após a sua morte, como mostrou o prof. NACHMAN FALBEL.¹²⁴ Na **Legenda Perusina** encontramos um ensaio explicativo do por que da crise da Ordem e qual o papel de Francisco, ou melhor, o que este sentia em relação à problemática. Trata-se de um diálogo, no qual um companheiro do santo, questiona o papel de Francisco: *"Quando o bem-aventurado se encontrava no palácio do bispo de Assis, um de seus companheiros perguntou-lhe: 'Perdoa-me, mas o que quero te dizer já muitos o notaram. Tu sabes que dantes, pela graça de Deus, toda a Ordem florescia na pureza da perfeição; sabes como os frades observavam com zelo e fervor a santa pobreza em todas as*

¹²³ LEGENDA MAIOR, ob.cit., cap. 7, 3; p. 508.

¹²⁴ FALBEL, Nachman, "Acerca da 'Questão Franciscana' na Idade Média". IN *Revista da História*. São Paulo, 1967, vol. 34, nº 79; pp.451 a 469.

A luta dos espirituais e sua contribuição para a reformulação da teoria tradicional acerca do poder papal. São Paulo, Boletim nº 3, Departamento de História nº 2, Curso de História Medieval nº 1, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1976

coisas: casas pobrezinhas, mobília pobrezinha, livros pobrezinhos e vestidos pobrezinhos. Nisto, como em tudo o seu comportamento exterior, eram unânimes em permanecer integralmente fiéis à nossa profissão, à nossa vocação e ao bom exemplo; e assim eram também um só espírito no amor de Deus e dos homens. Ora, passado algum tempo, esta pureza e esta perfeição começaram a diminuir. Dizem muitas coisas e desculpam os frades alegando que, por causa do grande número, não podem manter aquela observância. Muitos dizem até que a nova maneira de viver edifica mais o povo e o conduz melhor à santidade. Assim, estão votados ao desprezo a simplicidade e a pobreza que, no entanto foram o princípio e fundamento da nossa Ordem. Nós, vendo tais abusos, estamos convencidos que te desagradam, mas intrigam-nos ver que, descontente como deves andar, vais suportando tudo, sem uma palavra de correção' Respondeu o bem aventurado Francisco: 'Que o Senhor te perdoe, irmão, por te querereres por contra mim e envolver-me em questões que não são do meu ofício. Enquanto tive o cuidado dos frades e eles permaneciam fiéis à sua vocação, bastavam-lhes meu exemplo e exortação, não obstante a minha debilidade desde o princípio da minha conversão. Mas, quando vi que o Senhor multiplicava dia a dia o número dos frades; e que, pela tibieza e falta de generosidade, começavam a desviar-se do caminho reto e seguro que tinham seguido primeiro, para tomarem, como dizes, estrada mais larga, sem respeito pela sua profissão, vocação e bom exemplo; quando dei conta de que nem os meus conselhos nem o meu exemplo os demoviam do caminho escolhido; então coloquei a Ordem nas mãos de Deus e dos ministros. Renunciei ao meu cargo e demiti-me, dando ao capítulo geral, a minha doença como escusa para deixar o governo e cuidado dos irmãos. No entanto, se eles tivessem seguido e seguissem ainda, a minha vontade, não queria para sua consolação, que tivessem outro ministro senão a mim, até ao dia da minha morte. Porque, quando o súdito é bom e fiel e reconhece e observa a vontade de seu superior, este não anda em cuidados. Tanto seria a minha alegria na bondade de meus frades, e consolação no proveito espiritual, meu e deles que, mesmo da cama, retido pela enfermidade, de bom grado os governaria...'¹²⁵ O diagnóstico foi apresentado: tanto o questionador como Francis

¹²⁵ LEGENDA PERUSINA, ob.cit., 75 e 76; pp. 804-805.

co na Legenda Perusina, apontam como causa o grande número de recém chegados à Ordem e a perda do elã mais antigo, principalmente em relação à pobreza e humildade. A resposta de Francisco tem um tom de desalento, já que as medidas que tomara, como conselhos e exemplos, não encontraram eco e sua saída final foi afastar-se do comando da Ordem.

4.2- "Aquele que estuda o Caminho deve ser pobre": as propostas do Mestre Zen

"Aquele que estuda o Caminho deve ser o mais pobre de todos".

(Shōbōgenzō Zuimonki).¹²⁶

4.2.1- Os fundamentos doutrinários da pobreza

O primeiro argumento a justificar a pobreza budista é, segundo Dōgen, seguir o exemplo do próprio Buda, dos santos, Patriarcas, monges e até dos leigos. Assim é que Ejō anotou no Shōbōgenzō Zuimonki: *"Os monges devem guardar a lembrança dos usos do Buda e dos Patriarcas do Budismo. Em primeiro lugar, eles não devem procurar a riqueza. Eis porque: a bondade do Tathāgata era insondável; ela não pode ser comparada a nenhuma outra. Todos os seus atos têm por fim o bem de todos os seres vivos. Sua ação mais infima, ele a realizou para assegurar a salvação dos seres. É por esta razão que ele, príncipe herdeiro do soberano supremo, e que quando ascendesse ao trono, teria todo o país à sua disposição, fez a seus discípulos o dom gracioso de seus tesouros e de tudo o que possuía e em seguida abdicou e foi mendigar. Foi para assegurar, pelo encadeamento causal, a salvação dos seres*

¹²⁶ A *Primer of Sōtō Zen. A translation of Dōgen's Shōbōgenzō Zuimonki* by Reiho Masunaga. Honolulu, East-West Center Press, 1971; III, 4, p.51. HONEN, SHINRAN, NICHIREN e DŌGEN - *Le Bouddhisme japonais. Textes fondamentaux de quatre grands moines de Kamakura*. Trad. E. Renondeau. Paris Albin Michel, 1965; pp. 108-109.

vivos até o fim dos tempos, assim como para ajudar as práticas de seus discípulos, que ele não acumulou riquezas, e ao contrário, praticou a mendicância. Depois os Patriarcas do Budismo que, na Índia e na China, adquiriram reputação de homens de bem, todos praticaram a pobreza e a mendicância com seus discípulos. Os fundadores de nossa Escola todos convidaram seus discípulos a não acumularem bens. Quando as Escolas dos Mestres do Budismo ensinadas pelos livros, louvam a nossa seita, eles rendem de início homenagem à nossa pobreza. Nas obras que nos foram transmitidas, se louva a pobreza. Eu ainda não ouvi dizer que um homem possuindo grandes riquezas praticasse o Budismo. Todos aqueles que se chama de bons budistas vestem o hábito do monge e mendigam permanentemente."¹²⁷ Ou mesmo ainda: "Quando se olha o comportamento de Buda no curso de sua vida, se vê que renuncia à sua condição de membro de família real, que ele foi para as montanhas cobertas de mato e, mesmo após sua Iluminação, mendigou o resto de sua vida. Está escrito nos Preceitos: 'Não considere tua família como uma família, renuncie à tua família, deixe-a'. Um antigo disse: 'Não tenhas o orgulho de imitar aos sábios; não te humilhes a tê-lo querer igualar aos homens vulgares.' Isso significa que nos dois casos há orgulho. Mesmo se tens uma posição elevada, não esqueças que poderás cair. Mesmo se acredites estar em segurança, não esqueças que o perigo te espia. Mesmo se estás com vida hoje, penses no amanhã. A morte te ameaça, ela está sob os nossos pés."¹²⁸ Esses dois textos mostram o Buda como um exemplo a ser seguido pelos budistas, principalmente pelos monges compondo esta exemplaridade a pobreza. Dōguen chama a atenção para a renúncia de Buda da vida mundana e de sua condição principescã, para buscar a Iluminação. Exemplo este que aparece nos Patriarcas da Índia e da China, e demais seguidores do Budismo.

Trazendo à colação palavras de Eisai, Dōguen diz que os monges não devem pensar que o superior do mosteiro era o responsável pelo

¹²⁷ A primer of Soto Zen, ob.cit. III, 7; p. 54 - Le Bouddhisme Japonais, ob cit., p. 112.

¹²⁸ A primer of Soto Zen, ob.cit., IV, 8; p. 67 - Le Bouddhisme Japonais, ob cit., pp. 126-127.

provimento e sim os deuses: "Um dia o Mestre assim falou: - O defunto Sōjō disse: 'Que os monges da comunidade não acreditem que sou eu que dei a cada um o alimento e as roupas que lhe são necessárias. Tudo isso é dado pelos deuses; eu não sou senão um intermediário. Além disso, cada um é provido de uma certa duração de vida. Não é preciso correr para procurar estas coisas. Não acrediteis que haja alguma benevolência de minha parte quanto a este assunto', pregava sempre. Eu tenho a impressão que eram belas palavras. No tempo que, sob os grande S'ung, o mosteiro T'ien-t'ong estava sob a direção do Mestre Zen Hung-chi Cheng-chlleh, ele possuía provisões previstas para as setecentas pessoas que aí habitavam, assim como para trezentas pessoas que viviam ao redor; mas em razão da presença do eminente superior, um milhar de pessoas vinha de todos os lados e afluía para a capela. Além disso, havia ainda lá quinhentas ou seiscentos pessoas outras. Um intendente se queixou nestes termos a Hung-chi: 'Há provisões para mil pessoas, mas a afluência dos monges é tal, que estas reservas não são suficientes. Mesmo que custe, digalhes para partirem'. Hung-chi respondeu: 'Cada um destes homens tem uma boca. Não te ocupes desta questão e não te aborreças.' Ele queria dizer: cada homem que nasce tem sua parte de roupas e de alimentos. Isso não vem através de reflexões que fazemos; elas vem a nós, mesmo se nós não perguntamos. O próprio leigo, deixado a seu destino, se preocupa com a lealdade e aprende a piedade filial. Como vós, monges, podeis vos ocupar com outra coisa? Nós dispomos da parte de felicidade que o Venerado Xaquiamuni nos deixou. Assim, estando naturalmente sobre a terra, nascendo temos nossa parte em vestuário e alimentos que os deuses nos dão para nossas necessidades; quer não peçamos ou não usemos, nosso lote é disponível naturalmente. O que acontecerá com quem correr à procura destes bens, que ele já possui, se for ferido bruscamente pela morte? Também, aqueles que estudam não devem absolutamente ter na cabeça outra coisa além do estudo do Caminho."¹²⁹ O esquema de raciocínio é o seguinte: Buda é o responsável pela felicidade dos seres vivos, por haver alcança-

¹²⁹ A primer of Soto Zen, ob.cit., II, 6; pp. 31-32 - Le Bouddhisme Japonais ob.cit., pp. 86.

do a Iluminação; os deuses são responsáveis pelo provimento material; cada ser humano tem uma parte, pelo nascimento, na distribuição que os deuses fazem aos seres humanos. O budista, portanto, não deve se preocupar com o amanhã, mas deve se engajar no estudo do Caminho.

Não acumular para o dia de amanhã, nem mesmo se a finalidade é o estudo do Caminho, tal é o exemplo dos Patriarcas: *"Um dia, um monge perguntou isso: 'Em nossos dias, quando alguém se faz monge, é costume que cada um prepare viveres de 'abstinência'. Isso não é senão uma pequena coisa, mas que ajuda no estudo do Caminho. Se ela falta, se produz desordem e confusão. De acordo com que o Mestre nos ensinou, não se prepara nada e se deixa ao sabor do destino; se se procede verdadeiramente assim, não se produzirá desordem e confusão? Que pensais disto?' O Mestre respondeu: 'Houve outros monges antes de ti. Eu sigo seus exemplos em não juntar idéias pessoais, nem falsas idéias. Os Patriarcas do Budismo na Índia e na China foram todos assim. Deve haver aí um período de vida que é feito de parte da felicidade deixada pelo Buda. Por que me ocuparia de minha subsistência? De outra maneira, de que seria feito o amanhã? Isso é impossível de prever. Esta maneira de ver não é senão aquela que nos vem do Buda e dos Patriarcas; eu não a sigo à toa. Se as coisas faltarem e se estiver com poucos viveres, então, espere e encontrará um meio, mas não penses muito nisso."*¹³⁰ Dōguen rejeita radicalmente a idéia de acumulação para o amanhã, mesmo que seja sob a desculpa de facilitar o treinamento no Caminho; para tanto prefere seguir o exemplo dos Patriarcas sem nada ajuntar, nem tampouco interpretar a atitude deles com a finalidade de atenuar a não-acumulação.

Há uma insistência, por vezes, que a riqueza é incompatível com a busca da Iluminação: *"Aqui há um erro que cometem aqueles que estudam: eles acreditam que é prova de virtude ser um homem honrado e ter acumulado riquezas. É justamente por isso que eles deveriam ser convencidos*

¹³⁰ A *Primer of Soto Zen*, ob.cit., IV, 15; p. 74 - *Le Bouddhisme Japonais*, ob.cit., p.134.

que tal homem é possuído pelo demônio; nisso deveriam muito refletir. Nos ensinamentos, é o que se chama coisa do demônio. Eu nunca ouvi dizer que nos três países,¹³¹ se tenha um tolo por virtuoso porque ele era rico e honrado. Desde a antiguidade os aspirantes do Despertar nos três países têm sido pobres; eles submeteram seus corpos à ascese e reduziram completamente suas necessidades; têm sido verdadeiros praticantes, bons e observadores do Caminho. Ser virtuoso não quer dizer ser rico e se orgulhar de espalhar oferendas em profusão."¹³² Separando virtude de um lado, honra e riqueza de outro, Dōguen diz que por ser rico e honrado, não quer dizer que alguém seja virtuoso; virtude não é distribuir bens fartamente. Insistindo que no Japão, China e Índia os aspirantes do Caminho foram e são pobres, afasta a idéia de que se pode ser virtuoso tendo riquezas.

Mas chega, ligeiramente, a admitir que houve pessoas ricas que obtiveram a Iluminação; tais casos estariam narrados nas Escrituras budistas: "Um dia, um monge perguntou: 'Sábios que não tem o espírito do Despertar e ignorantes que têm este espírito, quais são os preferíveis?' O Mestre respondeu: 'Entre os ignorantes que tem o espírito do Despertar, muitos terminam por perdê-lo. Os homens que tem a sapiência, mas que não tem o espírito do Despertar, terminam por vê-lo nascer neles. Em nossos dias se vê muitos exemplos. Nestas condições, sem se perguntar se se possui ou não o espírito do Despertar, deve-se aplicar ao estudo da Via. Se se estuda a Via é preciso ser pobre. Quando se lê as velhas Escrituras budistas e não-budistas, se vê que privados de tudo, sem ter mesmo uma morada, uns flutuaram nas vagas do T'sang, outros se esconderam nas montanhas da Chou-yang, certamente praticando o zazen sob as árvores; outros, ainda, construíram ermidas entre os túmulos ou no fundo das montanhas. Entretanto, houve também ricos de bons e de honras e que construíram palácios de verniz de laca, enriquecidos de ouro ou de pedras preciosas. As Escrituras anotaram todos estes casos. Entretanto, para estimular as gerações vindouras, todas elas colocaram o princí -

¹³¹ Índia, China e Japão

¹³² A *Primer of Soto Zen*, ob.cit., II, 3; p. 29 - *Le Bouddhisme Japonais*, ob.cit., pp. 82-83.

pió que era preciso ser pobre, nada possuir. É para nos colocar contra a má conduta que elas trataram como extravagantes os que acumularam muitas riquezas e os têm desprezados."¹³³ Mesmo admitindo alguns casos de ricos que teriam obtido a Iluminação, Dōguen insiste que foram casos excepcionais e que tais pessoas foram tratadas como extravagantes; a regra geral é daqueles que tudo abandonaram. Não há impossibilidade de ordem teórica dos ricos também obterem a Iluminação, mas Dōguen reafirma que as Escrituras colocam o abandono dos bens como princípio de ordem pedagógica, para que sejam vencidos vícios considerados obstáculos para a Iluminação.

Dōguen traz como exemplos de seguidores da pobreza alguns monges chineses e mesmo leigos: *"Para estudar o Caminho, é preciso de início aprender a pobreza. Quando se renuncia à glória e às riquezas, se rejeita todas as coisas sem procurar agradar a si próprio, tornando-se de um golpe um bom budista. Todos aqueles que foram reconhecidos como grandes monges no país dos Sung eram pobres. Suas roupas eram usadas, tudo o que se relacionava com sua vida era muito reduzido. Outrora havia um secretário do T'ian-t'ong chan chamado Tao-jou, o Antigo, que era filho de um Primeiro Ministro. Entretanto ele se afastou das pessoas de sua parentela, não cobiçava bens terrestres; suas roupas eram em tais farrapos que não se ousava olhá-lo, mas foi tido como um homem de grande virtude, seu renome foi grande, e ele foi nomeado secretário do templo. Eu perguntei um dia a Tao-jou: 'Reverendo professor, sois filho de um alto funcionário; pertenceis a uma linhagem rica e honrada; por que todas as coisas que empregais são de baixa qualidade e miseráveis?' Tao Jou me respondeu: 'Porque eu sou monge'".¹³⁴ Dōguen dá aqui o exemplo de um monge chinês que conhecera em sua viagem à China.*

Ou mesmo este outro exemplo: *"No decorrer de uma conversa, o Mestre ensinou isto: 'Aqueles que estudam o Caminho não devem se*

¹³³ A *Primer of Soto Zen*, ob.cit., V, 5; pp. 81-82 - *Le Bouddhisme Japonais*, ob.cit., pp. 140-141.

¹³⁴ A *Primer of Soto Zen*, ob.cit., V, 2; pp. 78-79 - *Le Bouddhisme Japonais*, ob.cit., pp. 137-138.

preocupar com vestimentos e alimentação. Nosso país é afastado e pequeno, porém outrora como hoje se contou e se conta com muitos homens que não serão conhecidos senão nos tempos futuros, e outros que o são já de seus contemporâneos, e que fizeram nome nos dois ramos do Budismo - o esotérico e o exotérico. Há, também, muitos homens que têm talento em poesia, em literatura ou nas ciências militares e que amam sua arte. Eu jamais ouvi dizer que um só destes homens fosse rico em vestimentos ou em alimentação. Todos adquiriram um nome porque padeceram na pobreza e esqueceram todo o resto, amando unicamente o caminho de sua escolha. Com muito maior razão os homens que estudam o Caminho do Fundador de sua seita, e renunciam a toda ocupação mundana, não devem correr atrás da glória e das riquezas. Como, pois, poderiam ser ricos? Nos monastérios dos grande Sung, se bem que estejamos na idade do 'Declínio da Lei', entre um milhão de pessoas que estudam a Lei, uns vêm de muito longe, outros são do próprio país. Nenhum lamentava a sua pobreza, mas se afligiam de ainda não haverem encontrado o caminho da Iluminação. Também praticavam o zazen no alto ou embaixo de edificações, com a mesma fé que se estivessem rezando por seus parentes defuntos. Isso eu vi com meus olhos: um monge do Szechuan veio de muito longe, não possuindo nada. Ele teria bemjusto dois ou três bastões de tinta da China. Eles valiam dois ou três mons, o que correspondia a vinte ou trinta mons dos nossos; ele comprou do pior papel chinês, bem fino, fez com ele uma túnica e calças, as quais vestia. Quando se levantava ou sentava, fazia ruídos lamentáveis, mas não prestava atenção a eles e não se aborrecia. Alguém lhe disse: 'Deverias voltar para tua terra e procurar utensílios e roupas'. Ele respondeu: 'Minha terra é longe. Isso me aborreceria por perder inutilmente dias para viajar em lugar de estudar o Caminho.' E continuou a estudar o Caminho sem se preocupar com o frio. Este exemplo explica porque o grande país produziu homens notáveis."¹³⁵ Aqui, neste texto, Dōguen amplia o leque das pessoas que teriam abraçado a pobreza; traz como demonstração para seu raciocínio que todo pretendente a progredir

¹³⁵ A *Primer of Soto Zen*, ob.cit., V, 4; pp.101-102 - *Le Bouddhisme Japonais* ob.cit., pp. 161-162.

num caminho ou atividade (e que poderia ser poesia, literatura ou mesmo a ciência militar), se dedicaria totalmente a ele e, paralelamente não tem sido ricos. Com maior razão os estudiosos do Caminho budista precisariam também serem pobres. O exemplo do monge chinês, extremamente pobre, que só podia obter uma roupa de papel, mostra a Dōguen a virtude da pobreza e a necessidade de firmeza de vontade.

O segundo elemento a justificar a pobreza, dentro do pensamento de Dōguen, é que as riquezas não interrompem o ciclo da vida e morte. O tema da morte, como já vimos no capítulo anterior, preocupara Dōguen a partir do evento da perda, primeiro de seu pai e em seguida de sua mãe. Dōguen fala da urgência em logo se dedicar ao Caminho Budista: "*O Mestre deu este ensinamento: 'Muitos antigos disseram: 'Não passeis vossos dias na ociosidade.' E ainda: 'Não desperdiceis o tempo com coisas inúteis.' Aqueles que estudam não devem perder um só instante. A vida é efêmera como o orvalho e se extingue facilmente; os dias fogem rapidamente; enquanto estivermos com vida ainda, não nos ocupemos de outras tarefas e estudemos somente o Caminho. As pessoas presentemente dizem que não podem renunciar à gratidão que devem a seu pai e mãe; que não podem se contrapor às ordens do rei; que não podem se opor às ordens de seu soberano; que não podem deixar sua mulher, seus filhos, seus parentes; que devem pensar em sustentar seus parentes; que serão censurados pelo mundo; que sua pobreza não lhes permite procurar os objetos necessários; que eles não são tão dotados para suportar o estudo do Caminho. Sendo animados por estes sentimentos, não podem se afastar nem de seu soberano, nem de seu pai e mãe. E não podem abandonar nem sua mulher, nem seus filhos, nem seus parentes; eles se conformam com a opinião do mundo, cobiçam bens, passam suas existências na ociosidade e chegando no fim da vida, eles se arrependem. É preciso sentar tranquilamente, refletir na verdade e estar decidido a ver nascer rapidamente em si o espírito do Despertar. Nem o soberano, nem o pai, nem a mãe, vos darão a Iluminação. Nem a mulher, nem os filhos, nem os parentes vos salvarão de seus sofrimentos. As riquezas não interrompem para vós o ciclo de vida-e-morte. As pessoas deste*

mundo não vos salvarão. Se dizeis que não sois dotados e se não praticais, em qual Kalpa¹³⁶ obtereis o Despertar? Renunciem a todas as coisas deste mundo e se entreguem à prática do Caminho."¹³⁷ Perante a efemeridade da vida, Dōguen nota que as pessoas buscam desculpas reais ou imaginárias para não resolverem esta questão. As riquezas e os laços mundanos com as outras pessoas não levam a alcançarem a Iluminação. Para a prática do Caminho é preciso se entregar a ele, abandonando tudo e entregando-se somente à esta Busca.

Para a interrupção do ciclo vida-e-morte, a renúncia e a prática precisam ser totais: "*O Mestre deu este ensinamento: Os homens podem fazer facilmente o sacrifício de sua vida, cortarem seus braços e pernas. Entretanto, a maioria renuncia porque pensa nas coisas deste mundo; seu espírito é apegado à glória e proveitos. Quando a ocasião se apresenta, lhes é difícil ordenarem seu espírito. Aqueles que estudam o Budismo pensam em fazer o sacrifício de sua vida, mas se contêm porque se preocupam em saber o que é preciso fazer, o que é preciso praticar, se está conforme ou não com a razão. Se está conforme a razão, eles se decidem a dizer ou fazer.*"¹³⁸ Ora esta reflexão mostra que a pobreza não é de cunho somente material, mas tem um objetivo muito mais abrangente.

A pobreza é uma maneira de não apegar-se às coisas mundanas: "*Aqueles que estudam o Caminho não devem se preocupar com roupas e alimentos. Que eles observem simplesmente os preceitos budistas e não se ocupem dos negócios mundanos. O Buda disse: 'para se vestir há sempre o que foi jogado no lixo, para se alimentar há sempre a esmola'. Estas duas fontes nunca se esgotam. Esquecei o que é efêmero e passa rápido e não vos ocupeis com as tarefas vãs do mundo. Durante o pouco tempo que dura vossa vida frágil como o orvalho, penseis na Via búdica e em nenhuma outra. Alguém perguntou: 'É difícil negligenciar a glória e a riqueza, mas como elas são um grande obstáculo para aquele que pratica, é preciso renunciá-las. Então, eu renuncio.*

¹³⁶ Kalpa, palavra que designa no Budismo a medição do tempo em ciclos cósmicos. Ver GONÇALVES, Ricardo Mário - *Considerações sobre o culto de Amida no Japão Medieval*. São Paulo, Coleção Revista de História, LX, 1975. p.98 ss.

¹³⁷ *A Primer of Soto Zen*, ob.cit., V, 8; pp.83-84 - *Le Bouddhisme Japonais*, ob.cit., pp. 142-143.

¹³⁸ *A Primer of Soto Zen*, ob.cit., I, 15, pp.16-17 - *Le Bouddhisme Japonais*

A roupa e o alimento são pouco para estabelecer um laço búdico, mas são muito para o praticante. Vestir-se de farrapos, pedir sempre esmolas, são práticas para homens de faculdades superiores; são estes os costumes que nos vêm da Índia. Nos mosteiros da China há sempre roupas e alimentos previstos. Assim não se preocupam. Mas nos mosteiros de nosso país, estas não são coisas permanentemente disponíveis. Ir mendigar é um costume que se perde e que não mais se transmite. Que farão os mediocres, os não confirmados? Se é assim, aqueles que, como eu, buscam cobiçosamente a esmola dos doadores, caem numa má conduta recebendo sem o ter merecido. Se ocupar de uma tarefa tocante à terra, ao comércio, às armas, um trabalho artesanal, é um gênero de vida que não convem aos monges. Se me contento em deixar para o destino, a sanção será uma vida miserável. Quando tiver fome ou frio, me afligirei e isso me molestará para praticar. Qualquer um me repreenderia assim: 'Tua maneira de praticar é excessiva; tu pareces não saber que com o tempo as aptidões de cada um mudam. Nós temos faculdades mediocres; nos aproximamos do fim do mundo. Se tu praticas desta maneira, pelo encadeamento causal regredirás. Tu podes ganhar para tua causa um doador ou te assegurares um protetor; aí te retirarás para um lugar calmo e assim sustentado, sem te preocupares com roupas e alimentos, praticar tranquilamente a Via de Buda. Isso não é cobiçar as riquezas: proverias durante um certo tempo as necessidades de tua vida de modo que pudesses praticar.' Eu escutei estas palavras mas não acredito nelas. Que pensas disto?' O Mestre respondeu: 'Tu deves aprender que um monge deve se comportar na vida de acordo com as tradições deixadas pelos Mestres. Há três países budistas, mas entre os homens que verdadeiramente estudaram o Caminho, não há ainda um só que haja tido semelhantes preocupações. É preciso simplesmente desprender seu espírito das coisas do mundo. É necessário consagrar-se inteiramente ao estudo do Caminho. O Buda disse: 'Além da túnica do monge e da tijela para esmolas, não coloques a menor coisa em reserva.' Isso que recebestes por haver muito mendigado, faças esmola aos seres que têm fome. Se recolhestes esmolas, não guardes a menor parcela. Ainda menos deves correr atrás delas. Num escrito não-budista está escrito: 'Se segues a Via de ma

*nhã, poderás morrer à tardinha.*¹³⁹ Mesmo se morres de fome, mesmo se morres de frio, conforma-te com o Budismo, nem que seja um dia, uma hora. Quantas vezes morreremos e renascemos no decorrer de um "kalpa"? Tudo isso é devido ao nosso apego errôneo às coisas deste mundo. Se chegares nesta vida a morrer de fome, por haver seguido os preceitos budistas, isso será para ti a felicidade eterna. De mais, eu não li em nenhuma das Escrituras sagradas que um só dos Patriarcas, nos três países, e que nos transmitiram o Budismo, hajam morrido de fome ou frio. Cada um tem, nascendo, sua parte assegurada de roupas e alimentos que existem no mundo; não há exemplo contrário disso, mesmo quando não há solicitação. Não guardes preocupações sobre este assunto e entrega-te ao teu destino. Se não aspiras ao Despertar no decorrer desta vida, sob pretexto que o fim do mundo está próximo, em qual existência obterás a Iluminação? Mesmo se não somos comparáveis a Subhūti ou Mahākāsyapa,¹⁴⁰ precisamos estudar o Caminho de acordo com nossa capacidade... O Buda outorgou a nós, homens da idade do Declínio da Lei, uma parte de felicidade de vinte anos. É por isso que em todos os mosteiros afluem sem cessar as oferendas aos homens e aos deuses. O Tathāgata gozava de uma liberdade suprema graças ao poder sobrenatural dado por seus méritos de felicidade; porém, ele passou um verão se alimentando da cevada destinada aos cavalos. Por que seus discípulos na época do Declínio da Lei não faziam o mesmo."¹⁴¹ Interrogados se não facilitaria a própria prática do Budismo haver reservas, Dōguen, neste longo texto, responde que o abandono total é pressuposto para o monge. Os exemplos do Buda, dos Patriarcas e até de escritos não-budistas são trazidos para corroborarem suas afirmativas. A tarefa de busca da Iluminação é urgente; nenhum pretexto deve adiá-la. Deixar para a próxima vida é temerário. Tampouco,

¹³⁹ CONFÚCIO-LUN-YU, IV, 8. In *Os ensinamentos de Confúcio*. Trad. Múcio Porphyrio Ferreira. São Paulo, Cultrix, 1968; p. 72: "Aquele que, pela manhã compreende os ensinamentos da sabedoria pode, à tarde, morrer contente." No entanto, na tradução de Maria de Fátima Tomás (*Confúcio - Os Analectos*. Lisboa, Pub. Europa-América, s.d., p.27), é dito: "Não viu em vão o homem que morre no dia em que toma conhecimento da Via."

¹⁴⁰ Dois grandes discípulos do Buda.

¹⁴¹ A *Primer of Soto Zen*, ob.cit., I, 16; pp. 17-19 - *Le Bouddhisme Japonais* ob.cit., pp. 69 a 72.

He é aceitável o argumento de decadência no Budismo (tema estudado pelo Professor Ricardo M. Gonçalves, conforme citações anteriores); tal assunto corrente no Japão deste momento, não devia ser motivo para os discípulos de Buda deixarem de abandonar os bens e se entregarem à busca da Iluminação.

O terceiro elemento a justificar a pobreza budista do Mestre Dōguen, é que ela leva à própria Iluminação, ou melhor, retira obstáculos que possam impedi-la: *"Um dia veio um monge que perguntou em que condições convinha praticar o Caminho. O Mestre deu, nesta ocasião, o seguinte ensinamento: 'Aquele que estuda o Caminho deve ser pobre. Se é rico, perde de um golpe sua resolução. Mesmo sendo animado por uma firme resolução, um leigo que estuda o Caminho é embaraçado por sua fortuna, se preocupa com sua morada e sua parentela; assim, ele tem contra si numerosas causas que são grandes obstáculos para seguir o Caminho. Desde a antiguidade muitos leigos estudaram o Budismo, mas os melhores dentre eles não chegaram à altura dos monges. Estes últimos não possuem nada além dos três hábitos e sua tijela para esmolas; não pensam em sua morada, não se preocupam nem com suas roupas nem com seu alimento; desde logo se dão inteiramente ao estudo do Caminho, todos retirando todo benefício, cada um seguindo suas capacidades. Isso porque a pobreza está ligada à Iluminação. P'ang Yun,¹⁴² apesar de ser um leigo, não era inferior aos monges. Ele adquiriu no Budismo Zen um renome devido a isto: quando se fez seguidor do Zen, ele queria jogar no mar as riquezas familiares que possuía. As pessoas o reprovaram dizendo: 'É melhor : dá-las ou empregá-las em obras budistas.' Ele lhes respondeu: 'Eu as jogo porque as considero como coisas que são inimigas. Por que daria a outras coisas que considero como inimigas? Os tesouros são como inimigos, uma fonte de aflição para o corpo e para o espírito.' Finalmente ele as jogou no mar. Em seguida, ele confeccionava cestos e os vendia para cobrir suas necessidades. Quando um leigo abandona as riquezas, se pode chamá-lo um homem de bem. Com maior razão, um monge deve fazer o mesmo."*¹⁴³ Se bem que em outros textos Dōguen

¹⁴² P'ang Yün, (em japonês Hōkō), célebre leigo seguidor do Zen durante a época da dinastia chinesa T'ang. Ver capítulo um.

¹⁴³ A *Primer of Soto Zen*, ob.cit., III, 11; p. 57 - *Le Boudhisme Japonais*, ob.cit., pp. 115-116.

insista na idéia de que pobreza está intimamente ligada a busca da Iluminação, neste último apresentado, a vinculação é bem clara. O leigo tem preocupações mundanas com a família, o sustento dela e seu, suas riquezas, que o levam a preocupar-se com outras coisas que não a busca da Iluminação. Inversamente o monge, na visão de Dōguen, deve, como condição "*sine qua non*", ser pobre sō possuindo a roupa do corpo e uma tijela para esmolas, como preceituam as regras monásticas do Budismo, das quais falamos atrás. Com este comportamento de ausência de todo e qualquer bem a mais, o monge retira benefícios. O exemplo do leigo chinês apontado como sendo não inferior aos monges, é porque também abandonou completamente seus bens. Os bens, as riquezas são vistos como motivo de preocupação para o corpo e o espírito; o que nos leva a estudar mais profundamente a pobreza, porque ela não se esgota com o que acima expusemos.

4.2.2- Recompensas pela pobreza

A recompensa inicial vislumbrada por Dōguen, quanto ao seguimento da pobreza, é que ela afasta de uma série de males, tais como a cobiça, ódio, etc., levando à tranquilidade. No Shōbōgenzō Zuimonki encontramos justamente esta idéia: *"Uma tarde, o Mestre falou assim: 'Aquele que estuda o Caminho deve ser pobre. Quando se considera as pessoas deste mundo, se vê que aqueles que têm fortuna estão inevitavelmente expostos a dois males: ao ódio e à infâmia. Quando se tem fortuna, qualquer um a quer roubar. Se se discute, querela-se, se fica colérico e a infâmia vem. Quando se é pobre e desinteressado, se escapa a estes males, se é tranquilo e livre. Esta verdade brilha a todos os olhos e não pede ensinamentos escritos. Além do mais, os santos dos velhos tempos, os antigos sábios, têm desprezado a fortuna; todas divindades celestes e os Patriarcas do Budismo trataram da mesma. Entretanto, de todas as infâmias não há maior que a dos tolos que armazenam tesouros e mantêm mais ou menos a cólera em seu coração. Ser pobre e pen*

sar no Caminho, eis o que os santos e os sábios de outrora preconizaram; eis o que alegrou a todos os Budas e Patriarcas do Budismo. O declínio do Budismo em nossos dias salta aos olhos (por não se seguir a pobreza)... O Budista não deve possuir outro bem senão sua roupa e sua tigela. O que eles querem, pois, com os cestos laqueados que dispõem? Eles devem nada possuir do que deva ser escondido dos outros. Se eles escondem coisas por temor de ladrões, o melhor seria jogá-las fora, desembaraçando-se delas. Quando se quer matar alguém mas não se quer ser morto, se tortura o espírito com precauções que se toma. Mas se se resolve não se vingar de seu matador, se se for morto, não há necessidade de acautelarse ou temer os bandidos. Assim se é tranquilo de todas as maneiras."¹⁴⁴ A posse de bens materiais leva a temer ser roubado, despertando no coração de seu possuidor e dos outros paixões que os fazem se desviar da busca da Iluminação. Dōguen insiste que o Budismo está intimamente ligado à pobreza; o afastamento dos monges dela, leva ao declínio dele. A pobreza dá aos seus seguidores liberdade, por deixarem de estar preocupados, de tomarem cuidados com seus bens, atitude necessária a um trabalho profundo de busca da experiência religiosa preconizada pelo Budismo.

Relacionada à idéia de que não ter bens afasta a cõlera e cobiça, Dōguen fala das virtudes de ser monge, porque sê-lo é ser pobre: "O Mestre deu este ensinamento: 'No mar há um lugar chamado 'Porta dos Dragões'; há grandes ondas que se formam sem parar aí. Todos os peixes que passam por este lugar se transformam infalivelmente em dragões. É por esta razão que é chamada 'Porta dos Dragões'. Eu penso assim: as grandes vagas deste lugar não diferem dos outros; a água é salgada como em outros. Porém, é curioso que os peixes que passam por este lugar tornam-se infalivelmente dragões. Os peixes não transformam suas escamas, seu corpo permanece o mesmo, mas eles se transformam subitamente em dragões. É o mesmo para a profissão dos monges; o mosteiro não é um lugar diferente dos outros, mas uma vez entrando nele, os monges tornam-se infalivelmente Budas ou Patriarcas do Bu

¹⁴⁴ A Primer of Soto Zen, ob.cit., III, 4; pp. 51-52 - Le Bouddhisme Japonais, ob.cit., pp. 107-108.

dismo. Eles comem a mesma alimentação que os outros homens, vestem as mesmas roupas; como eles se guardam da fome e se protegem do frio. Mas, quando cortam os cabelos, vestem um Kêsa, comem a papa de arroz por abstinência, tornam-se imediatamente monges. Eles não têm necessidade de irem longe para procurar tornar-se Budas ou Patriarcas. Há aí a mesma diferença entre entrar ou não nestes mosteiros, quanto passar ou não pela Porta dos Dragões. Como disse um leigo: 'Eu vendo ouro, mas não há ninguém para comprá-lo.' É o mesmo para o Caminho dos Budas e dos Patriarcas. Não se poupa o Caminho, se o dá sempre, mas os homens não o recebem. Para recebê-lo, importa pouco ter o espírito fino ou obtuso. Todos os homens podem compreender a Lei. O mais ou menos de prontidão na obtenção do Caminho, depende da aplicação ou da negligência postos em sua procura. O progresso ou o retardamento na Via depende da vontade ou da falta de vontade levada para este efeito. A falta de vontade, se tem visto, ocorre quando não se pensa na própria morte; não se deve parar de pensar que se morrerá; após tudo não se permanecerá muito sobre a terra. Enquanto vives, não passes teu tempo inutilmente. Um dito antigo diz: 'Os ratos que habitam o celeiro sofrem de fome, os bois que trabalham nos campos não se fartam na relva.' Isso quer dizer: os seres se encontram bem no meio da alimentação, eles têm fome, outros estão bem no meio da relva, a relva lhes falta. É o mesmo para os homens. Há quem, estando todo no meio do Budismo, não se encontra em harmonia com o Caminho. Se não renunciarem à procura da glória e da riqueza, não terão felicidade em sua vida."¹⁴⁵ Tornar-se monge, portanto, é predispor-se para tornar-se Buda ou Patriarca; para tanto é preciso renunciar às glórias e riquezas, e assim, se encontra a felicidade, a própria Iluminação. A pobreza é condição para ser monge budista.

Mas se Dōguen faz a proposta de que tornar-se monge é predispor-se para se tornar Buda ou Patriarca, levanta a questão de que em seu meio social e em sua época a situação não seria a mesma que na Índia e na China. Mas, se estes Dōguen vê como modelos a ser imitados, arguta

¹⁴⁵ A *Primer of Soto Zen*, ob.cit., VI, 9; pp.105-106 - *Le Bouddhisme Japonais*, ob.cit., pp. 166-167.

mente reconhece que nem sempre eram assim tão ideais, o que não deveria desanimar: "Um dia o Mestre deu este ensinamento: Os leigos dizem: 'Quem não deseja belas roupas? Quem não deseja se enfeitar? Aqueles que têm a intenção de entrar no Caminho, vão para a montanha, dormem no meio das nuvens, padecem frio e fome. Não há ninguém, entre aqueles que nos precederam, que não haja sofrido. Eles tudo suportaram, porque eram fiéis ao Caminho. Seus sucessores ouvindo falar deles, amaram o Caminho e honraram sua virtude. Entre os leigos, os sábios agem assim. Por que não seria o mesmo entre os monges? Todos os antigos não eram de natureza sobrehumana. Todos os discípulos do Buda, no tempo no qual ele estava sobre a terra, não eram superiormente dotados. A julgar de acordo com o corpo dos preceitos do Pequeno e do Grande Veículo (Hinayana e Mahayana), havia numerosos monges cujo espírito estava cheio de pensamentos falsos num ponto inimaginável. Mas se ve em seguida que eles obtiveram todos a Iluminação e tornaram-se 'Arhat'. Nestas condições, mesmo sendo vis e grosseiros, se praticamos com o fim de fazer nascer em nós o espírito do Despertar e tendo a certeza que obteremos a Iluminação, então o espírito do Despertar se desenvolverá. Outrora, todos suportaram os sofrimentos e o frio se exercitando nas práticas. Hoje, aqueles que estudam o Caminho devem fazer o mesmo, inclusive quando sofrem."¹⁴⁶ Interessante é que Dōguen, analisando os preceitos do Hinayana e Mahayana, detecta as falhas dos antigos praticantes do Budismo, reconhecendo que não eram sobrehumanos, mas tinham a qualidade de perseverança mesmo no sofrimento, e aconselha seus contemporâneos se mirarem neles e não se desesperarem.

Aliás, paralelamente à transgressão da pobreza e dos preceitos pelos monges, lhe foi questionado se então não seria mais válido abandonar o monacato: "Alguém perguntou: 'Em vez de viver transgredindo os preceitos e desperdiçando em vão, sem alimentar em si o desejo do Despertar, a parte de felicidade que nos deixou o Tathāgata; no lugar de receber, sem nada fazer, as oferendas feitas aos homens e aos deuses, não valeria mais

¹⁴⁶ A *Primer of Soto Zen*, ob.cit., IV, 6; p. 65 - *Le Bouddhisme Japonais*, ob.cit., pp. 124-125.

ficar consigo e dar-se às ocupações de um leigo, praticando o Caminho durante sua vida? Que pensas? O Mestre respondeu: 'Quem disse que transgredindo os preceitos não se pode alimentar o desejo do Despertar? É preciso esforçar-se para ter o desejo do Despertar e praticar o Caminho budista. Bem mais, está escrito que o Buda distribuiu igualmente entre todos sua parte de felicidade, sem distinguir aqueles que observavam ou aqueles que transgrediam os preceitos, sem distinguir entre os corações noviços e os corações confirmados; mas não está escrito que se deve voltar à vida laica por haver-se infringido os preceitos, que não se deve praticar porque não se tem o espírito do Despertar. Quem possui o espírito do Despertar desde o início? Se aquele que encontra dificuldade em nascer nele o espírito do Despertar, o faz nascer; se aquele que acha difícil praticar, pratica apesar de tudo, estes progridem naturalmente. Todos os homens têm a natureza de Buda. Não é preciso se depreciar inutilmente. Está dito no 'Wen-hsllan': 'Um país prospera com um grande homem; a herança de um sábio é arruinada por causa de um louco que vem após ele.' Isso quer dizer que se um país produzir um sábio, este país cresce; se um louco surgiu, o que deixou um sábio antes dele é reduzido a nada. É preciso refletir em tudo isso."¹⁴⁷ "Todos os homens têm a natureza búdica", é idéia que Dōguen abraça constantemente; dito de outra maneira: todos os homens têm a potencialidade de obterem a Iluminação. Nem todos já despertaram o espírito de seguimento do Caminho; quando isso ocorre é preciso perseverar e então esse espírito surgirá naturalmente. Dōguen não coloca nenhuma intervenção divina no nascimento do espírito do Despertar, que não é objeto de nenhuma graça, mas é fruto da perseverança pessoal, a partir da idéia de herança da felicidade de Buda.

Dōguen falando do surgimento da virtude nos diz: "Há três maneiras de ver aparecer a virtude num homem. De início, quando se sabe que pratica o Caminho. Depois, quando vêm a ele pessoas que têm amor por este Caminho. Enfim, quando outras pessoas estudam e praticam com ele; é assim

¹⁴⁷ A Primer of Soto Zen, ob.cit., I, 16; p. 19 - Le Bouddhisme Japonais, ob.cit., pp. 69-72.

que aparece a virtude."¹⁴⁸ Há um valor grande posto no exercício em convívio com as outras pessoas; não o seu cultivo isolado mas com as demais pessoas. Dōguen rejeita a idéia de que a virtude esteja ligada à riqueza, como vimos antes, e considera-a como fruto de uma prática em comum do Caminho.

Uma outra recompensa pelo seguimento da pobreza, é que ela beneficia igualmente a familiares daquele que se torna um monge. Isto a parece numa situação dramática, quando um discípulo de Dōguen, extremamente pobre e que necessitava sustentar sua mãe, coloca a questão ao Mestre. Assim está no Shōbōgenzō Zuimonki: *"Um monge disse: 'eu tenho ainda minha velha mãe; sou seu filho único. Ela vive exclusivamente com o que lhe dou. Eu lhe sou profundamente apegado. Minha piedade filial neste sentido é profunda. Se gue-se disto que dependo um pouco do mundo e das pessoas; é por meio disso que me dão asseguro à minha mãe a roupa e a alimentação dela. Se me retiro do mundo para viver só, lhe seria difícil subsistir um dia. Por esta razão, me é penoso ficar no mundo e não poder seguir o Caminho budista. Não há uma razão que me permita abandonar minha mãe e seguir o Caminho?' O Mestre deu-lhe este ensinamento: 'A questão é árdua. Outros não a podem resolver. Só tu deves nisto bem refletir. Se tens verdadeiramente a firme vontade de seguir o Caminho, deves encontrar meios e tomar disposições para que tua mãe viva sem preocupações, pois tu seguirás o Caminho; então isto seria bom para to dos os dois. Se pode sempre realizar o que se deseja ardentemente. Mesmo que se trate de um inimigo forte, de uma mulher profundamente amada, de um tesouro de grande valor, se encontra sempre um meio para alcançá-lo quando se a plica ardentemente em encontrá-lo. Aparece infalivelmente graças à intervenção escondida das boas divindades do céu e da terra. O Sexto Patriarca em Ts'ao-ch'i era um lenhador em Hsin-chou,¹⁴⁹ e alimentava sua mãe vendendo madeira para queimar. Um dia ouviu no mercado um de seus clientes recitando o "Sutra do Diamante" (em japonês Kongōkyō); sentiu então nascer nele a aspira*

¹⁴⁸ A. Primer of Soto Zen, ob.cit., II, 3; pp. 29 - Le Bouddhisme Japonais, ob.cit., pp. 82-83.

¹⁴⁹ Ts'ao-ch'i era o nome da montanha na qual o Sexto Patriarca do Zen, na China, tinha o seu templo. Ver capítulo Um.

ção do Despertar, pelo que deixou sua mãe e foi para o Huang - p'ô.¹⁵⁰ Ele conseguiu obter dez peças (em chinês 'Liang) de prata que habilmente consagrou à alimentação de sua mãe. Isso está escrito. Penso que em razão de seu desejo ardente o céu outorgou-lhe este recurso. Tu deves bem refletir nesta história. Ela contém uma grande verdade. Se após tua mãe haver deixado a vida, entrares sem obstáculo no Caminho, satisfarás teu desejo e isso de uma maneira excelente. Entretanto, não se sabe velhos ou jovens, a morte golpeie sempre aos primeiros; tua velha mãe não viverá bastante tempo ainda, e não poderás morrer antes dela? Neste caso, as disposições que tomastes cairão e lamentarás não haver entrado no Caminho; tua velha mãe terá cometido a falta por não te ter dado a permissão necessária e nem um nem outro teriam nenhum proveito, sendo culpados um para com o outro. Então? Se deixas a vida no mundo e se entras no Caminho, mesmo que tua velha mãe morra de fome, o mérito de haver permitido a seu filho entrar no Caminho não constituirá para ela uma boa causa de seu futuro acesso ao Caminho e à Iluminação? Se bem que seja naturalmente difícil rejeitar todos os afetos familiares no decorrer de inumeráveis vidas nos 'kalpas' sucessivos, se os rejeitas nesta vida aqui, onde recebeste um corpo de homem e onde encontrarás o Budismo, isso seria verdadeiramente uma razão para uma justa retribuição. Por que isso não concordaria com as intenções do Buda? Está escrito: 'se uma criança se faz monge, sete gerações de ascendentes recebem o despertar.' É dito também: 'por que deixar escapar a causa de uma felicidade eterna não pensando senão num eu efêmero da vida presente? Reflita bem em tudo isto.'¹⁵¹ O assunto central é a pobreza que seguida por um monge pode não ser fruto só de uma decisão pessoal, mas inclusive familiar, conforme as circunstâncias. Dōguen levanta os impedimentos, raciocinando de acordo com os esquemas de pensamento budista: mérito, não-mérito das virtudes, Iluminação, etc. mas não soluciona para o monge questionador, dando-lhe uma resposta final e decidindo por ele. Não há refe-

¹⁵⁰ Huang-p'ô era o nome da montanha onde se localizava o templo de Hung-jen, Quinto Patriarca do Zen chinês. Ver capítulo Um.

¹⁵¹ A *Primer of Soto Zen*, ob.cit., III, 14; pp. 59-60 - *Le Bouddisme Japonais*, pp. 118-119.

rências nos textos qual foi a solução adotada pelo monge. Algo importante, a nosso ver, é a afirmativa de que a busca pelo Despertar beneficia também aos antepassados do monge; com isso há uma valorização da profissão do monge para a própria família. Nos parece que esta afirmação é uma das adaptações feitas pelo Budismo na China, não sendo encontrada na Índia; mesmo porque na Índia tornar-se monge era romper total e absolutamente com todos os laços familiares, não devendo o monge nenhuma obrigação mais para com seus familiares, nem de caráter formal, tal como a realização de ritos para os antepassados.

4.2.3- Modalidades da pobreza

As modalidades pobreza involuntária e voluntária são de difícil distinção no pensamento de Dōguen, não tendo contornos acabados separando completamente uma da outra, pois ele acredita firmemente que ser monge é ser pobre. Todavia, alguns episódios envolvendo atitudes do Mestre Eisai permaneceram em seu pensamento e, anos depois, aparecem no *Shōbōgenzō Kuimonki*. Somente relembremos alguns, já que estão no capítulo anterior. Eisai perante o pedido de um homem pobre que nada tinha para alimentar sua família, entrega-lhe uma certa quantidade de cobre que estava destinada à confecção de uma auréola d'uma estátua do "*Buda Médico*". Perante a dúvida da comunidade dos monges, por haver eventualmente cometido uma falta, Eisai responde que poderiam estar certos quanto a isto, mas a vontade de Buda era ajudar as criaturas, chegando a cortar sua carne, braços e pernas, quando nada tinha. Na narrativa de Ejō, Dōguen recomenda "*refletir na generosidade dos sentimentos deste antigo e não esquecê-lo.*"

Numa outra ocasião Eisai, apesar de no templo nada haver para os monges comerem e havendo recebido uma doação, entrega-a a um leigo com necessidade para solucionar um caso de honra. Eisai chama a atenção dos monges que eles estavam no mosteiro para seguirem o Caminho e se por falta de comida morressem, seria isto um grande benefício caso estivessem aju

dando algum sofredor necessitado de auxílio material. O comentário, no Shōbōgenzo Zuimonki, diz que "profunda a mente do verdadeiro buscador da Boddhi." Esses dois casos mostram que a atitude e ação perante a pobreza involuntária, não estavam restritas à carência material, mas ao alívio tanto físico quanto emocional, ou seja, ao exercício da compaixão destinada aos seres vivos.

Dōguen, em outro momento, fala do auxílio que deve ser prestado aos leigos, mesmo quando pode significar um desvio das funções do monge: "Uma tarde, o Mestre disse: 'Suponhamos que um homem venha a vós e conte as seus negócios; ele solicita uma carta para pedir alguma coisa, quanto para expor uma queixa. Neste momento, é um erro responder a este leigo de uma maneira não razoável, que vos retirastes do mundo, que vives um eremita longe de todos. Se não acedeis ao pedido que então é dirigido a vós, isso seria, na verdade, natural da parte de qualquer um que está no mundo, mas no fundo de vosso coração estimareis que dizendo isto, não tendes mais laços com o mundo; o homem pensaria mal de vós e se não o escutais, tereis uma reputação de egoístas. Simplesmente refletais neste momento e dai um pouco de ajuda a este homem, sem vos ocupar com o julgamento que seria feito de vós. Que dano haveria se confundissem um amigo, se estais em desacordo com ele porque ele não vos compreende? Mesmo se, em aparência, pareceis agir de uma maneira errônea, não razoável, o essencial é destruir em vós o egoísmo e de não inquietardes com vossa reputação. Quando qualquer um vinha solicitar uma coisa a um Buda ou a um Bodhisatva, eles cortavam um pedaço de suas carnes ou cortavam braços e pernas para dar-lhes satisfação. Quando alguém vos traz uma carta de pedido, se respondeis por uma recusa pensando só em vossa reputação, isso é egoísmo. Em geral os homens não são santos; são pessoas que dizem coisas despropositadas. Se sem ter em conta suas reputações, eles dão um pouco para ajudar seus semelhantes, estão verdadeiramente em acordo com o Caminho. Se ve por numerosos exemplos que os antigos pensavam assim. Pensando nós mesmos desta maneira, se algum doador ou amigo nos dirige um pedido imprevisto, é fácil dar-lhe uma pequena ajuda mandando-lhe uma carta.'

Ejō perguntou: "Em verdade, eis o que é justo. É bom transmitir uma causa razoável e que é favorável aos interesses de um homem; mas se alguém quiser se apoderar dos bens de outra pessoa através de propósitos mentirosos ou com palavras de vilanias escolhidas sobre este outro, deve tal pretensão ser transmitida?" O Mestre disse: "Nós não temos que saber se um negócio é justo ou injusto. Quando uma carta de pedido nos é apresentada, devemos somente anotar na mesma o que deve ser objeto de uma decisão, sem prejudicar os direitos, e não a torto e direito. Aquele a quem incumbe a decisão deve bem conhecer os motivos favoráveis e contrários ao negócio. Não convém deformar a verdade para transmitir a alguém um negócio que ultrapassasse nossa competência. Quando se trata de um homem que me testemunha um grande respeito e para quem eu sou um amigo, que ele julga que a palavra é afastada do bem e do mal, se ele confia que eu apresente a um de meus doadores um pedido que é um despropósito em razão de seus erros e suscetível de criar dissensões, poderia somente escrever sobre sua carta de pedido que a decisão a tomar deveria ser conforme a justiça. Se, de uma maneira geral, tudo é justo, ninguém não terá rancor. Nestas matérias, é preciso muito refletir nos incidentes que poderiam se produzir quando as pessoas estão face uma às outras. Em resumo, quaisquer que sejam as circunstâncias, é preciso rejeitar toda preocupação com a reputação e todo egoísmo."¹⁵² Nesta situação, criada com a solicitação de um leigo para que escreva uma carta ou requerimento, o monge não deve se deter no julgamento do pedido, devendo se despojar da preocupação eventual com sua reputação, porque auxiliando a outra pessoa que está em situação de inferioridade, evita o egoísmo. Não há dúvida que o texto vai a certas minúcias de raciocínio, mas o que importa é o cuidado que é dada à função do monge de auxiliar a outras pessoas.

· Mas Dōguen não apresentaria uma opinião mais clara em relação à pobreza efetiva? Encontramos poucos textos que se pode relacionar a esta modalidade de pobreza; todavia, existem alguns elementos sobre eles

¹⁵² A *Primer of Soto Zen*, ob.cit., 1, 19; pp. 21 a 23 - *Le Bouddhisme Japonais*, ob.cit., pp. 75-76.

quando fala dos ricos. Assim diz Ejō: "O Mestre deu este ensinamento: 'Todos aqueles que estudam devem saber isto. Todos os homens tem grandes defeitos. O orgulho é o primeiro desses defeitos. As obras budistas e não-budistas colocam todos igualmente em guarda contra ele. Numa obra não-budista está escrito: 'Há os que são pobres e que entretanto não são adutores; mas não há ninguém que não seja rico e que não tenha orgulho.' Isso quer dizer que é preciso limitar sua riqueza e não ser orgulhoso. Isso é o mais importante. É preciso refletir bem nisto. É ser bastante orgulhoso querer se colocar na altura de pessoa de uma posição elevada, quando se é de baixa condição e se quer ser superior aos outros. Entretanto, é fácil advertir as pessoas quanto a isto. De outro lado, os homens que no mundo têm uma grande riqueza e uma boa parte de felicidade, são rodeados por seus parentes e objeto de indulgência por parte dos outros. Mas como eles acreditam que isso é justiça e se sentem orgulhosos, os menos favorecidos que vêem isto, sofrem e sentem ciúmes. As pessoas ricas e de posição elevada devem se abster de fazerem assim sofrer aos outros. É espinhoso lhes dar uma advertência e eles não podem se reter por aí. Mesmo quando sem ter o espírito orgulhoso, agem como bem lhes parece, os menos favorecidos, que os rodeiam, sofrem e os invejam. Dar atenção a isto significa que se para na ladeira que é o orgulho. É ser orgulhoso tornar-se rico e, sem se preocupar com a retribuição que pode se seguir, não ter vergonha de mostrar aos deserdados e torná-los invejosos. Está dito numa obra não-budista: 'Não passes de carro diante da casa de um pobre. Nestas condições, mesmo se deves subir num carro laqueado de vermelho, abstenhas de passar diante da casa de um pobre, etc.' Os livros budistas dizem a mesma coisa. Mas, em nossos dias, aqueles que estudam, assim como os monges, pensam que são superiores aos outros por sua sapiência e seu conhecimento da doutrina. Eles não devem absolutamente ter orgulho por esta razão. É ser extremamente orgulhoso mostrar as faltas de qualquer um que está em desvantagem com a gente, ou medias as faltas de antecessores ou de camaradas. Um antigo disse: 'Tu podes ser vencido por um sábio, mas não deves vencer um tolo'. Mesmo se bem compreendas isto, o que um outro mal erramos isto marca

o defeito deste último. Quando se trata de doutrina, não é preciso medir os predecessores ou aqueles que são mais antigos que nós, e quando os espíritos tolos e obscuros nos invejam e têm ciúmes, é preciso dar isso a maior atenção."¹⁵³ Ora, aqui neste discurso não encontramos um elogio da pobreza involuntária, ao contrário, ela é nas entrelinhas mostrada como um mal; mal este também inerente à riqueza. Dōguen diz que a riqueza leva à inveja, cobiça e orgulho. Orgulho de mostrar o rico às outras pessoas as suas riquezas, o que suscita nos menos afortunados a inveja e cobiça. E isso ocorre mesmo quando o rico busca não ser orgulhoso. Mas Dōguen igualmente fulmina, considerando como orgulho, "querer se colocar na altura de pessoas de uma posição elevada, quando se é de baixa posição e se quer ser superior aos outros." Esta afirmação envolveria uma crítica ao regime social de sua época, quando os samurais ascenderam na estrutura social? Ao falar "é preciso limitar sua riqueza e não ser orgulhoso", estaria se referindo a um projeto de alcance social? Ao não fazer o elogio da pobreza involuntária estaria Dōguen desprezando esta modalidade de pobreza? Dōguen critica aos ricos propondo-lhes que tomem cuidado com suas atitudes mentais, mas também que não desafiassem os pobres. Pelo texto imediatamente anterior a este, vemos que Dōguen considera que os monges não devem se imiscuir nos negócios dos leigos, deixando-lhes liberdade para julgarem por si próprios se estão sendo enganados ou não. É através dessa postura, de não imiscuir-se nos negócios mundanos, que se pode entender porque Dōguen pouco faz o elogio da pobreza involuntária. Pelos textos do início deste item, Dōguen mostra Eisai como exemplo por auxiliar materialmente os leigos, o que demonstra que sua atitude não é de desprezo pelo pobre efetivo, mas que este é encarado como pertencendo a uma categoria mais ampla de "sofredor", condição que tanto do rico quanto do pobre. É por este lado que podemos ver a proposta de Dōguen de limitação da riqueza, para que não crie mais sofrimentos entre as pessoas; é nesse sentido que Dōguen critica aqueles que cobiçam ter posições sociais mais elevadas. É, então, um pensamento conservador? Tornemos a insistir: aqui também as matrizes

¹⁵³ A *Primer of Soto Zen*, ob.cit.; V, 22; pp. 95-96 - *Le Bouddhisme Japonais* ob.cit., pp.156-157.

centrais do pensamento são de caráter religioso; os elementos de ordem profana não chegam a ensejarem um projeto de crítica e transformação social que seja eminentemente profano. Dōguen coloca antes de mais nada, um projeto de transformação religiosa das pessoas, sejam eles leigos ou monges. Se insiste basicamente nos monges, é porque considera a reforma deles como a sua tarefa principal, pois era também um monge budista. É por isso que neste último texto igualmente ataca aos monges: que, apesar de não terem bens, se considerem superiores aos outros por terem conhecimentos. Ataque este que se estende a monge que abandonando seus bens fica a lamentar-se: *"O Mestre deu este ensinamento: 'Os tolos pensam e dizem coisas inúteis. Havia uma velha monja que era empregada num mosteiro. Ela parecia ter vergonha de sua situação inferior e contava que outrora havia sido uma grande dama. Mesmo se alguns pensassem que ela podia ter sido o que alegava, eu acredito que era tudo algo inútil. Eu me pergunto se um tal estado de espírito não reina entre muitas pessoas; daí se compreende que elas não tenham o espírito do Despertar. Corrigindo-os um pouco, se pareceriam com seres humanos. Há 'nyūdō'¹⁵⁴, que são absolutamente sem o espírito do Despertar. Como podem ser amigos caros e é árduo ignorá-los, se pode dirigir preces por eles aos Budas e deuses para que façam nascer-lhes o espírito do Despertar. É provável que eles fiquem coléricos e se zanguem. Se o espírito do Despertar não aparece neles, são de pouca utilidade para nós."*¹⁵⁵ Portanto, da crítica a uma monja que se lamentava por haver perdido sua condição social elevada anterior, o Mestre parte para uma censura dos que pretendem seguir o Caminho e ficam também a lamentar-se, considerando que não têm o espírito do Despertar.

Mas qual seria o critério que distinguiria o monge de um leigo? Além do critério da pobreza que, no entanto, no pensamento de Dōguen é fluído a esse respeito, há um ensaio para distingui-los através da ma

¹⁵⁴ "Nyūdō", nome dado aos leigos que, apesar de permanecerem em sua casa, cortavam o cabelo e usavam o hábito de monge. Ver RENONDEAU, G. - nota em *Le Bouddhisme Japonais*, na p. 128.

¹⁵⁵ *A Primer of Soto Zen*, ob.cit., IV, 9: pp. 67-68 - *Le Bouddhisme Japonais* ob.cit., pp. 127-128.

neira que apresentam a piedade filial. Assim, respondendo a uma pergunta: "Uma tarde, no decorrer de uma conversa, Ejō perguntou: 'Devemos testemunhar gratidão a nossos pais?' O Mestre ensinou isto: 'A piedade filial é de uma importância extrema. Cada um sabe que observando as prescrições do "Hiao-king",¹⁵⁶ os leigos servem a seus pais em suas vidas e após suas mortes. Como um monge renunciou aos benefícios e vive no plano religioso, para reconhecer os benefícios anteriores ele não se volta para agradecer somente aos seus pais, mas sente por todos os seres vivos uma gratidão igual a que tem por seus pais; assim lança a semente de suas boas ações para proveito do mundo inteiro. Se fazendo exceção limita sua gratidão aos pais que teve nesta vida, então se volta contra o Caminho. É suficiente viver praticando o Caminho cada dia, estudando em cada instante e seguindo as leis do Budismo e, então, ter-se-ã observado a verdadeira piedade filial. Os serviços em dias de aniversários das mortes dos pais, o período de luto durante as sete primeiras semanas e as boas ações semelhantes, são atividades dos leigos. Um monge deve estar convencido que seus pais são profundamente bons para ele e que os outros homens os são igualmente. Exercer o bem num dia arbitrariamente escolhido, ler os sutras para ajudar a um defunto particular em sua libertação, isto responde às intenções do Buda? As prescrições que figuram nos preceitos budistas para o dia da morte de pais, ou de irmãos e irmãs, não foram escritas para leigos, por estes motivos? Os monges dos mosteiros dos grandes Sung celebram uma cerimônia pelo dia de aniversário da morte de um Mestre, mas não se ve que façam o mesmo por seus pais."¹⁵⁷ Portanto, através da piedade filial teremos uma faceta da distinção entre o monge e o leigo. Enquanto o leigo manteria esta obrigação tanto em vida de seus pais, quanto após a morte deles, realizando nos aniversários de passamento cerimônias propiciatórias, o monge cortaria os laços com seus pais e outros parentes, na medida em que não poderia limitar seu agradecimento a eles somente, mas deveria estende-lo a todos os seres. No capítulo do Shōbōgenzō intitulado Shukke

¹⁵⁶ Hiao-king: "Tratado da Piedade Familiar", atribuído a Confúcio.

¹⁵⁷ A Primer of Soto Zen, ob.cit., II, 19; pp. 41-42 - Le Bouddhisme Japonais, ob.cit., p. 98.

Kudoku e que trata do mērito de tornar-se monge, Dōguen cita Nāgārjuna e considera que o leigo encontra dificuldades para realizar a Iluminação, por causa da desordem e clamor de sua vida e por viver entre os desejos mundanos, enquanto que os monges, por abandonarem tudo, podem meditar em lugares desertos, controlarem suas mentes e realizarem o vazio de todas as coisas.¹⁵⁸ Isso nos leva a uma outra modalidade de pobreza, a **voluntária**.

Pode-se partir para a análise da pobreza voluntária ou buscada, dizendo que faz parte inseparável e integrante da vida do monge: "*Um dia, o Mestre deu este ensinamento: 'Deve-se compreender que se um homem nasceu numa casa familiar e quer exercer a ocupação da família, precisa treinar-se nela. Convém, pois, que abandone o que não pertence a este ofício ou que não exerça outro além daquele. Bem, um homem que deixou sua família para se fazer budista e tornar-se monge, deve aprender seu ofício. Aprender este ofício é observar os usos, abandonar todo egocentrismo e seguir os ensinamentos dos monges esclarecidos. O essencial é não cobiçar as coisas materiais. Para não cobiçar é preciso renunciar a tudo o que toca a seu eu. Para isto é primordial considerar a impermanência das coisas deste mundo. Muitas pessoas sobre a terra pensam que todos os homens, a começar por eles mesmos, os tomam por pessoas de bem e o proclamam. Mas como eles não são tidos como tais, ninguém os declara. Entretanto, se renunciam progressivamente a seu egocentrismo e se conformam com os ensinamentos de monges esclarecidos, eles progredem no Caminho budista. Aqueles que dizem que compreenderam a verdade, mas que apesar de tudo não podem renunciar a seus próprios negócios e persistem em seu apego, estes soçobram cada vez mais. A primeira necessidade para tornar-se um bom monge Zen é praticar exclusivamente o zazen. Quer se tenha o espírito fino ou obtuso, quer se seja sábio ou estúpido, se melhora naturalmente praticando o zazen.*"¹⁵⁹ Deste modo, Dōguen desenha um quadro no qual insere o

¹⁵⁸ Shukke Kodoku in Zen Master Master Dogen. A introduction with selected writings. by Yuho Yokoi. New York/Tokyo, Weatherhill, 1976, p. 69.

¹⁵⁹ A Primer of Soto Zen, I, 4; pp. 7-8 - Le Bouddhisme Japonais, ob.cit., pp 58-69.

monge: cada pessoa tem o seu ofício. O ofício do monge começa pela rejeição às atividades familiares, e por seguir os usos e ensinamentos dos demais monges esclarecidos. A renúncia ao egocentrismo está por trás de tudo, e quanto maior for a renúncia ao egocentrismo, maior será o progresso no Caminho.

Renúncia esta fundamental: "O Mestre deu este ensinamento: 'Para estudar o Caminho é preciso renunciar a seu eu. Mesmo que se possa estudar mil Sutras dez mil Sāstras, se não se suprimiu o apego ao eu, se termina por cair no abismo dos demônios. Os antigos diziam: 'Se nem o corpo, e nem o espírito são budistas, como nos tornaremos um Buda ou um Patriarca do Budismo?' Renunciar ao eu significa se jogar cegamente no mar do Budismo e mesmo se nos afligirmos por sofrer, pratiquemos conforme o Budismo. Se mendigamos e imaginamos que as pessoas acharão isto mal e feio, não se penetrou no Budismo. É preciso estudar o Caminho esquecendo a opinião das pessoas e se remetendo unicamente à doutrina. Pensar que não se foi feito para o Budismo, medindo o seu poder de receptividade, é prova que se conservou um apego ao eu. O cuidado com que se diz e o respeito comum em relação à opinião das pessoas, são a origem deste apego. É preciso simplesmente estudar o Budismo. Não sigas a opinião dos outros."¹⁶⁰ O monge deve ter uma grande confiança no Budismo, e não se preocupar de maneira alguma com a opinião das pessoas que nada entendem do Budismo. Não devem se preocupar quando as pessoas o condenam por mendigar. Fundamental é a renúncia ao eu, algo que não se obtém nem estudando as palavras do Buda (os sutras), nem os comentários dos doutores do Budismo (os sāstras).

O monge tem costumes próprios de vida: "Um dia, a propósito de um pedido de explicações suplementares, o Mestre disse: 'Numerosos monges de nosso tempo dizem que se deveria seguir os costumes laicos. Eu não creio que isto seja justo. Os próprios sábios deste mundo declaram que não querem se sujar seguindo os costumes populares. Ch'u Yllan,¹⁶¹ por exemplo,

¹⁶⁰ A *Primer of Soto Zen*, ob.cit., V, 9; p.84 - *Le Bouddhisme Japonais*, ob.cit., pp. 143-144.

¹⁶¹ Ch'u Yllan (em japonês Jutsugen), 343? - 268? d.C., do Estado Ch'u na China. Ver Masunaga, Reiho In *A Primer of Soto Zen*, ob.cit., p. 115.

dizia: 'Todos neste mundo estão bêbados; só eu sou sóbrio.' Ele se recusou a seguir os caminhos do mundo e terminou sua vida, acabando por se jogar nas águas do Rio Ts'ang-lang. O Budismo difere completamente dos caminhos usuais do mundo. Os leigos ornam seus cabelos; os monges cortam os seus. Os leigos comem muito; os monges não fazem senão uma refeição por dia. Eles diferem em tudo. Mas em compensação, aos monges são reservadas a paz e a felicidade; isto é porque os monges permanecem em oposição com todos os costumes do mundo."¹⁶² A pobreza voluntária do monge opondo-o aos usos comuns das outras pessoas, lhe assegura, apesar das restrições da pobreza, paz e felicidade.

Caminho que está aberto a todas as pessoas: "O Mestre deu este ensinamento: 'Todos os Budas e todos os Patriarcas do Budismo eram originalmente profanos. Como profanos, certamente eles haviam cometido más ações e seu espírito era mau. Entre eles havia homens obtusos e loucos. Entretanto, todos se corrigiram, seguiram monges esclarecidos e praticaram, tornando-se Budas ou Patriarcas. Os homens de hoje devem fazer o mesmo. Não se rebaixem dizendo que são tolos. Se não fazemos nascer em nós o espírito do Despertar nesta vida, em qual momento esperamos praticar? Se exercitamos com diligência, chegaremos certamente ao Despertar."¹⁶³ Budas e Patriarcas eram mundanos, mas praticando se transformaram em santos; o Caminho não distingue os níveis de inteligência, mas está aberto por princípio a todos os interessados.

Pobreza voluntária que estando aberta a todos, dos monges é sua profissão básica, para a qual não devem reter objetos não necessários a ela. Deste modo, invocando um exemplo de presente recebido inutilmente, Dōguen aconselha aos monges sō terem roupa e tijela: "O Mestre deu este ensinamento: 'No reinado de T'ai-tsung da Dinastia T'ang, um país estrangeiro ofereceu um cavalo que poderia correr com li num dia."¹⁶⁴ O Impera-

¹⁶² A *Primer of Soto Zen*, ob.cit., II, 23; p. 44 - *Le Bouddhisme Japonais*, ob.cit., p. 101.

¹⁶³ A *Primer of Soto Zen*, ob.cit., VI, 16; pp.110-111 - *Le Bouddhisme Japonais*, ob.cit., p. 172.

¹⁶⁴ Equivalente aproximadamente a mil léguas.

dor não se alegrou recebendo-o. Ele pensava: 'Mesmo que vá cem li montando este cavalo, isso não me servirá de nada, porque eu não seria seguido por nenhum dos grandes.' Fez vir Wei Cheng e o interrogou. Wei Cheng respondeu: 'Eu sou da mesma opinião que meu Soberano.' Após o que, o Imperador fez cobrir o cavalo por uma seda brocada de ouro e o devolveu. A todos os soberanos do mundo, é preciso enviar os objetos inúteis que eles acumulam. Com maior razão, os monges Zen devem se decidir que fora a roupa e a tijela, tudo o mais é inútil. Por que acumular coisas inúteis? Quando os próprios leigos se dão inteiramente ao Caminho, eles acham inútil possuir campos, jardins, domínios. Eles olham todos os homens de um país como seu povo e sua própria família, vivendo na terra que pertence igualmente a eles. Sō, que tinha o posto de Hokkyō,¹⁶⁵ deixou estas palavras para seu filho: 'Não se ocupe com ardor senão do Caminho escolhido'. Com maior razão os filhos do Buda não devem amar senão uma coisa e abandonar todo o resto. Esta é a maneira mais vital para eles."¹⁶⁶ Bens materiais são vistos como coisas inúteis para os monges, que sō devem reter o necessário para conter as esmolas que recebem destinados a subsistência (a tijela), e as poucas roupas para se cobrirem. Dōguen por vezes mostra como exemplos atitudes de leigos, que se louvadas como sábias para os não-monges, com mais razão ainda devem servir de espelho para aqueles que escolhem seguir voluntariamente o monacato.

O monacato implica que se deixe de lado os bens que os leigos normalmente cobiçam: "O Mestre deu este ensinamento: 'Aqueles que estudam não devem cobiçar roupas ou alimentos. Todos os homens tem cada um sua parte em alimentos, sua parte devida. Mesmo se pedirmos alimentos e a vida de uma maneira que aparenta ser não-razoável, não os obtemos. Aqueles que estudam o Budismo têm todas as oferendas dos doadores. Eles não têm que mendigar como vis profissionais; eles têm à sua disposição os objetos de uso cor

¹⁶⁵ Hokkyō, expressão japonesa para designar um alto posto no monacato. "Sō" presumivelmente é um nome próprio; aparece como Chisō na edição Chōenji do Shōbōgenzō uimonki, mas não pode ser identificado. Ver Masunaga, R. ob. cit. 119.

¹⁶⁶ A *Primer of Soto Zen*, ob.cit., V, 9; p. 109 - *Le Bouddhisme Japonais*, ob.cit., pp. 170-171.

rente e não precisam, pois, se preocuparem. Os frutos, as esmolas, os dons dos crentes são as três espécies de alimentos puros. Todos os outros modos de prover a alimentação, tais como a agricultura, o comércio, as armas e o artesanato, são fontes de alimentação impura. Estes não fazem parte da alimentação destinada aos monges ... Assim, os monges, graças ao estudo do Budismo, não devem esgotar toda sua parte de alimentos. Mesmo se fazemos uso, no decorrer de todo um Kalpa, dos vinte anos deixados como herança pelo Buda, não se deve esgotá-los. Não fazendo nada senão praticar, não se necessita pedir roupas ou alimentos. Quando o corpo tem sangue e carne, o espírito vai bem, dizem os médicos; com maior razão, quando os homens que estudam o Caminho, regem seus corpos observando os preceitos, mantendo uma conduta pura e remetendo-se aos usos dos Patriarcas do Budismo, seu espírito fica em ordem."¹⁶⁷ Dōguen considerará que o monge tem à sua disposição todas as riquezas dos doadores e, portanto, não precisa se preocupar com o amanhã. As antigas regras do Budismo faziam a distinção entre os alimentos que os monges podiam se valer. ... considerados puros - e aqueles que deveriam ser evitados - os impuros. Como vimos no primeiro capítulo, os monges budistas indianos eram proibidos de trabalhar, mas deveriam obter sua subsistência pela esmola, pública ou de amigos devotos do Budismo. Na China os monges Zen transigiram, valorizando o trabalho, como também já vimos. Dōguen parece querer voltar à tradição do Budismo indiano, com relação a este aspecto. Não se preocupando com o amanhã, o monge pode se dedicar com todo esforço ao Caminho.

Mas, se os monges não seguem corretamente o Budismo? Esta questão foi levantada por um leigo: "Neste momento chegou um leigo que perguntou: 'Hoje os leigos dão esmolas aos monges, para honrarem o Budismo, mas muitos destes monges cometem atos ruins, o que dá margem a idéias falsas; eu acredito que isso é prejudicial. Que pensas?' O Mestre respondeu: 'A falta não incumbe nem aos monges nem mesmo ao Budismo, porque é um erro dos leigos. Os monges que observam os preceitos e o jejum, são honrados e re

¹⁶⁷ A *Primer of Soto Zen*, ob.cit., VI, 3; p. 100 - *Le Bouddhisme Japonais*, ob.cit., pp. 160-161.

cebem esmolas, mas aqueles que não seguem os Preceitos, ingerindo bebidas alcoólicas e comendo carne, fazem pensar que se conduzem mal e não recebem esmolas. Esta atitude discriminatória vai contra os princípios do Budismo. Assim o mérito de honrar o Budismo desapareceu. Os Preceitos dão esta advertência em numerosos momentos. Quando se trata de um monge, é preciso dar-lhe esmola sem indagar acerca de seus méritos. Não é preciso prejudicar seus méritos interiores de acordo com o seu aspecto exterior. Os monges destas épocas degeneradas têm uma aparência com alguma coisa pouco ordinária. Há espíritos maus, atos maus, que valem ainda melhor que os deles. Mas sem pensar em distinguir os bons monges e os maus monges, porque são todos discípulos do Buda, debes honrar igualmente uns e outros e dar-lhes esmolas. Então estaremos de acordo com as intenções do Buda e ganharemos benefícios com isso. Lembres que existem meios de salvação invisíveis e móveis aparentes, correspondências escondidas entre a fé de um homem e o bom acolhimento do Buda e das correspondências manifestas. Por outro lado, os atos cometidos nesta vida recebem seu fruto seja na vida presente, seja na vida seguinte, seja nas vidas ulteriores. É preciso bem conhecer estas verdades."¹⁶⁸ Portanto, os monges violadores ou não dos Preceitos, para Dōguen, devem ser merecedores da mesma atenção por parte dos leigos; não são os leigos que julgam os atos dos monges mas isto está ligado à correspondência dos atos.

Mas afinal, por que querer ser pobre? Dōguen reconhece a dificuldade em ter uma resposta completamente exata à questão do bem e mal, pois é a partir deste conceito que vai a pobreza voluntária: "O Mestre deu este ensinamento: 'É difícil distinguir o bem do mal. No mundo as pessoas dizem: 'eu quero ter roupas ricas'. Eles desprezam os panos grosseiros e andrajosos. No Budismo, ao contrário, os apreciam e os acham próprios; desprezam os brocados de ouro e prata e os consideram impuros. É a mesma coisa para todo o resto. Aquelles que alinham, como eu, algumas rimas são considerados como extraordinários pelos profanos. De outro lado, há pessoas que censu

¹⁶⁸ A Primer of Soto Zen, ob.cit., I, 18; pp.21 - Le Bouddhisme Japonais, ob.cit., p. 74.

ram os monges que estudam o Caminho, quando sabem que se entregam a semelhantes ocupações. É por isso, que se pode aceitar como bem e que se deve rejeitar como mal? Está escrito: 'Encontras bom o que louvas e achas mau o que censuras'. E ainda: 'Declaras mau o que te é penoso e bom o que te é agradável.' Julgando as coisas desta maneira, é preciso fazer o que se estima verdadeiramente bem e rejeitar o que se encontra verdadeiramente mau. Os monges que pertencem a um mundo que rejeita o desejo, declaram bom e puro o que não excita o desejo."¹⁶⁹ O critério diferenciador é que os monges pertencem a um mundo que rejeita o desejo, doutrina esta exposta pelo próprio Buda, como já vimos. É a partir daí que Dōguen distingue os critérios de bem e mal, e destes o valor das riquezas e da pobreza. Os monges aderem à pobreza porque esta é a rejeição do desejo. Todavia, a vida do monge não é dedicada exclusivamente a uma rejeição de caráter etéreo, mas também propriamente material, o que nos leva a outra díade da pobreza: material e espiritual.

O primeiro texto que abre o Shōbōgenzō Zuimonki numa de suas edições, fala justamente da pobreza material; aí Dōguen fala da inutilidade do culto grosseiro das imagens, como um impecilho para a obtenção da Iluminação: "Um dia o Mestre deu este ensinamento: 'No Hsū kao-seng chuan¹⁷⁰ há a história do monge que se encontrava sob a orientação de um certo Mestre Zen (japonês: Zenji). Ele venerava uma estátua de ouro do Buda e Sāriras dele.¹⁷¹ Mesmo quando estava no dormitório, não cessava de honrá-las, queimando incenso diante delas e lhes trazendo oferendas. Uma vez, o Mestre Zen lhe disse: 'Tua adoração de uma estátua e relíquias não servirão para nada em teu futuro'. O monge não estava convencido. O Mestre Zen disse-lhe: 'Esta é uma prática de demônios; jogue-as fora'. Como o monge se foi indignado, o Mestre gritou-lhe por fim: 'Abre esta caixa e olhes no interior'. Quando o enraivecido monge abriu a caixa, viu uma serpente venenosa enrolada nela mes

¹⁶⁹ A Primer of Soto Zen, ob.cit., IV, 11; p. 71 - Le Bouddhisme Japonais, ob.cit., p. 131.

¹⁷⁰ Hsū Kao-seng chuan - "Biografias dos Monges Eminentes - Continuação", escrita por Tao-hūan (595-667). MASUNAGA, R. - IN A Primer of Soto Zen, ob.cit., p. 113.

¹⁷¹ Sāriras: cinzas do corpo de Buda.

ma. Reflitamos neste episódio. Uma estátua, uma relíquia do Buda são imagens e ossos deixados pelo Tathāgata, que precisamos venerar; mas é uma idéia falsa pensar que é suficiente reverenciá-los para se obter a Iluminação. É através de um encadeamento causal que o monge foi preso por serpentes venenosas. Os méritos dos ensinamentos do Buda são certos. Está escrito que : reverenciar suas estátuas ou suas relíquias, assegura aos homens e aos deuses sua parte de felicidade como se eles reverenciassem o próprio Buda. De uma maneira geral, venerando tudo o que toca às Três Joias e fazendo-lhes oferendas, leva à aquisição do mérito, e remove o 'karma' que conduz ao renascimento em maus planos; portanto, se espera que renascer homem ou deva¹⁷² torne-se uma realidade. Mas se pensamos que obtemos a Iluminação por estes meios, erramos. Quando um verdadeiro discípulo segue os ensinamentos de Buda, chega imediatamente ao estado de Buda; vocês precisam devotar todos os seus esforços para praticarem de acordo com estes ensinamentos. A prática verdadeira de acordo com estes ensinamentos é o zazen, o elemento essencial nos mosteiros Zen de hoje. Pensem em tudo isto."¹⁷³ Apesar da veneração às relíquias das Três Joias (o Buda, a Comunidade e a Doutrina), trazer méritos para o devoto, esta atitude não leva à Libertação. Esta, nos mosteiros Zen, se inicia com a entrega ao zazen, a meditação sentada de pernas cruzadas, posição que adveio das antigas práticas da religiosidade indiana.

A propósito ainda de estátuas, diz Dōguen: "... Muitas pessoas imaginam que esculpir estátuas e construir pagodes favorecem à prosperidade do Budismo. É um erro. Mesmo se uma alta capela é decorada por gemas polidas e por ouro, o número daqueles que obtivessem por isso o Despertar não seria muito grande. Introduzir no mundo búdico as riquezas dos laicos, é simplesmente uma boa ação. Ainda que uma pequena causa possa produzir grandes efeitos, se os monges agissem assim, nem por isso o Budismo seria mais próspero. Não seria o mesmo se se colocassem sob um abrigo de relvas

¹⁷² Deva: denominação para certas divindades hindus.

¹⁷³ A Primer of Soto Zen, ob.cit., I, 1; pp. 5-6 - Le Bouddhisme Japonais, ob.cit., pp. 55-56.

ou uma árvore, se meditassem numa estância da doutrina ou praticassem por um instante o zazen. Neste momento eu me ocupo ativamente em recolher contribuições para a construção de uma sala de meditação destinada aos monges,¹⁷⁴ mas de maneira alguma imagino que isso ajudará à prosperidade do Budismo. Ajo assim simplesmente porque, em nossos dias, não há mais ninguém que estude a Via e os dias e meses passam sem nenhuma utilidade. Tenho pensado que criando um laço búdico para estes discípulos desvairados, vale melhor que os deixar ociosos. Esta sala servirá de lugar para aqueles que estudam o Caminho, poderem praticar o zazen. Mesmo se isto que tenho concebido não se realize inteiramente, não terei desgostos. Se deixo somente um pilar no lugar e se meus sucessores acharem que meu projeto ficou inacabado, eu não me afligirei."¹⁷⁵ Neste texto se apresenta como de valor reduzido a construção de templos ou a ereção de estátuas; Dōguen faz uma confissão: está construindo uma sala para a prática da meditação, mas justifica isto como uma criação de laços entre ele e seus discípulos. Laços de fundo búdico para que as pessoas não fiquem ociosas e se entreguem mais ao Caminho. A construção dos edifícios e a ereção de estátuas exigia normalmente a colaboração quase total - se não total - dos leigos, visto que os monges estavam, nesta ótica, proibidos de se darem a atividades produtivas. Isso não geraria méritos para os doadores? Dōguen diz que sim, mas reduzidos, porque o importante é dar-se à prática do Caminho, e essencialmente à prática do zazen.

.. Tratando de edifícios para o Budismo, Dōguen invoca exemplos da China: "... No tempo que o Mestre Zen Fang-hui do Monte Yang - e'i¹⁷⁶ (japonês Yogisan) foi nomeado superior, o templo caía em ruínas, o que inquietava aos monges. O intendente disse: 'Reparações são necessárias.' Fang-hui respondeu: 'Se os edifícios desmoronarem-se e nos instalarmos sob o orvalho, debaixo das árvores, isso seria melhor. Se uma parte desmoronasse,

¹⁷⁴ Trata-se do Kōshōji de Fukakusa em Fushimi, sul de Quioto.

¹⁷⁵ A *Primer of Soto Zen*, ob.cit., II, 6; pp. 32-33 - *Le Bouddhisme Japonais* ob.cit., p. 87.

¹⁷⁶ Yang - e'i Fang-hui (992-1049) conforme MASUNAGA, R. - ob.cit., p. 117.

isso seria lamentável, mas se habitaria a que houvesse ficado de pé e aí se praticaria o zazen. Se os monges devessem chegar à Iluminação graças à construção de capelas e salas, seria preciso construí-las em ouro e pedras preciosas. O Despertar não depende de lugar; quer ele seja bom ou mau, pouco importa, mas depende mais ou menos do mérito do zazen.' No dia seguinte, na grande sala, Fang-hui disse: 'As habitações do Yang-ch'i estavam desmoronando; a neve recobria todos os leitos com uma camada como se fossem pérolas finas; se voltava o pescoço e assoprova-se às escondidas. Lembrei-me então que os antigos se instalavam sob as árvores.' Esta atitude não encontramos só no Budismo; a encontramos também na arte de governar. O Imperador T'ai tsung dos T'ang, se recusou a construir um novo palácio, preferindo continuar a viver no velho. O Mestre Zen Lung-ya ¹⁷⁷ disse: 'Para estudar o Budismo, é preciso primeiro estudar a pobreza. Somente após haver entendido a pobreza e tornar-se realmente pobre, se pode tornar-se íntimo com o Caminho.' Nunca se ouviu dizer que desde o tempo do Buda até hoje, os homens que verdadeiramente estudaram o Caminho, hajam sido ricos."¹⁷⁸ Há aqui um elogio da pobreza material, porque a obtenção da Iluminação não depende do lugar, mas sim da prática do zazen e é isso que importa para Dōguen.

Iniciando através do exemplo de um templo chinês pobre, Dōguen passa depois a falar da origem social dos monges: "O Mestre deu este ensinamento: 'Conta-se que quando se inaugurou o templo no Monte Hsleh-feng, ¹⁷⁹ aí imperava uma pobreza extrema, tanto que não se acendia mais o fogo, enquanto que se comia pequenos feijões vermelhos cozidos no vapor; os dias se passavam assim e se estudava o Caminho; e não havia nunca menos de cento e cinquenta monges. Os homens de outrora eram assim; os de hoje devem ser o mesmo. Muitas vezes o que corrompe os monges é haverem saído de fami

¹⁷⁷ Lung-ya Ch'ü-tun (em japonês Ryūge) (835-923); conforme MASUNAGA, R. - ob. cit., p. 117.

¹⁷⁸ A Primer of Soto Zen, ob.cit., IV, 14; p. 73 - Le Bouddhisme Japonais, ob.cit., pp. 133-134.

¹⁷⁹ É o templo de Hsleh-feng I-ts'un (japonês Seppō) (822-908), Mestre Zen da Dinastia T'ang, conforme Masunaga, R. - ob.cit., p. 118.

lias ricas. Quando o Buda estava na terra, Devadatta,¹⁸⁰ invejoso, arrebatava por dia quinhentos carros de oferendas. Isso não prejudicava somente a ele, mas também causava um prejuízo aos outros. Como aqueles que estudam o Caminho verdadeiramente podem ser ricos e venerados? Mesmo se eles acumulem muitas oferendas feitas por doadores de fê pura, eles devem receber a retribuição causada pela gratidão que provocam. Em nosso país muitos homens dão esmolas pensando que arrancam benefícios para eles mesmos. Dar muito àquele que lhe sorri quando o encontra, é uma lei certa deste mundo. Mas se agimos baseados no que pensam os outros, isto é um obstáculo ao estudo do Caminho. Enrijecer-se na fome e no frio, eis tudo o que de fato está conforme ao estudo do Caminho. É preciso dar-se inteiramente a este estudo, com desprezo da fome e do frio."¹⁸¹ Portanto, se continua a fazer o elogio da pobreza física; esta deve ser total; fome e frio são processos pedagógicos para o estudo do Caminho. Dōguen suspeita que a origem social dos monges possa, por vezes, ser obstáculo à pobreza material.

Pobreza material ou física que também se estende a não preocupar-se de antemão com os alimentos: "O Mestre deu este ensinamento: 'Não reservem alimentos para o futuro. Se chega um tempo em que se tem poucos alimentos e fogo, mendiga-se. Se pensamos de antemão pedir uma coisa a uma certa pessoa, e pretendemos colocar de lado depois esta coisa, isto é contrário aos preceitos da alimentação. Aquele que merece o nome de monge não tem moradia fixa; assim como as nuvens, ele vai; como a água, ele corre e não tem nada que o sustente. Mesmo se não possuímos nada senão o vestuário e a tijela, mas pedindo esmola sempre a um doador ou a um parente, estaremos ligados com ele e esta é uma alimentação impura que receberemos. Com um corpo e um espírito alimentados pelo acaso e voltados para bem compreender a grande Lei pura de todos os Budas, vemos que tudo o mais é de fato impróprio.

¹⁸⁰ Devadatta, primo de Buda. Nos textos budistas Devadatta é apresentado como o personagem por excelência que se opõe ao Buda, espécie de tipo ideal de "anti-Buda".

¹⁸¹ A *Primer of Soto Zen*, ob.cit., VI, 5; p. 162 - *Le Bouddhisme Japonais*, ob.cit., pp. 162-163.

Da mesma maneira que um objeto tingido com o índigo é azul, ou é amarelo se é tingido com 'kihada', um corpo e um espírito tingidos de uma maneira perversa na sua manutenção, dão um ser perverso. Querer-se compreender o Budismo com um corpo e espírito semelhantes, é como querer tirar óleo da areia. É preciso agir em todas as circunstâncias de modo a ficar de acordo com a doutrina. Fazer provisões de antemão lhe é oposto. É preciso refletir bem nisto."¹⁸²

Nem preocupar-se de antemão com os alimentos, nem escolher muito os mesmos: "Um dia o Mestre deu este ensinamento: 'Num mosteiro Zen dos grandes S'ung se separava o trigo e o arroz destinado à preparação da refeição, rejeitando-se os grãos ruins e ficando com os bons. Um Mestre Zen veio e disse: 'Não separem o arroz; deveria antes minha cabeça ser separada em sete pedaços.' Ele exprimiu este preceito sob a forma de versos. Ele queria dizer que os monges não devem comer alimentação de vegetais de antemão; eles a comem como se apresentam; se ela é boa, tanto melhor; se ela é mã, eles a comem sem ficarem carrancudos. Apaziguam simplesmente a fome e sustentam a vida através das oferendas de doadores, e com alimentação pura e corrente de seu mosteiro, a fim de praticar o Caminho. Eles não devem escolher entre seus alimentos de acordo com seus paladares. Os discípulos que se encontram sob minha direção, devem estar penetrados destes sentimentos."¹⁸³

Nem tampouco acumular outros bens para eventualidades futuras: "Um monge disse: 'Nos mosteiros da China existem objetos que são propriedade do convento, outros que são consagrados aos usos gerais da comunidade, de maneira que os monges não têm que se inquietar com as necessidades da vida e podem consagrar-se à prática da Via. Como tal organização não existe em nosso país, rejeitar todos os bens não é um constrangimento'

¹⁸² A *Primer of Soto Zen*, ob.cit., V, 21; pp. 94-95 - *Le Bouddhisme Japonais* ob.cit., p. 156

¹⁸³ A *Primer of Soto Zen*, ob.cit., II, 21; p. 43 - *Le Bouddhisme Japonais*, ob.cit., pp. 99-100.

para a prática do Caminho? Eu imagino senão seria melhor se todas as necessidades da vida, tais como roupas e alimentos, estivessem disponíveis como na China. Que pensas disso? O Mestre deu este ensinamento: 'Eu não penso como ti. As pessoas de nosso país dão suas oferendas aos monges, muito mais até que na China e mesmo de uma maneira não razoável. O que pensam os outros, eu nada sei; mas eu, praticando esta ausência total de bens, compreendi a verdade. Há mais de dez anos que vivo sem nada possuir ou colocar de lado a menor coisa. Querer economizar um pouco de riqueza é uma grande empresa. Para viver o pouco que temos a viver, há bastante na terra sem que tenhamos de colocar nada de lado. Cada homem encontra sua parte para a sua existência; o céu e a terra nos outorgam-na. Não há necessidade de correr para ter: ela está lá, de uma maneira certa. Bem mais, os budistas dispõem da parte de felicidade que nos legou o Tathāgata, eles a obtêm sem que tenham de pedi-la. Quando se renunciou a tudo e se pratica o Caminho, se encontra esta parte naturalmente. Este é um fato real.'¹⁸⁴ Este é um texto dos mais importantes, pois aqui Dōguen faz algumas confissões pessoais. Em geral sua experiência pessoal está encoberta por um discurso impessoal. Aqui não. Perante a questão: a comunidade de monges não deve se prevenir para o futuro? Dōguen responde apelando também para sua própria experiência. Seu argumento favorito a respeito da pobreza, de uma maneira geral, de que cada homem tem sua parte nas riquezas do mundo, é aqui invocado. Este argumento é válido para todos os homens; para os budistas particularmente, pois seguindo fervorosamente o Caminho, eles têm assegurada uma felicidade que advem da Iluminação do Buda e sua entrada no Nirvana. Dōguen rejeita o acúmulo, não só feito de uma maneira pessoal, mas também para a própria comunidade de monges.

E a mendicância? Deve-se mendigar? Eis o que foi narrado: "Alguém perguntou: 'Conforme as recomendações do Budismo, deve-se mendigar?' O Mestre respondeu: 'Se o deve, entretanto é preciso ter em conta os costumes locais. Quaisquer que sejam, é preciso fazer de maneira que nos

¹⁸⁴ A Primer of Soto Zen, ob.cit., III, 12; pp. 50-51 - Le Bouddhisme Japonais, ob.cit., pp. 116-117.

sas ações sirvam para ajudar o maior número de seres e a nos fazer progredir. Mas na realização dessas ações, os caminhos são sujos e se passeando com a túnica de monge se pode sujá-la. Por outro lado, não convém insistir com pessoas que estão na indigência. Fazendo recuar uma prática budista, poder-se-ia diminuir a ajuda que se deve dar aos seres vivos para realizarem a sua salvação. É preciso praticar tranquilamente o Budismo levando em conta os costumes locais; e então grandes e pequenos darão eles mesmos esmolas e nos suas práticas pessoais assegurarão a conversão de nossos semelhantes. Agindo desta maneira, pensando em toda ocasião no que é razoável, não se ocuparão com os olhares dos outros, esquecendo todo interesse pessoal; se agirão bem para a salvação dos outros, tal como o solicita o Budismo.¹⁸⁵ Aqui se tem um aspecto importante da pobreza material e da mendicância em especial. Ela deve ser ocasião de salvação de todos os seres; é forma da compaixão, virtude extremamente recomendada que está em campo. Dōguen aconselha a mendicância, mas com a obediência aos costumes locais; e se estes são observados, ricos e pobres podem ser doadores espontâneos, aumentando os seus respectivos méritos. O monge não deve ir atrás de quem está na indigência para pedir-lhe esmola. A esmola não é ocasião para se lembrar dos interesses pessoais, mas sim de fazer movimentar-se a compaixão, e assegurar para todos - monges e leigos - o que o Budismo ensina.

Ejō coloca uma pergunta a Dōguen: "A propósito dos usos dos monges: quando cosemos e remendamos nossas roupas arqui-usadas, sem as jogar, temos o ar de cobiçar bens terrestres; entretanto, se nós jogamos as velhas para colocar novas, parecemos ávidos de coisas novas. De uma maneira ou de outra, há uma falta. Somando tudo, o que é preciso fazer?" O Mestre respondeu: "Se o espírito está afastado de toda cupidez, de toda avidez, não seremos faltosos nem num nem noutro caso. Se remendamos nossas roupas sem cobiçar novas, isso seria um bem."¹⁸⁶ O reaproveitamento de roupas ou a busca

¹⁸⁵ A *Primer of Soto Zen*, ob.cit., I, 20; p. 24-25 - *Le Bouddhisme Japonais*, ob.cit., pp. 77-78.

¹⁸⁶ A *Primer of Soto Zen*, ob.cit., II, 18; p. 41 - *Le Bouddhisme Japonais*, ob.cit., p. 97.

de novas roupas, as duas atitudes na questão posta por Ejō, poderiam parecer a cobiça por bens materiais. Mas Dōguen nota que o despreendimento não deve ser unicamente de ordem material, mas também de ordem espiritual, o que nos leva a considerar uma outra modalidade de pobreza.

A pobreza espiritual é um lado outro da pobreza. Dōguen chama a atenção de que sō o abandono material não é o suficiente: "O Mestre deu o ensinamento: 'Um antigo disse: 'Chegando ao alto de uma vara de cem pés, se deve dar ainda um passo'. O significado desta frase é o seguinte: havendo subido na ponta de uma vara de cem pés, abandona-se pés e mãos, mas custa abandonar o corpo e o espírito. Isso tem um sentido profundo. Alguns homens de hoje têm o ar de haverem fugido do mundo, deixado a família, mas quando se pensa em seu comportamento vê-se que não são monges que sejam verdadeiramente separados do mundo. Aquele que se chama um monge deve em primeiro lugar renunciar a seu eu, à glória e às riquezas. Se ele não renuncia e não busca senão a prática do Caminho, caça o fogo que queima na testa; o esforço feito para progredir na Via búdica ganha asas e ele sofre de uma maneira absurda, esforçando-se no bem sem deixar o mundo das paixões. Mesmo no país dos S'ung ocorre que muitos abandonam as afeições e que são difíceis de abandonar-se, renunciam aos laços terrestres e que não são fáceis de abandonar-se, entram no mosteiro e frequentam os Patriarcas do Budismo; mas como eles praticam sem estudar minuciosamente os antigos costumes, passam suas vidas em vão, sem obterem o Caminho, sem fazerem luz em seu espírito. Há quem tem o espírito do Despertar em seus inícios e se fazem monges, seguem os avisos dos monges esclarecidos, mas não pensam em tornar-se Buda ou Patriarca, e persuadem aos doadores e dão a entender a seus parentes e amigos que são honrados e que seu templo é venerável; eles pensam assim tornar-se objeto de respeito de seus semelhantes e recolherem suas oferendas. Bem mais, eles falam que os outros monges não estão em seu lugar, que não são homens de bem, e que sō eles são animados pelo espírito do Despertar e são homens

de bem. Mas são, é inútil dizê-lo, como os cinco maus monges.¹⁸⁷ Seu espírito os fará certamente caírem no inferno. Todos os leigos ignorantes os tomam por respeitáveis aspirantes ao Despertar. Deixando um pouco aqueles de lado, existem outros que, sem cobiçarem as esmolas dos doadores, abandonam completamente pai e mãe, mulher e crianças, entram num mosteiro e praticam a Lei, mas como eles nasceram com uma natureza indolente e são negligentes em suas práticas, sentem vergonha delas. Então quando o superior ou o regente os olha, eles preenchem bem sua prática no Caminho, mas quando não os olha, eles agarram toda ocasião para não praticar senão com indolência e passam seu tempo de uma maneira fútil. Isso é melhor que ser tão negligentes quanto certos leigos, mas isso não permite renunciar a seu eu, à glória e às riquezas. Além disso, há homens que, de uma maneira geral, não se ocupam de saber, se, não somente o Mestre, mas o regente e os discípulos, os olham ou não, mas pensam sempre: 'O Budismo não é feito para os homens, é feito para os corpos', e trabalham com zelo para se fazerem, de corpo e espírito, Buda ou Patriarca. Se bem que se possa indagar se estes últimos não são mais verdadeiramente budistas do que aqueles que já falamos acima, dado que eles praticam com o fim de melhorarem seus corpos, no entanto, não renunciaram a seu eu. Eles acreditam associarem-se à satisfação que foi provada pelos Budas e Bodhisattvas, mas pensando que recolherão os frutos de seus atos e a Iluminação, só provam que não chegaram a rejeitar em seu espírito o egoísmo e a glória. Quem não mais pode deixar a ponta da vara de cem pés, se agarra a ela. Aqueles que se contentam por praticar fazendo abnegação de seus corpos e espíritos, segundo o Budismo, e mais, não desejam entrar na via do Despertar, estes podem ser chamados praticantes sem mácula. Eles não podem deter a noção de tornar-se Buda, evadindo-se com rapidez da noção de não começar a ser. Tal é este estado de espírito."¹⁸⁸ O passo inicial para a pobreza de

¹⁸⁷ Chamados em japonês "gosendai"; espíritos enganadores que buscam receber presentes e, conseqüentemente, caem no inferno, onde continuam encravados até renascerem num corpo humano. Ver Yuho, Yokoi in *The First Step to Dogen's Zen*. Tokyo, Sankibo Buddhist Book Store, s.d., p. 116

¹⁸⁸ *A Primer of Soto Zen*, ob.cit., V, 20; pp. 93-94 - *Le Bouddhisme Japonais* ob.cit., pp. 154-155.

ordem espiritual, é renunciar a glória, riquezas e seu eu. O Budismo professa a doutrina da não-existência do eu, ou como querem alguns, de um eu ordinário; a exigência fundamental para o praticante seguir é preciso que abandone a noção corrente do eu. Dōguen é minucioso na análise da situação e do comportamento interior e exterior de diversos tipos de monges. Há sutilezas de situações; a análise não é puramente fixa, determinista, mas varia conforme muda o estado mental do monge. Qual seria a medida do progresso espiritual? Dōguen não diz aí, mas no "*Gyakudoyōjinshu*" fala da necessidade de encontrar-se um verdadeiro mestre.¹⁸⁹

Em outro momento Dōguen nos fala que: *"Para renunciar às preocupações mundanas, aqueles que estudam o Caminho, devem se pôr em guarda contra muitas coisas. Eles precisam renunciar ao mundo, à família, fazer abstração do corpo e do espírito. Devem estar convencidos de tudo isto. Há quem, em tudo fugindo do mundo e se retirando nas florestas e montanhas, não quer deixar quebrar-se a descendência de sua família e pensa em seus parentes próximos e longínquos. Por outro lado, existem os que fugiram do mundo e abandonaram sua família, ficando afastados do círculo de seus parentes, mas evitam as práticas penosas ao seu corpo, não realizando as práticas budistas por temor à doença; estes não fizeram ainda abnegação de seu corpo. Além desses, há ainda aqueles que, havendo absorvido as práticas difíceis ou penosas não têm o espírito empenhado no Caminho budista e se abstêm de realizarem o que não concorda com o seu pensamento, apesar das prescrições do próprio Caminho; estes não fazem abstração de seu espírito."*¹⁹⁰ Duas renúncias, duas abstrações devem ser realizadas: a do corpo e do espírito. A ambas se conjugam os elementos família, riquezas, práticas penosas ao corpo (como o zazen, durante o qual o praticante fica sentado longos períodos de tempo, como vimos no capítulo da biografia de Dōguen), e também abstração do seu querer

¹⁸⁹ "*Gyakudoyōjinshu*" IN KENNET, Jiyu - *Selling Water by the River*. New York, Vintage Books, 1972; pp. 107 a 109. Também em *Zen Master Dogen*, ob.cit., pp. 51-52.

¹⁹⁰ *A Primer of Soto Zen*, ob.cit., 1, 21; p. 25 - *Le Bouddhisme Japonais*, ob.cit., pp. 78-79.

pessoal e pensamento próprio. Nestes últimos apresentam maior sutileza, porque as pessoas buscam medir com a reflexão as idéias que lhe são apresentadas. Dōguen rejeita isto, considerando que há necessidade de entregar-se ao Caminho; não há dúvida que aqui há um outro elemento, que geralmente os autores deixam de lado no pensamento de Dōguen, que é a confiança ou fé no Budismo.

A disposição para a prática do Budismo é essencial:

*"Alguém disse: 'Não seria mais vantajoso para a prosperidade do Budismo desta época se pudessemos estabelecer uma morada tranquila num lugar calmo, e, sem se ocupar de procurar roupas e alimentos, plenamente abastecidos, pudessemos nos entregar às práticas budistas? (O Mestre respondeu:) 'Quando reflito nesta questão, respondo que não pode ser assim, porque então todos os egoístas apegados à matéria se juntariam para estudar e, portanto, não haveria um só entre eles que aspiraria ao Despertar. Mesmo se fossem dez milhões de pessoas, mas devoradas pelo engodo do ganho e o desejo de riquezas que se reunissem, isso seria pior que se não houvesse ninguém lá. É porque, sem espírito budico, elas acumulariam somente atos, causas de más destinações. Se em troca, vivendo numa pobreza absoluta e na miséria das privações, um homem, ora mendigando ora se alimentando de frutos e de bagas, sempre esfomeado, estuda o Caminho, e uma outra pessoa vem a ele para também estudar, eu penso que este é um verdadeiro aspirante ao Despertar e que é uma contribuição para a prosperidade do Budismo. Que não haja um só praticante, em razão da miséria, das privações e da pobreza absoluta ou que numerosas pessoas se reünam porque roupas e alimentos abundam, mas sem praticarem o Budismo, é tudo a mesma coisa..."*¹⁹¹ O número dos praticantes é aqui considerado não relevante, se não houver ardor pelo Budismo. Mais vale um pobre monge que milhares que buscam o Budismo para obterem eventualmente sustento. Talvez aqui Dōguen esteja justamente fazendo uma crítica a certa situação que deve haver percebido na China, e talvez até existente no Japão: pessoas entrarem nos mos

¹⁹¹ A Primer of Soto Zen, ob.cit., II, 6; p. 32 - Le Bouddhisme Japonais, ob.cit., p. 86.

teiros para fugirem de crises econômicas e políticas ou mesmo para se desobrigarem de serviços obrigatórios.¹⁹² Mas Dōgūen sō focaliza a questão do ponto de vista religioso, argumentando que tais pessoas não estavam em busca do Caminho e sim de sustento. E dessa forma não contribuiriam em nada para a proesperidade espiritual do Budismo.

Aceitar coisas preciosas é prova de apego: *"Um dia, por ocasião de uma reunião, o Mestre deu este ensinamento: 'Ta-tao Ku-ch'ūan* ¹⁹³ *disse: 'Eu me sento face ao vento, durmo com o rosto de face para o sol; isso vale mais que estar vestido com brocados, como os homens de nosso tempo.'* Estas palavras são de um antigo, mas ainda nos deixam perplexos. É isto que os homens de nosso tempo designam como as pessoas ávidas de proveitos que estão no mundo? Se é assim, sucumbiríamos. Estas palavras não são suficientes; ou melhor, fala-se de homens que estudam o Caminho, então por que falar de brocado? Um homem santo não está vestido. Ele não considera o ouro ou as pedras preciosas senão como pedras. É devido a haver Xaquiamuni recebido de uma guardiã de vacas, leite e papa de arroz, que ele comeu. Recebeu cevada para cavalos e a comeu. Ele comia tudo indiferentemente. Para a Lei não há nada que seja sem valor ou que seja precioso; mas os homens têm o espírito superficial ou profundo. Nesta época se damos ouro e gemas a um homem, ele as recusa porque as considera como coisas preciosas. Mas tratando-se de madeira ou pedras, que são coisas tidas como pouco preciosas, voluntariamente ele as aceita. O ouro e as gemas são naturalmente tirados da terra. As pedras e madeiras são também produtos do solo. Por quē os primeiros são considerados como preciosas e recusados, enquanto que estes últimos são tidos como não preciosos e apreciados? Examinemos o significado destes fatos: aceitar coisas preciosas não é dar provas de apêgo? Aceitar coisas de pouco valor e as apreciar ... é dar prova da mesma falta. Aqueles que estudam devem ter isso no espírito."¹⁹⁴ Se aceitar coisas preciosas é demonstração de apêgo, aceitar

¹⁹² FRANKE, Herbert e TRAUZETTEL, Rolf - *El Imperio Chino*. Madrid, Historia Universal Siglo XXI, 1972; pp.129-135; pp.173 ss., falam da China.

¹⁹³ Segundo MASUNAGA, R. - ob.cit., p. 117, Ta-tao Ku-ch'ūan (em japonês Sendaidō) foi um discípulo de Fen-yang shan-chao (947-1024), tendo morrido entre 1056 e 1064.

¹⁹⁴ *A Primer of Soto Zen*, ob.cit., V, 11; p. 85 - *Le Bouddhisme Japonais*.

coisas não-preciosas não seria a mesma atitude? Esta é a questão levantada por Dōguen, pois afinal as coisas tidas por preciosas são tiradas da terra da mesma maneira que as não-preciosas. Afinal, o que as transformaria em pre ciosas? Dōguen considera que é o espírito superficial que distingue entre precioso e não-precioso, e repreende justamente os que aceitam coisas tidas como não preciosas, justificando-se que não valem nada. Para Dōguen esta é também uma atitude de apego por que fundada na discriminação dualista.

Renunciar nem que seja durante um dia: "Uma tarde o Mestre falou assim: 'Confúcio disse: 'Se estudo o Tao de manhã, posso morrer à tarde' Aqueles que hoje estudam o Caminho budista devem pensar o mesmo. Nas numerosas vidas que vivemos no decorrer deste kalpa, quantas vezes nascemos e morremos em vão? Raramente recebemos um corpo humano; quando encontramos o Budismo, ainda não temos assegurada nossa libertação; em qual vida a assegu raremos? Qualquer cuidado que tomamos para preservar uma pessoa que damos tanto apreço, é inútil. Renunciar para o Budismo um único dia, mesmo um único instante de uma vida que, finalmente, deveremos abandonar, is to seria uma fonte de felicidade eterna. É lamentável que, pensando nas coisas do amanhã, entretemos nossa vida com o dia seguinte e não re nunciamos a um mundo que é preciso abandonar; assim passamos os dias e as noites com ocupações fúteis e sem realizarmos como deveríamos, as práticas do Caminho. Se estivermos prestes a morrer de fome ou de frio, por não termos provisões para o dia seguinte e hoje, o dia todo, obedecermos ao Caminho, iniciamos o nascimento em nosso espírito do pen samento que iremos morrer conforme a vontade de Buda. Então poderemos, com certeza, praticar o Caminho. Se não estamos em tal estado de espírito, ape sar de mostrarmos o ar de quem renunciou ao mundo e estuda o Caminho, prova remos ainda inquietudes acerca de nossas roupas de verão e de inverno e pensaremos na conservação de nossa vida amanhã ou no próximo ano. Quanto ao estudo do Budismo, se tiver sido feito desta maneira no decorrer de mil vi das, durante todo um kalpa, nós nada aproveitariamos. Existem, pode ser, ex ceções; eu não recorro senão o que está nos ensinamentos deixados pelos Bu-

to numa renúncia não sō material, mas de caráter espiritual e sem preocupação com o amanhã. E prontos a morrerem de fome e frio pela renúncia.

Renúncia que se estende também ā esmola: "O Mestre ensinou isto: 'O monge não deve nunca se alegrar quando recebe uma esmola, mas também não deve recusá-la. O falecido Sōjō Eisai dizia: 'Alegrar-se com uma oferenda que nos é feita, é contrário aos Preceitos budistas. Pegá-las sem alegrar-se, não está de acordo com o coração do doador.' A visão tradicional é que as oferendas não são feitas para o próprio monge, mas sim são feitas para as Três Joias. É por isso que deve-se responder ao doador: 'eu aceito esta oferenda que é para as Três Joias.'"¹⁹⁶ As oferendas são feitas para o Buda, a Comunidade e a Doutrina (as Três Joias), e o monge nem deve ficar satisfeito ao recebe-las nem deve rejeitá-las. O monge não deve agir procurando uma recompensa por seus atos, nem mesmo recebendo esmolas.

Num outro instante, Dōguen insiste que o monge não deve almejar recompensas pela prática do Budismo, mas sim sō a sua própria prática: "Numa tarde, o Mestre disse: 'Outrora vivia um general chamado Lu Chung lien,¹⁹⁷ que servia P'ing-yllan,¹⁹⁸ e subjugou os inimigos da Corte. Como este queria recompensá-lo dando-lhe muito ouro e prata, Lu recusou dizendo: 'Bater o inimigo é o dever de um general; não foi para obter uma recompensa que combati. Eu nada quero.' A integridade de Lu Chung-lien era a sua honra. Assim, mesmo entre profanos a sabedoria consiste em não fazer o que não seja de seu domínio de atividade. Ele não pensava ganhar uma recompensa. Aquele que faz profissão de Budismo deve pensar que encontra sua recompensa na realização de todas as coisas para a Lei Búdica. Os ensinamentos budistas e não-budistas proclamam que se deve agir sem precurar adquirir uma recompensa."¹⁹⁹

¹⁹⁶ *Le Bouddisme Japonais*, ob.cit., V, 6; p. 141 - *A Primer of Soto Zen*, ob.cit., p. 82.

¹⁹⁷ Segundo Masunaga, R. - ob.cit., p. 114, Lu Chung-lien (japonês: Rochūren) era nativo de Ch'i e famoso filósofo da época dos Reinos Combatentes da China.

¹⁹⁸ Segundo Masunaga, Idem, P'ing-yllan chūn (japonês: Heigenkun), morreu em 250 a.C. e era irmão do Imperador de Chao.

¹⁹⁹ *A Primer of Soto Zen*, ob.cit., I, 9; p. 12-13 - *Le Bouddhisme Japonais*, ob.cit., p. 64.

Como em outras oportunidades, o Mestre traz à colação pensamento de autores não-budistas, dizendo que se esse é pensamento profano, com mais razão ainda os monges devem segui-lo. Agora trata-se de agir no Caminho budista sem buscar recompensas, pois elas estão inerentes no próprio Caminho.

A renúncia não deve ficar somente em coisas materiais, mas para os monges deve significar não buscar cargos dentro da comunidade monástica: "Quando o Mestre Zen Hai-wen²⁰⁰ era superior do monastério no Monte T'ien-t'ung, havia entre seus monges um chamado Yllan (japonês Gen).²⁰¹ Este homem havia reconhecido a Verdade e chegado à Iluminação, ultrapassando o Superior pela excelência de suas práticas. Uma tarde veio ter com o Superior, queimou incenso, prosternou-se e disse: 'Gostaria de pedir-lhe que me nomeasse regente da parte traseira da sala de zazen. O Mestre Zen com lágrimas nos olhos, respondeu: 'Desde meu tempo de noviço, é a primeira vez que ouço se melhante questão. É um erro grosseiro de sua parte procurar, tu monge Zen, tornar-se um superior, um regente. Havendo já atingido a Iluminação, tu me ultrapassaste. Queres ser nomeado regente por por pretenderes avançar? Eu te nomearei voluntariamente regente da parte anterior da sala de zazen ou mesmo Superior do mosteiro. Mas teu pensamento é baixo. Isso me permite conjecturar qual é verdadeiramente o pensamento de outros monges que não atingiram ainda o Despertar. Em que decadência caiu o Budismo.' Ele derramou lágrimas de de-sagrado. O monge ficou envergonhado, saiu e retirou seu pedido, mas posteriormente foi nomeado .. regente. Mais tarde Yllan escreveu o que se passava, como se envergonhara e as belas palavras do Mestre Zen. Refletindo nestes fatos, vejo que os antigos envergonhavam aqueles que desejavam ser colocados na frente dos outros, ou ser nomeados superiores. É preciso simplesmente almejar a Iluminação e deixar todo o resto."²⁰²

²⁰⁰ Hai-wen Shih-chai, (japonês Haimen) era Superior de T'ien-y'ung pouco antes da chegada de Duguen a este lugar na China. Conforme Masunaga, R. - p. 115

²⁰¹ Segundo Masunaga, R. - ob.cit., p. 116, nada mais se sabe dele.

²⁰² A *Primer of Soto Zen*, ob.cit., III, 5; p. 52 - *Le Bouddhisme Japonais*, ob.cit., pp. 109-110.

O desapego deve se estender também a estudos que desviem da Via: "O Mestre deu este ensinamento: 'Uma vasta ciência, grandes conhecimentos livrescos são inúteis. É preciso resolutamente renunciar a eles. É suficiente, a propósito de toda coisa, estudar a maneira de pensar e os costumes dos antigos, se enriquecer com o comportamento dos predecessores, aplícando-se à uma única prática exclusivamente, sem se dar o ar de um Mestre ou de um condutor."²⁰³ E isso: "Tudo passa e se esvai. A sucessão de vida-e-morte, eis o que importa. Durante a curta duração de nossa existência, se amamos as práticas e os estudos, não devemos senão praticar o Budismo e estudar a Lei Budista. Escrever prosa e poesia são coisas inúteis; é necessário não dar-se a outros estudos senão os do Budismo. Bem mais, é preciso deixar de lado inteiramente os livros santos escritos pelas seitas do Budismo Esotérico e Exotérico. Tratando-se das coleções de ditos dos Patriarcas Zen, não é preciso dar-se a outra coisa quando estudá-los. Os espíritos perturbados, não podem se consagrar senão a uma única coisa. Com mais razão eles não podem ocupar-se com muitas coisas de uma só vez e manterem suas mentes e pensamentos em harmonia."²⁰⁴ Dōguen justifica seu conselho da não entrega a estudos variados por causa da distração da mente, que não pode se diversificar e realmente aproveitar os diversos estudos. Por este lado o monge Zen deve, se está interessado em leituras, se achegar aos ditos dos Patriarcas da seita.

O monge Zen também deve se abster de procurar fazer literatura, mesmo que seja para comunicar a Doutrina Budista: "O Mestre disse ainda: 'Aqueles que estudam o Caminho não devem ler nem as coleções dos Mestres do Budismo ensinado pelos livros, nem estudar os livros não-budistas. Se eles querem ler, que leiam as coleções dos ditos do Zen; que deixem o restante de lado pelo momento. Em nossos dias, os monges Zen compõem hinos; para escrever numa linguagem religiosa, eles cultivam a literatura. E estão errados. Não há necessidade de compor hinos para escrever-se o que está no co

²⁰³ A *Primer of Soto Zen*, ob.cit., I, 5; p. 8 - *Le Bouddhisme Japonais*, ob.cit., p. 59.

²⁰⁴ A *Primer of Soto Zen*, ob.cit., I, 11; p. 13 - *Le Bouddhisme Japonais*, ob.cit., p. 65

ração; não se tem necessidade de fazer literatura para escrever sobre a Doutrina. Os homens que não tem a aspiração pelo Caminho não querem ver isso; mesmo que façam uma bela literatura e escrevam versos magníficos, eles estão errados entretendo-se assim com as palavras. Eu gostava de estudar desde a minha infância; e agora, há momentos que as belas palavras das obras não-budistas me dão o que refletir. Acredito que a leitura do *Wen-Hsuan* e outros semelhantes é coisa vã; penso que tudo isso é para se rejeitar."²⁰⁵ Apesar destas palavras, Dōguen é conhecido pelas suas inúmeras obras e até suas poesias, que tratam do mundo religioso do Zen. Aqui encontramos uma certa confissão de Dōguen: ele acha que toda obra literária é inútil. Não é preciso dar-se à literatura para comunicar a experiência do Budismo. E apesar de não recomendar leitura outra além dos escritos Zen, as obras de Dōguen estão permeadas de citações de fontes não-budistas e textos de outras escolas budistas. Posição contraditória? Sem dúvida, mas não esqueçamos que Dōguen é um pioneiro na introdução do Zen no Japão e se lançou à tarefa de educar discípulos, construir e escrever o que antes não havia sido dito. Pelas muitas críticas aos monges japoneses de seu tempo, e elogio a muito poucos, pode se pressumir que Dōguen considerava sua tarefa única, e aí encontrar explicação para sua polivalência. Mas de qualquer maneira, procura mostrar uma certa pureza nos ensinamentos e práticas do Zen, mostrando-os como devem ser, aconselhando, exortando, e corrigindo os erros que lhe são apresentados. Devido a esta diversidade de posições, torna-se, por vezes, artificial a divisão da pobreza apresentada na concepção de Dōguen, em modalidades diversas. Parece que Dōguen não vê senão a renúncia por compaixão aos seres e a busca da Iluminação. É dentro destes princípios que se insere a pobreza em suas mais variadas conotações.

4.2.3- A pobreza como base de uma organização - a comunidade monástica

²⁰⁵ A *Primer of Soto Zen*, ob.cit., II, 8; pp. 33-34 - *Le Bouddhisme Japonais* ob.cit., p. 88.

No capítulo anterior vimos como Dōguen admirava o comportamento do Mestre Eisai em relação à pobreza e como ele conseguia que o Kennin-ji fosse austero e a pobreza seguida escrupulosamente. Anos depois, ao retornar da China, Dōguen volta ao Kennin-ji e constata outra situação, e lamenta-se pela mudança, considerando que o Budismo estava em decadência por não ser seguida estritamente a pobreza. Antes de mais nada, portanto, Dōguen considera que o seguimento da pobreza é condição "*sine qua non*" para a prosperidade do Budismo e principalmente da comunidade de monges.

Relembremos o texto inicial que tratou da pobreza vista por Dōguen: Buda é um exemplo a ser seguido em termos também de pobreza; os Patriarcas do Budismo na Índia e na China igualmente praticaram a pobreza; os fundadores do Zen ensinaram a seus discípulos não terem bens; os Mestres das demais escolas budistas reconhecem que o Zen tem por base a pobreza. Aqui estão as bases para a organização monástica seguir a pobreza: a tradição a consagrou.

Dōguen fala, como vimos anteriormente, que da mesma maneira que os leigos nascidos numa família devem aprender o ofício dos pais, o monge deve aprender o seu ofício. E aprendê-lo é observar os usos, renunciar ao egocentrismo, seguindo os ensinamentos de outros monges mais antigos e esclarecidos da comunidade. Para tanto não deve haver cobiça de bens materiais; a cobiça é afastada pela renúncia a tudo que toca ao eu, considerando tudo como impermanente. Este raciocínio envolve, portanto, diversas modalidades da pobreza.

A comunidade monástica deve ser objeto de especial respeito pelos monges e seus dirigentes: "*Numa conversa à tarde, o Mestre disse: 'Não é preciso, com má língua, fazer reprovações a um monge, nem inju*riá-lo. Mesmo se um homem não se mostra não razoável, não é preciso nem odiá-lo nem injuriá-lo, perdendo a prudência. De início, por piores que eles sejam, se mais de quatro monges se reúnem, eles formam uma 'sangha', o mais precioso tesouro de um país e que deve ser respeitado e honrado. O superior

de um templo, um venerável ou um monge esclarecido, muitas vezes dando seus ensinamentos, devem prosseguir em seu ensino com agrado e solicitude, mesmo que seus discípulos não sejam razoáveis. E mesmo que exortando, devam ser rudes, ou mesmo repreendendo o que deve ser repreendido, não devem usar palavras ofensivas ... Nem um superior nem um venerável não devem insultar a comunidade ou injuriá-la, como se ela fosse seu próprio bem. Ainda menos não devem, pelos mesmos motivos, exaltar as deficiências dos outros ou medi-las por seus defeitos. É preciso ser bastante circunspecto neste assunto. Quando se vê o mal num homem e se pensa que ele é mau, deve-se transformá-lo com benevolência, fazendo-o com meios que não excitam a cólera e como se falasse de outra coisa.²⁰⁶ Mesmo usando os métodos do Zen, que por vezes não são suaves, mas rigorosos, chegando a utilização de meios físicos, como por exemplo para acordar os que dormem durante as sessões de meditação, e que Dōguen narra que seu mestre chinês fazia, os dirigentes da Comunidade monástica, nem por isso devem desprezar aos monges, mas ter-lhes respeito, por serem um elemento valioso para o país. É nesta austeridade que se insere a pobreza, pois quem rejeitou os bens materiais se entrega à rejeição de seu eu, e é corrigido em suas práticas pelos dirigentes da comunidade.

O Budismo ensinado por Dōguen não é para ser realizado individualmente, mas no seio de uma comunidade de monges: "O Mestre disse ainda: 'O método espiritual para o estudo do Caminho consiste simplesmente em rejeitar suas próprias inclinações. Mas se iniciamos beneficiando o comportamento do corpo, só o espírito se beneficia; se observamos as regras monásticas e os preceitos, o espírito se beneficia por ele mesmo. É costume na China que os leigos se reunam no túmulo de seus parentes e aparentando chorar por piedade filial, eles acabam por chorarem verdadeiramente. Acontece o mesmo com aqueles que estudam o Caminho; quando não possuem o espírito do Despertar no início, eles se esforçam por estudá-lo etendo amor ao Budismo, eles vêem finalmente nascer neles o verdadeiro espírito do Despertar. Os no

²⁰⁶ A Primer of Soto Zen, ob.cit., 1, 7; pp.7-8 - Le Bouddhisme Japonais, ob cit, pp. 62-63.

viços que estudam a Lei, não têm senão para praticarem que seguir a comunidade. Eles não devem desejar aprender e conhecer rapidamente o método espiritual e os princípios do estudo. É bom conhecer sem erro o método espiritual e os princípios de estudo, quando nos retiramos sós para a montanha ou quando praticamos num canto escondido da cidade. Mas se praticarmos no seio de uma comunidade, chega-se ao Despertar. É como quando se faz uma viagem por barco e confia-se inteiramente no piloto para chegar-se à margem, sendo irrelevante se se sába navegar ou não. Se seguides um bom mestre e praticardes junto com a comunidade e não tiverdes conceitos sobre o eu, naturalmente vos tornareis um homem do Caminho. Aqueles que estudam e chegam à Iluminação, não devem cessar de praticar acreditando que terminaram seus estudos. O Caminho é sem fim. Mesmo chegando à Iluminação é preciso praticar. Lembreis da história do Mestre Liang-sui,²⁰⁷ e que foi estudar sob Ma-yü.²⁰⁸ Dōguen dá grande valor a prática no seio de uma comunidade de monges, considerada elemento de prosperidade para um país, entretanto, admite a possibilidade da prática individualmente isolada. Mas no seio de um grupo, ele dá a quase certeza de que o praticante obterá a Iluminação, e que, alcançada não deve fazer cessar a prática do próprio Budismo. O monge não deve ter preocupações prévias, mas deve investir-se de paciência, esperando que o Caminho vá se realizando e acumulando méritos, a par de seus esforços. Relembremos as situações mostradas por Dōguen sobre a pobreza dos templos chineses e mesmo no Kennin-ji sob Eisai. Todos os homens têm assegurada a sua parte de alimentos, argumento que Dōguen apresenta constantemente, e que igualmente é válido para a comunidade monástica como um todo. A Comunidade tampouco, em sua opinião, deve se precaver guardando alimentos e roupas para futuras emergências. Se as situações mostradas por Dōguen se repetem, os argumentos também, isto porque não se considera um inovador mas um continuador da tradição da

²⁰⁷ Liang-sui (japonês Ryōchiku), intelectual budista, estudioso das Escrituras budistas e que, visitando Ma-yü Fa-ch'en obteve a Iluminação. Posteriormente, Liang-sui parou de dar aulas e devotou-se somente ao estudo do Caminho. Ma-yü era discípulo de Ma-tsu Tao-i, mas suas datas são desconhecidas. Conforme Masunaga, R. - ob.cit., p. 118.

²⁰⁸ A *Primer of Soto Zen*, ob.cit., VI, 7; p. 103 - *Le Bouddhisme Japonais*, ob.cit., 163-164.

pobreza iniciada na Índia, continuada na China e que é vista a ser continua da no Japão de Dōguen.

A análise realizada neste capítulo procurou abordar o tema pobreza tal como foi entrevista em duas óticas contemporâneas, eminente mente religiosas, mas distintas. O nosso tratamento das reflexões de Francisco e Dōguen foi separado. Agora vamos aproximá-los: ver as imbricações, se

5- APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS

Francisco de Assis (1182-1226) e Dōguen (1200-1252) foram contemporâneos e habitantes em pontos extremos do mundo, já o dissemos na introdução; na exposição dos subseqüentes capítulos mostramos as ambientações históricas, suas linhas biográficas e suas visões particularizadas sobre a pobreza. Agora a tarefa é diversa: trata-se de trazê-los para perto um do outro. Até aqui analisamos a pobreza dentro de contextos distintos, bem delimitados. Mas isto não esgota nossa proposta de estudo. Uma outra surge nesta nova etapa, a revelar outra intencionalidade: a comparação. Palavra perigosa e polêmica dentro do campo do conhecimento histórico. É possível fazê-la? Quais seus riscos?

Antes de mais nada, os historiadores. MARC BLOCH valeu-se da história comparada em sua análise, hoje clássica e de referência obrigatória, da sociedade feudal européia ocidental, comparando-a em largos traços, num dado momento, com fenômeno similar - o feudalismo - ocorrente no Japão.¹ ROBERT BOUTROUCHE a emprega quando enfoca o feudalismo, principalmente fora da área euro-franca.² No campo da história das religiões também a comparação tem sido bastante utilizada; um nome neste setor; MIRCEA ELIÁ DE; de uma maneira geral, a maioria de suas obras publicadas são incursões

¹ BLOCH, Marc - *La société féodale*. Paris, Albin Michel, 1968, pp. 610 ss.

² BOUTROUCHE, Robert - *Señorio y feudalismo. Los vínculos de dependencia: primera época*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 1973, p. 195 ss.

neste sentido. Lembremos outro estudioso neste domínio: RUDOLF OTTO, que se propôs a confrontar como tipos clássicos dominantes na mística do Ocidente e do Oriente, a Sankara e Eckhardt, a fim de penetrar na natureza do fenômeno singular que chama de mística. E os personagens que R. OTTO enfocou, apesar de estarem situados em épocas diferentes, foram considerados por ele como coevos um do outro, pois se "...encontram em pontos correspondentes do desenvolvimento paralelo de seus meios respectivos."³ Mas não é nossa opinião que a comparatividade deva ficar restrita ao plano do misticismo, pois avança a outros níveis e, de qualquer modo, é viável como proposição de conhecimento histórico. Então, quais são seus princípios e que orientações seguir?

CIRO FLAMARION S. CARDOSO e HECTOR PÉREZ BRIGNOLI escrevem que a polêmica sobre a comparação na história manifesta a oposição de duas atitudes científicas: de um lado a busca da precisão que leva a destacar o caráter individual e único de cada objeto observado, e, de outro lado, a criação, as descobertas, que exigem o apelo à comparação, pois seria impossível a introdução de novos elementos, sem compará-los com os já conhecidos. E destacam que: "...precaução básica é a de conhecer bem o que se pretende comparar: antes de buscar o que determinada formação social tem em comum com outras ou de diferentes delas, é preciso prestar atenção a sua individualidade, a suas características específicas."⁴ E chamam a atenção que: "...podemos distinguir duas formas de aplicação do método comparativo às pesquisas históricas: 1) a que limita a comparação a sociedades aproximadamente contemporâneas e que partilham grande número de traços estruturais análogos, assim permitindo um manejo mais seguro do método em questão; 2) a que estende a comparação a sociedades francamente heterogêneas, ou muito afastadas no tempo: as dificuldades serão maiores, pois o anacronismo tocará a cada passo e será fácil cair em suas armadilhas (como nas obras de Spengler e Toyn

³ OTTO, Rudolf - *Mystique d'Orient et Mystique d'Occident. Distinction et unité*. Paris, Payot, 1951; pp. 10 a 15.

⁴ CARDOSO, Ciro Flamarion S. e BRIGNOLI, Hector Pérez - *Os métodos da História*. Rio de Janeiro, Graal, 1979; pp. 410 a 415.

bee)." ⁵ Atentou-se para estas observações na medida que Francisco e Dōguen viveram numa mesma época, a qual se caracteriza pela presença do feudalismo, e eram ambos homens religiosos que pensavam e agiam em função do tema pobreza. Destaque-se que em nossa análise tratamo-los separadamente, de modo a que não perdessem suas respectivas especificidades.

Na opinião de PAUL VEYNE a comparatividade é uma das orientações mais vivas e promissoras da historiografia de nosso tempo mas não um método, mas uma heurística. Para este autor, a história comparada envolve três tentativas diferentes: a primeira que recorre à analogia para a explicação, quando o acontecimento em questão reaparece em outro tempo e num outro lugar, e a documentação permite compreender as causas; em segundo lugar, designa a aproximação para fins heurísticos de fatos emprestados de nações ou de períodos diversos, a fim de encontrar idéias por semelhança ou por contraste; e, em terceiro lugar, é também o estudo através da história, sem levar em conta as unidades de tempo e de lugar, de uma categoria histórica ou de um tipo de acontecimentos. Nesta última, estamos perante uma história de itens, sendo suficiente que os traços comuns sejam pronunciados, ou que as diferenças apareçam como soluções diversas para um problema comum. Conclui VEYNE que: *"Mas, mesmo assim, a história por itens ou comparada permanece história, pois ela consiste em compreender acontecimentos concretos que se explicam por causas materiais, de fins materiais, de fins e de acasos; não há senão uma só história."* ⁶

A partir disto, destacaremos os elementos comuns e as diferenças para que a tarefa seja cumprida. A propósito, aponta MIRCEA ELIADE que *"... na ciência das religiões, como em qualquer outra disciplina, as comparações têm por finalidade encontrar similitudes assim como diferenças."* ⁷

⁵ Idem, ob.cit., p. 415

⁶ VEYNE, Paul - *Comment on l'écrit l'histoire*. Paris, Seuil, 1979; pp. 84 a 87.

⁷ ELIADE, Mircea - *Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso*. In ELIADE, M. e KITAGAWA, Joseph (comp.) - *Metodología de la historia de las religiones*. Buenos Aires, Paidós, 1967, p. 124.

Mas, aproximar e distanciar não são suficientes; se não houver uma abordagem em planos históricos distintos, pois a realidade histórica se apresenta ao conhecimento em inúmeras formas. Numa análise mais rigorosa, devemos distinguir os planos, para alcançarmos tanto mais facetas quanto for possível e realizarmos uma história que possa ser total. Partamos do mais visível, o que está na superfície e, avançando na análise, vejamos o que se apresenta escondido e mesmo claro, representativo, talvez, de algo mais profundo. Portanto, primeiro as atitudes ante o poder, a autoridade e a violência, depois o nexos entre pobreza e experiência religiosa e, finalmente, a experiência religiosa e seus símbolos; este é o esboço deste derradeiro capítulo.

5.1- Os que se fizeram pobres e o poder, a autoridade e a violência

Max Weber entende por *"dominação um estado de coisas pelo qual uma vontade manifesta (mandato) do dominador ou dos dominadores influencia sobre os atos de outros (do dominado ou dos dominados), de modo que, em um grau socialmente relevante, tais atos tenham lugar como se os dominados tivessem adotado por si mesmos, e como máxima de seu operar, o conteúdo do mandato (obediência)."*⁸ Em alguns momentos dos capítulos anteriores depreende-se que Francisco e Dōguen se posicionam quanto à dominação. Do século XII ao XIII verifica-se que os movimentos religiosos procuram mais ou menos um repúdio à situação de monopólio religioso, que fazia da experiência religiosa um apanágio de determinados grupos sociais, como a aristocracia e o clero, e se almeja uma reformulação desta situação. Ora, isso ocorre no mundo ocidental e no Japão. ANDRÉ VAUCHEZ já mostrou como dos fins do século XI aos inícios do XIII, no mundo ocidental, os laicos estavam em busca de uma espiritualidade e que novas transformações da vida religiosa atingiam igualmente clérigos e monges; busca esta centrada no retorno às propostas

⁸ WEBER, Max - *A dominação*. In CARDOSO, Fernando Henrique e MARTINS, Carlos Estevão (org.) - *Política e Sociedade*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1979; 10 vol. p. 14.

evangélicas.⁹ No Japão do período de Kamakura, o Budismo também passou por uma série de transformações, surgindo novos movimentos religiosos, tais como a Escola da Terra Pura, o Zen Budismo e a Escola de Nichiren,¹⁰ e que direcionam seus ensinamentos a diversos grupos sociais, se bem que não desprezem os grupos anteriormente dominantes, mas quebram a situação de monopólio até então vigente.

Francisco e Dōguen pertenciam por suas origens, a grupos sociais que detinham uma parcela de poder dentro de suas respectivas sociedades; mas abandonaram a vida que levavam e os grupos sociais que pertenciam, portanto, ao poder parcial atribuído ao grupo. Como se posicionam, então, na nova vida que levam, ante ao poder?

Francisco em suas Admoestações diz: "*Disse o Senhor a Adão: 'Podes comer do fruto de todas as árvores do jardim; mas não comas do fruto da árvore da ciência do bem e do mal'. Podia, pois, Adão comer de toda árvore do paraíso e, enquanto nada fazia contra a obediência, não pecava. Come, porém, da árvore da ciência do bem e do mal aquele que reclama sua vontade como propriedade sua e se vangloria dos bens que o Senhor diz e opera nele. Assim atendendo às sugestões do demônio e transgredindo o mandamento, foi-lhe dado o pomo da ciência do mal. Por isso tem de suportar necessariamente o castigo.*"¹¹ Francisco identifica o pecado original com o vício da própria vontade, e enquanto esta não é reivindicada o pecado não aparece. Em outro texto, *Elogio das Virtudes*, é dito da obediência que "*confunde todos os desejos sensuais e carnis e mantém o corpo mortificado para obedecer ao espírito e obedecer a seu irmão, e torna o homem submisso a todos os homens deste mundo, e não só aos homens, senão também a todas as feras e animais irrazio*

⁹ VAUCHEZ, André. - *Le spiritualité du Moyen Age occidental*. Paris, P.U.F. 1975 pp. 75 ss.

¹⁰ HANAYAMA, Shinsho - *A history of Japanese Buddhism*. Tokyo, Bukkyo Dendo Kyokai, 1966; pp. 68 ss.

¹¹ *Escritos de São Francisco*. In *São Francisco de Assis. Escritos e Biografias de São Francisco de Assis. Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. Seleção e organização de Frei Ildefonso Silveira e Orlando dos Reis. Petrópolis, Vozes/Cefepal do Brasil, 1981; p. 61. Os Escritos de S. Francisco, assim como as biografias ou crônicas, já referidas. serão citadas adiante usando-se basicamente esta edição.

nais, para que dele possam dispor a seu talante, até o ponto que lho for permitido do alto pelo Senhor."¹² Por aqui vê-se que a obediência é apresentada como uma virtude de caráter mais amplo, envolvendo elementos não somente externos, mas da interioridade e leva o homem a participar em comunidade com os outros homens e relacionar-se com os animais.

A quantidade de situações que aparece nos textos de autoria tanto de Francisco quanto de seus biógrafos, pode levar ao entendimento que a obediência era um elemento constitutivo deste universo religioso. A obediência parece ser uma corrente que se iniciava pela sujeição a Deus, para evitar o pecado natural, com seus elos se estendendo à submissão aos demais seres da criação e às instituições eclesiásticas. Dessa maneira, nas Admoestações a renúncia à própria vontade é comparada à desistência aos bens: "*Diz o Senhor no Evangelho: 'Quem não renuncia a todos os seus bens não pode ser meu discípulo' e 'Quem quiser salvar sua alma, perdê-la-á'. A abandona tudo quanto possui e perde sua vida aquele que a si mesmo abandona inteiramente à obediência nas mãos do seu prelado. E tudo o que faz e diz, sabendo que não contraria a vontade dele, e sendo bom o que faz, é obediência verdadeira. E se acaso o súdito vê algo melhor e mais útil à sua alma do que aquilo que o prelado lhe ordena, sacrifique a Deus o seu conhecimento, se aplique com firmeza a cumprir as ordens do seu prelado, pois nisto é que consiste a verdadeira obediência feita com amor, que agrada a Deus e reverte a bem do próximo. Entretanto, se o prelado der ao súdito alguma ordem contrária à sua alma, este todavia não se separe dele, embora não lhe seja lícito obedecer-lhe. E se por esse motivo tiver de suportar perseguição da parte de alguém, que então o ame ainda mais por amor de Deus. Pois aquele que prefere aturar perseguições a querer ficar separado de seus irmãos, permanece verdadeiramente na perfeita obediência, porque 'dá a vida por seus irmãos'.* Há, efetivamente, muitos religiosos que, sob pretexto de verem coisas preferíveis às que os prelados ordenam, 'olham para trás' e 'voltam ao vômito de

¹² Idem, ob.cit., pp. 166-167.

sua própria vontade'. Esses são homicidas e, por seus exemplos funestos, causam a perdição de muitas almas."¹³ Rejeitar bens e renunciar à vontade são considerados como correlatos. A obediência ao superior dentro da Ordem é recomendada, mas ainda se observa, com cautela, a possibilidade da ordem do superior não poder ser atendida. Os critérios que permitem essa desobediência não são muitos claros neste texto; fala-se em algo contrário à "alma" de quem deve obedecer; mais antes já se condenara aquele que *"vê algo mais útil à sua alma."* Todavia, este critério fica claro quando se lança mão do texto da Regra Não-Aprovada que chegou a nós: *"Se, porém, um dos ministros mandar a um irmão algo que for contrário ao nosso gênero de vida ou à sua alma, o irmão não estará obrigado a obedecer-lhe. Pois não haverá obediência onde se cometer uma falta ou um pecado."*¹⁴ O critério da desobediência é assim a abstenção ao pecado ou falta.

A hierarquia eclesiástica é objeto também de obediência. Nos preâmbulos de ambas as Regras (Aprovada e Não-Aprovada) encontramos a promessa de Francisco obedecer ao Papa e seus sucessores,¹⁵ e que os irmãos não deviam pregar nas dioceses sem a permissão do bispo.¹⁶ Francisco demonstra uma especial atenção aos simples sacerdotes, como fala no seu Testamento: *"E o Senhor me deu e ainda me dá tanta fé nos sacerdotes que vivem segundo a forma da santa Igreja Romana, por causa de suas ordens, que, mesmo que me perseguissem, quero recorrer a eles. E se tivesse tanta sabedoria quanto teve Salomão e encontrasse míseros sacerdotes deste mundo - nas paróquias em que eles moram não quero pregar contra a vontade deles. E hei de respeitar, amar e honrar a eles e a todos os outros como meus senhores. Nem quero olhar para o pecado deles porque neles reconheço o Filho de Deus e eles são os meus senhores. E procedo assim porque do mesmo altíssimo Filho de Deus nada enxergo corporalmente neste mundo senão o seu santíssimo corpo e sangue, que eles consagram e somente eles administram aos outros."*¹⁷ 0

¹³ Idem, ob.cit., pp. 61-62.

¹⁴ Idem, ob.cit., p. 145.

¹⁵ Idem, ob.cit., pp. 132 e 140.

¹⁶ Idem, ob.cit., p. 137.

¹⁷ Idem, ob.cit., pp. 167-168.

princípio de obediência e reverência aos sacerdotes é de fundo essencialmente religioso porque têm a prerrogativa de tornarem santo o pão e o vinho, corpo e sangue da Divindade, e não importante para Francisco o grau de pureza de suas vidas. Obediência à Igreja que CELANO, em duas obras não deixa de a notar,¹⁸ chegando a comparar os méritos da sujeição com os lucros de um comerciante: *"Para sair lucrando de todas as maneiras, como esperto comerciante que era, e para aproveitar em merecimentos todo o tempo presente, quis viver dentro dos freios da obediência e submeter-se às ordens do outro. Por isso, não só resignou a seu cargo de superior geral, mas, para melhor proveito da obediência, pediu um guardião particular a quem tivesse que respeitar especialmente como superior (...)."19* Aspecto que o Testamento do santo só faz confirmar: *"E quero firmemente obedecer ao ministro geral desta fraternidade e ao guardião que lhe aprouver dar-me. E de tal modo quero estar como prisioneiro em suas mãos que fora da obediência a ele ou contra sua vontade eu não possa ir a parte alguma nem empreender nada, porque ele é meu senhor (...)."20*

Mas se Francisco coloca a obediência como um elemento fundamental em seu pensamento, há uma reflexão anterior sobre a natureza humana, vista como não pura por si própria. Vemos em alguns textos que se recusa a chamar de "Bom". Aqueles que assim tinham por nome, tal designação por considerar que *"ninguém é bom, senão Deus unicamente"*, e semelhantemente não chamava ninguém de pai ou mestre, mesmo nas suas cartas, por respeito às palavras do Evangelho que assim o proibem.²¹ O seu relacionamento com a cúpula eclesiástica parece ter sido na maioria das vezes razoável e os atritos contidos. Todavia, em relação ao poder civil Francisco mantém, na maioria dos momentos, um certo distanciamento. CELANO fala da ocasião em que o Imperador

¹⁸ 2 CELANO, 16 in *São Francisco de Assis. Escritos e biografias...* pp. 298-299 e 1 CELANO, 75, idem, p. 232.

¹⁹ 2 CELANO, ob.cit., 151, p. 394.

²⁰ *Escritos de S. Francisco*, ob.cit., pp. 169-170.

²¹ LEGENDA PERUSINA, ob.cit., p. 795 - ESPELHO DA PERFEIÇÃO, ob.cit, cap.122 p. 983.

Otão passou próximo a onde estavam os irmãos, episódio que se encerra dentro de uma narrativa maior para mostrar o grau de domínio dos sentidos de Francisco: *"Ensinava-os não só a mortificar as paixões e a reprimir os impulsos da carne, mas até os sentidos exteriores, pelos quais a morte entra na alma. Passando por ali, naquele tempo, o Imperador Otão, para receber a coroa do império terreno, o santo pai e seus companheiros, cuja cabana ficava à beira do caminho, apesar do enorme ruído e pompa, nem saiu para vê-lo nem permitiu que ninguém olhasse, a não ser um, para anunciar-lhe repetidamente que sua glória ia durar pouco. Pois o santo permanecia recolhido em si mesmo, passando pelo espaço de seu coração, onde preparava uma habitação digna de Deus. Por isso seus ouvidos não se deixavam levar pelo clamor de fora, e voz alguma podia distraí-lo ou interromper sua importante ocupação. Estava investido de autoridade apostólica e por isso se recusava absolutamente a bajular reis e príncipes."*²² A única preocupação de Francisco, segundo CELANO neste texto, era com a salvação, e só permitiu a saída de um irmão para anunciar que a glória mundana durava pouco. Importante é a caracterização feita por este autor da autoridade de Francisco: de ordem apostólica. Mas como poderíamos entendê-la: como uma decorrência da autoridade papal, ou era uma autoridade toda particular e própria a Francisco, semelhante a um apóstolo? Nos parece que o texto reflete a polêmica Imperador versus Papa, com o autor optando por este último, principalmente por afirmar que, por estar o santo investido da autoridade apostólica, se recusava a bajular príncipes e reis.

Aliás, numa carta dirigida aos "podestás", cônsules, juizes e regentes do mundo inteiro, Francisco chama a atenção de que "(....) E quando chegar o dia da morte, tudo o que entendiam possuir ser-lhe-á tirado. E quanto mais sábios e poderosos houverem sido neste mundo, tanto maiores tormentos padecerão no inferno." E aconselha-os a receberem devotamente, o Corpo e o Sangue de Cristo e a anunciarem diariamente ao povo louvores e graças a Deus, e senão o fizerem, prestarão contas a Cristo no dia do Juí

²² 2 CELANO, ob.cit., 1.6, p. 210.

zo.²³ Numa outra 'missiva dirigida a aqueles que julgam, aconselha que exerçam tal função com piedade, como eles esperam de Deus a misericórdia "...por que sem misericórdia será julgado quem não fez misericórdia."²⁴ Dessa maneira, o afastamento de Francisco do poder não chega ao ponto de deixar de dar conselhos aos governantes, em mostrar-lhes que perante a morte tudo perderão e ameaça-os constantemente com o julgamento de Deus além-túmulo. Francisco considera que diante de Deus todos são iguais: "*Dizia: 'Diante de Deus não há aceção de pessoas e o ministro geral da ordem, que é o Espírito Santo, pou sa do mesmo jeito sobre o pobre e o simples'. Quis por essas palavras na Re gra, mas a bula as omitiu.*"²⁵ Apesar de dever o irmão ver no superior não o homem, mas a Deus, por amor a quem obedece a aquele.²⁶ Apesar dessas colocações bastante racionais quanto ao poder, os cronistas não deixam de apontar uma faceta romântica de Francisco: "... Nós, que estivemos com o bem-aventurado Francisco, e estamos a redigir estas memórias, damos testemunho de que, muitas vezes, ouvimo-lo dizer: 'Se eu puder falar ao imperador, suplicar-lhe ei que por amor de Deus atenda a meu pedido para que publique um édito em que seja proibido apanhar as irmãs cotovias, ou fazer-lhes mal...', diz a Legenda Perusina."²⁷

Já a atitude de Dōguen perante o poder é muito mais intrincada que a de Francisco. Enquanto este se propõe a um afastamento completo das autoridades civis, mantendo este distanciamento, Dōguen apesar do conselho de seu mestre chinês para que se mantivesse afastado das pessoas poderosas, tem concepções mais próprias, e que, talvez, se inserem dentro do panorama propriamente japonês; mundo que o mestre chinês, de resto, não conhecia pessoalmente. Atrás dissemos que quando esteve em Quioto, Dōguen visitou o imperador Gosaga e apresentou-lhe um escrito intitulado Gokoku Shōbō-gi (O

²³ *Escritos de S. Francisco*, ob.cit., pp. 98-99.

²⁴ *Idem*, p. 85.

²⁵ 2 CELANO, ob.cit., p. 424.

²⁶ LEGENDA PERUSINA, ob.cit., p. 836.

²⁷ *Idem*, 110, p. 841.

Método de Pacificar o Estado pela Verdadeira Lei), mas o conteúdo deste documento não chegou a nós. Apesar disso, os escritos de Dōguen estão cheios de reflexões e de exemplos de governantes, tanto chineses quanto japoneses, e até indianos, apontados a ser, geralmente, seguidos, ou, por vezes, a serem rejeitados, o que nos permite ter certa visão de suas idéias ante o poder.

O princípio geral do pensamento de Dōguen quanto a este assunto, é apontado por ele no Shōbō-genzō, com a correlação entre o seguimento do Budismo, o governante virtuoso e a proteção dos Budas e divindade ao país: *"Quando o verdadeiro Caminho é amplamente praticado na nação, os vários Budas e divindades celestes continuamente a proteger e a virtude do Imperador exerce uma boa influência sobre o povo, trazendo-lhe, por isso, paz. Quando a nação é dessa maneira pacificada por tal sábio e virtuoso Imperador, então o Caminho, fortalecido por tais circunstâncias, pode ser verdadeiramente praticado."*²⁸ Ao atribuir um papel importante ao Imperador, não significa que não faça críticas à situação japonesa, como encontramos em outro texto do mesmo Shōbō-genzō: *"... Nos dias atuais os reis não podem ser considerados iguais a eles,"*²⁹ pois em lugar de entrarem no monacato, eles desperdiçam seu tempo na avareza. Tornar-se-ão indubitavelmente lamentáveis, com suas ações, em suas próximas existências. Isto é igualmente verdadeiro no caso deste pequeno país - o Japão - que está longe da China e da Índia. A *qui há reis no nome, mas eles são sem virtude. Se eles somente abandonassem, suas voracidades e entrassem no monacato, treinando no Caminho, as várias divindades celestes irão alegrar-se, e os Reis Dragões*³⁰ *os respeitarão e os protegerão. As pessoas que já realizaram a Iluminação e tornaram-se Budas, verificariam o que aconteceu e encher-se-iam de grande alegria (...)"*³¹ Ora,

²⁸ SHŌBŌGENZŌ, de acordo YŪHŌ YOKOI In *Zen Master Doguen. An introduction with selected writings*. New York/Tokyo, Weatherhill, 1976, p. 37.

²⁹ Aos reis indianos que abandonaram o governo e tornaram-se monges budistas.

³⁰ Referência aos quatro guardiões dos pontos cardiais, entidades consideradas protetoras do Budismo.

³¹ SHUKKE KUDOKU. In *Zen Master Doguen*, ob.cit., p. 72.

tal atitude crítica frente à realeza, encontramos especialmente nos textos do Shōbō genzō redigidos um pouco antes da morte de Dōguen, quando já estava residindo no Eihei-ji; escritos que os especialistas chamam de "últimos" (japones *shinso-bon*).³²

Mas no Shōbō Genzō Zuimonki, que conforme indicações da edição popular teria sido compilado a partir de palestras realizadas entre 1235-1237, o seu pensamento é um tanto menos ácido em relação às atitudes de governantes.

Minamoto no Yoritomo é apresentado como um exemplo:

"Doguen uma vez contou esta história: 'Quando o falecido General da Direita (japones Udaijin) de Kamakura, era conhecido como Hyōenosuke,³³ um dia estava de serviço perto do Palácio Imperial. Lá estava um homem que causava de sordem, O Grande Conselheiro (japones Dainagon) disse: 'É preciso prender este homem.' O General respondeu: 'Deis ordem ao Rokuhara;³⁴ o desordeiro é um general da família dos Taira'. O Grande Conselheiro disse: 'Vós estais mais perto dele.' O General então respondeu: 'Eu não estou qualificado para prendê-lo'. Esta é uma bela resposta. É com esta atitude que o falecido governava o país. Os estudantes de hoje precisam, mirar-se nele. Não reproveis aos outros se não tendes posição para isto."³⁵ Note-se que ao apresentar Minamoto desta maneira, Dōguen está mostrando como este respeita as distinções sociais, que existiam no seio da aristocracia e que vinham das instituições estabelecidas pela reforma de Taihō.³⁶ Se bem que o Zuimonki sō de estas informações do episódio, é de se presumir que ocorreu quando Minamoto já tinha um grande poder sobre o país, mas ainda não havia recebido os títulos da Corte que lhe permitiriam, em termos de etiqueta, prender o desordeiro, sem ofender o estatuído. Dōguen elogia a atitude porque apesar da força, obede

³² YŪHŌ YOKOI. In *Zen Master Doguen*, ob.cit., p. 67.

³³ Hyōenosuke, espécie de secretário-assistente do setor militar da Casa Imperial; ver Yuhō Yokoi - In *The first step to Dogen's Zen*. Tokyo, Sanki bo, s.d., p. 35.

³⁴ Rokuhara, local onde se localizava o palácio da Família Taira.

³⁵ *A primer of Soto Zen. A translation of Dogen's Shōbōgenzō Zuimonki*, by Rei hō Masunaga. Honolulu, East-West Center Press, 1971; p. 12. Shōbōgenzō Zuimonki. In HONEN, SHINRAN, NICHIREN ET DOGEN - *Le Bouddhisme Japonais* Paris, Albin Michel, 1965, 1ª parte, 8, p. 63.

cia os costumes.³⁷ Ao aconselhar seus ouvintes a não reprovarem os outros se não tivessem posição para tal, pode ser que estivesse se dirigindo tanto aos leigos como aos monges. O seu conselho, se entendemos que estas duas categorias de ouvintes estavam presentes, leva a que uma e outra não deveriam ficar mutuamente se reprovando, porque cada uma teria uma função determinada na sociedade. Entretanto, podemos ainda entender que a exortação de Dōguen busca muito mais a atitude interior. Em outro momento do Zuimonki ele diz: *"Não sofreis por não serdes venerados, se não tendes em vós verdadeiros mēri*tos. *Como as pessoas do Japão não reconhecem os verdadeiros mēritos, elas se baseiam na aparência exterior das pessoas para as venerar; igualmente, aque*les *que estudam sem ter a aspiração para o Despertar, serão precipitados nas* mās sendas e tornar-se-ão seguidores do demônio."³⁸

Por este trecho e outras passagens, entende-se a grande importância da atitude interior.

Não a aparência externa, como mostra no exemplo de um governante japonês: *"O Kampaku de Uji,³⁹ chegou um dia na cozinha para ver o fogo que era feito. O oficial das cozinhas vendo-o disse-lhe: 'Entrastes na cozinha sem seres convidado', e mandou-o embora. Então o Kampaku trocou as roupas simples que havia vestido antes de fazer a visita, tomou um ar majes*toso *e vestiu uma roupa magnífica. O oficial das cozinhas, vendo-o de longe, ficou aterrorizado. O Kampaku mandou pendurar sua roupa magnífica na ponta de uma vara e a saudou reverentemente. Alguém lhe perguntou o porque disso e ele respondeu: 'Não é por causa de meus mēritos que sōu reverenciado, é por causa desta roupa.' É assim que os tolos reverenciam um homem. É a mesma coi*

³⁷ Portanto, o episódio deve ter-se passado antes de 1192, pois nesta data, Minamoto no Yoritomo recebeu o título de Xogun, que lhe dava praticamente todos os poderes militares. Ver HALL, J. Whitney - ob. cit., p. 78.

³⁸ *Le Bouddhisme japonais*, ob.cit., parte 2, 10, p. 89 - *A Primer of Sōtō Zen*, ob.cit., p. 34.

³⁹ Kampaku era um título equivalente a Regente ou ditador civil. Kampaku de Uji é referência a Fujiwara no Yorimichi (992-1074), que construiu o Byōdin em Uji, como um templo da família. Ver Masunaga, Reihō - ob.cit. p. 119.

sa quando s̄o reverenciam as palavras e ensinamentos dos s̄utras..."⁴⁰ inter_ioridade que deve estar ausente de id̄eias preconcebidas; v̄alido isto tanto para os governantes como para os monges: "O Mestre deu este ensinamento: 'H̄a um antigo prov̄rbio sobre o Caminho dos Imperadores que diz: 'Se ele n̄o es_ t̄a isento de preconceito, n̄o pode seguir nenhum conselho.' Isto quer dizer que o Imperador deve governar sem ter id̄eias preconcebidas, seguindo os con_ selhos dos vassalos leais e atendo-se à verdade. É preciso que seja o mesmo para a maneira de pensar dos m̄onges Zen..."⁴¹

Postura que o governante deve ter em relaçāo aos bens materiais, pensando e pesando as ocasiões que deve buscar conforto, sem pre_ judicar aos s̄uditos: "Uma tarde, o Mestre deu este ensinamento: 'Quando o Im_ perador T'ai-tsung da Dinastia T'ang, subiu ao trono, ele morava num antigo pal̄acio. Como este estava num mal estado, a umidade crescia, o nevceiro es_ friava tudo e a sāude do Imperador sofria. Os ministros aconselhavam a cons_ truir um novo pal̄acio, mas o Imperador disse: 'Neste momento, é a estaçāo dos trabalhos dos campos e o povo certamente padeceria. Esperamos o outono para construir'. A invas̄o da umidade provava que a terra n̄o a queria mais; a penetraçāo do vento e da chuva provava que o c̄eu n̄o estava de acordo. 'Se estou em oposiçāo com o c̄eu e a terra, meu lugar n̄o é aqui. Se n̄o molesto ao povo, estaria de acordo com o c̄eu e a terra; n̄o serei incomodado.' Final_ mente, n̄o se construiu o novo pal̄acio e o Imperador habitava o antigo. En_ tre povo se dizia: ele pensa mais em n̄os que em si mesmo. Os budistas devem fazer mais; eles receberam os usos do Tath̄agata, portanto devem ter piedade com todos os seres vivos como se cada um fosse seu filho. Eles n̄o devem tor_ turar nem molestar as pessoas que os rodeiam..."⁴²

⁴⁰ A primer of S̄ot̄o Zen, ob.cit., VI, 11, pp. 107-108. Le Bouddhisme Japon_ nais, ob.cit., p. 169.

⁴¹ A primer of S̄ot̄o Zen, ob.cit., VI, 17, p. 111 - Le Bouddhisme Japonais, ob.cit., p. 173.

⁴² Le Bouddhisme Japonais, ob.cit., parte III, 6, p. 110 - A Primer of S̄ot̄o Zen, ob.cit., p. 52.

Por parte dos súditos a lealdade é esperada; Dōguen fala de um episódio dramático quanto a isto: "Um dia o Mestre deu este ensinamento: 'Não hesiteis em sacrificar vossa vida pelo Budismo. Para realizarem seus deveres, os leigos sacrificam suas vidas, eles colocam a lealdade em seus últimos limites e permanecem fiéis sem levarem em conta suas famílias. Eis o que dizem os sábios. Outrora, quando na China, Kao-tsung da Dinastia Han, guerreou um país vizinho, a mãe de um de seus vassalos se encontrava no país inimigo. O exército de Kao-tsung desconfiou e o próprio Kao-tsung se perguntava se não seria traído: 'Por causa de sua mãe, não passaria para o inimigo? Então meu exército seria vencido'. Mas esta mãe pensava: 'Por causa de mim, meu filho não se passará para este país? 'Ela lhe defendendo disse: 'Que tua lealdade não enfraqueça por minha causa; se permaneço viva, se dirá que tu traíste'. E tomando um sabre, ela se matou. Como este filho não tinha perfídia, permaneceu firme em suas vontades em manter-se fiel a seu exército. Com maior razão quando um monge pensa no Budismo e se não tem o coração pérfido, ele lhe permanecerá fiel. No Budismo há naturalmente pessoas dotadas de compaixão e sabedoria. Mas há aqueles que não podem adquiri-la estudando. É suficiente fazer abnegação de uma vez de seu corpo e de seu espírito, e voltar-se inteiramente para a Lei búdica, entregando-se ao que ela ensina e não conservando nenhuma idéia perversa. Ainda no tempo de Kao-tsung, um certo vassalo sábio dizia: 'Governar com justiça ou na desordem, se compara a desfazer os nós de uma corda; é preciso paciência.' É a mesma coisa no Budismo. É preciso agir compreendendo bem os princípios. Aqueles que compreendem bem a doutrina são os que têm uma firme aspiração ao Despertar. Fino, erudito, vivo, esclarecido, qualquer que seja um homem, se não tem o espírito do Despertar, se não fez abstração de seu eu, se não renunciou à glória e às riquezas, ele não é um budista, ele não compreendeu a verdade correta."⁴³

Ciente de que o Confucionismo apresentava idéias válidas para o governo, Dōguen não deixa de apresentá-las também como exemplos

⁴³ A *Primer of Sōtō Zen*, ob.cit.,VI, 1, pp. 77-78 - *Le Bouddhisme Japonais*, ob.cit., pp. 136-137.

aos monges: "O Mest^{re} ensinou isto: 'Havia outrora um rei e tendo um governo estável em seu país, perguntou a seus ministros: 'Eu tenho governado bem o país; isso me fez um rei sábio?' Os ministros responderam: 'Governas o país bem, assim és bastante sábio.' Entretanto um dos ministros replicou: 'Não és sábio.' O soberano perguntou o por quê, e o ministro respondeu: 'Quando fostes para o poder, destes terra a teus filhos, mas nenhuma para teu irmão mais novo.' Esta resposta não agradou ao rei e ele baniu ao ministro. Depois ele perguntou a outro ministro: 'Eu sou benevolente?' Quando este disse que o era, o rei perguntou o por que. O ministro respondeu: 'Quando o soberano é benevolente, certamente tem ministros leais. Os ministros leais falam franca e sinceramente. O ministro que baniste deu-te esta espécie de conselho; é um ministro leal. Se o soberano não tem benevolência, não tem uma pessoa como ele.' O rei ficou impressionado por estas observações e tornou a chamar o ministro que banira. Dōguen ainda disse: Durante o tempo do Primeiro Imperador dos Ch'in, este soberano queria engrandecer o parque do príncipe herdeiro. Os grandes l^{hes} disseram: 'É uma idéia esplêndida. Engrandecendo o parque, muitos pássaros e animais irão para lá. É com estes pássaros e animais que nos defenderemos contra os exércitos do país vizinho?' Por esta razão, não deu andamento ao projeto. Depois o Imperador que construía edificações no palácio, queria envernizar os pilares com laca. Os grandes l^{he} disseram: 'Perfeito, mas é laqueando os pilares que deteremos o inimigo?' Então o projeto foi abandonado. O espírito do Confucionismo reprime assim com palavras hábeis as más idéias e encoraja as boas. Os monges Zen devem mostrar a mesma engenhosidade quando guiam aos outros."⁴⁴

Nestas idas e vindas do pensamento de Dōguen, pode-se bem perceber que desenha o governo ideal e seus súditos leais. Dōguen se vale de exemplos chineses e japoneses. É trabalhoso conseguir descobrir, nas mais das vezes, quais as fontes por ele utilizadas para apresentar os exemplos chineses; mas é de presumir que foram extraídos da literatura política

⁴⁴ A primer of Sctō Zen, ob.cit., V, 4, pp. 80-81 - Le Bouddhisme Japonais, ob.cit., pp. 139-140.

corrente em sua época, talvez desconhecida até então no Japão. Ele se vale de exemplos tirados da História; ora, a historiografia chinesa tem sido vista, por autores como ÉTIENNE BALAZS como guia para a prática burocrática.⁴⁵ Se bem que considere que a doutrina de Confúcio (e também de Lao-Tzū), como nada, se comparadas com a sabedoria de Buda,⁴⁶ não deixa de reconhecer que eram ensinamentos para regular a piedade filial nas casas e a lealdade na nação, permitindo o bem-estar do povo, portanto, concernente a este mundo.⁴⁷ Mesmo apresentando frequentemente exemplos concretos, e deles tirando lições para o governo e para os próprios monges, Dōguen não deixa ainda de mostrar elementos teóricos para o governo.

No Shōbōgenzō Zuimonki encontramos as linhas centrais de uma proposta sua de como um país deve ser governado: *"Um dia, o Mestre deu este ensinamento: 'Um país se governa assim: desde o Imperador, no al*to, até em baixo o povo, cada oficial realiza o dever que lhe incumbe em sua esfera. Quando isso não ocorre, a desordem se instala no país. Enquanto o governo está de acordo com as instruções do Céu, o país é tranquilo, e o povo vive em paz. É por isso que o Imperador se levantando aos três golpes da terceira vigília,⁴⁸ aumenta a duração do tempo consagrado aos negócios públicos. Além disso, nada fácil é a diversidade de seus deveres e seus trabalhos. Um soberano reflete a si mesmo em sua maneira de governar, pensando nas leis precedentes. Ele exige que os grandes funcionários sejam virtuosos e assim a administração estará conforme com as intenções do Céu. Se é negligente e não procede conforme as intenções do Céu, a desordem se instala e o povo sofre. Abaixo dele, é preciso que todos os funcionários e os nobres, ajam como bons administradores. Aquelles que se conformam com estes princípios, pode-se chamã-los de homens. Aquelles que os negligenciam são punidos pelo Céu, porque

⁴⁵ BALAZS, Étienne - *La bureaucratie céleste*. Paris, Gallimard, 1978, pp.47 ss.

⁴⁶ SHI-ZEN. In *Zen Master Dōguen*. ob.cit., p. 159.

⁴⁷ Idem, ob.cit., p. 161.

⁴⁸ A noite era dividida em cinco períodos e computava-se para cada um 2 horas de duração. Por sua vez, cada período era também subdividido em cinco outros de aproximadamente 24 minutos, cada um, de duração. O momento a qui referido por Dōguen corresponde à terceira parte do terceiro período, cerca de 1, 12 horas. Ver Masunaga, Reihō - ob.cit., p. 115.

perturbam a sociedade. Isso sendo, aqueles que estudam o Budismo não devem pensar num só instante que, sob pretexto que hajam renunciado ao mundo e deixado sua família, podem levar uma vida fútil e fácil. No início parecerá que encontram vantagens, mas será mais tarde revertido em seu prejuízo. Eles devem realizar inteiramente o seu ofício, praticando segundo os costumes monásticos. Num governo terrestre, se considera as leis do passado e exige-se funcionários virtuosos, mas não se dispõe de precedentes que tenham sido deixados pelos santos de outrora e os condutores de homens, e que tenham sido transmitidos com certeza; busca-se só em si mesmo, seguindo os precedentes só da sua época, mas isso conduz a enganos. No Budismo é claro que existem regras e ensinamentos certos, e de outro lado, há monges esclarecidos que herdaram estes conhecimentos transmitidos uns para os outros. Reflitamos. No comportamento que nos solicitam as quatro posições do corpo - andando, de pé, sentado e deitado - se não seguimos o exemplo daqueles que nos precederam e não pensarmos nas regras do passado, não obteremos a Iluminação. Os leigos pensam em se conformar com as intenções do Céu; os monges Zen pensam em se conformar com as intenções do Buda. Todos agem semelhantemente, mas os primeiros chegam a um resultado temporal e os segundos a um resultado eterno. Os praticantes não devem ter senão um pensamento: sofrer no decorrer desta vida de ilusões para chegar ao estado supremo de Buda. Porém, o Budismo não coloca fazer-se sofrer inconsideravelmente. Se vivemos observando os preceitos e as práticas, a disciplina e os ritos, se encontra naturalmente a tranquilidade; a prática e os ritos parecem então fáceis. É preciso abandonar toda opinião pessoal e todo conforto material, e obedecer absolutamente às regulamentações do Budismo."⁴⁹

Este modelo de governo para um país, no qual os governantes cumprissem suas tarefas, sob pena de desordem, e cultivassem as virtudes, colocava a administração sob os benefícios do Céu. Para descobrir se o governo era concorde com a vontade do Céu, se fazia necessário observar

⁴⁹ A Primer of Sōtō Zen, ob.cit., II, 24, pp. 44 a 46 - Le Bouddhisme Japonais, ob.cit., pp. 101 a 103.

os fenômenos da natureza, como as colheitas, as chuvas, etc.⁵⁰ Mas não é isto que preocupa Dōguen, e sim os precedentes que na arte e ciência de governar deveriam ser manejados. E ao tocar neste assunto, distingue claramente a incerteza dos precedentes para as ações no mundo, e os precedentes que deviam também ser observados pelos monges. Enquanto os leigos observam padrões de gerações anteriores, mas que não foram elaborados com muita precisão e nem por santos, os monges contam com conhecimentos certos e que foram transmititidos com precisão de geração a geração. Dōguen descarta que sō conhecimento do presente permita bem governar, sem enganos. Se leigos e monges procuram seguir as lições do passado, Dōguen distingue os resultados que visam: temporais e eternos respectivamente.

As considerações de Dōguen quanto ao governo estariam afastadas da tradição budista? Muitas vezes aconselha sobre o poder, salientandando os exemplos tirados de ações de governantes, sejam do Japão, China e até da Índia; pelo que, poder-se-ia indagar se não estaria se dirigindo a um auditório composto de pessoas interessadas em política, ou mesmo, de pessoas que houvessem abandonado a política e entrado para o monacato. Os textos de Dōguen não dão informações para que saibamos concretamente, através de nomes de ouvintes, por exemplo, a que p**u**blico se dirigia; portanto, nossas inferências sō podem ser indiretas, através do próprio raciocínio que desenvolve. O Budismo anterior a Dōguen no Japão havia não sō se interessado pela doutrinação de governantes, mas igualmente se imiscuira na administração p**u**blica, como se pode ver no capítulo um. Todavia, Dōguen critica acremente ao Budismo de sua época, não uma mas em diversas passagens de suas obras. A própria noção de pobreza que desenvolve também implica num desprezo pelas preocupações mundanas, e é claro, pelo exercício de atividades políticas.

Ao se interessar pela política, Dōguen não está se contradizendo mas continuando a tradição budista, que fornece em inúmeros

⁵⁰ GRANET, Marcel - *La pensée chinoise*. Paris, Albin Michel, 1950, pp.425 ss

casos na Índia, uma preocupação com o governo. TREVOR LING aponta que a antiga literatura budista representa o Buda como quem frequentemente tinha algo a dizer em relação à política, e que ela mostra em várias ocasiões a descrição do governante ideal, dando certa importância à virtude pessoal do rei.⁵¹ Encontramos nesta antiga literatura budista indiana exortações muito próximas de Dōgen, tais como: *"Quando os reis são virtuosos, os ministros dos reis são virtuosos. Quando os ministros são virtuosos, brahmines e pais de família também são virtuosos. Assim as gentes das cidades e aldeões também são virtuosos. Isso sendo, também a lua e o céu estão retos em seus cursos. Isso sendo, também as constelações e estrelas fazem a mesma coisa; dias e noites, meses e quinzenas, estações e anos vão em seus cursos regularmente; ventos sopram regularmente e na devida estação. Assim os deuses não são incomodados e os deuses do céu concedem chuvas suficientes. As chuvas caem nas estações, as colheitas amadurecem na devida estação, os homens que vivem destas colheitas têm longa existência, bem favorecida, forte e livre de doenças."*⁵² As preocupações budistas pelo governo datam da época do próprio Buda e como se ve, por este último texto, se justificava porque a ordem social estaria em harmonia com a ordem cósmica; a ordem total beneficiava o campo trazendo-lhe uma vida segura. Daí a necessidade do rei ser primordialmente um cultor da virtude, pois a exigiria de seus ministros e estes dos demais membros da sociedade, numa cadeia contínua. O interesse do Budismo em demonstrar que a base do governo era a virtude real, levava conseqüentemente a que o rei deveria ouvir os ensinamentos pregados pelos monges e segui-los para alcançar um bom governo e a prosperidade geral, principalmente, como neste texto, dos camponeses. Saddhatissa afirma que não há separação no pensamento budista entre os ensinamentos morais religiosos e o estado moralmente ideal, e sim uma vinculação entre ambos;⁵³ e que uma das obrigações de

⁵¹ LING, Trevor - *The Buddha. Buddhist Civilization in India and Ceylon*. Harmondsworth, Penguin, 1976; pp. 173-174.

⁵² WOODWARD, F.L. - *The book of the gradual sayings*. vol. 2, 1933, apud LING Trevor - ob.cit., pp. 174-175.

⁵³ SADDHATISSA, H. - *Buddhist ethics. Essence of Buddhism*. London, George Allen and Unwin, 1970, p. 18.

um reino é honrar ao Dharma, ou seja, a doutrina budista.⁵⁴ Os bons hábitos morais aparecem em textos do Budismo antigo como levando à ausência da má consciência, à alegria, à calma, à comodidade e à contemplação, numa cadeia de causa e efeito.⁵⁵

Isso leva à uma outra questão: a violência. Se bem que Dōguen esteja vivendo numa época conturbada, pois a ascensão do Bakufu de Kamakura havia pacificado politicamente o poder central (os textos relacionados com o governo deste período mostram o teor de turbulência do país), ele não se dedica muito a tratar deste assunto. Assim, sua posição surge em algumas poucas passagens: *"Dōguen instruiu: 'Eu ouvi dizer, mas sei se é verdade ou não, quando o falecido Chūnagon, Jimyōin,⁵⁶ tornou-se um iijūdō, uma sua valiosa espada lhe foi roubada. Um samurai a seu serviço investigou, encontrou a espada e informou a Chūnagon que o ladrão era outro samurai. O nyūdō disse: 'Esta espada não é minha, é um erro', e devolveu-lhe a espada. Ora, essa espada havia sido seguramente roubada mas o Chūnagon entregou-a porque havia pensado na vergonha do samurai culpado. Todo mundo o compreendeu, mas ele encerrou o incidente sem nada fazer. Por esta razão, sua posteridade foi próspera. Se há entre os leigos homens que têm esta atitude, com maior motivo os monges devem tê-la. Naturalmente os monges não estimam que seu corpo seja uma coisa preciosa, mas eles têm os méritos da sabedoria como um tesouro. Não é preciso cair em falta, mostrando publicamente os erros que procedem da falta do espírito do Despertar; é preciso falar empregando os procedimentos que não colocam em cólera. Diz-se que a violência não serve à Lei. Mesmo se é para a Lei que se repreende alguém, palavras rudes não têm efeitos duráveis, que as levem ser compreendidas. Os homens de faculdades medíocres se põem logo em cólera quando se lhes são dirigidas palavras um pouco vivas, pois se sentem insultados. Os homens superiores não as assemelham;*

⁵⁴ Idem, ob.cit., pp. 149 ss.

⁵⁵ COOMARASWAMY, Ananda. *O pensamento vivo de Buda*. S. Paulo, Martins Editora, 1961; texto do *Anguttara* à p. 114.

⁵⁶ Ichiyō Motoie (1132-1214), tornou-se monge no Kennin-ji em 1201, sendo Jimyōin um de seus nomes no monacato. Ver Masunaga, Reihō, ob.cit. p. 117.

mesmo se são batidos, não pensam em vingar-se. Atualmente há muitos homens de faculdades mediocres em nosso país. É preciso acautelar-se."⁵⁷

Este episódio referido por Dōguen deve ter se passado antes de Chūnagan tornar-se um monge no Kennin-ji, já que é apontado como um exemplo de leigo, que teve compaixão para com os outros ao não acusar de incorreção um samurai, cujo nome o texto não menciona. Para um samurai a espada era muito importante; não era um simples instrumento de defesa e ataque mas considerando como sua "alma".⁵⁸ Se bem que nesta época não estivessem desenvolvidas as conexões que o Zen terá intimamente com os samurais,⁵⁹ a espada como elemento representativo do estamento que estava no poder na época de Dōguen, já lhe conferia uma certa importância. Dōguen retira do episódio a reflexão que a violência não tem o caráter físico, mas também apresenta-se na forma de palavras rudes, quando se repreende alguém por um erro ou falta que aja cometido.

A reverência dos membros da comunidade monacal entre si, era vivamente recomendada: "*O respeito testemunhado aos companheiros de estudo, aos antigos pela idade ou entrada no monastério, deve ser parecido com aquele que se testemunharia ao Tathāgata; eis o que é claramente escrito nos textos dos Preceitos. Aqueles que atualmente estudam o Caminho, devem fazer o bem a todos os homens, sem estabelecer entre eles uma distinção baseada na simpatia, ou antipatia, escondida no fundo do coração. Eles não devem aborrecer aos outros ou perturbar seus espíritos, por todas as especies de coisas mais ou menos importantes. Quando o Tathāgata estava na terra muitos o execravam como herege e odiavam-no. Um discípulo de Buda perguntou-lhe: 'O Tathāgata sempre foi cheio de gentileza, seu coração era compassivo. Todos os seres vivos deveriam venerá-lo; por que há seres que o desobe*

⁵⁷ *A primer of Sōtō Zen*, ob.cit., IV, 16, pp. 74-75 - *Le Bouddhisme Japonais*, ob.cit., pp. 134-135.

⁵⁸ SUZUKI, Daisetz Teitaro - *Zen and Japanese Culture*. New York, Pantheon Books, 1960, pp. 89 ss.

⁵⁹ Idem, ob, cit., pp. 61 ss.

decem assim?' O Buda respondeu: 'Outrora (em outra existência), quando governava a assembleia, eu reprimia muitos discípulos no decorrer de reuniões de confissão; é por isso que hoje é assim.' Isto está escrito no Vinaya. Sendo assim, mesmo os superiores dos mosteiros, quando governam uma assembleia de monges e têm de emendar as faltas de seus discípulos, não devem empregar palavras violentas. Devem repreender e exortar em termos gentis. Então, aqueles que devem obedecer, obedecem. Com maior razão, os que estudam devem absolutamente abster-se de palavras rudes, quando ralharem com um companheiro, que teria feito alguma coisa de mal. É preciso bem se penetrar disso."⁶⁰ Aos superiores dos mosteiros é recomendada a não utilização de palavras violentas ao chamarem a atenção dos monges. Da mesma maneira, os monges entre si. Trazendo à colação palavras do Buda, Dōguen se vale delas para explicar a oposição que este teve em suas pregações, mostrando inclusive as repercussões que poderiam ter as repreensões não pesadas devidamente.

A concordância entre pessoas é apontada também no Shōbōgenzō Zuimonki: "Ele ensinou isto: 'Entre os leigos se diz que quando uma fortaleza tomba, é porque se murmura em seu interior. Eles também dizem que quando são dois a falarem numa casa, não se pode encontrar uma agulha, e que quando não são dois, pode-se encontrar até ouro. Assim, os leigos que rem dizer que para sustentar uma família ou para defender uma fortaleza, se não se está em acordo, tudo desmorona. Com maior razão, quando os monges estudam com um Mestre devem unir-se a ele como a água e o leite se misturam. Assim, existe entre eles as seis condições de harmonia social.⁶¹ Nenhum de vocês deve possuir casa para si, separar-se dos outros e ter sua própria maneira de pensar para estudar o Caminho. Sejam como se estivessem reunidos no mesmo barco para atravessar o mar. Que seus comportamentos partam de um mesmo espírito, aplainando diferenças, estudando o Caminho juntos e conformar

⁶⁰ Le Bouddhisme Japonais, ob.cit., III, 6, pp. 110-111 - A Primer of Soto Zen, ob.cit., pp. 52-53.

⁶¹ Em japonês Rokuwakyo, ou seja, unidade de corpo, palavras e mentes; a mesma observância dos Preceitos, os mesmos pontos de vista, a mesma prática. Ver Yūhō Yokoi In *The first step to Dōgen's Zen*, ob.cit., p. 92.

do-se com o que é justo. Tal é a regra praticada desde o tempo que o Buda estava na terra."⁶² Mostrando a unidade de comando como imprescindível no seio de uma família, ou de uma fortaleza, Dōguen frisa que os monges já tendo por princípio determinadas condições de vida comum, portanto, uma certa unidade, devem ainda unir-se ao Mestre e não praticar conforme suas opiniões pessoais, mas seguindo o praticado desde a época de Buda. Ora, é bom lembrar que uma distinção essencial entre os leigos e monges, é que estes últimos seguem não idéias próprias, mas os precedentes. Assim é que diz: "As palavras e ações do mundo que são ditas e feitas sob o império das idéias pessoais, sem dúvida não contêm senão erros. As palavras e ações dos monges Zen foram fixadas por seus predecessores. Elas não devem estar marcadas por falsas ou pessoais idéias. Esta é a Via que foi indicada pelo Buda e os Patriarcas. Aqueles que estudam o Caminho devem despojar-se de seus espíritos. Despojar-se de seus espíritos é não conservar, de todas as maneiras, seu corpo e seu espírito. Ora, os monges são já filhos de Xaquiamuni. Eles devem se conformar com os hábitos do Tathāgata para o comportamento; observando seus próprios corpos, bocas e mentes, eles têm os exemplos dos Budas que os precederam. Cada um deles precisa seguir estas regras. Os próprios leigos seguem regras para se vestirem e suas palavras devem ser conforme os seus atos. Com maior razão os monges Zen não devem pensar em seu eu."⁶³ Por que, aqui como em muitos outros momentos anteriores, Dōguen tanto fala em seguir os exemplos dos predecessores? À primeira vista, se tomássemos somente estas suas afirmações, pareceria que estivesse negando continuamente a tradição de liberdade intelectual, de investigação e julgamento, caracterizadora do Budismo. Não há dúvida que, em outros passos, que apontamos anteriormente, Dōguen tem uma posição dúbia quanto ao estudo, vacilando entre a condenação ao estudo geral do Budismo, que não do Zen, e em outros momentos, recomendando aos monges mirarem-se nos exemplos de leigos ou pensadores não budistas. Pode-se

⁶² *A Primer of Sōtō Zen*, ob.cit., IV, 13, pp. 72-73 - *Le Bouddhisme Japonais*, ob.cit., pp. 132-133.

⁶³ *Le Bouddhisme japonais*, ob.cit., VI, 11, pp. 169-170 - *A Primer of Sōtō Zen*, ob.cit., p. 108.

levantar algumas explicações para a reflexão quanto à sua recomendação de seguimento das regras de predecessores. Dōguen fora à China porque considerara que no Japão não lhe era possível alcançar um nível mais profundo de espiritualidade. Aí ele viu como o Budismo Zen era praticado. Mas a sua atitude não era só de admiração ao Budismo chinês, e também de crítica, porque vira que este se desviara, muitas vezes, das antigas tradições. Pode-se, assim, cogitar que ao recomendar o seguimento do exemplo de predecessores, Dōguen esteja afirmando que o Budismo no Japão se desviara de suas tradições, pois procurara se adaptar e fizera concessões. Era também uma crítica à situação japonesa, porque Dōguen, como vimos em sua biografia, não obteve uma aceitação tranquila em seu país, e sofrera perseguições por parte das antigas seitas. Ao tanto falar em harmonia e na necessidade de estar concorde com a tradição, o que Dōguen tinha em mira era a situação no Japão. Ao apontar continuamente o exemplo de leigos, mostra quão diverso era o comportamento dos monges. Sansom ao falar no governo de Kamakura, escreve que um de seus traços que chama a atenção, era a pronta e imparcial administração da justiça pelas altas cortes; textualmente: "*... Os testemunhos eram cuidadosamente examinados, os precedentes eram escrupulosamente observados e relatados e a maior importância era dada à prova documental.*"⁶⁴ Ora, Dōguen devia ter notícias acerca desse comportamento governamental, que caracterizava o novo regime. E se Dōguen ensaia algumas críticas ao modo de comportamento de governantes com relação ao Budismo, de modo geral nos parece que Dōguen não era hostil ao regime. Pelo contrário, parece ainda, que procurava mostrar aos monges o comportamento dos leigos, exigindo-lhes uma atitude mais severa e uma conformidade com os precedentes da história do Budismo, pois considerava que as idéias pessoais poderiam levar a erros. E por que as idéias pessoais poderiam levar ao engano? A resposta não se relaciona só com fatos de sua juventude, quando fora aconselhado no Tendai a destacar-se para alcançar altos postos e deixar longe a sua salvação pessoal, mas igualmente sua época era de trans

⁶⁴ SANSOM, G. B. - *Le Japon. Histoire de la civilisation japonaise*. Paris, Payot, 1938, pp. 342-343.

formações e incertezas. O regime político fora inovador em suas práticas, mas se propunha ainda a restaurar a tradição, confundida ou corrompida pela aristocracia. Dōguen também pretendia restaurar a tradição budista. A propósito, no Bendōwa, capítulo do Shōbōgenzō, Dōguen respondendo a perguntas sobre a meditação sentada (o zazen), e a unidade entre sua prática e a Iluminação, fala o seguinte: *"Pergunta: - Por que os Mestres que outrora propagaram o Ensino de Buda em nosso país, quando foram à China dos Tang receber a Lei, deixaram de lado essa prática e só trouxeram doutrinas? Resposta: - Os Mestres do passado não transmitiram esta Lei porque ainda não chegara a ocasião propícia. Pergunta: - Os Mestres do passado conheceram essa Lei? Resposta: - Se a tivessem conhecido, tê-la-iam transmitido."*⁶⁵ A alusão aqui é principalmente a Saichō e Kūkai, introdutores das Escolas Tendai e Shingon no Japão. Sua explicação da ausência de ensinamento do zazen, não se atermem unicamente à ignorância desses Mestres, mas também a que a ocasião propícia não alcançara a eles, portanto não era uma crítica radical. Ainda no Bendōwa, mais adiante, Dōguen diz: *"... A Lei Correta do Tathāgata é dotada de grandes virtudes, que estão fora do alcance do pensamento e, quando é chegada a ocasião, ela se difunde pelos países. Se as pessoas tiverem a confiança correta e se entregarem à prática, quer sejam inteligentes, quer estúpidas, todas elas alcançarão igualmente o Caminho. Não devemos pensar que seja impossível que as pessoas compreendam a Lei de Buda, por julgar nosso país pobre em educação moral e seus homens de baixa capacidade de entendimento. Todos são sobejamente dotados com a força da Sabedoria que conduz à Verdade. Apenas, até agora raramente a receberam como deviam e não a utilizaram ao recebê-la."*⁶⁶ Dando, assim, um grande valor à confiança correta no Budismo, Dōguen aponta que apesar dos erros do passado, o momento é que explicaria a situação do Budismo no Japão.

⁶⁵ GONÇALVES, Ricardo M. (org.) - *Textos budistas e Zen budistas*. S. Paulo, Cultrix, 1976, pp. 192-193.

⁶⁶ Idem, p. 201

E a atitude de Francisco em relação à violência? A paz é continuamente louvada, como se pode ver em textos que antes apresentamos. Somente lembremos alguns aspectos da mesma. Inicialmente, a paz como ausência de lutas, é invocada antes de qualquer pregação. Nesse sentido encontramos em Celano que: "... Em todas as pregações, antes de propor aos ou vintes a palavra de Deus, invocava a paz, dizendo: 'O Senhor vos dê a paz.' Anunciava-a sempre a homens e mulheres que encontrava e aos que lhe iam ao encontro. Dessa forma, muitos que tinham desprezado a paz, como também a sal vação, pela cooperação do Senhor, abraçaram a paz de todo o coração, fazen do-se também eles filhos da paz, desejosos da salvação eterna".⁶⁷ A paz é, portanto, apresentada por este autor, como condição da salvação eterna.

A paz não é somente pregada informalmente, mas ainda nas ocasiões em que periga. Assim, encontramos na LEGENDA PERUSINA: "Quando, um dia, o bem-aventurado Francisco pregava na praça de Perugia perante uma grande multidão, foi perturbado por um grupo de cavaleiros que, com armas e cavalos, se entretinham em jogos de cavalaria, desdenhando os protestos de homens e mulheres que ouviam atentamente o santo. Voltando-se para eles, dis se-lhes com todo o ardor da sua alma: 'Ouvi e guardai bem o que vos anuncia o Senhor pela boca de seu servo; e não digais: aquele sujeito é assisiense.' O santo falava assim, porque outrora um grande ódio dividira os de Perugia e os de Assis. E continuou: 'O Senhor vos exaltou e favoreceu acima de vossos vizinhos. Por isso devíeis ser mui reconhecidos para com o vosso Criador e humilhar-vos, não só perante o Todo-Poderoso como perante o vosso próximo. No entanto, o vosso coração inchou-se de arrogância, audácia e orgulho. Vós saqueais os vossos vizinhos e cometeis morticínios entre eles. Pois eu vos digo: se não vos arrependeis bem depressa, e não reparais os prejuízos por vós praticados, o Senhor, que não deixa nenhuma injustiça, sem castigo, vos prepara uma terrível vingança para vossa humilhação. Lançar-vos-eis uns con tra os outros; discórdias e guerras fratricidas, levantar-se-ão no meio de

⁶⁷ 1 CELANO, ob.cit., 23, p. 195.

vós; com elas receberéis tantas calamidades quantas não poderíeis receber dos vossos vizinhos... Passados poucos dias, por permissão divina, rebentou a guerra entre os cavaleiros e o povo. Este expulsou da cidade os cavaleiros, que tinham o apoio e a colaboração da Igreja. Exasperados os cavaleiros, invadiram os campos, destruindo árvores e vinhas, causando os maiores danos ao povo que, por sua vez, procedeu de igual modo nas propriedades dos cavaleiros..."⁶⁸ No discurso de Francisco, a violência é atribuída à arrogância, audácia e orgulho; e humilhar-se perante Deus e o próximo, é a forma de detê-la, caso contrário, uma série de malefícios ocorrerão. O texto mostra a divisão da cidade, entre cavaleiros e povo, não deixando de anotar que a Igreja se colocava ao lado dos primeiros, mas, é interessante apontar, que a principal crítica é dirigida aos cavaleiros.

Se neste texto Francisco é apontado como intervindo pessoalmente, em outro, da mesma LEGENDA PERUSINA, ele intervém por meio de frades; é episódio no qual se explica a origem de parte do "Cântico do Irmão Sol" ou "Louvores das Criaturas", ou ainda "Cântico das Criaturas": "Na ocasião em que se encontrava muito doente, depois de compor os Louvores, o bispo de Assis excomungou o podestá. Como vingança, este mandou anunciar, ao som da trombeta, pelas ruas da cidade, um curioso pregão: ninguém podia fazer comércio com o bispo nem ter com ele qualquer espécie de trato legal. Assim nasceu entre ambos feroz contenda. O bem-aventurado Francisco, doente como estava, interessou-se vivamente. Mais o preocupava ver que ninguém, religioso ou leigo, se mexia para restabelecer a paz e a concórdia entre eles. Então disse aos companheiros: 'Para nós, servos de Deus, é uma vergonha, quando o bispo e o podestá se odeiam assim, não haver ninguém que vá restabelecer entre eles a paz e a concórdia.' E para esta circunstância, ajuntou aos Louvores esta estrofe: 'Louvado sejas tu, meu Senhor, / Por quem perdoa por teu amor; / Por quem sofre provações e doença; / Feliz quem as sustenta em paz, Porque será por ti, Altíssimo, coroado.' 'Vai - disse a um de seus companhei

⁶⁸ LEGENDA PERUSINA, ob.cit., 35, pp. 765-766.

ros - e *dize, em meu nome, ao podestã, que reúna os grandes da cidade e outros que possa convocar; e se dirijam ao palácio do bispo.* Tendo este partido, disse a outros dois companheiros: *'Ide e na presença do bispo, do podestã e de quem lá estiver, entoareis o Cântico do Irmão Sol. Espero que o Senhor lhes tocará o coração com a humildade e a paz; e hão de voltar à amizade e concórdia.'* Reunida a assembléia no largo do claustro do bispo, os dois frades levantaram-se. Um deles tomou a palavra e disse: *'O bem-aventurado, na sua doença, compôs os Louvores de Deus por todas as criaturas para a glória de Deus e edificação dos homens. Ele vos pede que os ouçais agora, com muita devoção.'* Começaram a cantar. O podestã ergueu-se e juntou as mãos, como se faz para ouvir o Evangelho do Senhor, e escutava com o maior recolhimento e devoção, irrompendo em soluços e lágrimas, porque tinha para com o bem-aventurado Francisco, muita confiança e devoção. Terminado o cântico, disse o podestã perante todos: *'Na verdade vos digo que perdão ao Senhor Bispo, que reconheço como meu senhor, como até perdoaria a alguém que me matasse um irmão ou filho.'* E lançando-se aos pés do Senhor Bispo, disse: *'Por amor de Nosso Jesus Cristo e do bem aventurado Francisco, seu servo, estou pronto a dar-vos toda a satisfação que vos aprouver.'* O bispo ajudou-o a levantar-se dizendo: *'Por meu cargo deveria ser humilde, mas por natureza tenho um coração demasiado pronto para a cólera; tendes que me perdoar'*. E com muita cordialidade se abraçaram e beijaram. Os frades, admirados, viam que a santidade do bem-aventurado Francisco havia realizado à letra, o que ele tinha dito da paz e concórdia renascidas entre as duas personagens...⁶⁹ O episódio, entremeado de bastante emotividade por todos os envolvidos, nos faz ver que o podestã reconhece a autoridade política do bispo, e este também aceita este reconhecimento, confessando que não fora humilde, como o cargo exigia. Isto mostra bem a base hierárquica das relações sociais na medievalidade ocidental.

⁶⁹ Idem, 44, pp.776-777.

As atitudes de Francisco perante a paz e violência se inserem dentro do quadro dos "movimentos da Paz de Deus" deflagrados a partir do século X. JAN DHONDT, tratando destes movimentos, aponta que foram constituídos tendo por base um compromisso voluntário individual e à margem do quadro organizado das potências políticas dominantes; e que a organização política cedia ante a pressão das massas, sem que os grandes se opusessem ativamente a elas.⁷⁰ A Francisco é atribuído a criação e incentivo a uma espécie de organização paralela aos frades e freiras, a "Ordem Terceira". Se bem que haja dúvidas quanto à autoria de Francisco da regra desta organização, num texto datado de 1221 fala-se que seus membros estavam proibidos de portarem arma mortal e a levantarem contra alguém, devendo absterem-se de juramento solene, exceto pela fé, pela paz e para testemunhar contra a calúnia; e quando fossem molestados pelos potentados do lugar ou prefeitos, os ministros dos Frades Menores, consultando o bispo, tomariam as providências.⁷¹ Todavia, o Breve do Papa Honório III de 1221, denominado "*Significatum est Nobis*" e dirigido ao bispo de Rimini, aponta os obstáculos que os terceiros encontravam: "*Foi-nos comunicado que em Faenza e em certas cidades e localidades próximas há pessoas a quem o Senhor inspirou o desejo de já não buscar as glórias do mundo, mas afastá-las de si por humildade neste século, e se tem convertido a uma vida de penitência, destinando a isso todo o seu tempo e exibindo em suas vestes o sinal da humildade e penitência. Mas como elas são frequentemente molestadas por causa do juramento relacionado ao porte de armas e à prestação do serviço militar a favor dos potentados do lugar, dado que nunca falta quem não possa ver de bons olhos a prática do bem, nós te encarregamos, irmão nosso, por rescrito apostólico: se essas pessoas se dirigirem a ti, contém dentro de seus limites aqueles que os molestam, não sem antes adverti-los devidamente. E em virtude de nossa Autoridade fica suspenso o impedimento duma Apelação.*"⁷² Uma apelação ao Papa, de acordo com

⁷⁰ DHONDT, Jan - *La alta edad media*. Madrid, Historia Universal Siglo XXI, 1974, p. 258.

⁷¹ *Os escritos de São Francisco de Assis*. Introdução, tradução e comentários de Kajetan Esser e Lothar Hardick. Trad. portuguesa Edmundo Binder. Petrópolis, Vozes, 1970, pp. 118, 123 e 125-126.

⁷² Idem, pp. 132-133.

a sistemática da época, suspendia as decisões dos bispos; tal é a gravidade considerada por Honório III, já que não permitia que se dirigisse a ele quem se considerasse prejudicado pela recusa em pegar em armas e prestar juramentos. Os "terceiros" ganhavam importância porque, é preciso não esquecer, que o juramento era a base da relação senhor-vassalo, o que era negado por eles, que preferiam por-se à margem do sistema.

Se a paz era louvada, se a influência dos frades fizera nascer um movimento paralelo de leigos que se recusam a pegar em armas, paradoxalmente encontramos a atitude de Francisco perante as heresias. Tal comportamento não tem sido, em geral, ressaltado pelos autores. Na Regra A provada é ordenado: "E nenhum dos irmãos se atreva, de modo algum, a pregar ao povo sem ter sido examinado e aprovado pelo ministro geral desta fraternidade e admitido ao ofício da pregação."⁷³ Provavelmente a livre pregação inicial da Ordem teria chegado a abusos, daí a exigência prévia do pregador ser examinado. Mais radical, no entanto, é o tratamento dado no Testamento por Francisco a aqueles que discripasssem da orientação católica: "E se acaso houver quem não reze o ofício segundo o preceito da Regra e introduzir um modo diferente ou não seja católico, todos os irmãos onde quer que estiverem e acharem um deles, são obrigados sob obediência a levá-lo ao custódio mais próximo do lugar onde o tiverem encontrado. E o custódio esteja obrigado sob obediência a mantê-lo sob guarda severa como prisioneiro, dia e noite, de modo que não possa escapar de suas mãos, até que o entregue pessoalmente às mãos de seu ministro. Também o ministro esteja gravemente obrigado sob obediência a enviá-lo por tais irmãos que o guardem dia e noite como um preso, até o apresentarem ao senhor de Óstia, que é o senhor, protetor e corretor de toda a fraternidade."⁷⁴ É paradoxal este comportamento, porquanto é o único que ensejava a que Francisco chegasse a tantas minúcias no modo em que o discrepante deveria ser tratado, até ser levado à presença do bispo de Óstia.

⁷³ "Escritos de S. Francisco" In Francisco de Assis. Escritos e biografias, ob.cit., pp. 137-138.

⁷⁴ Idem, pp. 169-170.

Como já vimos, nenhuma outra atitude, nem mesmo o não seguimento da pobreza levava à prisão. Mas a leitura do ofício, e podemos suspeitar, a defesa de idéias não católicas, ou não de acordo com o estabelecido pela Igreja, levava à prisão. Realmente, perante a atitude geral de Francisco, na pregação do amor e da paz, no relevo e exortação da pobreza, seria de se esperar que a não leitura do ofício ensejasse uma correção, talvez mais séria. Mas, não. Havia a prisão e o envio ao bispo de Ostia, saindo do âmbito da Ordem para ser entregue às autoridades eclesiásticas. No Testamento não se fala qual punição, era aplicada, mas podemos imaginar que se enquadrava no quadro da Inquisição já então estabelecida. Aliás mesmo na chamada "*Regra da Ordem Terceira*" de 1221, a presença de hereges nesta organização não deixa de ser anotada: "*Não seja admitido nenhum herege ou acusado de heresia. Se porém só for suspeito e satisfazer às demais condições poderá ser admitido depois de justificar-se perante o bispo.*"⁷⁵ Ao suspeito era permitido, portanto, a sua entrada, mas após justificar-se perante o bispo; nos demais casos era negado o ingresso. Com estas situações perante a heresia, vê-se que no panorama desta época a contestação à Igreja Romana era algo que estava presente, apesar dos textos franciscanos não se referirem a ela continuamente, encontrando-se quase que escondida, mas em situações, como a pregação ou o ingresso nos "*terceiros*", que eram fundamentais.

Em tudo o que dissemos podemos retirar alguns elementos do pensamento de Francisco e Dōguen quanto ao poder, autoridade e violência. Francisco põe a obediência como elemento imprescindível; iniciando-se e ela pela fidelidade às palavras das Escrituras, talvez com maior realce nos Evangelhos, prolongando-se com a submissão aos superiores da Ordem, à hierarquia eclesiástica e aos irmãos entre si. Esta obediência significa não só um ato externo, mas também um ato interno da volição, pois considera a vontade própria como um mal. Já a atitude de Dōguen é diversa. Francisco personaliza a obediência; em Dōguen a obediência se apresenta diluída, chegando até apre

⁷⁵ *Os Escritos de S. Francisco de Assis*. Trad. Kajetan Esser e Lothar Hardick, ob.cit., p. 127.

sentar conotações metafísicas. Para Dōguen "*as palavras e ações do mundo são ditas e feitas sob o império das idéias pessoais,*" porém os monges seguem os exemplos das ações e palavras dos Budas, Patriarcas, Mestres e monges esclarecidos da comunidade monástica. A obediência é uma forma de comportamento que distingue, portanto, o leigo do monge. Ambos monges e leigos seguem regras, também é dito, mas as dos leigos estão cheias de incerteza e a dos monges não. A obediência é a proposta fundamental de Francisco porque não vê a natureza humana como boa; ao se recusar a considerar que alguém possa ser chamado "*Bom*", atribuindo a bondade somente a divindade e pondo a vontade como um vício, fica claro que não confia na natureza humana. Já Dōguen considera que a Lei Budista está aberta a todos, qualquer que seja o envolvido, necessitando que ele tenha confiança nesta Lei.

Francisco não se interessa absolutamente pelo poder; quando se dirige a autoridades é para aconselhar a receberem devotamento aos sacramentos e proclamarem louvores e graças a Deus; aos juizes aconselha a misericórdia. Dōguen, no entanto, vai mais adiante e esboça os elementos do governo ideal para a sociedade, retirando os elementos da experiência, geralmente mostrando o procedimento de governantes chineses, e por vezes falando de dirigentes japoneses. Isto porque considera estreitamente relacionados entre si o comportamento virtuoso dos dirigentes políticos, os favores propiciados pelas divindades e Budas ao país e a difusão e prática do Budismo. Se bem que faça também críticas aos dirigentes nipônicos, direta ou veladamente não contesta a situação política. Seu projeto mais radical é dirigido à comunidade monástica e não à toda a sociedade. E se entra na análise do governo, é não só para demonstrar a estreita vinculação entre Budismo e ordem social, mas para mostrar aos monges que se os leigos podem fazer tal, os monges, que realizam abnegações, podem realizar muito mais. As reflexões de Dōguen se encaminham para uma vinculação entre política e religião dentro de uma sociedade. Tornemos a falar, apesar desta vinculação, o essencial de seu ensinamento é dirigido aos monges. Provavelmente a aproximação que fez, nos fins de sua vida, com as autoridades de Kamakura e a conseqüente decepção, tornou-o

ainda mais exclusivamente vinculado à preparação de monges. O roteiro de seu pensamento anterior não deixa de apontar a importância que dava ao governo virtuoso, pois o principal era o bem-estar geral, ou, se quisermos, a compaixão pelos seres.

Apesar da preocupação dos teóricos políticos ocidentais da época de Francisco com o "*bem comum*", ele só se relaciona com este tema na medida em que prega a paz. Importante, não há dúvida, no contexto de uma sociedade altamente violenta. Não desenha nenhum governo ideal, nem age junto aos governantes propondo fórmulas; nem seu movimento é de contestação, fora do sistema, das autoridades civis ou eclesiásticas. Ao contrário. Mostramos como valorizava tremendamente o papel do sacerdote. Francisco estava inserido no seio de uma sociedade que não conhecia o pluralismo ideológico, e que considerava especialmente o pluralismo religioso, um mal que devia ser extirpado. Daí a sua atitude radical em relação ao herege, discrepante, de resto, do conjunto de seu comportamento, no sentido de valorização da espiritualidade e do amor fraterno.

A sociedade em que vivia Dōguen também era violenta, mas estava acostumada a um contexto senão de pluralismo ideológico, ao menos próximo, através do pluralismo religioso. Lembremos que a antiga religião do Japão (o Xintō), continuava a existir e que, como já apontamos no capítulo dois, o sincretismo era não só praticado, mas teorizado. Além disso, havia a pluralidade de seitas budistas, das mais antigas às mais recentes. E apesar das perseguições, por vezes, às seitas mais novas, estas perseguições eram geralmente geradas por motivos políticos, tal como a intromissão em certos assuntos junto a certos personagens, mas não essencialmente para extirpação de novas idéias e práticas religiosas. Deste modo, vê-se que os líderes religiosos que sofriam perseguições políticas tinham como pena, na maioria das situações, o exílio num lugar mais distante do centro político, ou seja, o inoportuno era afastado, retornando noutras oportunidades. Dōguen pouco fala da condenação à violência, e não fala também daqueles que, seus

discípulos, não seguiam estritamente seus pensamentos. Vê-se que a repetição constante de temas é uma das marcas de seu pensamento. Se bem que em sua época os monges da Escola Tendai fossem extremamente belicosos e contidos a custo pelo Bakufu de Kamakura, Dōguen não toca neste assunto,⁷⁶ como também pouco fala dos samurais. Dōguen não é um cronista e sim um monge interessado na formação de discípulos. Ele confessa no Bendōwa, que após voltar da China para o Japão, fizera o voto de propagar o Dharma para benefício de todos os seres, mesmo que fosse difícil fazê-los compreender. Mas, com o estado de confusão da sociedade nipônica, decidiu esperar algum tempo, antes de começar a pregar. Após ver muitas pessoas devotas, não desejosas de fama ou fortuna, que diligentemente procuravam o Caminho Budista, e que eram confundidos por instrutores do Budismo, então considerou que a Sabedoria poderia crescer nestas pessoas. Daí compilar os preceitos e exemplos que estudara nos mosteiros Zen da China, a fim de preservar o Verdadeiro Dharma.⁷⁷

Desta maneira, Dōguen e Francisco apresentam diferenças quanto ao poder, mas se aproximam na condenação à violência; cada um a sua maneira, com maior ou menor ênfase. Mas enquanto Francisco se afasta em termos teóricos da análise do governo, Dōguen investiga o poder. Francisco se relaciona com o poder através da hierarquia eclesiástica e bem menos com as autoridades civis; Dōguen, inversamente, mais se aproxima delas e menos das autoridades das antigas seitas budistas.

5.2- A pobreza e a experiência religiosa

O tema pobreza é o traço comum mais importante entre Francisco e Dōguen. Ele se apresenta, no entanto, diversamente nas coincidências.

⁷⁶ RENONDEAU, G. - *Histoire des moines guerriers du Japon*. Paris, Presses Universitaires de France, 1957, pp. 221 ss.

⁷⁷ SHŌBŌGENZŌ (*The Eye and Treasure of the true law*). Translated by Kosen Nishiyama and John Stevens. Tokyo, Daihokkaikaku, 1975, p. 148.

cias e discrepâncias, que podem ser totais ou parciais. Ambos têm seus próprios pontos de vista quanto às justificativas teóricas para a pobreza, as recompensas destinadas aos seus seguidores, a ênfase numa ou noutra modalidade de pobreza e mesmo como elemento básico constitutivo para uma organização religiosa. O tema em ambos se mostra não linearmente, mas de maneira emaranhada, de modo que as diferenças ressaltam semelhanças e nos fazem melhor compreendê-las. Antes de mais nada estas diferenças estão relacionadas à inserção do tema dentro de tradições religiosas distintas e, paralelamente, por estar também inserido em panoramas históricos que não têm conexões; mostramos no capítulo dois como sociedades, economias, poderes e mentalidades, nestas duas partes do mundo - o Ocidente e o Japão - tinham características próprias no século XIII.

Podemos distinguir dois planos não sobrepostos nos quais a pobreza se apresentava: um sócio-econômico e político e outro propriamente religioso; a distinção não apresenta uma dimensionalidade completamente estanque porque devido às estruturas e conjunturas históricas, a religião jogava um papel central na matriz dos comportamentos individuais e sociais. Se numa ótica decorrente de análises das estruturas sócio-econômica e política a pobreza poderia ser encarada como uma das formas de revolta pelas situações então vigentes, mesmo assim a pobreza, e ainda neste plano, se apresentava também como uma das formas de questionamento ou de revolta perante a hegemonia religiosa da conjuntura, que determinava a legitimidade das experiências religiosas. As mudanças que se processavam historicamente desafiavam as posições até então vigentes e levavam a surgir novas explicações e vivências: uma originais, outras acomodações. Neste sentido, a pobreza era um elemento catalisador de posições tanto renovadoras quanto conservadoras. Mas, é necessário que indaguemos: quem determinava o valor da pobreza em suas diversas modalidades? É essencial na medida de sua resposta, já que pode indicar se é forma de protesto social ou contestação, ou mesmo de controle de reivindicações econômicas das camadas mais desfavorecidas da sociedade

medieval, tanto ocidental quanto oriental. A resposta não é unívoca, pois a pobreza no contexto ora tem sua fonte de valorização situada em altas camadas sociais, ora nas camadas mais baixas. Todavia, no final das contas, as autoridades que determinavam sua legitimidade não estavam nas mãos das camadas populares. De modo que a pobreza numa ótica puramente centrada nas questões sócio-econômica e política, não apresenta contornos plenamente separáveis do universo religioso. Os estudos que enfocam a pobreza unicamente por este prisma, desvalorizam a análise de forma artificial, visto que - torna - mos a repetir - a matriz de onde brotam as concepções de mundo era permeada intensamente pela religião, institucionalizada ou não. O recurso à História das Religiões põe a mostra uma riqueza de elementos que estavam contidos na conjuntura e estrutura históricas, clareando do porquê a pobreza não pode ser encarada somente como decorrente de protestos social, político ou econômico, e mostrando que as configurações religiosas são também importantes para a compreensão do comportamento humano.

No plano religioso nos parece que as coisas são mais inteligíveis, identificando-se as necessidades que a pobreza buscava atender. No caso de Francisco há uma visível tentativa de retorno às fontes evangélicas da experiência religiosa cristã; sua atitude não estava desvinculada, todavia, de um movimento mais amplo, e que tinha, por sua vez, uma história longa no período medieval. No Japão as necessidades eram de outra feição, sendo a preocupação mais evidente, ao menos antes de Dōguen, mas com ele também, a obtenção de doutrinas budistas verdadeiras, pouco importando se avissem de um Budismo mais antigo e indiano ou não. A isto se conjugam igualmente as tentativas de unificar, no campo da teoria, as diversas explicações e instruções budistas quanto à experiência religiosa, enquanto que na prática se oferecia uma gama variada de métodos; assim, levar o Budismo ao povo era meramente uma seqüela. Já antes do triunfo dos samurais houvera a preocupação em levar o Budismo às camadas populares, mas com roupagens peculiares e muito mais simplificadas. É necessário ter em mira ainda, que o Budismo japo

nês se configurava dividido em seitas ou escolas, e que cada uma delas tinha propostas próprias relativamente à prática e à teoria. E se o Budismo japonês da época Kamakura rompeu algumas barreiras anteriores, continuava extremamente dividido, tendo as novas seitas novas peculiaridades, especializadas que eram todas em determinados ensinamentos, os quais, geralmente, eram dirigidos a determinadas esferas sociais, se bem que a regra não fosse absoluta, comportando exceções. Era uma contradição na história do Budismo, que se configurava essencialmente como uma mensagem universal - na Índia, separado e opondo-se às castas - e que transformava o Budismo japonês num tipo particular, mais delineado nos séculos subsequentes. Disto tudo defluiu que a ênfase na pobreza mostra uma relação com as necessidades religiosas, portanto, uma certa indissociabilidade com a própria experiência religiosa, especialmente em Francisco e Dōguen. É a compreensão da capacidade destes dois homens, situados em dois pontos distantes do globo, inseridos em duas tradições sacrais diferentes e sem manterem contato entre si, de vivenciarem determinadas experiências em conexão com a pobreza. Assim, a experiência religiosa vivida por ambos requeria a pobreza total, absoluta e radical, numa negação dos bens de um mundo considerado profano para ascender a um universo sacralizado. De modo que, é para efeitos de boa exposição que dividimos em duas a análise da experiência religiosa; por ora vejamos suas conexões com a pobreza.

Não é totalmente possível aproximar Francisco e Dōguen quanto às suas respectivas justificativas da pobreza, porque os fundamentos teóricos dos quais partem, estão dentro do Budismo e do Cristianismo, e estas tradições religiosas, das quais são aliás intérpretes, diferem quanto às suas concepções acerca do homem, da condição humana, do Ser supremo, nos seus símbolos, ritos e ética.⁷⁸ Dito em outras palavras: diferem quanto à compreensão e explicação do sagrado. Se aproximam na medida que buscam o sentido da vida através da experiência religiosa, tanto quanto em algumas situações particularizadas. Não esqueçamos que Cristo e Buda foram igualmente po

⁷⁸ SPAE, Joseph (org.) - *El encuentro cristiano-budista*. Roma, Pro Mundi Vita Buletin, 1977, nº 67, pp. 18-24.

bres. Cristo rico de maneira alegórica - já que era carpinteiro - mas como Filho de Deus rico se rizera pobre; Buda categórica e materialmente rico, também abandonou a riqueza, mas a de sua família; a pobreza os aproxima inexoravelmente, apesar de maneiras diferentes, por atalhos que por vezes não se cruzam, chegando até a afastá-los.

Todavia, a aproximação maior entre Dōguen e Francisco, no tocante a fundamentação teórica para a pobreza, é relativa às suas reflexões sobre a morte. Aqui remanejamos a nossa classificação anterior. Para Francisco a morte tudo arrebatava e quanto mais a pessoa tiver neste mundo, mais será atormentada após a morte. Isto porque o homem nada tem de bom e se o homem julga gozar agora os bens do mundo, fatalmente chegará um instante em que ele tudo desconhece. A única certeza é a esperança da vida eterna, a partir da promessa cristã; daí, o abandono dos laços familiares e bens materiais por amor a Cristo gera uma recompensa imensamente maior, com o recebimento da vida eterna e do céu. A pobreza faz do homem herdeiro do reino dos céus e garantia de entrada na posse da herança da eternidade, pois os bens materiais são existem por breve tempo. Para tanto o homem não precisará ficar preocupado com sua sobrevivência nesta vida, porque são é certa aos seguidos de Cristo a posse de um reino eterno, mais seguramente o fiel deverá estar de que receberá o necessário para sobreviver que, não é negado nem aos bons nem aos maus. Já para Dōguen, a posse de riquezas e os laços familiares não interrompem o ciclo vida-e-morte ao qual a existência, principalmente humana, está sujeita. A vida é efêmera e passa rapidamente e ficar no mundo não retira a pessoa dos sofrimentos. Concordar com o mundo, preocupando-se com o sustento da família e com as opiniões alheias censuradoras de um eventual abandono de obrigações familiares e cívicas, acaba levando à cobiça de bens. Dōguen vê que tal atitude é justificada por desculpas reais ou imaginárias, e são leva a deixar a pessoa no mundo. Tudo isto é simplesmente ocioso e o tempo desperdiçado com inutilidades, nada mais sendo que a perpetuação do ciclo vida-e-morte. Para a interrupção deste círculo vicioso, a renúncia de

bens e família precisam ser totais e a prática do Caminho budista intensa. Daí dizer: "os que se entregam ao Caminho não devem se preocupar com roupas e alimentos." Portanto, temos um elemento inicial a aproximá-los: a pobreza é necessária para transformar a morte numa inutilidade; ambos concordam que a morte nada deixa a quem acumula bens. Ora, isto nos mostra como a pobreza se inclui no mundo religioso. Para ROGER CALLOIS todo sistema religioso não deixa de exibir as categorias do puro e do impuro, e que no mundo do sagrado jogam o mesmo papel que o bem é o mal no mundo profano.⁷⁹ No mundo do sagrado, onde se inserem Francisco e Dōguen, a morte é uma impureza e, portanto, deve ser enfrentada; ela se opõe à pureza, ou seja, à busca de um mundo no qual não produza efeitos danosos. Refletindo sobre a inutilidade dos bens, se abraça a pobreza, comportamento sacralizado e visto como puro.

Sendo adotada, a pobreza confere ao seguidor recompensas, é afirmativa feita por Francisco por Dōguen. A Francisco a pobreza parece virtude paralela à humildade; do mundo o frade só precisa o alimento e algo que os cubra, e quando necessário deve buscá-los pedindo esmolas sem envergonhar-se. Se o esmolar for tratado com escárnio que renda graças a Deus porque pela humilhação, o humilhado será honrado no tribunal de Cristo. "E saibam que a humilhação não é imputada aos que sofrem, mas aos que a infligem", pois a esmola é uma herança e direito adquirido por Cristo em favor dos pobres. Os que se exaurem esmolando, serão compensados regamente, porque o que é mundano perecerá, mas pela caridade e esmola se receberá do Cristo uma justa recompensa. A pobreza é assim virtude, que também leva à virtude: vivida com alegria afasta a avareza e cobiça. Não havendo cobiça de riquezas, e sim repulsa pelas coisas passageiras deste mundo, conduz à alegria. Mas, do campo da moral ou da transformação das emoções, a pobreza leva a recompensas no campo material, especialmente na provisão da subsistência dos seguidores da pobreza cristã. Daí falar-se numa espécie de acordo entre o mundo e os frades: estes dando bom exemplo e o mundo provindo suas necessi

⁷⁹ CALLOIS, Roger - *L'homme et le sacré*. Paris, Gallimard, 1972, pp. 37-38.

dades; é uma das promessas de Cristo, na medida que se mantenha a fé nele. Em Dōguen seguir-se a pobreza afasta de uma série de males, como a cobiça e o ódio e leva à tranquilidade. Quem é pobre e desinteressado escapa de males que os ricos estão sujeitos, especialmente o ódio e a infâmia; os pobres escapando, são livres e tranquilos. A posse de bens materiais leva ao receio de ser roubado, despertando em seu possuidor e nos outros, paixões que os fazem desviar-se da busca da Iluminação. O Budismo só pode ser entendido em conexão com a pobreza, pois os Budas e Patriarcas tiraram dela alegria; portanto, o afastamento dos monges da pobreza leva-o ao declínio. Fazer-se monge é predispor-se para ser Buda ou Patriarca; para isto, é preciso renunciar às glórias e riquezas, e alcança-se, então, a felicidade e a Iluminação. Assim, a pobreza é virtude do monge e condição para ser monge verdadeiramente. É exemplo, apesar das falhas dos homens da Índia e da China; o importante é a perseverança, mesmo no sofrimento. Buda distribuiu entre todos os seres sua parte de felicidade, sem distinguir entre os que observavam ou transgrediam os preceitos; todos os homens têm a potencialidade de obterem a Iluminação. Nem todos despertam o espírito de busca do Caminho, que surgirá naturalmente, pois é herança da felicidade de Buda. Dōguen rejeita a ideia de vinculação da virtude com a riqueza; a moralidade é decorrente da prática em comum do Caminho. Escolhendo o Caminho, o monge pobre favorece a seus familiares. A escolha pela pobreza não pode ser objeto de uma decisão personalista, mas deve ser avaliada, inclusive levando-se em consideração fatores familiares circunstanciais, pois a busca do Despertar também beneficia a seus antepassados. Dōguen se refere ao caso de um monge que fica em dúvida em continuar no monacato, porque sua mãe, pobre como ele e idosa, necessitava do filho para o sustento. Nos episódios da vida de Francisco, encontramos uma situação um tanto quanto parecida e que também envolve a mãe de dois frades. Narra a **Legenda Perusina**: *"Outra vez, estando em Santa Maria da Porciúncula, uma pobre mulher idosa, que tinha dois filhos na Ordem, veio ao convento pedir esmola ao bem-aventurado Francisco, porque nesse ano ela não tinha de que viver. O santo perguntou a Frei Paulo Cattani, que era então ministro-geral: '- Pode*

mos encontrar alguma coisa para esta nossa mãe?' Ele dizia que a mãe de um frade era a mãe dele e de todos os frades da Ordem. Frei Pedro respondeu: '- Em casa não temos nada para lhe dar, sobretudo porque é necessário esmola considerável para a livrar de suas dificuldades. Na igreja temos só um Novo Testamento, por onde lemos as lições de Matinas.' Naquele tempo os frades não tinham Breviários; e Saltérios apenas alguns. '- Pois bem, replicou o bem-aventurado Francisco, dá à nossa mãe o Novo Testamento; que o venda para prover às suas necessidades. Estou certo que dá-lo é mais do agrado do Senhor e da Santíssima Virgem do que lê-lo.' E deram-lhe o livro..."⁸⁰ O episódio que envolve Dōguen e o monge, foi apresentado no capítulo anterior e os detalhes estão ali referidos. O que aqui levamos em consideração, é que Dōguen opõe os impecilhos e raciocina em concordância com os esquemas de pensamento budista de mērito e demērito, não resolvendo o problema, no final das contas; para o monge que colocara a questão. Não há referências à solução da da pelo monge. Já no texto franciscano, se vende um livro para sustento da mãe do religioso. Francisco decide, dá solução a curto prazo, mas Dōguen preocupa-se com o problema a longo prazo. Apesar de pontos de partida diferentes, eles concordam que a pobreza afasta a cobiça e a avareza, e raciocina de maneira a considerá-la um valor positivo. É esta valorização que faz dela elemento constitutivo do universo sagrado.

Aproximações e distanciamentos igualmente encontramos nas modalidades da pobreza. A pobreza involuntária tem um papel marcante na ação e no pensamento de Francisco; o pobre efetivo é merecedor de compaixão e piedade porque representa o próprio Cristo. Os pobres têm uma herança deixada por Cristo, a esmola é uma restituição a eles. Pobreza involuntária que é cantada e leva à alegria. Ser como o pobre involuntário é recomendado como um modo de vida. A distribuição prévia dos bens para ingressar na Ordem é uma exigência, mas deveria beneficiar aos verdadeiros pobres e não aos familiares do renunciante. As intenções do doador são ainda levadas em con

⁸⁰ LEGENDA PERUSINA, ob.cit., pp. 786-787.

ta, mesmo que a finalidade seja suprir aos desventurados; daí a rejeição aos presentes do Sultão, pois *"não via na alma do Sultão raízes profundas da fé verdadeira."* Apesar de cantar, louvar e recomendar a pobreza efetiva, assim como respeitar e ajudar nas dificuldades os pobres, ao levar em consideração os propósitos do doador, Francisco transforma-a não num protesto social e sim numa forma de questionar os comportamentos religiosos de cristãos e muçulmanos. Essa renovação do sagrado se apresenta ainda na argumentação da restituição aos pobres e retribuição do amor a Deus; daí desfazer-se continuamente do que tem, pois dar esmola deve levar ao despojamento interior. Em Dōguen é espinhosa a distinção entre pobreza involuntária e voluntária, mas o monge deve ser essencialmente pobre. Não há louvores ao pobre efetivo, real; há elogios e argumentos para convencer ao abandono de bens a quem anseia por abraçar ao monacato budista. A pobreza involuntária é vista como um mal, tanto quanto a riqueza. Dōguen diz que os ricos são orgulhosos por acreditarem que é justo que sejam ricos. Os ricos ostentam suas riquezas frente aos menos favorecidos que, por isso sofrem e sentem ciúmes. É aconselha o rico a limitar sua fortuna e não ser orgulhoso. De modo que, a riqueza leva à inveja, cobiça e orgulho. Nesse não elogio claro à pobreza involuntária, pode-se inferir uma postura negativa em imiscuir-se em assuntos considerados profanos. Não podemos esquecer que Dōguen foi muito marcado pelas atitudes de despreendimento do Mestre Eisai, que dispunha do pouco tido para auxiliar quem estava em dificuldades. Sua ótica demonstra que o pobre efetivo era visto como pertencente a uma categoria mais ampla de sofredor, composta pelo rico e o pobre. Daí dizer, quem receber muito mendigando, deve compartilhar com os seres que têm fome e não guardar a menor parcela para eventualidade.

Os projetos de Francisco e Dōguen envolvem uma transfiguração religiosa do mundo, mas não transformação material, ou repartição de bens entre detentores e não-detentores, ou mesmo de mudança na própria direção da produção. Aliás, as fontes sobre ambos falam do pensamento, atitudes e experiência religiosa. Nelas estão ausentes protestos e rebeldias pe las condições dos pobres. Mas, sō o fato de estar presente, nestes mesmos

textos, o pobre real, nos leva a dizer que eram parte de uma situação que de veriam enfrentar. Despojamento material, propõem os dois, e auxílio aos pobres, não há dúvida; sô isto já poderia ser indicativo de que a existência de deserdados da fortuna era uma preocupação e que consideravam como parte de suas missões religiosas a minoração da dor dos desgraçados. Se não formu lam planos de transformação social e se não vêem perspectivas de transformações históricas futuras, não quer dizer que não hajam visto a situação que lhes era presente. Todavia, o núcleo religioso do pensamento e ação, dava u ma dimensão maior do que somente solucionar a problemática material dos po bres. Eles estavam interessados num sentido mais amplo da existência, e que abrangesse ricos e pobres. Daí o apelo a uma pobreza voluntária.

Francisco e Dōguen abandonam os bens familiares e tor nam-se pobres, em idades e circunstâncias diferentes, com justificações ou tras. Para Francisco a justificativa central é a imitação a Cristo; a carac terística básica desta pobreza buscada e voluntária, é viver continuamente esmolando. Pedir esmola "*por amor de Deus*" é nobilitar-se a Seus olhos e dos homens. Tudo que Deus dá aos homens é esmola, por causa do pecado original. Esmolar é cumprir o dever para com Deus. O procedimento pessoal de Francisco é narrado como um modelo e exemplo para os frades, principalmente para aque les que desdenham humilhar-se. O pão obtido pelo esmolar é sagrado e santifi cado pelo louvor a Deus, mas o frade ocioso que não esmola e vive às custas dos outros, é um parasita. A vida de pobreza dos primeiros frades irradiava contentamentos pela escolha feita. Constantemente era recomendado aos frades terem mesas humildes para que edificassem os homens do mundo e mostrassem i gualmente para com os pobres efetivos. Na pobreza voluntária exigia-se nada acumular para o futuro, nem mesmo a título de eventualidades e era querida pelos que tencionavam seguir estritamente os conselhos evangélicos. A esmola como forma de treinamento do caráter na humildade é aconselhada, inclusive aos que tem bens, mostrando que a confiança no dinheiro não leva os homens a obterem o que precisam realmente. Assim, a pobreza voluntária enuncia um mundo fundado em princípios de fraternidade, no abandono do orgulho e do cons

trangimento pelo esmolar, um mundo sacralizado pela imitação de Cristo. Dō guen parte para a problemática da pobreza voluntária, pressupondo a vida lei ga como repleta de obstáculos que dificultam a realização da Iluminação. A renúncia é fundamental para o progresso no Caminho, inclusive para aqueles que começaram a compreendê-lo, mas *"não podem renunciar a seus negócios e persistem em seus apegos, e finalmente, soçobram cada vez mais."* Por se oporem aos costumes do mundo, aos monges asseguram-se paz e felicidade; a pobreza é parte integrante e inseparável de suas vidas. Tal como um leigo precisa normalmente aprender um trabalho para sobreviver, o monge deve observar os usos do monacato budista e estes abarcam a não-cobiça de coisas materiais. Não adianta o estudo dos textos sagrados do Budismo, se não houver supressão do apego ao eu; o corpo e o espírito precisam ser budistas: *"se mendigamos e imaginamos que as pessoas acharão isto mal e feio, não se penetrou no Budismo."* O monge difere completamente do leigo: os leigos enfeitam os cabelos e os monges os cortam; os leigos comem muito e os monges sō uma vez ao dia. Em sua profissão básica o monge não deve reter objetos que não são necessários a ela, como a tijela para receber a subsistência e as poucas roupas para se cobrir, pois os bens materiais são inúteis aos monges. Muitos leigos também abandonaram os bens, e com maior razão os monges o devem fazer. O monacato implica que se deixe de lado os bens normalmente cobiçados pelos leigos, porque *"todos os homens têm cada um sua parte em alimentos,"* e especialmente os monges *"têm todas as oferendas dos doadores."* O monge não mendiga como um profissional: as antigas regras do Budismo faziam a distinção entre os alimentos que os monges podiam dispor - considerados puros - e aqueles que deveriam ser evitados (os impuros). O leigo deve dar esmolas ao monge sem prejudicar méritos interiores de acordo com seu aspecto exterior. Todos eles são discípulos de Buda, devendo ser honrados igualmente e receberem esmolas. Monges violadores ou não dos Preceitos budistas devem ser merecedores da mesma atenção por parte dos leigos. Noutro sentido, a distinção entre monge e leigo consiste no primeiro pertencer a um mundo que rejeita o desejo; os monges aderem à pobreza porque ela é a rejeição do desejo.

Enquanto Francisco frisa que seguir a pobreza voluntariamente é imitar o Cristo, para Dōguen o essencial é o abandono dos desejos; a vida do monge é a rejeição do eu e os bens são impecilhos para tal finalidade. Ambos enfrentam a problemática do religioso sentir vergonha por esmolar, conseqüentemente a pobreza esboça uma pedagogia da espiritualidade, além de meio de obtenção da subsistência: em Francisco, para a busca da humildade e em Dōguen, para triunfar sobre o eu. Se Francisco mostra aos cavaleiros (ou soldados), o esmolar como princípio de fraternidade, Dōguen apresenta os leigos que buscavam a pobreza em sua vida - e continuava leigos -, como exemplo para os monges. Francisco chama a atenção ao frade que julgou um pobre orgulhoso; Dōguen critica aqueles que vêem o aspecto exterior do monge e pretendem negar a esmola dos violadores das normas monacais. Mas, em ambos encontramos patente a idéia de que a realização do sagrado passa, necessariamente, pelo abandono voluntário dos bens; a entrada num mundo sacralizado leva ao abandono do mundo profano, onde as pessoas acumulam riquezas.

Em outro ângulo, a pobreza se relaciona com a materialidade e a espiritualidade. A pobreza como abandono material das coisas, em Francisco liga-se, antes de mais nada, ao desprezo pelo dinheiro. Tenta - se minuciosamente, num primeiro momento, regulamentar o acesso ao dinheiro, o que mostra cautela para não desviar-se do ideal de rejeição material. As diversas situações de rejeição do dinheiro quase que não admitem exceções; há uma radicalidade que chega ao extremo de considerar ladrão e apóstata o frade que juntasse dinheiro. Nem como pagamento de trabalho e nem como fruto de esmola, deveria ser recebido o dinheiro, visando evitar que a irmandade atraísse interessados só no dinheiro. Já num segundo momento, se continua a não aceitar o dinheiro, nem como paga de trabalho, rejeição que deve ser feita de maneira a não ofender a quem o ofereça. Mas, atenua-se a proibição para pessoa intermediária receber dinheiro; os ministros e custódios incumbidos de cuidar das necessidades dos irmãos enfermos, podem se valer de pessoas não pertencentes ao quadro da Ordem, para auxílio monetário. A atenuação retirava do arbítrio individual, que talvez gerasse atentados à pobreza mate

rial. A rejeição radical ao dinheiro é posta como semelhante à fuga frente ao demônio. O frade que sô tocou no dinheiro, é severamente reprimido e o dinheiro assemelhado ao esterco; foi a preocupação, e não ânsia pela posse, que leva o santo de Assis a repreendê-lo tão severamente. Abordando o repasse do dinheiro que fora encontrado sem dono, CELANO mostra o repúdio de Francisco no mero toque ao dinheiro, mesmo que tenha por objetivo distribuí-lo aos pobres reais. O demônio intervém sob forma de serpente: numa bolsa grande encontrada e aberta por insistência de um frade, sai de dentro uma serpente, cuja presença é interpretada como do próprio demônio. No mesmo episódio, o cronista relata que Francisco retruca: *"não é lícito pegar o que é dos outros; dar o que não é nosso é pecado e não merecimento."*⁸¹ Novamente encontramos a negação do distributivismo social. Além do dinheiro, se repelem outros bens materiais; nas casas e habitações os irmãos devem demorar como *"forasteiros e peregrinos"*. Mesmo os objetos de uso diário deveriam cantar *"a peregrinação e o exílio"*. Episódios vários mostram que a proposta de Francisco era levada à prática; negava-se a receber doações de edifícios e se soubesse que foram levantados para os frades, ou até desse idéia de afastamento da pobreza, buscava derrubá-los. Francisco recusava qualquer circunstância que minasse a pobreza e até justificasse aos frades serem proprietários de casas, que ao lado de mobília e roupas deveriam refletir a pobreza. Nas ocasiões de comemorações, *"as festas do Senhor e dos santos se celebram melhor na pobreza e na indigência, pelas quais os santos ganharam os céus, do que na opulência e no luxo, pelas quais a alma se distancia dele."*⁸² Ferramentas necessárias ao exercício do ofício, objetos de culto eram encarados com menos rigor. A questão da posse de livros e breviários mostra que a pobreza tida em mente não se circunscrevia à materialidade dos objetos, mas exigia o desprendimento interior. Assim os textos se referem a que nos livros deveria ser buscado o testemunho de Cristo.

⁸¹ 2 CELANO, ob.cit., 68, pp. 337.

⁸² ESPELHO DA PERFEIÇÃO, ob.cit., 20, p. 869.

A pobreza material é presente no primeiro texto que abre o Shōbōgenzō Zuimonki, numa de suas edições, quando se fala da inutilidade do culto grosseiro de imagens e relíquias do Buda para a obtenção da Iluminação. Dōguen narra o caso de um monge que procedia a tal culto, apesar dos conselhos de seu mestre, que via nisso um procedimento demoníaco. O monge se recusa e o mestre manda que abra a caixa e nela surge uma serpente. Dōguen retira ensinamentos do fato, lembrando que apesar das Escrituras budistas afirmarem que o respeito a estátuas ou outras relíquias de Buda, assegura aos homens e deuses uma parte de felicidade, como se reverenciassem o próprio Buda, é vão pensar que se obtém a Iluminação através destes atos. Em outros momentos, é rejeitada a idéia de que esculpir estátuas e construir templos favoreçam à prosperidade do Budismo. O projeto de Dōguen de construção de uma sala destinada à prática da meditação, é justificado como uma criação de laços entre ele e seus discípulos. Liames de caráter búdico para que as pessoas não fiquem ociosas. A construção de edifícios e estátuas exigia a colaboração quase que total dos leigos, visto que os monges não podiam dar-se a atividades produtivas. Os méritos decorrentes para os leigos são reduzidos, por que o essencial é entregar-se à prática do Caminho, especialmente a do zazen. São invocados os exemplos da China, no pertinente a edifícios, mostrando a urgência da prática e não a reparação de construções: *"se os monges devessem chegar à Iluminação graças à construção de capelas e salas, seria preciso construí-las em ouro e pedras preciosas."* O Despertar não depende do lugar, mas dos méritos do zazen. Desde o tempo de Buda até sua época, as informações sobre os que estudaram o Caminho, mostram que não eram ricos. Assim, é preciso inicialmente estudar a pobreza; depois dela entendida e tornar-se realmente pobre, se pode ligar-se ao Caminho. A origem social de monges advindos de famílias poderosas e ricas, poderia levá-los a desviar-se do Caminho. Dōguen faz um elogio sentido da pobreza material, encarando o passar fome e frio como partes do processo pedagógico de estudo do Caminho. Os alimentos não devem ser reservados para o futuro e se faltarem, há o recurso à mendicância. O monge não tem moradia fixa: como as nuvens ele vai, como

a água ele corre. Importa para os monges a *"retribuição causada pela gratidão que provocam"*, com a cautela de que, esmola pedida sempre a um mesmo doador ou parente, torna os alimentos impuros. Compreender a Lei de Buda é ter um corpo e espírito alimentados pelo acaso. Os alimentos, come-se como se apresentam. Os alimentos são destinados a apaziguarem a fome ao longo do Caminho. Os monges não podem acumular bens, nem pessoalmente nem comunitariamente, para eventualidades futuras. As riquezas são inimigas, segundo o leigo que tencionava dar-se ao Caminho e foi aconselhado a empregá-las em obras pias, terminando por jogar seus bens no mar. O mestre Dōguen afirma que para viver o pouco de tempo que temos, há o bastante na terra; cada homem encontra sua parte outorgada pelo céu e a terra, sem que haja necessidade de deixar algo de lado para eventualidades futuras. Não há nem necessidade de correr-se atrás de sua parte e quando se renuncia a tudo e se pratica o Caminho, esta parte é encontrada naturalmente. A mendicância é aconselhada, levando-se em conta os costumes locais; o seu princípio fundamental é que nossas ações sirvam para ajudar ao maior número de seres. Não convém insistir com quem já é pobre, porque assim se diminui a ajuda aos seres vivos para realizarem sua salvação. Ricos e pobres podem ser doadores espontâneos, aumentando seus méritos morais. A esmola é ocasião de demonstrações de compaixão, virtude aconselhada vivamente pelo Budismo, principalmente o Mahayana. No reaproveitamento de roupas usadas ou na busca de novas roupas, se o espírito está afastado de toda avidez, não há falta e quebra da pobreza. Assim, o desprendimento é unicamente de caráter material, mas igualmente de ordem espiritual, ou seja, a pobreza não se esgota na rejeição material de bens.

Dōguen praticamente não fala na rejeição do dinheiro, enquanto que os textos franciscanos estão repletos de citações que envolvem sua recusa. Ora, pode-se cogitar que a economia monetária no Japão, não estava em suficiente crescimento, a ponto de tornar-se problema sério ao seguidor da pobreza. Paralelamente, Dōguen muito fala na doação de roupas e alimentos, o que nos pode levar a vê-los, como os mais solicitados pelos monges. Em Francisco encontramos enfaticamente a rejeição de casas e roupas,

mas a grande quantidade de situações que envolve o dinheiro, nos dá a entender que a economia ocidental tem um excedente, que lhe permite entregar aos religiosos uma parcela ponderável, transformada em dinheiro. Nos textos de Dōguen nos parece que a doação dos fiéis é mais contida, se bem que diga que as *"pessoas de nosso país dão suas oferendas aos monges, muito mais até que na China e mesmo de uma maneira não razoável"*. Se compararmos, no entanto, com a quantidade de situações que Francisco deve conter para manter a pureza intata, pode-se deduzir que a economia estava em crescimento, que havia um clima de instabilidade no ocidente, levando a doações numerosas. Francisco e Dōguen ao desprezarem os bens materiais, usam de uma figura comum: a serpente. A presença do ofício é relacionada ao próprio demônio. Não se trata de pura expressão metafórica, mas da existência real da serpente, representante do mundo profano, recusado por ambos.

Ao lado da rejeição material, também encontramos o que chamamos anteriormente de pobreza espiritual, que eles relacionam, entre outros elementos, à posse de livros, da ciência, de cargos dentro da Ordem ou do mosteiro. As fontes franciscanas falam seguidamente do noviço que queria ter para si um saltério. O caso é longo e desenvolvido em diversos atos, em diversas ocasiões, nas quais o novo irmão pede a Francisco para ter o livro, que, continuamente, se nega a dar-lhe a permissão. De um modo geral, Francisco procura mostrar que a posse de um livro, ou até a sua leitura, separa o homem do conhecimento direto e da experiência direta de Deus. Para se desembaraçar do pedido reiterado, ele manda o noviço obedecer aos pareceres do ministro geral; depois, dramaticamente, arrepende-se e na sua fala ao noviço, se pode depreender que a pobreza exige radicalidade, total desprendimento mesmo da ciência. A ciência, ou o conhecimento, leva ao orgulho, enquanto a caridade edifica. Francisco confessa que foi tentado por livros, mas para conhecer a vontade de Cristo, pegou os Evangelhos e encontrou o versículo que trata da apreensão direta do reino de Deus; os que dele estão fora, sã o conhecem por parábolas. *"Tanto possui um homem de ciência, quanto aquilo que realiza nas suas obras; e tanto possui um religioso de oração, quanto aquilo*

que põe em prática." Estão mortos pela letra os que sō querem saber da pala
vras, ē como adquirissem riquezas, distribuīdas a amigos e parentes. Os reli
giosos que nōo querem seguir o espīrito das Escrituras cristās, estāo mor
tos, porque sō se esforçam em saber palavras e interpretā-las para os outros.
A pobreza espiritual franciscana envolve a nōo-apropriação sequer da vontade
e quem reclama a vontade sua como propriedade, come da ciēncia do bem e do
mal, ou seja, infringe a interdição feita por Deus e Adāo. Daī, ser dito: "*vi
ve realmente sem nada de prōprio, aquele servo de Deus que nōo se enraivece
nem se perturba por causa de ninguēm*". O despojamento total nōo ē sō mate
rial, mas completa-se pela pregação da paz. Levando a pobreza ao despojamen
to de ordem espiritual, mostra o seu relacionamento com a experiēncia reli
giosa. Textos falam que apōs rezar o santo "*saia tāo pobrezinho e pecador, co
mo se nōo tivesse conseguido nenhuma graça nova*", entendendo-se o termo po
bre numa conotação espiritual e nōo material. A pobreza espiritual era acon
selhada aos frades, quando recomendava nōo se "*apropriarem*" de cargos no
interior da Ordem; se a privação do cargo de superior perturbar, ocorre o
acūmulo de riquezas, com perigo para a alma do dignitārio. O cargo nōo deve
ser visto como propriedade pessoal e assim como a pregação, nem os lugares
onde estiverem, devem ser disputados com os outros. O desprendimento vai, as
sim a fatos mais simples, a situações e nōo sō ā apreensão de bens materiais.
A negativa ē de posse externa e interna, numa reformulação do mundo profano
e do comportamento interior, constituindo uma ascese para a purificação de
defeitos.

Dōguen chama a atenção que o abandono material nōo ē
suficiente para a realização budista e o monge deve renunciar ao eu, ā glōria
e riquezas. O abandono relaciona-se com o estado mental do monge, daī sua
anālise variar conforme a circunstāncia. Duas renūncias devem ser realizadas:
a do corpo e do espīrito. A estas se conjugam elementos tais como família,
riquezas, práticas penosas ao corpo, abstrações de seu querer pessoal e pen
samento prōprio. A tendência natural das pessoas ē procurarem medir as idēias

que lhe são apresentadas; isto é um impecilho: o praticante deve entregar-se devota e total ao Budismo. A disposição para a prática do Budismo é fundamental. O número de praticantes é de menor importância, se estiverem cheios de ardor pelo Budismo; mais vale um pobre monge seriamente praticando, que milhares que busquem o Budismo para terem sustento garantido. Se aceitar coisas preciosas é demonstração de apego, por que aceitar coisas não-preciosas, não seria a mesma atitude mental? As duas, preciosas ou não, são retiradas da terra. É o espírito superficial que faz a distinção entre precioso e não-precioso. Aceitar coisas não-preciosas, justificando que nada valem, é também atitude de apego, porque se funda na discriminação. Para a Lei não há nada sem valor ou que seja precioso, pois são os homens que estabelecem a discriminação. Pensando em coisas do amanhã, não se renuncia a um amanhã que é preciso abandonar e se passa noites e dias com ocupações fúteis: obedeça hoje ao Caminho! A renúncia deve envolver inclusive a esmola; Dōguen aconselha o monge a não se alegrar com a esmola, assim como não deve recusá-la. *"As oferendas não são feitas para o próprio monge, mas sim para as Três Jóias"*. O monge não deve agir esperando ou procurando uma recompensa (nem de caráter espiritual), para seus atos, mas só o exercício da Lei. O exemplo de pensadores profanos mostra que agiam não esperando recompensas; o monge com maior razão deve fazê-lo também. A este deve significar uma renúncia maior, inclusive não almejando dentro da própria comunidade monástica. Dōguen diz que: *"vejo que os antigos envergonhavam aqueles que desejavam ser colocados na frente dos outros, ou ser nomeados superiores; é preciso simplesmente almejar a Iluminação e deixar todo o resto"*. O desapego deve se estender também a estudos que desviem da Via. Vasta ciência e grandes conhecimentos livrescos são inutilidades. No estudo, o importante é conhecer a maneira de pensar e os costumes dos antigos, acrescentando-se ao comportamento próprio dos predecessores, sem se dar o ar de um condutor de homens. Na curta duração da existência, é necessário dar-se só aos estudos e práticas do Budismo; aos seus monges Dōguen recomenda dar-se ao estudo das coleções dos ditos dos Patriarcas Zen. Os espíritos perturbados não podem dedicar-se senão a uma

Única coisa, de cada vez e manterem a mente e o pensamento em harmonia. O monge Zen deve inclusive abster-se em procurar fazer literatura, mesmo que seja para comunicar a Doutrina budista. É errado, pois não há necessidade de escrever hinos para o que está no coração; os que não têm a aspiração pelo Caminho, só se enredam nas palavras. As renúncias configuradas por Dōguen e Francisco, levam a considerar a pobreza como sendo de âmbito mais largo, que a mera recusa material de bens. Importante é que justamente encontramos uma certa similitude entre várias atividades e atitudes rejeitadas por ambos: leitura e posse de livros, busca desenfreada da ciência e cargos religiosos. O conhecimento seria então rejeitado? Sim o conhecimento profano, não o direcionado a um mundo sagrado. Afinal, em Francisco e Dōguen encontramos posições filosóficas: em Francisco mais rudimentares, em Dōguen mais elaborados. A pobreza espiritual mostra, também, o quanto a pobreza como um todo está amarrada à experiência religiosa.

A pobreza joga um papel fundamental na constituição de duas organizações peculiares e destinadas ao cultivo da vivência religiosa dos fundadores. Parece-nos que Francisco mais fundou uma Ordem ou uma fraternidade como querem alguns, enquanto que Dōguen preocupa-se com um mosteiro, um centro divulgador do Zen. As diversas modalidades de pobreza têm importância fundamental na constituição dessas novas organizações. A LEGENDA PERUSINA, como atrás nos referimos, fala que os seguidores de Francisco foram chamados de "*menores*", porque eram pobres e humildes. O projeto da "*Ordem dos Frades Menores*" é conjugar pobreza e humildade, com a pobreza voluntária dos frades posta à serviço dos leprosos. A entrada na Ordem exigia o abandono dos bens. As distinções sociais dentro da organização franciscana eram abolidas: todos estavam ao dispor dos leprosos: "*quando chegavam candidatos, nobres e plebeus, era-lhes dito que tinham de servir aos leprosos e conviver com eles*". Os frades deveriam considerar-se peregrinos nesta vida, recebendo recompensas tanto nesta vida ("*alimento corporal e virtude aqui na terra*"), como na vida futura no céu ("*como herança*"). Em Dōguen a organização monástica segue

a pobreza, porque a tradição consagrou-a. Da mesma maneira que os leigos nascidos numa família devem aprender o ofício dos pais, o monge deve também aprender o seu. Este consiste na observância aos usos, a renúncia ao egocentrismo, o seguimento ao ensinamento dos monges mais antigos e esclarecidos da comunidade, não devendo haver cobiça de bens materiais e renunciando-se a tudo o que toca ao eu. A comunidade monástica deve ser objeto de especial respeito pelos monges e por seus dirigentes, sem reprovações ou injúrias a um monge. A comunidade monástica é o *"mais precioso tesouro de um país e deve ser respeitado e honrado."* Um dirigente não deve tratar a comunidade como se fosse um bem pessoal; correção sim, mas com circunspeção. Dōguen ensina um Budismo para ser praticado comunitariamente entre os monges. Monges e comunidade não devem se precaver guardando roupas e alimentos para futuras emergências. Há diferenças ponderáveis nas comunidades budista e cristã. Francisco fala em serviço dos pobres, Dōguen diz que o Sangha é tesouro de um país, mas não toca num eventual auxílio aos pobres de maneira sistemática. Os monges formam, até certo ponto, uma comunidade a parte; os frades, apesar de terem uma vida própria de pobreza, estão intimamente relacionados com a sociedade civil e eclesiástica que influencia, nomeia, demite, aprova e reprovava as normas da Ordem.

Os maiores contrastes, porém, entre Francisco e Dōguen situam-se nos fundamentos doutrinários que justificavam a própria pobreza. Aqui a pobreza mostra sua ligação mais direta com a experiência religiosa. A Francisco ser pobre é, antes de tudo, imitar a Cristo e sua vida de pobreza, juntamente com a da Virgem Maria. A pobreza é apresentada, desta maneira como um conselho e um comando jurídico que obriga os frades, visto que está inscrita nas normas da Ordem. Cristo deixou como herança e direito para os pobres, a esmola e é por amor a Cristo - que foi pobre - que o frade não deverá envergonhar-se em pedi-la. A pobreza eram assim estimada pelo Filho de Deus, mas desprezada pelo mundo, daí sua proposta em segui-la, pois é caminho de perfeição, e virtude penhor e garantia de riquezas eternas. Como virtude torna os homens amigos de Cristo. É título que nobilita: *"considero (a*

esmola) um título de nobreza, uma dignidade real e uma honra daquele Rei soberano que, sendo senhor e dono do universo, se quis fazer por nós servo de todos; e embora rico e glorioso na sua majestade, se encarnou pobre e desprezado na nossa humanidade."⁸³ O pobre é um espelho de Cristo e sua Mãe. E ofendê-los é atacar ao próprio Cristo. A pobreza de Cristo é também motivo suficiente para uma meditação que conduza à salvação: "Já sei que o pobre Cristo foi crucificado." Com menor relevo é imitação dos Apóstolos de Cristo; não se fala em imitação de santos ou dignitários eclesiásticos vivos, ou pertencentes à tradição religiosa ocidental. Cristo é o modelo central, quase que único, a ser imitado. É por amor a aquele que "nascido pobre, viveu paupérrimo no mundo, esteve nu e pobre no patíbulo da cruz e foi sepultado em sepulcro alheio"; visão que provoca uma certa radicalidade no abraçar a pobreza. Cristo era rico e fez-se pobre. A pobreza aproxima de Deus, porque o homem apenas tem de próprio vícios e pecados; o homem é naturalmente pobre, rico são Deus. O amor leva a desvestir-se da interioridade, buscando a imitação de Cristo no sofrimento. Quem a observa, é cumulado da benção de Cristo na terra e com a de Deus no céu.

Já para Dōguen, o argumento central que justifica a escolha da pobreza é seguir os exemplos do próprio Buda, dos santos, Patriarcas, monges e até leigos budistas, ou mesmo, não budistas. Os monges especialmente devem guardar a lembrança dos usos do Buda e dos Patriarcas do Budismo, e destes usos sobressai a pobreza. Os atos de Buda têm por fim o bem e salvação de todos os seres vivos. Dessa maneira, Buda, filho de um príncipe deu os seus tesouros e tudo o que possuía, abdicou e foi mendigar. Assim, assegurou através do encadeamento causal, a salvação dos seres vivos até o fim dos tempos. Para ajudar as práticas de seus discípulos não acumulou riquezas e praticou a mendicidade. Depois de Buda, os Patriarcas da Índia e da China, todos praticaram a pobreza e mendicidade com seus discípulos. Os monges chineses fundadores do Zen aconselharam, também, o não acúmulo de bens. Os de

⁸³ LEGENDA PERUSINA, ob.cit., 61, p. 792.

mais mestres budistas, de outras escolas e seitas, não deixam de reconhecer a pobreza dos monges Zen, considerando-a louvável. *"Eu ainda não ouvi dizer que um homem possuindo grandes riquezas praticasse o Budismo"*. Os bons budistas vestem o hábito do monge e mendigam permanentemente. Buda, mesmo após a sua Iluminação, mendigou o resto de sua vida terrestre. *"Mesmo se vós tendes uma posição elevada, não esqueçais que o perigo vos espia. Mesmo se estais com vida hoje, penseis no amanhã. A morte vos ameaça, ela está sob os nossos pés"*. A riqueza é incompatível com a Iluminação. Desde a antiguidade os aspirantes ao Despertar nos três países, ou seja, Índia, China e Japão, têm sido pobres, reduzindo completamente suas necessidades. Dōguen diz que os casos narrados pelos textos budistas mais antigos apresentam também alguns poucos ricos que obtiveram a Iluminação, mas insiste que foram casos excepcionais e tais pessoas foram tratadas como extravagantes. Não há impossibilidade teórica-doutrinária dos ricos obterem a Iluminação, mas Dōguen reafirma que nas Escrituras budistas colocaram como princípio de ordem pedagógica, a fim de vencer-se os vícios que impedem a Iluminação. Em atividades como poesia, literatura e ciências militares, seus cultores não são ricos em vestimentos ou alimentos; sua fama advém por amarem a vocação que escolherem, a ela entregando-se e padecendo na pobreza, esquecendo todo o resto. A pobreza é a única maneira de não entregar-se a coisas mundanas. Se nesta vida se chegar a morrer de fome, por haver seguido os preceitos budistas, será motivo de felicidade eterna. Dōguen afirma não haver lido nas Escrituras que um só dos Patriarcas, haja morrido de fome ou de frio. Se não houver aspiração ao Despertar nesta vida, sob o pretexto de que o fim do mundo está próximo, em qual existência será obtida a Iluminação?, indaga o Mestre Zen Budista. A pobreza, além disso, retira obstáculos à Iluminação? O leigo que estuda o Caminho, é embaraçado por sua fortuna e preocupa-se com sua parentela e moradia. De modo que, desde a antiguidade numerosos leigos abraçaram o Budismo, mas não alcançaram o grau de profundidade dos monges. Estes não pensam em moradia, não se preocupam com roupas e alimentos, e se dão inteiramente ao Caminho, o que nos indica a ligação pobreza e Iluminação. Com a ausência de bens

o monge retira benefícios, pois as riquezas são motivo de preocupações para o corpo e o espírito.

A Francisco, imitar o Cristo pobre é motivo suficiente para justificar a pobreza; para Dōguen a tradição justifica a pobreza: Buda e seus seguidores no curso dos séculos são exemplos do abandono dos bens. Se a cosmovisão sagrada é diferente num e noutro, os dois têm em comum a idéia de não preocupar-se com o provimento de bens no amanhã. Para Francisco, seguir a Cristo e imitá-lo torna o homem confiante de que não morrerá de fome, mesmo porque aos pobres é assegurado o reino dos céus. Para Dōguen não há casos de seguidores do Budismo que houvessem morrido por seguirem a pobreza: cada um tem sua parte de bens no mundo. A idéia de herança, de participação num universo que assegura a subsistência, está a indicar uma sacralização do mundo. É a partir da visão de um mundo que não é profano, que se entende a despreocupação com os bens do amanhã, principalmente com o mínimo para a própria sobrevivência. Ambos consideram que, no entanto, não é a inação que leva à salvação; é necessário atos de vontade para a saída de um universo considerado não seguro para a salvação. A modificação da vida para a entrada neste novo cosmos, passa necessariamente pela pobreza. Mas, esta modificação não se exaure na rejeição de bens materiais e amplia-se para abranger a rejeição da interioridade, do que é próprio (como a vontade e o eu), ganhando a pobreza novas conotações e tornando-se mais complexa. A pobreza é, assim, um dado necessário para a ascese, não se esquecendo suas conotações sociológicas.

JEAN LABBENS nos ensina que é em termos de direitos apropriados, que se precisa colocar o problema da riqueza e da pobreza.⁸⁴ O mendicante é rico por possuir sobre o trabalho dos fiéis, direitos efetivos e tanto mais importantes, quanto sejam menos claramente definidos.⁸⁵ Quanto

⁸⁴ LABBENS, Jean - *Sociologie de la pauvreté*. Paris, Gallimard, 1978, p. 92.

⁸⁵ Idem, pp. 92-93.

ao dinheiro, é signo de direitos apropriados e estes sempre existem, mesmo que não se tenha numerário.⁸⁶ Este autor propõe a seguinte conceituação: *'pour être pauvre, il faut manquer tout à fois de fortune et d'occupation rémunératrice (classe), de force social (pouvoir), d'audience et de respectabilité (statut). S'il n'est personne qui soit absolument dénué de tout privilège, le pauvre est celui qui se situe au niveau le plus bas sur ces trois dimensions.'*⁸⁷ Desta maneira, o pobre não seria somente aquele privado de uma renda suficiente, para suas necessidades fisiológicas e sociais. Faltaria ainda para ele uma posição na sociedade, não tendo estatuto definido e sendo privado do poder.⁸⁸ Por fim, critica os estudos acerca da pobreza, que geralmente são se ocupam da repartição desigual das riquezas e omitem, geralmente, a questão sob o ponto de vista do poder.⁸⁹ Estas considerações são desconcertantes, com relação à idealização que se tenha de Francisco e Dôguen. Estes estão cientes de que tem direito ao trabalho alheio, sob a forma de esmolas (é uma herança legada por Cristo; cada ser tem sua parte em alimentos e roupas), o que, em última instância, significa o direito ao excedente produzido socialmente. Se a ambos faltam fortuna, ocupação remuneradora e até poder, eles têm audiência e respeitabilidade, na medida que são interpretes do sagrado. Dentro deste raciocínio não seriam pobres completamente, porque não se situariam no mais baixo das classes, do estatuto e do poder! Todavia, em diversos episódios vemos que, de acordo com o ideal de rejeição completa do mundo, parecem ter consciência de que serem ouvidos, ainda é um impecilho. Não fala continuamente Dôguen na necessidade do monge não buscar honra e fama? Que não deve dar o monge ares de condutor de homens? Não diz Francisco que o efeito da pregação deve ser atribuído ao valor da oração e não aos méritos do pregador? Não se recusa ele a que se veja em milagres sinais da santidade? Portanto, conclui-se a existência de uma permanente tensão entre sagrado-pobreza-profano, não obstante eles terem consciência das exigências do

⁸⁶ Idem, ob. cit., p. 94

⁸⁷ Idem, p. 103.

⁸⁸ Idem, pp. 104-105.

⁸⁹ Idem, p. 149.

sagrado, especialmente no tocante ao despojamento **total e absoluto** de tudo.

Uma outra questão que se coloca é a relação da pobreza com a ideologia que então justificava a estrutura social. Como sabemos, principalmente através dos trabalhos de GEORGES DUBY,⁹⁰ o esquema classificatório das relações sociais no contexto do feudalismo ocidental era tripartido em sacerdotes, guerreiros e camponeses. Este esquema estaria presente no pensamento de Francisco e conectado a pobreza? O Prof. NACHMAN FALBEL nos diz que Francisco "... absorveu a literatura ligada ao ciclo do rei Artur e Rolando", e que "autores modernos chegaram ao extremo de interpretar este aspecto biográfico do santo, como marcando o espírito do franciscanismo. Chegam a ver em São Francisco um cavaleiro medieval que promete defender o cristianismo e que santifica suas ideias à maneira dos cavaleiros feudais".⁹¹ Neste sentido, FREI CONSTANTINO KOSER afirma que "do ideal cavaleiroso terrestre, passou para um ideal sobrenatural... tão ardoroso foi o jovem em seu novo e sobrenatural cavaleirismo, que em lapso de tempo incrivelmente breve galgava os mais altos cimos da perfeição cristã."⁹² Serão que as referências à literatura cavalheresca da época, poderiam dar a entender que Francisco sentia-se como um cavaleiro de Cristo? Na LEGENDA PERUSINA, narra-se o episódio inserido no pedido no noviço que queria ter a permissão de Francisco para possuir um saltério que: "A resposta do santo foi assim: O Imperador Carlos, Rolando e Olivério, todos os paladinos e cavaleiros valentes que foram valerosos na guerra, perseguindo os infiéis até a morte, não se poupando a suas res e fadigas, alcançaram retumbante vitória; e por fim também os próprios santos mártires, morreram em combate pela fé de Cristo. Muitos há, que só com a narração dos seus feitos, querem tirar daí honra e glória humana." A

⁹⁰ DUBY, Georges - *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*. Paris, Gallimard, 1980.

⁹¹ 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. 28 e 54.

⁹² KOSER, Frei Constantino - *O Pensamento Franciscano*. Petrópolis, Vozes, 1960, p. 12.

Legenda acrescenta ainda: "A explicação desta parábola encontra-se nas suas Admoestações, onde diz: Os santos praticaram ações heróicas, nós com recitá-las e pregá-las já daí queremos colher honra e glória. Por outras palavras: A ciência incha, a caridade porém edifica."⁹³ Na LEGENDA PERUSINA mesmo, também encontramos, inserida na explicação da pregação hábil, uma comparação com os Cavaleiros da Távola Redonda: "... são os meus santos frades, cavaleiros da Távola Redonda, que vivem escondidos em lugares solitários e nos desertos, para se entregarem com todo o empenho à oração e à meditação, chorando os pecados próprios e alheios; cuja santidade, conhecida de Deus, raramente o é dos outros irmãos e do mundo."⁹⁴ Estes textos realmente não autorizam a dizer que houvesse uma adesão estrita à ideologia tripartida do feudalismo. O ideal de cavalaria é posto, em ambos os textos, paralelamente ao ideal do frade; mas as virtudes dos frades não são as mesmas do cavaleiro cristão. No primeiro se critica a quem só narra os feitos de cavaleiros e santos e ficam cheios de glória profana (como é dito: humana). A explicação, em seguida, da própria Legenda, vem corroborar isto, recomendando a caridade que edifica, ou seja, torna virtuoso. No segundo texto, a tentativa de comparação mostra o heroísmo do solitário em oração e em meditação, em contraste com os demais frades, e cuja santidade é conhecida da divindade e não dos demais homens. Nos parece que mais do que uma adesão de Francisco à ideologia tripartida, há um ensaio de explicação da sociedade de outra maneira: os que se santificam pela oração, imitando Cristo na pobreza e os que não o fazem. Em outras palavras: há um mundo social do sagrado e um mundo social do profano. Tanto que Francisco nega-se a ver os defeitos do sacerdote, santo justamente por ser um administrador do sagrado, independente de suas virtudes pessoais.

A perspectiva de Dōguen também é de uma dicotomia sagrado-profano no tocante à estruturação social. O enquadramento da população em "ordens" no Japão do período Kamakura, nos parece, que até então ficara

⁹³ LEGENDA PERUSINA, ob.cit., 72, p. 802.

⁹⁴ Idem, 74, pp. 801-802.

restrito no seio das altas camadas, não atingindo a totalidade da população. Como mostramos anteriormente, o regime de Kamakura sō procurou enquadrar diretamente as relações imediatas com os seus próprios vassallos; os subordinados dos demais grandes senhores, no momento, ficavam ao sabor de normas que estes mesmos estabeleciam, por vezes usando o modelo do Xogunato. Aliás, a divisão da sociedade, não tripartida mas quadripartida sō teve vigência ã partir do século XVII, como podemos ver em Suzuki Shosan (1579-1655),⁹⁵ ou em Miyamoto Musashi (1584-1646),⁹⁶ os quais dividem a sociedade japonesa em quatro ordens: o agricultor (nō), o artesão (kō), o comerciante (shō) e o guerreiro (samurai). As codificações do "*Caminho do Guerreiro*" (Bushidō), tam**ã**m sã dos séculos XVII e XVIII: Yamaga Sōko (1622-1685) e Daidoji Yuzan Shigesukē (1639-1731).⁹⁷ No pensamento de Dōguen encontramos a presença de exemplos de vida de leigos budistas e não-budistas (principalmente confucionistas), aristocratas, guerreiros, administradores chineses ou japoneses. A id**ã**ea de que cada pessoa estã enquadrada numa ordem social, e, como decorr**ã**ncia, tem o dever de realizar determinadas tarefas materiais e espirituais, não estã perfeitamente delineada; aqui e ali jã podemos vislumbrar a montagem do edifício do enquadramento da população nestas classificações sociais quadripartidas. Por ora, nos parece, que Dōguen v**ã**e o mundo social dividido em sagrado-profano; os monges sã os representantes por excel**ã**ncia do primei**ã**ro, mas eventualmente os leigos o sã, e para ser monge o elemento b**ã**sico exigid**ã**o **ã** justamente a pobreza.

E **ã** por Francisco e Dōguen verem o universo social na dicotomia sagrado-profano, que a pobreza tem sua fun**ã**ção espec**ã**fica na ordena**ã**ção social; por ela voluntariamente aceita, tamb**ã**m como um servi**ã**ço aos po

⁹⁵ Em sua obra "*Banmin Tokuyō In*" GONÇALVES, Ricardo Mário - *Uma obra de ãti-ãca econ**ã**mica budista do Japão pr**ã**-industrial*. S. Paulo, F.F.L.C.H. U.S.P., 1977, pp. 94-108.

⁹⁶ MIYAMOTO MUSASHI - *ã*crits sur les cinq roues. *Gōrin-no-shō*. Trad. M. et M. Shibata. Paris, G.P. Maisonneuve et Larose, 1977, pp. 31-32.

⁹⁷ LACH, Donald F. and FLAUMENHAFT, Carol (Ed.) - *ã*sia on the eve of Europe's expansion. New York, Prentice Hall, 1965, pp. 152,153, e 163-170.

bres e conjugada ao ascetismo, que se distingue o religioso do profano. O pobre - voluntário ou não - é a imagem de Cristo e nos faz herdeiros do reino dos céus; a posse de bens materiais afasta do Despertar, é um exemplo de Budas, Patriarcas, monges, etc. Seja como exemplo ou como imitação, a pobreza é a chave para a entrada num cosmo sacralizado. Francisco e Dōguen criticam o mundo por suas riquezas materiais que levam ao egoísmo e propõem a sua rejeição, abraçando a pobreza. O mundo deve sustentar especialmente aos pobres voluntários, porque estes trazem o sagrado para ele.

Esta reflexão é complementada quando se analisa os argumentos que Francisco e Dōguen apresentam para explicarem a decadência, o primeiro dos frades, o segundo do Budismo na época de Eisai. Francisco diz que quando aumentou o número de seus seguidores estes "*pela tibieza e falta de generosidade, começaram a desviar-se do caminho reto e seguro... sem respeito pela sua profissão, vocação e bom exemplo*", e apesar dos conselhos e seus exemplos pessoais, não foram convencidos do contrário. E lamenta-se por não haverem seguido a sua vontade. A Ordem é considerada como tendo perdido a perfeição e a pureza, principalmente pelo afastamento da pobreza. Dōguen atribui a decadência do Kennin-ji aos monges que passaram a ter posses pessoais, a se entregarem a conversas ociosas e leituras fúteis, não mantendo mais o respeito que tinham uns para com os outros. Ora, é sintomático que vejam ambos como motivo de decadência o afastamento da pobreza; isto esclarece mais ainda o sentido da pobreza. Ela é recomendada como uma prática salutar à sociedade (Dōguen: os ricos precisam limitar suas riquezas; Francisco: no conselho dos soldados que esmolam), mas liga-se essencialmente à própria experiência religiosa. Afastando-se dela, há também o afastamento da experiência religiosa, que ambos são os intérpretes. Importante é notar que Dōguen tem contato com o afastamento da pobreza, ainda em sua juventude e Francisco, ao findar a sua vida; o que torna ainda mais dramática a comparação entre os dois.

Vejam⁹⁸ agora outra vertente da experiência religiosa que mostra, além de conexões com a pobreza, também uma maneira de comunicação através de elementos simbólicos. O conceito de experiência do sagrado desde RUDOLF OTTO,⁹⁸ tem-se manifestado fecundo, especialmente quando usado por MIRCEA ELIADE.⁹⁹ Ora, a sacralização significa, como nos diz PETER BERGER, não s^o "*uma qualidade de poder misterioso e temível, diferente do homem, mas relacionado com ele e que - segundo se crê - reside em certos objetos da experiência*",¹⁰⁰ como ainda uma oposição ao caos,¹⁰¹ para a constituição de um novo mundo.

Vimos como Francisco e Dōguen, apesar de pertencerem a universos religiosos distintos, têm em comum a temática da pobreza. Constatamos que a pobreza não ficava restrita à dimensão material do homem, se quisermos, à sua exterioridade, mas igualmente era levada por ambos, para a esfera da interioridade. Conforme a visão de nossos personagens, na construção do mundo sagrado se processa uma reformulação total do ser humano. Nesta criação de um novo mundo, eles colocam como elemento básico o seguimento da pobreza que, portanto, joga mais ou menos um papel essencial na própria constituição da experiência religiosa. O acesso à experiência religiosa passa, assim, necessariamente pela adesão estrita e radical à pobreza. Dessa maneira, exterior e interiormente Francisco e Dōguen constroem um novo homem, oposto ao homem "*profano*". MAX WEBER nos chama a atenção, quanto aos elementos componentes do sagrado, quando diz: "*numerosas formas de punições e de abstinência em relação a dieta e sono, bem como de relações sexuais, despertam, ou, pelo menos facilitam, o carisma extático, visionário, histórico, em suma, de todos os estados extraordinários considerados como 'sagrados'*".¹⁰² Se bem

⁹⁸ OTTO, Rudolf - *Le sacré. L'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*. Paris, Payot, 1969.

⁹⁹ ELIADE, Mircea - *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*. Paris, Gallimard, 1978, pp. 9 ss.

¹⁰⁰ BERGER, Peter L. - *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires, Amorrurtu, 1971, pp. 41-42.

¹⁰¹ Idem, p. 40.

¹⁰² WEBER, Max - *Ensaio de sociologia*. Org. de H.H. Gerth e C. Wright Mills Rio, Zahar, s.d., p. 314.

que não concordemos inteiramente com tal afirmação, porque deixa à margem os elementos do inconsciente do homem e que são importantes na estruturação da experiência religiosa, não se pode deixar de notar que na constituição do sagrado novos comportamentos são exigidos do homem. Nesta dimensão, a pobreza mostra uma estreita vinculação com a experiência do sagrado, principalmente quando ela está à margem da consciência dos objetos comuns e se situa além, num nível mais profundo do que o rotineiro, caracterizador do profano. E em Francisco e Dōguen justamente encontramos, não sō reflexões mas ações para a elaboração de outros comportamentos do homem.

Antes de mais nada, iniciemos com as exigências relativas ao corpo, para depois abordarmos a configuração que mostram o núcleo da personalidade, para a qual ambos se valem, na maioria das vezes, de termos simbólicas.

São numerosos os textos em que Francisco fala do corpo. Na Regra-Não-Bulada é dito que Deus "... nos deu e nos dá a todos o nosso corpo, toda nossa alma e toda a nossa vida."¹⁰³ Ainda neste texto, encontramos uma séria rejeição do modo ordinário de conceber o corpo: "E odiemos o nosso corpo com os seus vícios e pecados; porque quer viver carnalmente e privar-se assim do amor de Nosso Senhor Jesus Cristo e da vida eterna e consigo arrastar a todos para o inferno. Pois por nossa própria culpa somos asquerosos, míseros e contrários ao bem, mais dispostos para o mal..."¹⁰⁴ Aqui notamos que o corpo e a interioridade estão confundidos, tudo sendo mal. Mas nas Admoestações procura-se separá-los: "Há muitos que, pecando ou recebendo alguma injúria, costumam lançar a culpa sobre o inimigo ou sobre o próximo. Mas assim não é na realidade, porquanto cada um tem sob o seu dominio o inimigo, isto é, o próprio corpo, por meio do qual ele peca. Feliz,

¹⁰³ "Escritos de S. Francisco". In Francisco de Assis, Escritos e biografias ob.cit., p. 162.

¹⁰⁴ Idem, pp. 157-158.

pois, o servo que, de continuo, trazer tal inimigo sob o seu jugo e dele prudentemente se acautelar. Porque, enquanto assim agir, nenhum outro inimigo visível ou invisível lhe poderá fazer mal."¹⁰⁵ O corpo é identificado, portanto, como inimigo principal do homem; não o próximo ou até o demônio, mas o próprio homem através de sua desordenação. Daí a proposta de controlar o corpo, que toma, então, sentido na ótica franciscana.

Isso não deixou de chamar a atenção de seu primeiro biógrafo, CELANO: *"Uma vez, o santo também disse: 'Devemos cuidar discretamente do irmão corpo, para que não levante a tempestade da tristeza. Para que não se enjoe de vigiar e de permanecer reverentemente em oração, não podemos dar-lhe razões para se queixar: 'Eu estou morrendo de fome, não aguento o peso de teu sacrifício'. Mas se viver com essas queixas depois de ter devorado uma ração suficiente, podeis saber que o jumento vagabundo está precisando de esporas, e que o burrinho empacado está esperando chicote."* A isto o cronista ajunta: *"Só neste ponto o santíssimo pai foi incoerente entre o que disse e o que fez. Porque submeteu o corpo inocente com pancadas e privações, multiplicando seus ferimentos sem necessidade. Porque o ardor de seu espírito já tinha tornado tão leve seu corpo que, quanto mais sua alma tinha sede de Deus, mais sequiosa ainda estava sua carne santificada."*¹⁰⁶ Ora, o que aqui o cronista aponta como uma incoerência de Francisco, na verdade é coerente com os textos que estabelecem o corpo como inimigo. Para CELANO, ao menos aqui, o corpo é inocente; para Francisco não. Inclusive ao se valer este dos termos *"irmão corpo"*, denota uma visão dual do homem, na qual o corpo é distinto dele, lhe é estranho, devendo ser tratado com uma atenção mínima capaz de dar a sobrevivência, mas ser mantido sob férreo controle. O mesmo CELANO em outro passo também não deixa de notar: *"O valoroso soldado de Cristo nunca poupava seu corpo, expondo-o, como se fosse alheio a si mesmo, a toda espécie de injúrias, por atos ou por palavras... Teria des*

¹⁰⁵ Idem, pp. 64-65.

¹⁰⁶ 2 CELANO, ob.cit., pp. 379-380.

falecido muitas vezes pelo uso de argolas de ferro e cilícios e pelos jejuns continuados, se não abrandassem um pouco o rigor de tamanha abstinência pelas admoestações atentas do piadoso pastor."¹⁰⁷ No testamento de CELANO, pode-se ver que a atitude de Francisco, no tratamento do corpo, parece indicar que fazia como se "fosse alheio a si mesmo." Provavelmente, por este testemunho e outras fontes, o grau de austeridade chamava atenção e cuidados; pode ser que as autoridades eclesiásticas tentassem persuadir Francisco no sentido de abrandá-las. O que nos importa, no entanto, é que Francisco empregava continuamente castigos ao próprio corpo, através de instrumentos, abstinências e se valia da prática mais comum de ascetismo, o jejum.

Em outra crônica, a LEGENDA PERUSINA, diz-se como sendo palavras de Francisco: "No comer, no dormir e outras necessidades do corpo, deve o servo de Deus ser discreto, para que o irmão corpo não recalcitre dizendo: 'Não consigo manter-me de pé, nem dedicar-se à oração por muito tempo, nem manter a alegria nas minhas tribulações, nem fazer outras boas obras, porque tu não dás o que necessito'. Se, ao contrário, o servo de Deus prove com discricção as necessidades do seu corpo, guardando a justa medida, e todavia o irmão corpo se mostra preguiçoso, negligente ou sonolento na oração, nas vigílias ou outras boas obras espirituais, deve então castigá-lo, como a um animal viciado, que quer comer, mas se recusa a trabalhar e a levar a sua carga. E se, por falta de meios, ao irmão corpo, doente ou são, é negado provimento às suas necessidades, ainda que apresentadas de boa maneira ao superior, por amor de Deus, então que o irmão corpo suporte pacientemente as privações, por amor de Deus. Ele as há de considerar um martírio. Tendo o religioso feito o que de si depende, expondo a sua situação, não se pode julgar culpado, mesmo quando a saúde sofre grave prejuízo."¹⁰⁸ Aqui as privações são assemelhadas ao martírio, ou seja, o testemunho da fé; novamente se ressalta a necessidade de cuidados com o corpo, na "justa medida", mas o castigo é re

¹⁰⁷ Idem, ob.cit., pp. 302.

¹⁰⁸ LEGENDA PERUSINA, ob.cit., p. 827.

comendado, se as práticas espirituais forem negligenciadas por ter que se dar atenção ao corpo.

O objetivo último é colocar o corpo a serviço da alma. A LEGENDA PERUSINA registra como palavras do santo: "*Se o corpo, dizia ele, gosta de paz e sossego para tomar o seu alimento, que com ele se trans-formará em pasto de vermes, qual não deve ser a paz e sossego que a alma deve ter ao tomar o seu alimento, que é Deus mesmo!*"¹⁰⁹. Mas não é uma finalidade por si própria, como veremos, pois, leva-se a alma a pacificar-se, tornando-a pronta para experimentar o divino. CELANO valendo-se das imagens homem exterior e interior, fala do perecimento do primeiro para o surgimento do segundo: "*Mas é uma lei irresistível da natureza humana: o homem exterior perece progressivamente, ao passo que o homem interior se renova constantemente; dessa forma, aquele vaso preciosíssimo, em que estava escondido o tesouro, começou a rachar por todos os lados e a ressentir da perda de forças. Entretanto, quando o homem tiver acabado de procurar, estará apenas no começo; e quando tiver parado, estará então começando o trabalho; seu espírito se tornava tanto mais disposto à proporção que sua carne se tornava mais fraca. Tanto era o seu desejo pela salvação das almas, e tanta sua sede do bem do próximo que, quando não podia mais andar, percorria as terras montado num jumento.*"¹¹⁰ O despertar da espiritualidade é feito, segundo CELANO, às expensas de faculdades corporais, dentro de uma lei que preside a natureza humana.

Esta espiritualidade que, por vezes, nos parece desordenada, deve encaminhar para a imitação de Cristo, como é dito por BOAVENTURA: "*Em seu estado atual de fraqueza, o homem é incapaz de imitar o Cordeiro de Deus crucificado com perfeição, evitando todo contágio de pecado. E assim ensinava Francisco a seus irmãos, mediante seu próprio exemplo, que aqueles que procuram ser perfeitos devem purificar-se dia após dia com as lágrimas*

¹⁰⁹ Idem, 95, p.827.

¹¹⁰ 1 CELANO, *ob. cit.*, p.249.

da contrição. Atingira extraordinária pureza da alma e do corpo, embora nunca deixasse de purificar sua visão espiritual com lágrimas em profusão e não levasse em consideração o fato de isso lhe custar a saúde dos olhos."¹¹¹ A imitação de Cristo é dificultada pela constância do pecado; daí a purificação, componente do universo sagrado, necessária para a ordenação do corpo e da alma.

Sinteticamente SÃO BOAVENTURA procura descrever o tratamento dispensado ao corpo: "... refreava os estímulos dos sentidos com uma disciplina tão rigorosa que a muito custo admitia o necessário para seu sustento. Dizia que é difícil satisfazer as exigências do corpo sem se abrir mão das baixas tendências dos sentidos. Por essa razão, a contragosto e raramente, aceitava alimentação cozida e, neste caso, ou lhe acrescentava cinzas ou a mergulhava na água para torná-la insípida. E que diremos do vinho se a própria água ele a bebia tão escassamente, ainda que abrasado de sede? Facilmente encontrava meios de tornar mais penosa a sua abstinência em que todos os dias fazia progresso; pois, embora houvesse chegado ao cume da perfeição, procurava, contudo, como se fosse um principiante, castigar com novas mortificações as revoltas da carne. Mas quando saía pelo mundo, conformava-se, no tocante a comida, com aqueles que o hospedavam em suas casas, seguindo nisso o Evangelho; mas logo que voltava ao retiro, entregava-se de novo aos costumes rigores de sua abstinência. Desse modo agia com austeridade consigo mesmo, mas suave e caridosamente com o próximo ... não só jejuando, mas também comendo, a todos edificava com seu exemplo. Era a terra nua que quase sempre servia de leito a seu pobre corpo fatigado. Muitas vezes dormia sentado, usando uma pedra ou um tronco como travesseiro, enquanto o único manto andrajoso lhe cobria o corpo. E assim servia ao Senhor no frio e na nudez."¹¹² Desta maneira há uma recomposição do corpo, uma nova estrutura é dada ao seu tratamento: a alimentação é modificada, tornando-se mais simples e pouca con

¹¹¹ SÃO BOAVENTURA - *Legenda maior*, cap. V, 8, pp. 495-496.

¹¹² Idem, ob.cit., cap., V, 1, pp. 490-491.

sideração é dada ao conforto. Busca-se o domínio do físico através da vontade e refreia-se os sentidos, que são reeducados, pois, tenta-se ser perfeito.

BOAVENTURA igualmente nota que o domínio do corpo trazia certas vantagens, tal como o controle sobre o frio: *"Alguém lhe perguntou certa vez como podia se proteger contra o vigor do inverno com agasalhos tão pobres e ele respondeu cheio de estranho fervor de espírito: 'Se tivéssemos internamente este fogo que é o desejo da pátria celeste, não teríamos dificuldade em suportar o frio externo'. Tinha horror de roupas caras e preferia as grosseiras, acrescentando que João Batista foi louvado por Cristo por causa de suas roupas rudes. Se a roupa que recebesse parecia muito macia, costumava coser-lhe por dentro pedaços de cordas grosseiras porque, dizia ele, é nos palácios dos ricos que devemos procurar os que usam roupas finas e não nas choupanas dos pobres. Sabia de própria experiência que os demônios ficam aterrorizados ao verem pessoas vestidas com roupas rudes, ao passo que vestes ricas ou macias lhes davam coragem para atacarem mais afoitamente ... Francisco vigiava constantemente sobre si mesmo, tomando o cuidado em conservar puros sua alma e seu corpo; no início de sua conversão, em pleno inverno, às vezes, mergulhava num fosso cheio de água gelada para reprimir os deserdados movimentos da concupiscência e preservar ileso dos ardores do torpe deleite a candida veste de seu pudor virginal. Um homem espiritual, afirmava ele, suporta mais facilmente o frio que congela o corpo do que o ardor do mais leve desejo carnal que domine o seu espírito."*¹¹³ As austeridades físicas são praticadas para a purificação tanto do corpo quanto da alma; parece que parte da noção que através do controle do corpo se poderia passar para uma maior perfeição da própria alma. Todavia, BOAVENTURA, consigna também uma certa autonomia da purificação da alma: *"Ensinava que não basta só mortificar as paixões da carne e refrear seus estímulos, mas também guardar com suma vigilância os outros sentidos, através dos quais a morte entra na alma. Recomendava muito evitar-se com todo empenho a familiaridade e as conversas*

¹¹³ Idem, ob.cit., cap. V, 2 e 3, pp. 491-492.

com as mulheres, porque para muitos elas são ocasião de ruína... chegava mesmo a declarar que falar a uma mulher era frivolidade, salvo confissão ou breve aconselhamento de acordo com as necessidades de sua alma e as exigências de boas maneiras ..."¹¹⁴ O controle sobre o corpo não passa somente pelas necessidades externas da subsistência e conforto; vislumbra-se a passagem para a reformulação igualmente do relacionamento com outras pessoas, especialmente as mulheres, com as quais devia-se ser extremamente cauteloso, mesmo em simples conversas, que reduzem-se para evitar a perda de controle sobre a alma. Paralelamente, a ociosidade era condenada severamente, recomendando-se o trabalho e o comedimento no falar: "... toda vez que encontrava um religioso viciado pelo apetite desenfreado de falar, repreendia-o duramente, dizendo que o calar com modéstia, protege a pureza do coração."¹¹⁵

Agora já temos desenhada a concepção franciscana do corpo, que como vimos, se opõe a uma outra parte constitutiva do ser, a alma. O cuidado com o corpo é admitido, para que não haja imediatamente a sua destruição; mas se pensa, antes de mais nada, que deve ser dominado e controlado, porque deixá-lo livremente com suas inclinações, impedia o acesso ao caminho da perfeição espiritual, ou seja, alcançar Cristo. Os principais métodos para o controle do corpo são o jejum, o refrear a alimentação e a bebida, e o emprego de macerações; num segundo momento, o trabalho e o afastamento de relações comuns, que propiciam discussões e contatos com mulheres. Por vezes nota-se um extremo dualismo entre a alma e corpo, principalmente quando se usa a expressão "*irmão corpo*", como que designando algo estranho a ele; em outras, isto é atenuado e quase não se chega a distinguir plenamente um do outro. Distinguindo radical e totalmente corpo e alma ou não, ainda se vê uma parte constitutiva do homem como inimiga da perfeição.

No Zen Budismo de Dōguem a concepção do corpo tem características próprias; assim ele dá ênfase a um método particular, o zazen,

¹¹⁴ Idem, ob.cit., cap. V, 5, pp. 493-494.

¹¹⁵ Idem, ob.cit., cap. V, 6, pp. 494-495.

para a obtenção da experiência religiosa. Os métodos comumente seguidos pelo ascetismo como o jejum e as abstinências morais, são enfocados por Dōguen no Shōbōgenzō Zuimonki da seguinte maneira: "É um erro pensar que se chega à Iluminação apegando-se obstinadamente a única idéia de observar os Preceitos e o jejum. Estes são praticados pelos monges, porém são mais costumes familiares e seguramente não são meios para chegar-se à Iluminação. Entretanto, não é preciso dizer que se pode transgredir os Preceitos, e inquietar-se. Agir assim seria prova de que se tem opiniões erradas e não seria Budismo. Os preceitos e regulamentações de alimentação são mantidos porque se segue os ritos budistas e representam um estilo monástico. No tempo em que vivi nos mosteiros da China, nunca vi terem grande papel na vida diária dos monges. Para alcançar o Verdadeiro Caminho vocês precisam praticar o zazen e a reflexão nos koans, tais como foram dados pelos Budas e Patriarcas. É por isso que Gogembō, um camarada estudante do Kennin-ji e discípulo do falecido sōjō Eisai, e que observava estritamente as regulamentações de alimentação e recitava o Brahmajāla Sutra dia e noite, quando estava na China num mosteiro Zen, foi instruído por mim sobre isto e cessou logo sua prática. Ejō perguntou: 'As regulamentações estabelecidas por Po-Chang devem ser seguidas num mosteiro Zen? Estas regulamentações colocam inicialmente a recepção e a observância dos Preceitos... É dito no Brahmajāla Sutra que é preciso recitá-lo dia e noite. Por que é preciso renunciar a esta recitação? Dōguen respondeu: 'É preciso. Aqueles que estudam devem verdadeiramente observar a série de regras de Po-Chang. Porém elas consistem, além da observância dos Preceitos, no zazen. Recitar dia e noite o Brahmajāla Sutra, observar fielmente os Preceitos leva, de acordo com os ensinamentos dos Mestres Zen, à prática ardorosa do zazen. Quando se pratica o zazen qual Preceito não se observa? Em suas práticas os Mestres Zen punham todo o seu coração. É preciso praticar seguindo o exemplo da comunidade, conformando-se com os usos dos antigos Mestres, sem conservar-se idéias pessoais."¹¹⁶ Dōguen considera assim que o zazen é

¹¹⁶ A *Primer of Sōtō Zen*, ob.cit.; cap. 1, 2, pp. 6-7 - *Le Bouddhisme japonais*, ob.cit., pp. 56-57.

o centro da instrução budista; jejum é prática familiar, costumeiramente praticada pelos monges, mas que não leva à Iluminação. Da mesma maneira, a observância dos Preceitos budistas, ou seja, as regras morais expostas pelo Buda como parte da exigência para a realização religiosa. Dōguen não entra aqui na análise minuciosa das regras morais, mas as considera e a prática do zazen como estreitamente relacionadas. A moralidade leva à prática do zazen, e quando se o pratica se está igualmente realizando as regras morais.

Mas o que vem a ser o zazen? Anteriormente dissemos que o zazen consiste na prática da meditação sentada, em postura consagrada pelo Ioga indiano, e cuja tradição o Buda não descartara, mas incorporara a seus ensinamentos. Dissemos, ainda, que Dōguen ao retornar da China, se a pressou em escrever um texto, explicando as regras e virtudes do zazen, o Fukanzazengui (Regras Gerais Para a Prática da Meditação Zazen). Este texto no conjunto das obras de Dōguen tem um relevo especial, sendo considerado um documento inteiro e não parte de outro. Todavia, em outros momentos de suas obras, Dōguen retoma as regras do zazen, como em sua obra máxima o Shōbōgenzō,¹¹⁷ ou ainda quando trata diretamente das regras monásticas no Bendō-Hō, parte integrante do Eihei-gen zenji-shingi.¹¹⁸ Os manuais de zazen eram comuns na China quando Dōguen a visitou;¹¹⁹ Ele baseou-se no Ch'an-yuan - ch' kuei, (Regras Monásticas Zen), escrito em 1103 por Ch'ang-lu Tsung-che da Escola Zen Yun-men, e provavelmente para restaurar os ideais monásticos de Po-chang Huai-hai.¹²⁰

O Fukanzazengui coloca em seu início uma problemática que Dōguen, muitas vezes, retoma no decorrer de sua vida, e que versa sobre

¹¹⁷ SHŌBŌGENZŌ, ob.cit., pp. 39-40.

¹¹⁸ REGULATIONS FOR MONASTIC LIFE - EIHEI-GENZENJI-SHINJI. Trad. Yūhō Yokoi, sem maiores indicações, pp. 35-36.

¹¹⁹ WADDELL, Norman and ABE, Masao - In *Dogen's Fukanzazengi and Shōbōgenzō zazengui*. IN THE EASTERN BUDDHIST. Kyoto, 1973, vol. 5, nº 2, pp. 115 ss.

¹²⁰ KIM, Hee Jim - *Dogen Kigen - Mystical Realist*. Tucson, Association for Asian Studies/The University of Arizona Press, 1980, pp. 71 ss.

a necessidade de treinamento, pois os Mestres afirmam que todos já tem inatamente a Sabedoria. Ele diz: "O Verdadeiro Caminho é universal e completo; por que então treinamento e Iluminação são diferenciados? A Suprema Lei é livre; por que então estudar e treinar para alcançá-la? A verdade, como um todo, está claramente fora do pó; por que aderir então ao expediente de limpá-la? A verdade não está fora deste lugar, por isso os métodos de treinamento são inúteis. Entretanto, se houver a menor discrepância, céus e terra que darão separados. Se houver a mínima idéia de estar contra ou a favor, a Mente será perdida. Ainda que estejas orgulhoso de teu entendimento e tenhas Iluminação suficiente, ainda que tenhas obtido alguma sabedoria e poderes sobrenaturais, ainda que tenhas alcançado o Caminho e iluminado tua mente, ainda que tenhas alcançado o poder de tocar os céus, ainda que tenhas atingido a área vizinha à da Iluminação, terás perdido o Caminho Vivo da Libertação. Vê o Buda: embora ele tivesse sabedoria inata, praticou a Meditação sentado durante seis anos. Olha para Bodhidharma, aquele que transmitiu a Mente Budica. Ainda podemos sentir o eco dos nove anos por ele passados em frente a um muro. Os velhos sábios eram assim diligentes; não há razão para os modernos não compreenderem. Deves cessar de ir atrás de palavras e ditos. Deves te recolher e refletir em ti próprio. Se abandonares naturalmente a mente e o corpo, a Natureza Original emergirá. Se queres obter isso logo, debes depressa começar a praticar o seguinte..."¹²¹ Dōguen reflete sobre as questões que a tradição budista e especialmente o Zen, haviam procurado responder. As frases iniciais se remetem a situações enfrentadas pelos anteriores Mestres Zen. A Realização da experiência religiosa era encarada como estando e possível em todos os lugares, existindo inatamente nos seres humanos. Mas, a prática e a realização tinham um caráter de dualidade que justamente afastava a própria Iluminação. Mesmo aqueles que haviam obtido certa compreensão do Caminho, Dōguen os considera como terem ainda deixado algo de lado, porque a compreensão religiosa não é de ordem intelectual; ou apreendida através de palavras,

¹²¹ GONÇALVES, Ricardo M. (org.) - *Textos Budistas e Zen Budistas*, ob. cit., pp. 177-178.

mas existencial. Buda e Bodhidharma são mostrados como exemplos e suas práticas retumbantemente vivas. O homem só conseguirá fazer despertar sua Natureza Original se abandonar o corpo e a mente, todavia, não a procurando, só deixando que surja.

O zazen não é uma prática qualquer, mas tem uma programação exposta por Dōguen: *"Para meditar, debes ter um aposento tranquilo. Deves comer e beber com moderação. Deves desprezar todas as relações e abster-se de tudo. Não penses no bem e no mal. Não te preocupes com o certo e o errado. Detém as funções da mente, da vontade e da consciência. Guarda-te de medir a memória, a percepção e o discernimento. Não te esforces para te transformares em Buda. Não te apegues ao sentar-se ou ao deitar-se. No lugar onde sentares, estende uma almofada redonda e espessa. Uns meditam em *kekkaфуza* e outros em *kankaфуza*.¹²² Em *kekkaфуza*, debes colocar teu pé direito sobre a coxa esquerda e o esquerdo sobre a coxa direita. Em *kankaфуza* debes apenas colocar o pé esquerdo sobre a coxa direita. Deves desapertar tua roupa e teu cinto. Depois, coloca tua mão direita sobre o pé esquerdo e a tua mão esquerda sobre a palma da mão direita. Ambos os polegares devem se tocar. Senta-te erecto. Não debes te inclinar para a esquerda, para a direita, para frente ou para trás. Tuas orelhas devem estar na mesma linha que teus ombros, teu nariz deve estar na mesma linha que teu umbigo. Mantém tua língua encostada ao céu da boca e une teus lábios e dentes com firmeza. Teus olhos devem estar sempre abertos. Inspira calmamente e, depois de colocares teu corpo na posição adequada, expira com força. Move teu corpo para a esquerda e para a direita. Permanece depois firme na postura de meditação. Pensa no impensável. Como pensar no impensável? Pensando além do pensar e do não-pensar. Essa é a mais importante fase da meditação zazen.*

Esta meditação zazen não é para ser realizada passo a

¹²² Tipos de posturas para meditação, oriundas do Ioga e denominadas de *asana* do lotus (*Padmāsana*). Ver ELIADE, Mircea - *Batañāli et le Yoga*. Paris, Seuil, 1962, p. 58. *kekkaфуza* é a postura do lotus completo e *kankaфуza* é a correspondente a de meio lotus.

passo; é meramente um ensinamento calmo e confortável. É o treinamento e a Iluminação da Sabedoria Perfeita.¹²³ O Koan aparecerá na vida diária e os empecilhos não se manifestarão. Se captares o significado disso estarás totalmente livre, como o dragão que obtém água e como o tigre que permanece nas montanhas. Deves saber que a Lei Correta se manifesta naturalmente. Tua mente assim estará livre do desânimo e da distração..."¹²⁴

A meditação sentada toma o caráter de um verdadeiro exercício, um treinamento de ordem metafísica. Colocando a meditação, seja numa ou noutra postura advinda do Ioga, Dōguen retoma os elementos da tradição budista. Se bem que a meditação não era desconhecida anteriormente no Japão, aparecendo inclusive nas práticas das escolas Tendai e Shingon, era recoberta por investigações metafísicas e pelos rituais. Mas, com Dōguen o **zazen** torna-se o eixo principal da busca religiosa, sendo considerado manifestação da realidade última. A estrutura do **zazen** mostra um controle sobre o corpo, que é sistematizado e considerado imprescindível para a experiência do sagrado. Entretanto, uma posição sentada na quietude requer também uma atitude mental. E Dōguen propõe o paradoxo: "*pense no impensável*", conseguindo "*pensando além do pensar e do não-pensar*". MIRCEA ELIADE tratando do Ioga correlacionado com o ensinamento de Buda, nos chama a atenção de que ele propunha que a verdade fosse ao mesmo tempo compreendida e experimentada; a salvação consiste numa morte para esta vida profana e o renascimento numa outra, transhumana e impossível de definir e descrever. E completa: "*Por esta razão é que os simbolismos da morte, do renascimento e da iniciação persistem nos textos budistas. O monge deve prover-se de 'um novo corpo', 'renascer', como em outras iniciações, depois de 'morto'. O próprio Buda o problema: 'Tenho mostrado a meus discípulos os meios pelos quais podem criar, partindo deste corpo (constituído pelos quatro elementos) outro corpo de subs*

¹²³ Sanscrito *Prajñā*, Sabedoria intuitiva ou essencial. Ver WOOD, Ernest - *Zen Dictionary*. London, Peter Owen, 1963, pp. 101 ss.

¹²⁴ GONÇALVES, Ricardo M. (org.) - *Textos budistas e Zen Budistas*, ob.cit., pp. 178-179.

tância intelectual (rupim monayam), completo, com suas extremidades e dotado de faculdades transcendentas (abhinindriyam)..."¹²⁵

E o valor da reformulação do corpo, através da prática da meditação, vemos ainda na continuação do Fukanzazengui: "*Quando te levantas do assento, agita teu corpo e levanta-te calmamente. Não o faças com brutalidade. Isso que transcende o vulgar e o santo que morre sentado ou em pé, é obtido através dessa força.*"¹²⁶ A meditação é realçada, de modo que seu praticante não possa encará-la como uma prática comum. Se estabelece uma atitude interior diversa da rotineira, porque "*transcende o vulgar e o santo*" ou a "*iluminação e a não-iluminação*",¹²⁷ posicionamentos dualistas a serem ultrapassados e que Dōguen torna a reafirmar, como o fizera com as oposições colocadas no início do texto.

O zazen é considerado a prática sublime, o samādhi dos samadhi (Ozammai): "*Sentado na postura completa do lotus, há uma direta transcendência do mundo inteiro; é o mais precioso e sublime estado dos Budas e Patriarcas. Quando sentamos nesta postura, superamos os não-crentes e demônios, entrando no íntimo coração dos Budas e Patriarcas. Só através deste Caminho atingimos a absoluta transcendência e obtemos nosso último objetivo. É por isso que Budas e Patriarcas concentraram-se nesta prática e não em outras*".¹²⁸ Mais que um conhecimento de ordem intelectual ou afetiva, o samādhi é uma modalidade enstática oriunda das experiências do Ioga,¹²⁹ pela qual o homem religioso transcende o mundo profano, integrando-o num novo cosmo, onde seu ser se considera liberado de sofrimentos e angústias.

¹²⁵ ELIADE, Mircea - *Yoga, inmortalidad y libertad*. Buenos Aires, Ediciones Leviatan, 1957, pp. 177-178.

¹²⁶ GONÇALVES, R:M. (org.) - *Textos budistas e Zen budistas*, ob.cit., p. 178

¹²⁷ Conforme a tradução de WADDELL, Norman and ABÉ, Masao - In *Dogen's Fukanzazengi...*, ob.cit., p. 124.

¹²⁸ ZANMAI OZAMMAI In *Shōbōgenzō*, ob.cit., p. 124.

¹²⁹ ELIADE, Mircea - *Yoga, inmortalidad y libertad*, ob.cit., p. 95.

No Bendōwa, capítulo do Shōbōgenzō, Dōguen fala na autoridade do zazen, legitimado como a prática religiosa por excelência da tradição budista indiana e chinesa e dispensando outros procedimentos, inclusive os ritualísticos: *"Todos os Patriarcas e Budas que preservaram o Dharma Budista, insistiram que sentar-se propriamente em jijuyūsamādhi é o caminho para atingir a Iluminação. Tanto na Índia como na China, todos aqueles que obtiveram a Iluminação seguiram esta prática. A transmissão de mestre para discípulo é baseada na recepção e preservação deste samādhi. De acordo com a tradição autêntica, esta transmissão é o objetivo do Dharma Budista. Se começamos o estudo justamente com um verdadeiro Mestre e recebemos este ensinamento, não é necessário que queimemos incenso, façamos prostrações, recitemos o nembutsu,¹³⁰ pratiquemos penitências ou estudemos os sutras, e até mesmo o jogar fora a mente e o corpo. Se você se senta, nem que seja por um só momento em jiji-yū samādhi, o selo da mente búdica é impresso em seu corpo, mente e palavras; simultaneamente o mundo fenomenal também é impresso com o selo da mente búdica, pois todo o espaço é Iluminação."¹³¹ O zazen como porta para o sagrado e ao mesmo tempo o próprio sagrado, ultrapassa, em sua visão, todos os demais métodos ascéticos e de tal maneira, que tanto o praticante como todo o universo profano recebem a Iluminação. Dōguen aqui retoma, como muitas vezes em diversos textos tal como o Fukanzazengui, a reflexão da não separação entre a prática e a Iluminação, "porque não pode haver discriminação com a Iluminação."¹³²*

Mas ao dar uma ênfase toda especial ao treinamento do corpo, Dōguen abre um problema: a Iluminação, a experiência do sagrado, é então uma mera questão de reformulação e disciplina somente corporal? Ele a enfrenta no Shobogenzo Zuimonki, quando fala: *"Obtem-se a Iluminação pelo espírito ou pelo corpo? Os Mestres do Budismo ensinados pelos livros, dizem*

¹³⁰ Ver o capítulo 19.

¹³¹ BENDŌWA In *Shōbōgenzō*, ob.cit., p. 149.

¹³² Idem, p. 150.

que o corpo e o espírito não são senão um, e então eles declaram que é pelo corpo que se obtém a Iluminação; mas como se apoiam no princípio de identidade do corpo e espírito, não é verdadeiramente certo que seja pelo corpo que se obtém a Iluminação. Atualmente no Zen se obtém-na conjuntamente pelo corpo e pelo espírito. Mas do corpo e espírito, é o espírito que nos faz refletir no Budismo; é por causa dele que, no decorrer de mil vidas, durante um kalpa, não obtemos a Iluminação. Obtem-se a Iluminação quando se faz abstração de seu espírito e renuncia-se a saber e compreender. É pelo corpo que um homem se ilumina; um vendo formas, outro escutando sons. Se rejeitamos inteiramente os raciocínios e o saber, se meditamos ardentemente no zazen, o Caminho se abre docemente para nós. Ele será aberto pelo corpo. É por isso que vos exorto a habituar-se a praticar exclusivamente o zazen." ¹³³ Partindo da reflexão sobre a impossibilidade da discriminação na Iluminação, Dōguen considera que igualmente não pode haver discriminação entre corpo e espírito; com isso não quer dizer que ambos não existem, e até certo ponto separadamente. Há uma tensão permanente entre um e outro polos, que indica que a solução proposta por Dōguen não se situa no âmbito do pensamento filosófico, mas se encerra no existencial situado no universo religioso.

Isto pode ficar mais claro quando notamos ainda, como uma decorrência da valorização do corpo, a questão de um excessivo apego a ele. É na resposta a este problema, que vemos o envolvimento do seguidor do Zen de Dōguen, em sua total reformulação: "O primeiro cuidado daqueles que estudam é evitar as opiniões pessoais. Isso quer dizer que é preciso não apegar-se a seu corpo. Mesmo se estudamos profundamente as palavras dos antigos Mestres, e praticamos o zazen permanecendo imóveis como pedra ou ferro, nunca alcançaremos o Caminho dos Budas e Patriarcas, mesmo no decorrer de uma miríade de kalpas, a menos que nos libertemos do apego ao corpo. Bem mais, mesmo se chegemos a conhecer os ensinamentos provisórios e definitivos, es

¹³³ A *Primer of Sōtō Zen*, ob.cit., parte 2, 26, p. 47 - *Le Bouddhisme Japonais*, ob.cit., p. 105.

têricos e exotêricos, se não nos desapegamos de nosso corpo, poderemos em vão contar os tesouros adquiridos, sem que valhamos quase nada. O que se pode somente, é que aqueles que estudam examinem verdadeira e inteiramente os começos e o fim de seu corpo humano. O corpo, os cabelos, e a pele, são gotas do pai e da mãe; o tempo é um sopro, e eles se dispersam na natureza onde finalmente tornam-se pó. Por que apegar-mo-nos a este corpo? Ainda, qual lei rege a união e desintegração dos dezoito domínios? As indicações que figuram nas Escrituras e em outros lugares, diferem entre si, mas elas concordam em nos colocar em alerta nas nossas práticas, contra a incompreensibilidade das particularidades no tocante ao nosso corpo. Quando se penetra nesta verdade, o verdadeiro Caminho budista se revela."¹³⁴ O desapego não é esquecido por Dōguen no tratamento ao corpo, a partir da reflexão da impermanência das coisas inclusive do corpo. Se, muitas vezes atrás, falamos das conexões de modalidades da pobreza com os aspectos materiais e espirituais, não é de se esquecer que a experiência religiosa se propunha a uma nova conformação do entendimento até então comum do mundo. Por esta via, tornamos a penetrar na significação da pobreza como uma ponte para o cosmo sagrado.

Assim, a pobreza tanto em Dōguen como em Francisco, leva a propostas de tratamento respeitoso, de desprezo e de disciplina do corpo. É pela pobreza que o corpo é desvestido da forma comum e transformado em algo diferente e especial, numa palavra é purificado. Desta maneira, a pobreza não guarda um valor por ela mesma, mas sim é uma espécie de chave para a entrada num outro universo, não físico mas de caráter simbólico. Na concepção franciscana o corpo guarda algo de mal e deve ser dominado a qualquer preço, com pouquíssimas concessões a seu bem estar e funcionamento. Não esqueçamos que uma das idéias principais que lhe serve de base, é a imitação a Cristo, levada a tal ponto, que os cronistas anotaram que o santo de Assis apresentou em seu corpo, as chagas de Cristo.¹³⁵ Ora, apesar de certo despre

¹³⁴ *A Primer of Sōtō Zen*, ob.cit., parte 4, 3, p. 62 - *Le Bouddhisme Japonais*, ob.cit., pp. 121-123.

¹³⁵ 1 CELANO, ob.cit., 94 a 96, pp. 246-248.

zo ao corpo, as atitudes da época condenavam a sua dissecação para uma finalidade de aprendizado anatômico e sacralizava-o.¹³⁶ Após a morte recitava-se ofícios e celebravam-se missas; os padres e monges eram requisitados como presença e os pobres recebiam doações, tanto quanto eram também assistência,¹³⁷ o que nos mostra as vinculações entre a pobreza e o sagrado.

Mas, as concepções budistas acerca do corpo se apresentam muito mais complexas. O corpo devia ser objeto de experimentação, de preferência junto com a compreensão intelectual da verdade e do mundo; assim encontramos o conselho em certas passagens de textos antigos.¹³⁸ Seu controle devia se fazer a partir de pontos de vista mais sofisticados do que jejuns e penitências; se recomendava posturas físicas, controle da respiração e observação constante do corpo e da mente. Das posturas físicas, preferencialmente as sentadas. Dōguen no Bendowa, não deixa de confessar a impossibilidade em catalogar-se os inúmeros meios com que os Budas se valeram para obter a Iluminação; mas, apesar disto, todos os Budas e Patriarcas escolheram entre as quatro posições (sentada, andando, de pé e deitada), o sentar como a mais fácil.¹³⁹ As noções medicinais japonesas da época se apresentavam como tributáveis daquelas da China.¹⁴⁰ Na China a piedade familiar justificava o interdito de que o corpo, tido como dom precioso dos antepassados, fosse mutilado,¹⁴¹ pois o corpo humano era concebido como uma reprodução do cosmo.¹⁴² A pena de morte podia ser comutada em castração, porque mutilava o corpo e privava de descendência, algo mais infamante que a morte. Para MENCIOUS havia

¹³⁶ VELTER, André e LAMOTHE, Marie-José - *Les outils du corps*. Paris, Denoel/Gonthier, 1980, pp. 122.

¹³⁷ ARIES, Philippe - *História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias*. Rio, F. Alves, 1977, p. 77.

¹³⁸ ELIADE, Mircea - *Yoga, immortalidad y libertad*, ob.cit., pp. 186-187.

¹³⁹ BENDOWA, ob.cit., p. 154.

¹⁴⁰ FRÉDÉRIC, Louis - *La vie quotidienne au Japon à l'époque des samourai - 1185-1603*. Paris, Hachette, 1968, p. 142.

¹⁴¹ VELTER, A. e LAMOTHE, M.J. - ob.cit., pp. 55 ss. - DO-DINH, Pierre - *Confucius et l'humanisme chinois*. Paris, Seuil, 1962, Ver NEEDHAM, Joseph - *La science chinoise et l'occident*. Paris, Seuil, 1977.

¹⁴² GERNET, Jacques - *La vie quotidienne en Chine à la veille de l'invasion mongole - 1250-1276*. Paris, Hachette, 1959, p. 182.

coisas piores que a morte; servir aos antepassados era o dever do chefe de família;¹⁴³ a atitude comum do homem para com sua própria pessoa, era amá-la em sua inteireza,¹⁴⁴ e a cerimônia era dita ser mais importante que o sexo e a alimentação.¹⁴⁵ No Japão a família estabelecia uma unidade entre os indivíduos; o chefe da família era responsável por ela perante as autoridades;¹⁴⁶ a própria morte não era encarada com grande pavor: para o budista era uma decorrência da doutrina da impermanência e para o xintoísta era uma impureza que ficava para os vivos.¹⁴⁷

Nas duas extremidades do mundo, portanto, as concepções sobre o corpo apresentam um elemento comum: a sua sacralização a partir de pontos de vista diversos. Assim, a própria manipulação do corpo, como elemento fundamental para a experiência religiosa, apresenta também características variadas: como vimos, nas idéias veiculadas por Francisco, o corpo em si mesmo tem tendências que devem ser desprezadas; daí uma dicotomia entre corpo e alma. Nas propostas de Dōguen, tributário da tradição budista, o corpo em si mesmo deve ser manipulado de maneira artesanal; contido, mas submetido à vontade do crente. O corpo em si mesmo não é um mal, mas deve ser dominado, não através do apego, porém, tendo presente a idéia de sua transformação inexorável no pō. Ora, aqui voltamos a um novo encontro entre os dois líderes religiosos; lembremos o que falamos anteriormente: Dōguen e Francisco apresentam como uma das importantes justificativas para a pobreza, o esvanecer dos bens perante a morte que atinge inflexivelmente o corpo humano. Se a atitude perante a morte justifica a pobreza, ela também justifica uma reformulação do corpo, para a experiência do sagrado. De modo que, notemos que esta experiência encontra sua base no mundo dos fenômenos. Ao tratarem geral

¹⁴³ *The sayings of Mencius*. Translation by James R. Ware, New York, The New American Library, 1960, pp. 105-106.

¹⁴⁴ Idem, pp. 137-138.

¹⁴⁵ Idem, p. 139.

¹⁴⁶ FRÉDÉRIC, Louis - ob.cit., pp. 48-49.

¹⁴⁷ Idem, pp. 46-47.

mente do mundo místico, os autores deixam de lado este dado,¹⁴⁸ que cremos ser importante para a compreensão do universo religioso.

Paralelamente a uma reformulação do corpo, que por sinal, Francisco e Dōguen não sō falam, mas praticam com zelo, a experiência religiosa também tem outras facetas, das quais a sua expressividade através de formas discursivas diversas da linguagem comum. Trata-se da linguagem dos símbolos. JOACHIM WACH não deixou de apontar que a experiência religiosa apresenta formas especiais de expressão, diferentes das costumeiras.¹⁴⁹ O estudo da linguagem simbólica, pela qual Dōguen e Francisco falam de suas experiências do sagrado, revela a presença de figuras comuns, apesar de pertencem a tradições religiosas distintas, sem mütuos contatos ou troca de informações. Além de uma expressividade discursiva de entendimento quase de imediato, e que em páginas anteriores vimos como se apresentava, eles falam ainda através de símbolos. Estes são um decalque da realidade objetiva, mas de alguma coisa mais profunda, como nos diz ELIADE.¹⁵⁰ Ou, como fala LEON BONAVENTURE: "*Os símbolos, tomados num sentido puramente literal, mostram-se insuficientes e desprovidos de substância quando utilizados para descrever a realidade; porém, tomados num nível mais profundo, eles alcançam na sua significação profunda um sentido atribuído por todos os homens a uma realidade.*"¹⁵¹ Não está dentro dos objetivos desta investigação a análise de todo o processo de transformações passado por Francisco e Dōguen; não trataremos especificamente dos passos da "*conversão*". Deste modo, buscamos somente alguns símbolos representativos da experiência do sagrado, que, nos parece, indicam o núcleo principal dela e uma certa estrutura psicológica, na qual a totalidade da própria psique humana é o principal objeto das cogitações.

¹⁴⁸ Tais como GRAEF, Hilda - *Histoire de la mystique*. Paris, Seuil, 1972; ou mesmo, GARDET, Louis - *La mystique*. Paris, P.U.F., 1970.

¹⁴⁹ WACH, Joachim - *Sociology of religion*. Chicago, The University of Chicago Press, 1958, p. 18.

¹⁵⁰ ELIADE, Mircea - *Méphistophéles et l'androgyne*. Paris, Gallimard, 1981, p. 270 ss.

¹⁵¹ BONAVENTURE, Léon - *Psicologia e vida mística*. Petrópolis, Vozes, 1975, p. 112.

As fontes franciscanas nos falam constantemente de um tesouro.¹⁵² Nas Admoestações é dito: "*Bem-aventurado o servo que 'entesoura no céu' os bens que o Senhor lhe concede e não procura manifestá-los ao mundo na esperança de ser recompensado, pois o próprio Altíssimo manifestará as suas obras a todos quantos lhe aprouver. Bem-aventurado o servo que guarda em seu coração os segredos do Senhor.*"¹⁵³ A própria Regra Não-Bulada inicia o seu texto propriamente dito da seguinte maneira: "*A Regra e a vida destes irmãos é esta: viver em obediência e sem propriedade; e seguir a doutrina e as pegadas de Nosso Senhor Jesus Cristo, que diz: 'Se queres ser perfeito, vai, vende tudo o que tens, dá-o aos pobres e terás um tesouro nos céus, e vem e segue-me'*" (Mt 19,21).¹⁵⁴

Um pouco mais longa a citação, surge em CELANO quando fala dos começos da busca de Francisco: "*Já mudado, mas de mentalidade e não exteriormente, não quis ir mais para a Apúlia e procurou orientar sua vontade pela vontade de Deus. Por isso subtraiu-se aos poucos do bulício do mundo e dos negócios, querendo imitar Jesus Cristo em seu interior. Como um bom ne*

¹⁵² Nos Evangelhos encontramos indicações de que o tesouro tem duas conotações: de bem material, sinônimo das riquezas e de bem espiritual. Os textos seguintes mostram que não é possível fazer uma separação completa de um sentido e outro, porquanto há uma passagem quase que imediata de um sentido para o outro: Mt - 6, 19: "*Não ajunteis para vós tesouros na terra, onde a traça e o carruncho os destroem, e onde os ladrões arrombam e roubam, 20 - mas juntai para vós tesouros nos céus, onde nem a traça, nem o carruncho destroem e onde os ladrões não arrombam nem roubam; 21 - pois onde está o teu tesouro aí estará também teu coração*" (o mesmo texto em Lc 12, 33). E ainda Mt 19,21: "*Jesus lhe respondeu: 'Se queres ser perfeito, vai, vende os teus bens e dá-o aos pobres, e terás um tesouro nos céus. Depois, vem e segue-me'*" (o mesmo caso em Mc 10, 21 e Lc 18, 22). Em Mt 13,44, encontramos: "*O Reino dos Céus é semelhante a um tesouro escondido no campo; um homem o acha e torna a esconder e, na sua alegria, vai e vende tudo o que possui e compra aquele campo.*" Estes textos levam a entender que o tesouro material é ultrapassado por um outro maior, situado além da dimensão comum (o Reino dos Céus ou os céus), principalmente quando se fala em "*escondê-lo*". Este sentido espiritual fica mais claro em Mt 12,35: "*O homem bom, do seu bom tesouro tira o bem, mas o homem mau, do seu mal tesouro tira o mau*" (com ligeira variação em Lc 6, 45). O tesouro em sua conotação espiritual é o bem e leva à alegria. As citações acima foram retiradas da edição da BÍBLIA DE JERUSALÉM - NOVO TESTAMENTO. S. Paulo, Ed. Paulinas 1976.

¹⁵³ *Escritos de S. Francisco*, ob.cit., p. 70.

¹⁵⁴ *Idem*, p. 140.

gociente prudente, escondeu aos olhos dos iludidos a p erola encantada e, o cultamente, procurou vender tudo para adquiri-la. Havia um homem em Assis, a amigo seu predileto, porque tinha sua mesma idade. Uma assidua familiaridade de rec iproca afei a o 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 se gredo, ia de boa contade com ele todas as vezes que era chamado. Havia uma gruta perto da cidade,   qual iam com frequência para falar do tesouro que lhes caberia. O homem de Deus, que já estava santificado pelo santo prop si to, entrava na gruta enquanto o companheiro ficava esperando do lado de fora e, tomado pelo novo e especial espírito, orava a seu Pai na solidão. Esfor  ava-se para que ninguém soubesse o que fazia l  dentro, para que o segredo fosse causa de maior bem, e buscava s  a Deus em seu santo propósito. Orava com devo a o para que Deus eterno e verdadeiro dirigisse seu caminho e o ensi nasse a cumprir sua vontade. Sustentava em sua alma uma luta violenta e não conseguia parar enquanto não realizasse o que tinha resolvido em seu cora a o. Pensamentos muitos variados entrecruzam-se nele, importunando-o duramente. Ar dia interiormente pela chama divina e não conseguia esconder por fora o ar dor de sua alma. Do a-lhe ter pecado tão gravemente e ofendido os olhos da majestade de Deus. Os pecados do passado ou do presente já não o agradavam. Mas ainda não tinha recebido a plena confiança para poder evitá-los no futu ro. Por isso, quando saia para junto de seu companheiro, estava tão cansado que nem parecia o mesmo que tinha entrado. Certo dia, tendo invocado mais completamente a misericórdia divina, mostrou-lhe o Senhor o que convinha fa zer. A partir de então, ficou tão cheio de alegria, que não cabia mais em si e, mesmo sem querer, deixou escapar alguma coisa aos ouvidos dos outros. Mas embora não pudesse calar por causa da grandeza do amor que lhe fora inspira do, era com cautela que comunicava alguma coisa, e falando em parábolas. As sim como falara ao amigo íntimo de um tesouro escondido, como dissemos, aos outros procurava falar por analogias. Dizia que não queria ir para a Ap ria, mas prometia que haveria de fazer coisas nobres e estupendas em sua própria terra. Pensavam os outros que queria casar-se e lhe perguntavam ... Respon -

*dia-lhes: 'Vou me casar com uma noiva tão nobre e tão bonita como vocês nunca vão ver, que ganha das outras em beleza e supera a todas em sabedoria'. Na verdade, a esposa imaculada do Senhor era a verdadeira religião, que ele abraçara, e o tesouro escondido era o reino dos céus, que buscou com tanto entusiasmo...'*¹⁵⁵

Nestes textos, o reino dos céus é assemelhado ao tesouro descoberto por Francisco, segundo CELANO, e prometido aos seguidores nos dois textos citados anteriormente. É importante notar que tanto as Admoestações quanto CELANO, falam de tesouro ligado ao segredo, que deve ser guardado e mantido longe de olhares indiscretos. Em CELANO, é dentro de uma caverna ou gruta que o tesouro é revelado e usufruído, na plena solidão, e através de lutas que não conseguia parar. Em outro momento, CELANO nos fala numa dupla noção do reino dos céus, quando aborda o santo em seus últimos dias:

*"Foi, por disposição de Deus que sua santa alma, livre do corpo, partiu para o reino dos céus desse lugar em que, quando ainda estava na carne, começou a receber o conhecimento das coisas espirituais e lhe foi infundida a unção salvadora. Embora soubesse que em qualquer lugar da terra o reino dos céus está presente e que em qualquer lugar a graça divina pode ser dada aos escolhidos de Deus, sabia por experiência que aquele local da igreja de Santa Maria da Porciúncula estava cheio de graça mais abundante e era frequentado pelos espíritos celestiais."*¹⁵⁶ Este pequeno texto de CELANO, autor próximo das primeiras concepções franciscanas, revela que o reino dos céus tanto será contido em outro mundo quanto neste aqui, ou dito de outra maneira, o mundo sagrado tanto está distante quanto perto do homem.

Na segunda biografia de Francisco, CELANO trata de tesouro em outra acepção e relacionado ao episódio da ida à Apúlia: *"É que seu espírito, ainda carnal, estava dando uma interpretação carnal à visão que tinha tido, na realidade muito mais valiosa nos tesouros da sabedoria de*

¹⁵⁵ 1 CELANO, ob.cit., pp. 183-184.

¹⁵⁶ Idem, 106, pp. 255-256.

Deus."¹⁵⁷ Ou, ainda quando fala das chagas de Francisco: "*Não podemos deixar de contar quanto encobriu e com quanto cuidado procurou esconder os gloriosos sinais do crucificado, que devem ser venerados até pelos mais elevados espíritos. Nos primeiros tempos em que o verdadeiro amor de Cristo tinha transformado em sua mesma imagem aquele que o amava, começou a esconder e a ocultar o tesouro com tanto cuidado, que durante muito tempo nem os que conviviam com ele souberam de nada.*"¹⁵⁸ Ou, quando na primeira biografia fala do sepultamento de Francisco: "*Abriu-se a janelinha pela qual as servas de Deus costumavam receber a comunhão no tempo determinado. Abriu-se também a arca em que o tesouro das virtudes supercelestes estava guardando e em que estava sendo levado por poucos aquele que costumava levar muitos.*"¹⁵⁹ Aliás, nesta última acepção, BOAVENTURA em sua LEGENDA MAIOR observa que durante o enterro de Francisco "... *pararam um pouco para proporcionar àquelas sagradas virgens oportunidade de ver e beijar o venerável corpo, adornado de preciosas e celestiais pérolas. Chegadas, por fim, à cidade, depositaram cheios de júbilo e com grande reverência, na igreja de São Jorge, o precioso tesouro que levavam.*"¹⁶⁰

SÃO BOAVENTURA aqui usa ao lado de tesouro, pérolas. Mas não é só nesta acepção que a utiliza, mas igualmente em outras, como: "*Ninguém foi tão ávido de ouro quanto o foi Francisco da pobreza e ninguém pôs tanto cuidado em guardar seus tesouros como o foi ele em conservar tão preciosa pérola.*"¹⁶¹ Importa salientar que novamente foi frisada a manutenção do segredo do tesouro, mas que este autor relaciona tesouro com pobreza.

A Legenda Trium Sociorum anota que Francisco encontra um tesouro, mas de caráter celeste: "*Após a visita aos leprosos e tendo*

¹⁵⁷ 2 CELANO, 6, p. 290.

¹⁵⁸ Idem, 135, p. 383.

¹⁵⁹ 1 CELANO; 116, p. 264.

¹⁶⁰ SÃO BOAVENTURA - *Legenda maior*, ob.cit., cap. 15, p. 570.

¹⁶¹ Idem, ob.cit., cap. 7, p. 507, e no mesmo sentido, na *Legenda Maior*, cap 3, p. 624.

mudado para melhor, conduzindo a lugares afastados um certo companheiro, a quem muito queria, dizia-lhe que havia encontrado um grande e precioso tesouro. Alegrou-se muito aquele homem, e de boa vontade o acompanhava sempre que chamava. Francisco o levava muitas vezes a uma caverna perto de Assis e, nela entrando sozinho, deixava do lado de fora o companheiro, desejoso de possuir o tesouro; e assim, tomado de novo e singular espírito, orava ao pai às escondidas, cuidando que ninguém soubesse o que estava fazendo lá dentro, a não ser Deus, a quem assiduamente consultava como possuir o tesouro celeste."¹⁶² Novamente o tesouro é relacionado ao segredo, ao mistério que não deve ser revelado, e sim usufruído em contato com o divino.

Ainda na *Legenda dos Três Companheiros* encontra-se a ligação alegria, pobreza e tesouro: "E caminhava pela 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."¹⁶³ O tesouro é decorrente, portanto, do abandono das coisas mundanas e do abraçar a pobreza, que levam à alegria e posse de um tesouro.

Já na *Legenda Perusina* o símbolo do tesouro surge em conexão com os padecimentos passados por Francisco nos últimos dias de sua existência: "Uma noite, refletindo em tantas tribulações, teve piedade de si mesmo e disse interiormente: 'Senhor, socorrei-me nas minhas enfermidades para que consiga suportá-las com paciência'. Em seguida ouviu em espírito uma voz dizer: 'Responde-me, irmão: se em recompensa de teus sofrimentos e tribulações recebesses este precioso tesouro: toda a terra transformada em

¹⁶² LEGENDA DOS TRÊS COMPANHEIROS, ob.cit., 12, p. 655.

¹⁶³ Idem, 33, p. 670.

ouro puro; as pedras, em gemas preciosas; e a água dos rios, em perfume, não te parece que julgarias ser nada os teus sofrimentos, como se fossem terra, pedras e água desprezíveis, comparados a tal tesouro? Que alegria não sentirias tu?' - 'Senhor, respondeu o bem-aventurado Francisco, mui grande e precioso seria esse tesouro; para além do que se possa desejar e amar'. - 'Pois bem irmão, disse a voz, alegra-te e rejubila no meio de teus sofrimentos e tribulações: de hoje em diante vive em paz, como se participasses já do meu reino.'¹⁶⁴

O caráter extraordinário do tesouro é igualmente consi-
gnado nos I Fioretti, no qual se ressalta a ausência de indústria humana:
"Acabada a mendigação, reuniram-se fora da cidade para comer em um lugar onde havia uma bela fonte e junto uma bela pedra larga, sobre a qual cada um colocou as esmoladas recebidas. E vendo S. Francisco que os pedaços de Frei Masseo eram em maior número e mais belos que os dele, mostrou grande alegria e disse assim: 'Ó Frei Masseo, não somos dignos deste grande tesouro'. E repetindo estas palavras várias vezes, respondeu-lhe Frei Masseo: 'Pai, como se pode chamar tesouro, onde há tanta pobreza e falta de coisas que necessitamos? Aqui não há toalha, nem faca, nem garfo, nem prato, nem casa, nem mesa, nem criada, nem criado.' Então disse S. Francisco: 'Isto é o que considero grande tesouro, porque não há coisa nenhuma feita pela indústria humana; mas o que aqui existe é feito pela Providência divina, como se vê manifestamente pelo pão mendigado, pela mesa de pedra tão bela e pela fonte tão clara: por isso quero que peçamos a Deus que o tesouro da santa pobreza tão nobre, o qual tem Deus para servir, seja amado de todo o coração.' E ditas estas palavras e rezada a oração e tomada a refeição corporal com aqueles pedaços de pão e aquela água, levantaram-se para ir à França..."¹⁶⁵

Outro entre os vários símbolos consignados nos textos

¹⁶⁴ LEGENDA PERUSINA, ob.cit., 43, pp. 773-774; também com ligeiras variações aparece nos I FIORETTI, ob.cit., cap. 19, p. 1.119.

¹⁶⁵ I FIORETTI, ob.cit., cap. 13, p. 1.105.

franciscanos é a luz. Nas Admoestações é mostrada a vinculação luz com divindade: *"Disse o Senhor Jesus Cristo aos seus discípulos: 'Eu sou o caminho, a verdade e a vida. Ninguém chega ao Pai senão por mim. Se me reconhecesseis conheceríeis também o Pai. Doravante o conheceis porque o vistes ... O Pai habita numa luz inacessível, e: Deus é um espírito e ninguém jamais viu a Deus. Se Deus é espírito, só em espírito pode ser visto; pois o espírito é que dá a vida, a carne não aproveita para nada."*¹⁶⁶ Numa das versões da **Carta aos Fiéis** que chegou até nós, é dito: *"Todos aqueles e aquelas, porém, que não fazem penitência, não recebem o corpo e o sangue de Nosso Senhor Jesus Cristo, vivem no vício e no pecado ... são cegos, porque não vêem a verdadeira luz. Nosso Senhor Jesus Cristo. Não possuem a sabedoria espiritual porque não possuem o Filho de Deus, que é a verdadeira sabedoria do Pai."*¹⁶⁷ Apesar destes textos serem entremeados de citações bíblicas, para nós importa que houve um critério de escolha, de representação da divindade através do símbolo luz, e que somente pode ser vista pelo espírito, portanto, não com os sentidos ordinários. Aquelles que não realizam a sua transmutação - principalmente através da prática de penitências - são cegos à luz verdadeira, sabedoria espiritual divina. A luz aparece também em visões. A **Legenda dos Três Companheiros** fala numa visão que um frade teve: *"Para estima e afeição deste mesmo lugar muito contribuiu uma visão que certo irmão teve quando ainda no século, e a quem o bem-aventurado Francisco amava com singular afeto, durante todo o tempo que esteve com ele, mostrando-lhe particular familiaridade. Este irmão, pois, desejando servir a Deus, como tarde na Ordem fielmente fez, viu, em visão, que todos os homens deste mundo estavam cegos e ajoelhados em torno de Santa Maria da Porciúncula, e, com as mãos juntas, o rosto voltado para o céu, em voz alta e lacrimosa, pediam ao Senhor que se dignasse, por sua misericórdia, iluminar a todos. Estando assim todos em oração, parecia vir do céu um grande esplendor, que descia sobre eles e a todos iluminava com uma luz salutar. Acordando este irmão, propôs-se servir a Deus*

¹⁶⁶ *Escritos de S. Francisco*, ob.cit., p. 59.

¹⁶⁷ *Idem*, pp. 80-81.

com mais firmeza e, pouco depois, abandonando este século perverso com suas pompas, entrou na Ordem onde permaneceu no serviço de Deus, humilde e devotamento.¹⁶⁸

Já em CELANO encontramos uma visão tida por vários frades que identificam a luz que viram com a alma de Francisco: "*Caminhando diante de Deus com simplicidade e diante dos homens com confiança, os frades mereceram naquele tempo a alegria da revelação divina. Inflamados pelo Espírito Santo, não rezavam só nas horas marcadas mas em qualquer hora, pouco solícitos e preocupados que eram. Certa noite, estavam cantando o pai-nosso com harmonia de espírito e voz suplicante, quando o bem-aventurado pai se separou corporalmente deles. Lá pela meia-noite, estando alguns frades a dormir e outros rezar piedosamente, entrou pela porta um rutilante carro de fogo, deu duas ou três voltas para cá e para lá na casa, tendo sobre ele um globo enorme, que era parecido com o sol e iluminou a noite. Os que estavam acordados se espantaram e os que estavam dormindo se assustaram, pois sentiram uma claridade não só corporal mas também interior. Reuniram-se e começaram a discutir entre si o que seria aquilo. Mas por força e graça de toda aquela luz, cada um enxergava a consciência do outro. Compreenderam afinal que a alma do santo pai brilhou com tamanho fulgor que, por sua pureza e por seu zeloso cuidado pelos filhos tinha conseguido de Deus a graça desse enorme benefício.*"¹⁶⁹ Diferentemente, aqui o símbolo da luz apresenta, nestas oportunidades, extremamente comunicativo e compartilhado por outros frades.

Nas fontes franciscanas encontramos inúmeras visões¹⁷⁰ e sonhos,¹⁷¹ que por vezes se confundem um com o outro, e apresentam símbo

¹⁶⁸ LEGENDA DOS TRÊS COMPANHEIROS, ob.cit., 56, pp. 685-686.

¹⁶⁹ 1 CELANO, ob.cit., 47, pp. 212-213.

¹⁷⁰ *Legenda maior*, cap. VI, pp. 636-637; 2 CELANO, 123, pp. 375-376; *Legenda dos Três Companheiros*, 63, pp. 691-692; 2 CELANO, 82, pp. 346-347.

¹⁷¹ LEGENDA DOS TRÊS COMPANHEIROS, 53, p. 683; 2 CELANO, 17, p. 300; 2 CELANO, 6, p. 290; *Legenda maior*, cap. 3, p. 479 e cap. I, p. 466.

los como a árvore, casa de armas, galinha preta, etc. De todos os textos que mais tem chamado a atenção dos autores é o Cântico das criaturas ou do Irmão Sol,¹⁷² não só por sua autenticidade não ser posta em dúvida, mas igualmente por seu conteúdo altamente poético. Aí estão os símbolos sol, lua, estrelas, vento, água, fogo e terra, de conotações naturais, aos quais se junta a irmã morte corporal. FRANÇOIS CHENIQUE interpreta o Cântico através das categorias do Ioga - sem dúvida ocidentalizado -, identificando três vias no poema: da ação, da devoção e do conhecimento.¹⁷³ Já ELOI LECLERC o trata mais sistematicamente.¹⁷⁴ Este último autor chama a atenção especialmente para a escolha e a valorização dos elementos cósmicos, o apelativo 'irmão' ou 'irmã' dado às coisas, e a dimensão arquetípica das imagens. Antes de mais nada, para ele, o Cântico do Sol é um "*louvor a Deus por meio das criaturas*", no qual são evocadas diversas realidades cósmicas qualificadas de maneira toda especial.¹⁷⁵ Dada a quantidade de qualificativos utilizados por Francisco, LECLERC considera que mostram uma "*valorização da matéria*", que por vez, não é uma mera cópia da realidade exterior, mas apontam para outra realidade, o interior das pessoas.¹⁷⁶ Ele verifica que o qualificativo "*precioso*" é pouco usado por Francisco em seus Escritos, mas aqui aparece abundantemente; o santo quando o emprega, o faz relacionando com Cristo: "*Assim, nas únicas vezes que Francisco usa, em seus escritos, o adjetivo 'precioso', são para ligá-lo a coisas que estão em estreita relação com a realidade sagrada do Corpo e do Sangue do Senhor. A bem dizer, a coisa verdadeiramente preciosa aos seus olhos é esta realidade sagrada. Neste contexto o termo 'precioso' adquire um novo significado. Designa algo de pouco preço, designa um tesouro. Contudo, não se trata, neste caso, de uma riqueza que se possa amontoar socialmente e*

¹⁷² *Escritos de S. Francisco*, pp. 70-72.

¹⁷³ CHENIQUE, François - *Le yoga spirituel de St. François d'Assise Symbolisme du Cantique des Créatures*. Paris, Dervy-Livres, 1978.

¹⁷⁴ LECLERC, Eloi - *O Cântico das criaturas ou os símbolos da união*. Petrópolis, Vozes, 1977. LECLERC, Eloi - *O cântico das fontes (o universo fraterno de Francisco de Assis)*. Braga, Editorial Franciscana, 1979.

¹⁷⁵ LECLERC, E. - *O cântico das criaturas*, ob.cit., p. 16.

¹⁷⁶ Idem, ob.cit., p. 17.

se possa ambicionar; é uma riqueza misteriosa, sagrada, que escapa ao domínio do haver."¹⁷⁷ Os qualificativos 'irmãos' e 'irmãs' aplicados as coisas, às quais não é retirada, num primeiro momento, a sua utilidade, mostram uma "simpatia respeitosa e fraterna"; mas num segundo momento, mostra um "sentido oculto", relacionado a valores do inconsciente,¹⁷⁸ já que estão distribuídos aos pares e numa alternância regular.¹⁷⁹ Reconhece o autor que, ao lado de uma inspiração nas Escrituras e liturgia cristã, há uma outra fonte, que identifica como "onírica".¹⁸⁰ As combinações de elementos ligam-se ao simbolismo universal, dá sua dimensão arquetipal,¹⁸¹ e na qual Cristo é o principal arquétipo.¹⁸² Mas as duas últimas estrofes do poema, retiram o caráter cósmico e introduzem a dramaticidade dos conflitos humanos.¹⁸³ A expressão simbólica "tesouro" representa a alma.¹⁸⁴ A hipótese do autor é que o Cântico é a "linguagem simbólica da reconciliação profunda do homem com a totalidade de sua alma".¹⁸⁵ Posição que reafirma em outra obra: "... a experiência profunda a florada na linguagem do Cântico é uma experiência de reconciliação; ... uma 'poética' da reconciliação do homem com sua 'arqueologia' íntima."¹⁸⁶

Dōguen em suas obras fala também reiterando e constan

¹⁷⁷ Idem, pp. 19-20.

¹⁷⁸ Idem, pp. 21-23.

¹⁷⁹ Idem, p. 28.

¹⁸⁰ Idem, pp. 26.

¹⁸¹ Idem, pp. 29-30.

¹⁸² Idem, p. 37.

¹⁸³ Idem, pp. 30-31.

¹⁸⁴ Idem, p. 52.

¹⁸⁵ Idem, p. 53.

¹⁸⁶ LECLERC, E. - *O cântico das fontes*, ob.cit., pp. 74-75.

temente de tesouro.¹⁸⁷ Antes de mais nada, o próprio título de sua obra prin

¹⁸⁷ Antes de mais nada, o Buda, a Comunidade (Samgha) e a Doutrina (sanskrito: Dharma; pali: Dharma), são chamados tradicionalmente no Budismo de os "Três Tesouros", Jóias, Gemas, etc. (Ti-ratana: pali; sânscrito: Ti ratna). O Budismo Antigo anotou diversos sermões de Buda, onde ele fala de um tesouro, usando imagens que denotam sentidos de ordem material e espiritual. Assim: "E da mesma maneira, ó monges, que o oceano encerra numerosos tesouros, tesouros diversos, e que estes tesouros são a pérola, o cristal, o lápis-lázuli, a concha, o quartzo, o coral, a prata, o ouro, o rubi, o ônix, também, ó monges, nosso dhamma e disciplina encerra numerosos tesouros, que são os seguintes: as quatro etapas da vigilância, os quatro esforços corretos, as quatro bases dos poderes psíquicos, as cinco faculdades, os cinco poderes, os sete membros do Despertar, a Óctupla via ariana... é a sétima coisa estranha e maravilhosa" (COOMARASWAMY, Ananda - *O Pensamento Vivo de Buda*. São Paulo, Martins, 1961, p. 275, citando os seguintes textos: Vinaya Pitaka II, 237, 239; Anguttara - Nikaya, IV, 206; Udāna 53,56). No *Khudā daka* -Patha o Buda desenvolve o tema do tesouro, dizendo: "É um tesouro incomunicável aos outros, que os ladrões não podem roubá-lo... Este é um tesouro que dá todas as formas de delícias aos devas e aos homens... Um rosto honesto, uma voz doce, beleza e graça, pompa e circunstância - tudo isto, este tesouro pode obter. Soberania e senhoria, a felicidade do governo universal, isto é muito caro aos homens; o sim, o governo no céu entre os devas, todas estas cousas, este tesouro pode procurar... Compreensão clara, liberdade da mente, todas as perfeições do Discípulo, a Iluminação de si por si e até o estado de Buda - todas estas cousas, podem por este tesouro ser ganhas..." (WOODWARD, F.L. - organ. - *Some sayings of the Buddha, according to the Pali Canon*. London, Oxford University Press, 1973, pp. 43-44). Já no *Saddharma Pundārika*, mais perto da tradição Mahāyāna, se diz que "... O Tathagata é detentor de um tesouro inesgotável de Sabedoria, Força e Coragem, e assim dá a todos os seres vivos o Dharma do Grande Veículo" (GONÇALVES, Ricardo M. - org. - *Textos budistas e Zen Budistas*, ob.cit., p. 99). Na tradição Zen Budista da China, encontramos diversos mestres que falam num tesouro, dando-lhe geralmente uma forte conotação espiritual. Assim, em HUANG PO: "O Tesouro Real é a natureza do Vazio. Embora todos os vastos sistemas do universo estejam contidos nisso, nenhum deles tem existência fora de sua Mente. Outro nome para isto é o Tesouro do Bodhisattva do Grande Vazio ... Isto que é chamado o Lugar das Coisas Preciosas é a Mente Real, o Buda. Essência original, o tesouro de nossa própria e real natureza. Estas jóias não podem ser medidas nem acumuladas" (BLOFELD, John - Trad. *The Zen Teaching of Huang Po on the transmission of mind*. New York, Grove Press, 1958, pp. 46 e 113). O mestre HUI HAI fala: "Aqueles que adquirem abstenção de pensamento, estão naturalmente aptos para entrar na Percepção Buda ... Tal aquisição é chamada entrando no Tesouro dos Budas, também conhecido como o Tesouro do Dharma, o qual habilita-o para cumprir o Dharma de todos os Budas"; e numa outra passagem muito significativa: "Uma vez este pobre monge ouviu o grande Ma Tsu de Kiangsi dizer: 'Sua própria casa do tesouro contém absolutamente tudo o que você precisa. Use-a livremente, em lugar de procurar em vão por algo fora de si próprio'. Desde este dia para frente, eu desisti. Fazendo uso de sua própria casa do tesouro, de acordo com as nossas necessidades, isto pode ser chamada felicidade. Não há uma simples coisa que pode ser agarrada ou rejeitada. Quando cesamos de ver nas coisas o seu aspecto temporal, e indo e vindo, no universo inteiro, abaixo, do lado e ao redor, não haverá nada que não seja seu próprio tesouro" (BLOFELD, John - Trad. - *The Zen Teaching of Hui Hai on sudden illumination*. London, Rider and Company, 1969, pp. 75 e 99). Não podemos esquecer que o símbolo tesouro está intimamente relacionado com a doutrina do ālayavijñāna, que considera que todas as manifestações mentais produzem-se previamente, ou em embrião, numa espécie de depósito comum (Ver LÉVI, Sylvain - *Maniféscence pour l'étude du système Yāgyavalkya*. Paris, Biblio de l'École des Hautes Études) 1932.

pal, o Shōbōgenzō, já assim o indica: "*O olho e o Tesouro da Verdadeira Lei*" ou "*o olho e o Depósito do Tesouro da Verdadeira Lei*", em nosso vernáculo. Em diversas passagens desta obra, ele fala deste tesouro, mas vejamos inicialmente em outra sua obra o Fukazazengui, que nos dará indicações para seguir suas propostas. Após Dōguen haver falado das regras da prática da meditação sentada (o zazen), e encarecer o seu valor, finaliza com as seguintes colocações: "*Insiste no Caminho que leva direto à Mente. Respeita aqueles que alcançaram o último grau. Goza tu mesmo a Sabedoria de Buda. Transmite a Meditação dos Patriarcas. Se fizeres isso durante muito tempo, ficarás assim. Então o depósito do tesouro se abrirá naturalmente e tu o gozarás à tua vontade.*"¹⁸⁸ O tesouro é aqui relacionado com a experiência do zazen, que aponta diretamente para a "*natureza original*".

No Shōbōgenzō, o símbolo tesouro é usado em diversos momentos. Quando toca na transmissão do Zen por Buda, Dōguen se vale da historieta consagrada pela tradição: "*Xaquiamuni estava uma vez pregando para uma grande assembléia reunida no Pico do Abutre. Ele segurou e levantou uma flor de 'udumbara' sem nada falar ou pestanejar. Então Mahakasyapa sorriu. Xaquiamuni disse: 'Eu possuo o Olho e o Tesouro da Verdadeira Lei e a Serena Mente do Nirvana e agora a confio a Mahakasyapa'. Todos os sete Budas do passado, incluindo Xaquiamuni e os Patriarcas que vieram após ele, seguraram uma flor e transmitiram a Verdadeira Lei desta maneira. Pegar a flor é capturar a mente búdica e isto é a atualização da Iluminação deles. Todos os aspectos da flor, como o ideal e o real, o subjetivo e o objetivo, o externo e o interno, estão contidos no ato de segurar a flor. A flor inteira é a mente búdica original e o corpo - Buda.*"¹⁸⁹ O Vazio Universal (sanskrito: shūnyatā), igualmente é tesouro: "*... O Vazio Universal é o Olho e o Tesouro da Verdadeira Lei e a Mente Serena do Nirvana...*"¹⁹⁰

¹⁸⁸ GONÇALVES, Ricardo M. (org.) - *Textos budistas e Zen budistas*, ob.cit., p. 179.

¹⁸⁹ UDONGE, In *Shōbōgenzō*, ob.cit., pp. 117.

¹⁹⁰ KOKU In *Shōbōgenzō*, ob.cit., p. 132.

A tijela para a mendicância do monge é tesouro: "...houve justamente cinquenta e um Patriarcas na linha de transmissão na Índia e na China. Em cada caso o mestre conferiu o seu kesā¹⁹¹ e a tijela de mendigo como o Olho e Tesouro da Verdadeira Lei e Mente Serena do Nirvana. Esta transmissão feita pelos Budas e Patriarcas do passado, tem continuado inquebrada para cada Patriarca seguinte. Portanto, quanto melhor compreendermos o significado da tijela de mendigo, melhor entenderemos a pele, a carne, os ossos e o tutano dos Budas e Patriarcas... Por toda a parte existem tijelas de mendigo que são dadas como o Olho e o Tesouro da Verdadeira Lei. Estas tijelas atravessam o tempo, tanto passado quanto presente. Mas esta tijela não pode estar limitada à pedra, à argila, ao ferro ou à madeira, ou a teorias feitas com pedras, argila, ferro ou madeira que não podem descrevê-la, pois a tijela pode ser feita quase de qualquer coisa. Não está limitada à pedra, à argila, etc. Tal é a verdadeira transmissão da tijela do mendicante."¹⁹²

Todos os fenômenos estão contidos no tesouro: "O Mestre Zen Keishin Chōsa disse: 'O universo inteiro é o olho de um samana'. O Olho é o olho de Gautama - o olho e Tesouro da Verdadeira Lei. Ainda que a Lei fosse transmitida a Ananda, continuou o olho de Gautama. Todos os fenômenos do universo inteiro estão contidos neste olho..."¹⁹³

Na coletânea de sermões de Dōguen, o Shōbōgenzō Zuimonki, encontramos a expressão tesouro usada em outras acepções. Assim, aí é dito: "Um leigo falou: 'Um tesouro é como um inimigo que nos espreita. Isto era assim outrora e ainda é assim hoje. 'Examinemos o significado destas palavras. Houve antigamente um leigo que tinha uma bela mulher. Então um homem poderoso pediu-a. O marido lamentou-a. Finalmente o homem levou soldados e cercou a casa. No momento em que ia levar à força a mulher, o marido disse-lhe: 'Eu perco a vida por tua causa'. A mulher respondeu-lhe: 'Eu também per

¹⁹¹ O manto monacal.

¹⁹² HOU in Shōbōgenzō, ob.cit., pp. 133, 134-135.

¹⁹³ JIPPŌ in Shōbōgenzō, ob.cit., p. 104.

co a vida por meu marido.' E em seguida se jogou do alto da casa, matando-se. Mais tarde o marido, que havia sobrevivido, contou o acontecimento. Em outro tempo, houve um sábio que administrava uma província. Ele tinha um filho que para seguir carreira na administração, deixou seu pai após haver cumprido com seus deveres; o pai deu-lhe então uma peça de seda. O filho lhe disse: 'És de uma alta fidelidade para com o soberano; de onde provem esta seda?' O pai lhe respondeu: 'É excedente do tratamento.' O jovem partiu e se apresentou diante do imperador e contou-lhe o ocorrido. O Imperador ficou grandemente impressionado por esta sabedoria. O filho disse: 'Meu pai guarda seu nome e eu revelo o meu. Na verdade, a sabedoria de meu pai é perfeita'. Isso que dizer uma peça de seda era pouca coisa, entretanto, o sábio não se apropriou dela; os verdadeiros sábios guardam seu nome e apropriar-se dos excedentes de tratamento, estava bem. Os leigos eram assim. Os monges Zen que estudam, devem pensar como eles: se amam verdadeiramente a Via, devem guardar seu nome de budista."¹⁹⁴ Aqui o sentido é de algo valioso possuído: seja o relacionamento com uma bela mulher, seja a perspicácia para a manutenção do renome, especialmente valorizado entre os confucionistas. Em páginas anteriores analisamos o apego ao corpo e a necessidade de seu desapego; assim no Zuimonki se diz: "... se não nos desapegarmos de nosso corpo, poderemos em vão contar os tesouros adquiridos, sem que valhamos uma insignificância." Nesta derradeira acepção, a referência é ao treinamento budista, especificamente ao zazen, que requer além de sua prática intensa um desapego do corpo, porque apesar de se poder contar os "Tesouros adquiridos", não leva à verdadeira Iluminação.

No Gakudō Yōjin-shū, obra independente de Dōguen e na qual ele faz uma análise da situação do budismo japonês, se anota que: "Por séculos mestres deste país compilaram livros, ensinaram discípulos e guiaram seres humanos e divinos. Suas palavras, entretanto, continuaram ver

¹⁹⁴ A primer of Sōtō Zen, ob. cit., V, pp. 79-80 - Le Bouddhisme japonais, ob.cit., pp. 138-139.

des e ainda imaturas porque não haviam buscado o fim último do treinamento. E les ainda não haviam chegado à esfera da Iluminação; conseqüentemente, meramente transmitiram palavras e fizeram os outros recitarem nomes e letras. Dia e noite contaram o tesouro dos outros e não ganharam nada para eles mesmos.. Aqueles que buscam o Caminho não devem procurar um treinamento fácil, pois, senão, nunca poderemos alcançar o verdadeiro mundo da Iluminação ou encontrar a casa do tesouro..."¹⁹⁵

Ou, o tesouro pode estar relacionado a outros símbolos: "Beneficiar aos outros significa ajudá-los a realizar a Iluminação... antes de obtê-la para nós. Depois de haver despertado esta mente, não se deve pensar em ser um Buda. Embora adquiramos mérito suficiente para realizar o budato, precisamos colocá-lo à disposição de todos os seres, de maneira que possam realizar o Caminho. Esta mente não vem do eu ou de outra pessoa ou coisa. Após despertar para esta mente, tudo o que tocamos é mudado: a terra torná-se ouro e o oceano néctar. Quando isto acontece, precisamente a terra, a areia, as rochas e calhaus manifestam a mente - Bodhi, tal como os borrifos do oceano, as bolhas e as chamas. Portanto, oferecer aos outros nosso castelo, família, sete tesouros, servos, cérebro, carne e membros, é uma manifestação viva da mente-Bodhi. Iguamente, a mente discriminativa, que está nem muito longe nem perto da mão, nem em si próprio, nem nos outros, torna-se o equivalente do despertando para a mente - Bodhi, se constantemente man tivermos nosso voto de ajudar os outros a realizarem a Iluminação : antes que ocorra em nós próprios. Por isso, oferecendo todas as coisas que estamos apegados, sejam o capim, as árvores, as telhas, os calhaus, o ouro, a prata ou tesouros raros, com o intuito da mente - Bodhi, é também equivalente ao despertar desta mente."¹⁹⁶ De maneira que, Dōgen aponta, com o despertar da Bodhi, tudo fica mudado e tudo passa a manifestá-la. Condição fundamental é o voto de adiamento da entrada na Iluminação, que é a proposta do Bodhisatt-

¹⁹⁵ GAKUDO YOJIN-SHU In Zen Master Dogen, ob.cit., pp.52 e 53.

¹⁹⁶ HOTSU BODAI-SHIN In Shobogenzo, ob.cit., pp. 108-109.

va, ajudando os demais seres a entrarem na experiência. Note-se que Dōguen fala na oferta de "nosso castelo, família, sete tesouros, servos, cabeça, cérebro, carne e membros"; ora, Dōguen é um monge que abandonou família e posses, logo sua referência não é explicitamente a tais bens, mas simbolicamente a conteúdos do universo interior e componentes do corpo.

Dōguen se vale igualmente do símbolo luz: "O Grande Mestre Chōsa Shōken, em Konan da Dinastia Sung, uma vez disse a seus discipulos: 'O mundo inteiro é refletido pelo olho de um monge, o mundo inteiro está contido na conversa cotidiana, o mundo inteiro é a nossa própria Luz Divina e o mundo inteiro é inseparável de si próprio...' A Luz Divina do ensinamento de Buda foi passada adiante por cada Patriarca sucessivamente... Aqueles que pensam que são separados da Luz Divina acreditam que ela é vermelha, branca, azul, ou amarela, similar à luz vinda do fogo, ou à luz refletida, ou à faísca de gemas ou jóias, à luz de um dragão ou como a luz do sol ou da lua... A Luz Divina de Buda enche o universo inteiro; cada coisa é Buda, cada coisa são os Patriarcas. Esta é a transmissão de Buda para Buda. Os Budas e Patriarcas constituem a Luz Divina. Através da prática da Iluminação da Luz Divina podemos nos tornar Budas, fazendo o zazen como se deve; então estaremos aptos para descobrir a atualização da Iluminação... A Luz Divina é encontrada igualmente em incontáveis ervas. A harmonização de todas as diferentes funções dos elementos de uma planta, como as raízes, caule, galhos, folhas, flores, frutos e cor, é expressão da Luz Divina. Se entendemos a Luz Divina, então os rios das montanhas e as terras, são secundárias... a mudança da vida e morte é a mudança da Luz Divina. A mudança do homem comum no santo, é como a mudança de diferentes cores na Luz Divina. Tornar-se um Buda ou Patriarca, é como as cores preta e amarela."¹⁹⁷ Todo o universo reflete ou é a própria Luz da Iluminação de Buda e dos Patriarcas, assim como de cada praticante do zazen. Relacionado a este símbolo, a luz, encontramos a pêrola: "A declaração 'O universo inteiro é uma pérola brilhante', foi feita pe

¹⁹⁷ KOMYŌ In Shōbōgenzō, ob.cit., pp. 53, 54, 55.

la primeira vez por Tsung Ta-Shih. Isto significa que o universo não é limitado por idéias de vasto, grande ou pequeno, quadrado ou redondo, nem centro e nem brilhante; quando transcendemos todas estas formas o universo emerge. Não há vida independente e morte, vinda e ida; estas mudanças são a verdadeira vida dos Budas e a atualização da verdade... Portanto, o começo e o fim da pérola brilhante estão além da compreensão. A única coisa que podemos dizer é que todo o universo é uma pérola brilhante - não dois ou três. A pérola brilhante é o Olho da Verdadeira Lei e corpo da Verdade. Isto é desvendado nesta simples expressão. O corpo brilhante é o corpo inteiro; não há obstáculos nele e é completo, transformando-se interminavelmente por toda a parte. A virtude da pérola brilhante é manifestada igualmente e com os hábeis Kannon e Miroku ao ouvirem os sons do mundo a verem suas formas atuais. Portanto, os Budas da antiguidade e dos dias presentes, manifestaram-se corporalmente para proclamarem o verdadeiro ensinamento."¹⁹⁸ A pérola está além da compreensão e exprime uma reformulação do mundo interior.

Dōguen não deixa de se valer de outros símbolos, tal como a lua: "Quando todas as coisas são o Buda-dharma, isto é a Iluminação, a ilusão, a prática, a vida, a morte, os Budas e os seres sensíveis. Quando todas as coisas são vistas como não tendo nenhuma substância, não há ilusão ou Iluminação, nem Budas ou seres sensíveis, nem nascimento ou destruição... Quando seres humanos obtêm a Iluminação, é como a lua refletida na água. A lua aparece na água mas não se molha, nem a água é perturbada pela lua. Ou trossim, a luz da lua cobre a terra e logo pode estar contida numa pequena porção d'água, uma diminuta gota de orvalho, ou mesmo uma minúscula gota d'água."¹⁹⁹ Muito nos esclarece ao realizar o relacionamento da Iluminação com a visão da ausência de substância nos fenômenos, que é a proposta de ultrapassar a dualidade ilusão-Iluminação.

¹⁹⁸ IKKAMYŌJU In Shōbōgenzō, ob.cit., pp. 24 e 26.

¹⁹⁹ GENJŌKŌAN In Shōbōgenzō, ob.cit., pp. 1 e 2.

Tudo é manifestação da Iluminação, ensina quando trata da transmissão da Iluminação feita por Buda a Mahakasyapa: "... Montanhas, rios, céu e terra, o sol, a lua e a terra, a chuva e o vento, seres humanos e animais, árvores e ervas - tudo isto não é nada, mas o segurar de uma flor *udumbara*. Vida e morte, ir e vir nas suas várias formas, são a Luz Divina. Precisamente nosso presente estudo não é nada mais que um aspecto da flor *udumbara*." ²⁰⁰

Ou, quando relaciona o universo, o tesouro e a Iluminação: "... Simbolicamente há a terra do coração e a terra do tesouro. Contudo todas estas terras são baseadas na experiência da Iluminação. Montanhas, água e terra têm sua origem no Vazio e são manifestações da 'forma é vazio' ²⁰¹ "Forma é vazio" é expressão tirada do Sutra da Perfeição da Sabedoria, o Prajnaparamitahridayasutra, que se caracteriza por apresentar os ensinamentos budistas através de negações e paradoxos. ²⁰² Tanto este Sutra, do conjunto dos Prajna, quanto Dōguen, afirmam que o universo inteiro é a manifestação da Iluminação.

Que o Budismo não está relacionado ao entendimento do mundo fenomenal, nos deparamos ante a afirmativa de Dōguen contida no famoso texto Genjōkōan: "*Estudar o Caminho Budista é entender a si próprio. Entender acerca de si próprio é esquecer a si próprio. Esquecer a si próprio é perceber a si próprio em todas as coisas. Para alcançar isto é preciso lançar fora o corpo e a mente de si próprio e outros. Quando você alcançou este ponto, estará desapegado mesmo da Iluminação, mas praticará continuamente, sem pensar acerca disto.*" ²⁰³

²⁰⁰ UDONGE in Shōbōgenzō, ob.cit., p. 118.

²⁰¹ SHINJINGAKUDO in Shōbōgenzō, ob.cit., p. 10.

²⁰² GONÇALVES, Ricardo M. (org.) - *Textos budistas e Zen Budistas*, ob.cit., pp. 67-68. Ver TOLA, Fernando y BRAGONETTI, Carmem - *El budismo Mahayana. Estudios y textos*. Buenos Aires, Kier, 1980, pp. 69 a 72.

²⁰³ GENJŌKŌAN, ob.cit., p. 1.

Não podemos esquecer o papel do mestre no treinamento:

"... A qualidade do treinamento do discípulo depende da verdade ou da falsidade de seu mestre. O treinamento budista pode ser comparado a uma fina peça de madeira e um verdadeiro mestre a um bom carpinteiro... A verdade ou falsidade da Iluminação depende de ter ou não alguém um verdadeiro mestre. Isto precisa ser bem compreendido... Verdadeiros mestres são aqueles que realizaram a verdadeira Lei e receberam o selo de um genuíno mestre. Isto não tem nada com sua idade. Para eles nem compreensão, ou conhecimento, é de importância primordial. Possuindo extraordinário poder e influência, eles não contam com visões egoístas ou apegam-se a qualquer obsessão, porque eles harmonizaram perfeitamente conhecimento e prática. Estas são as características de um verdadeiro mestre".²⁰⁴ Ressaltando o papel do mestre no treinamento budista, Dōguen aponta que para eles compreensão ou entendimento intelectual, não são suficientes e buscam harmonizar o treinamento (zazen) com o conhecimento de si próprio. Ao transformar a expressão do conhecimento em algo de pouco valor e ao considerar que o universo está contido na Iluminação, Dōguen passa então a dar ênfase aos símbolos como expressividade. Assim, no Gengokoan, fala claramente que a Iluminação não é fruto de alguma ação sobrenatural, mas do esforço sobre si mesmo; por isso, é de se entender que o simbolismo que emprega está relacionado com este seu entendimento do centro de sua pessoa.

Dōguen e Francisco se valem, portanto, constantemente, do símbolo tesouro, nas mais diversas acepções; mas o que representaria? A linguagem simbólica revela diversas dimensões do humano, especialmente da experiência do sagrado, incumbindo aos historiadores fazerem suas interpretações. Inicialmente, pode-se partir da conjugação dos elementos sociológicos, presentes eventualmente no símbolo. O símbolo tesouro é utilizado por adeptos convictos da pobreza, é a primeira afirmação. A presença deste símbolo poderia representar uma projeção a um universo fantasioso da importância sublimada dos personagens em atuarem na esfera sócio-política? O protesto pelo

²⁰⁴ GAKUDO YOJIN-SHU, ob.cit., pp. 51 e 52.

estado de coisas de então, não estaria configurado no discurso comum, mas surgiria de maneira representativa através de símbolos? O relacionamento entre sistema social, político e modo de produção e distribuição de bens, cremos que não esclarece suficientemente a escolha do símbolo tesouro.²⁰⁵ Mostramos em páginas anteriores que Dōguen e Francisco não conseguiam entender a pobreza sem vinculá-la à experiência religiosa; através desta relação há a reconstrução do mundo, dando-lhe um sentido sacral. Nenhum texto das fontes consultadas permitem inferir que ambos retirassem a solução de problemas sócio-políticos e a adiassem para um outro mundo, pois o sagrado apresentado por eles de forma alguma - e de acordo com as fontes - está situado totalmente fora deste mundo. Ao contrário, justamente a reconstrução do mundo indica uma ação neste mundo, que devido à própria matriz do pensamento de ambos, que é sagrada, não fica circunscrita a um setor da vida humana, mas quer a sua totalidade. Neste sentido, o símbolo tesouro não é o único a expressar o núcleo da experiência religiosa; Francisco e Dōguen falam também de elementos do mundo da natureza. Para MIRCEA ELIADE, o homem religioso não vê nunca a "natureza como exclusivamente 'natural', estando ela sempre carregada de um valor religioso";²⁰⁶ de modo que o mundo não é encarado como caótico, mas estruturalmente carregado de sentido, um "cosmos". E acrescenta este autor: "a sacralidade se revela através das estruturas mesmas do mundo."²⁰⁷ Como o sagrado se desvenda através de objetos da natureza, se poderia falar de uma sacralização da natureza e de uma religião cósmica. O símbolo tesouro é, portanto, um dos símbolos representativos da experiência religiosa, mas a nosso ver, o mais significativo, porque exprime o seu núcleo. O seguido uso do termo tesouro está a indicar que tem um relevo especial, de

²⁰⁵ LITTLE, Lester K. - "L'utilité sociale de la pauvreté volontaire." In MOLLAT, M. (org.) - *Études sur l'histoire de la pauvreté*. Paris, Publications de la Sorbonne, 1974, pp. 447-459, considera que o sucesso da prática da "expição ritual", a identificação entre "ricos preocupados e pobres confiantes" e a penitência como uma "espécie de negociação", ocorreram nos ordens mendicantes no século XIII.

²⁰⁶ ELIADE, Mircea - *Le sacré et le profane*. Paris, Gallimard, 1965, pp. 99 ss.

²⁰⁷ Idem, ob.cit., p. 100.

vendo como que resumir o que experimentaram e quiseram transmitir aos outros. Por outro lado, não podemos dissociá-lo da reconstrução do corpo; o tesouro representa a sua totalidade, o interior e o exterior modificados.

"O ouro, o tesouro, a pedra preciosa, o diamante, o cristal, a jóia, a esmeralda e o cofre de ouro constituem um conjunto de símbolos que se referem ao centro da alma. Estes símbolos manifestam numerosas propriedades do centro", nos ensina LEON BONAVENTURE.²⁰⁸ E complementa: "O centro aparece primeiro como um tesouro escondido dentro de nós mesmos, e tanto o ouro, quanto o cristal, o anel, a pedra preciosa ou o diamante são assimiláveis a este tesouro. O tesouro, que simboliza as possibilidades de vida espiritual em estado latente na alma, é aquele que o místico procura em contrar... O tesouro escondido exprime uma realidade única, mergulhada nas profundezas da psique para a qual vende-se tudo para poder encontrá-la, assim como Jesus Cristo o havia ensinado em uma parábola evangélica. O tesouro não só está escondido nas profundezas da terra, mas ainda está guardado por serpentes e dragões que simbolizam o homem terrestre com sua vida instintiva. Chegar a se apropriar do tesouro, não é, portanto, possível senão depois de numerosos esforços, perfurando a mina ou a terra, lutando contra os dragões e as serpentes. Não é senão ao fim de uma longa viagem em terra distante ou através das intempéries do mar, ou ainda penetrando nas profundezas da terra, que o homem pode entrar na posse do ouro. A descoberta do tesouro significa então nascimento para uma nova vida."²⁰⁹ Este trecho de BONAVENTURE

²⁰⁸ BONAVENTURE, Leon - ob.cit., pp. 130-131.

²⁰⁹ Idem, pp. 131-132. Autores como CHEVALIER, Jean e GHEERBRANT, Alain - *Dictionnaire des symboles*. Paris, Seghers, 1974, no verbete "Trésor", falam quase a mesma coisa: "Le 'Trésor caché' (ainsi dans le hadit: 'J'étais un trésor caché; j'ai aimé à l'être connu...') est le symbole de l'Essence divine non manifestée. Celui aussi de la connaissance esotérique. 1- La divinité hindoue Kuvera, gardienne des Trésors, détient les richesses de la terre, les métaux d'ailleurs traditionnellement en rapport avec les 'trésors cachés'. Mais les 'huit trésors', comme ceux du Chakravarti, sont en fait les huit emblèmes principaux des divinités, symboles de leurs pouvoirs et symboles de la manifestation universelle... D'une façon générale, ces 'trésors' sont des symboles de la connaissance de l'immortalité des 'depôts' spirituels, que seule une quête périlleuse permet d'atteindre. Ils sont finalement 'gardés' par des dragons ou par des monstres, images des dangereuses 'entités' psychiques dont on risque d'être la victime, faute de qualifications et des

sintetiza a busca espiritual que encontramos em Dōguen e em Francisco. As fontes franciscanas falam que Francisco entrou numa caverna; antes e depois falava de um tesouro encontrado, que CELANO, interpreta como o "reino dos céus, que buscou com tanto entusiasmo." O encontro deste tesouro só foi possível depois de enormes esforços por parte do santo de Assis. Em Dōguen vemos que sua busca não se caracterizou por ir para dentro de uma caverna, mas sim por uma viagem longínqua, e arriscada por mar para a China. E a este propósito diz Dōguen bem significativamente: *"Infortunadamente o verdadeiro Budismo ainda não se espalhou neste país pequeno e periférico, e mestres verdadeiros ainda não nasceram. Se queres estudar o supremo Caminho, precisas visitar os mestres na longínqua China dos Sung, e refletir que o verdadeiro roteiro está distante da mente ilusória. Se não podes encontrar um verdadeiro mestre, é melhor não estudar o Budismo, apesar de tudo".*²¹⁰ Já tocamos na importância do Mestre no Zen Budismo; Dōguen nos mostra aqui, através da crítica ao Budismo Japonês, a necessidade de viagem, mas vê-se que esta viagem não está circunscrita à locomoção geográfica ao acrescentar *"o verdadeiro roteiro está distante da mente ilusória"*, o que pode significar, longe dos instintos que precisam ser depurados para se encontrar o Caminho. Dōguen, no Fukanzazengui, logo depois de alertar o praticante para não ser surpreendido por um dragão imaginário, fala que a *"casa do tesouro se abrirá por ela mesma, e estarás apto para usufruir o contido em seu coração."*²¹¹, o que demonstra que o tesouro está contido no interior, no Caminho que indica a *"natureza original."*

précautions nécessaires.

2- *Le trésor est généralement au fond des cavernes ou enfoui dans les souterrains. Cette situation symbolise les difficultés inhérents à sa recherche, mais surtout la nécessité d'un effort humain. Le trésor n'est pas un don gratuit du ciel; il se découvre au terme de longues épreuves. Ce qui confirme que le 'trésor caché' est de nature morale et spirituelle et que les épreuves, combats avec les monstres, avec les tempêtes avec les brigands de la route, sont comme ces obstacles eux-mêmes, d'ordre moral et spirituel. Le 'trésor caché' est le symbole de la vie intérieure et les monstres qui le gardent ne sont autres que ces aspects de nous-mêmes" p. 325.*

²¹⁰ GAKUDO YŌJIN-SHU, ob.cit., p. 52.

²¹¹ De acordo com a tradução feita para o inglês por WADDELL e ABE, conforme nota nº 119, supra.

Francisco se refere aos "segredos do Senhor" que devem ser guardados, e Dōguen apōs haver considerado a tijela de mendicante do monge representativa da transmissō da experiēncia por Budas e Patriarcas, por tanto "um tesouro", diz que as teorias nō podem descrevê-la. Ora, tudo isto estā a indicar que o tesouro ē sīmbolo do mundo interior.

A transformaçō do mundo interior ē indicada pelo tesouro tambē em conexō com outros sīmbolos. Assim numa visō de Francisco o reino dos cēus ē assemelhado a um tesouro, no qual "toda a terra transformada em ouro puro, as pedras em gemas preciosas e a āgua dos rios em perfume"; e Dōguen se refere a uma mente que nō "vem do eu ou de outra pessoa ou coisa" e que esta, estando desperta, tudo em que toca ē mudado: "a terra torna - se ouro e o oceano nēctar", e acrescenta mais alguns detalhes sobre a manifestaçō de elementos da natureza.

Para o psicōlogo C.G. Jung, Cristo "... É o herōi de nossa cultura, o qual, sem detrimento de sua existēncia histōrica, encarna o mito primordial, do Adāo mītico. É Ele quem ocupa o centro do mandala cristāo; ē o Senhor do Tetramorfo, isto ē, dos sīmbolos dos quatro Evangelistas que significam as quatro colunas de seu templo. Ele estā dentro de nōs e nōs estamos nele. Seu Reino ē a pérola preciosa, o tesouro escondido no campo, o pequeno grāo de mostarda que se transforma na grande ārvore; ē a cidade celeste. Do mesmo modo que Cristo, assim tambē o seu reino estā dentro de nōs."^{2 12} Se levamos em consideraçō o que nos fala Jung, e o fato de que Francisco se propōe a ser um imitador de Cristo como ē dito em numerosas passagens dos prōprios escritos do santo - e nō sō uma idealizaçō dos biōgrafos como CELANO e BOAVENTURA, como apontam alguns autores -, o sīmbolo tesouro fica ainda mais esclarecido. Francisco ē seguidor estrito da tradiçō cristā; suas concepçōes estāo inseridas nesta mesma tradiçō e absolutamente nō ē discrepante em relaçō a ela. Cristo ē o seu modelo, ou se usarmos os

^{2 12} JUNG, C.G. - *Aion. Estudos sobre o simbolismo do si mesmo*. Petrópolis, Vozes, 1982, pp. 34-35. Ver ainda: JUNG, C.G. - *Fundamentos da psicologia analítica. As conferēncias de Tavistock*. Petrópolis, Vozes, 1972; pp. 153-154, 156, 159, 210-211.

termos da psicologia das profundidades, o seu arquétipo mais patente. O seguimento a Cristo ou a realização deste modelo, coloca como fundamental o abandono dos bens deste mundo e o encontro de um tesouro no interior de seu seguidor.

Se bem que seja bem mais difícil a identificação de Buda como um modelo para Dōguen, porque este se refere constantemente a diversos Budas, aos Patriarcas e a Mestres do Budismo ou do Zen, não podemos deixar de ver Buda, o Buda histórico (Xaquiamuni), como um exemplo a ser bem mais seguido do que propriamente imitado. Dōguen tem noções acerca da adaptação do Budismo ao universo cultural japonês (o que é bem claro no Bendowa) e neste sentido, a tradição budista é a grande fonte a ser imitada. Esta tradição colocava o exemplo de Buda e a transmissão da Iluminação de mestre para discípulo, na qual um dos elementos fundamentais era o abandono dos bens. A experiência da Iluminação não é vista como monopólio especial do Buda, mas como uma possibilidade de estar ao alcance de todos os seres, especialmente no Mahāyāna. As específicas concepções do Budismo, principalmente como vislumbradas por Dōguen, não consideravam que a experiência do sagrado por Buda fosse única, mas possível de ser repetida infinitamente. Já no universo cristão, a experiência de Cristo se apontava como a única e os seguidores deviam somente imitá-la. É aqui que notamos um distanciamento entre Dōguen e Francisco.

Estas considerações não devem ser entendidas como um julgamento de ordem teológica ou filosófica acerca do Budismo e do Cristianismo. O historiador, principalmente das religiões, deve procurar interpretar o material de seu estudo com o maior número de categorias e conceitos à sua disposição. O seu universo de pesquisa é o humano. A experiência religiosa é uma mudança nas concepções sobre o mundo visto como profano e que necessita sofrer uma mudança, se tornando puro e santificado.

Francisco e Dōguen expressam o mais íntimo de suas ex

periências através do símbolo tesouro. Mas ambos demonstram que se referem a este mundo, transformado, mas inexoravelmente este. É aqui que temos um novo encontro entre os personagens desta investigação. A transformação interior e a mudança no comportamento, mas não a destruição deste mundo e sim a sua reconstrução. No Shōbōgenzō Zuimonki, Ejō anota algumas palavras do Mestre Dōguen pertinentes ao mundo: *"É fácil de ser venerado. Fazer abnegação de seu corpo e renunciar ao mundo é somente dar-se momentaneamente uma aparência exterior. O verdadeiro aspirante ao Despertar é aquele que nada difere dos homens deste mundo e que vai, senhor de seus sentimentos. Um antigo disse: 'Interiormente esvaziar seu espírito; exteriormente, conformar-se'. Isto significa: interiormente, é preciso depurar seu espírito de todo sentimento pessoal; exteriormente, é preciso adaptar-se a seus semelhantes. Se fazemos completamente abnegação de nosso corpo e de nosso espírito, se nos damos inteiramente ao Budismo, se nos remetemos a suas regras e praticamo-las, interior e exteriormente, agora e no futuro, isso seria bom."*²¹³ E Francisco, num texto considerado ditado, nos fala da verdadeira alegria: *"Vem um mensageiro e diz que todos os mestres de Paris entraram na Ordem; escreve, não está aí a verdadeira alegria. E igualmente que entraram na Ordem todos os preladados de Além Alpes, arcebispos e bispos, o próprio rei da França e o da Inglaterra; escreve: não está aí a verdadeira alegria. E se receberes a notícia de que todos os meus irmãos foram pregar aos infiéis e converteram a todos para a fé, ou que eu recebi tanta graça de Deus que curo os enfermos e faço muitos milagres; digo-te que em tudo isso não está a verdadeira alegria. Mas, o que é a verdadeira alegria? Eis que volto de Perusa não-meio da noite, chego aqui num inverno de muita lama e tão frio que na extremidade da túnica se formaram caramelos de gelo que me batem continuamente nas pernas fazendo sangrar as feridas. E todo envolvido na lama, no frio e no gelo, e depois de bater e chamar por muito tempo, vem um irmão e pergunta: 'Quem é?' E eu respondo: 'Frei Francisco'. E ele diz: 'Vai-te embora; não é hora de chegar, não*

²¹³ A *Primer of Sōtō Zen*, ob.cit., cap. 2, 10, p. 35 - *Le bouddhisme japonais*, ob.cit., pp. 89-90.

*é hora de chegar, não entrarás'. E ao insistir, ele responde: 'Vai-te daqui, és um ignorante e idiota; agora não poderás entrar; somos tantos e tais que não precisamos de ti'. E fico sempre diante da porta e digo: 'Por amor de Deus, acolhei-me por esta noite'. E ele responde: 'Não o farei. Vai aos cru-
cíferos e pede lá'. Pois bem, se eu tiver tido paciência e permanecer imper-
tubável, digo-te que aí está a verdadeira alegria, a verdadeira virtude e
salvação da alma.*"²¹⁴

Poucos comentários temos a fazer destes dois últimos depoimentos do Mestre Zen e do Santo de Assis, em que predomina a dramaticidade. As duas frases: "*O aspirante ao Caminho nada difere dos homens deste mundo*", e "*se eu tiver paciência e permanecer impertubável*", nos indicam que ambos se referem a este mundo, mudado, mas no qual vivemos e que buscavam o seu sentido.

²¹⁴ Escritos de S. Francisco, ob.cit., p. 174.

6- CONCLUSÃO: AS TENSÕES DA POBREZA

Ao final deste trabalho, podemos apresentar algumas conclusões, lastreadas no estudo comparativo das religiões, que se revela bastante rico, para o entendimento de experiências humanas tão fundamentais, principalmente relacionadas com a busca da significação do ser.

No decorrer da investigação, vimos como se formaram historicamente as concepções sobre a pobreza no Cristianismo e no Budismo, compondo tradições específicas, das quais Francisco e Dōguen foram respectivamente intérpretes no século XIII, e o objeto fundamental de nossa análise. O caminho metodológico que seguimos foi norteado por cautelas, levando a análise esclarecedoras e, o mais possível, corretas.

No Cristianismo notamos que o tema se desenvolveu numa tensão entre o auxílio aos pobres efetivos e o abandono dos bens para aproximar-se dos pobres, tendo por meta seguir-se os conselhos evangélicos. O Cristo Pobre é o modelo do Cristianismo, mas as situações históricas do nascimento e crescimento, impuseram concessões ao mundo "*profano*". Como fermento religioso, a pobreza apareceu inicialmente na religiosidade israelita. O Cristianismo primitivo apresenta elementos que fazem acreditar-se que a mensagem era dirigida essencialmente aos pobres efetivos; todavia, outros dados também mostram que exigia-se o desprendimento espiritual. O desenvolvimento do Cristianismo acrescentou a ajuda aos desprotegidos, uma especial ênfase ao ideal ascético, na medida que se considerou o abandono dos bens essencial pa

ra o seguimento do Cristo. No Império Romano o ideal de pobreza sofreu mudanças, decorrentes do impacto com uma sociedade mais ampla e exigente, que as primitivas comunidades cristãs, e advindas do esforço de ampliação e satisfação de seus seguidores. De um lado, houve um certo abrandamento notado principalmente no pensamento dos Padres da Igreja, mas de outro, ocorreu um enrijecimento tangível na tradição dos Padres do Deserto. O ideal de auxílio não foi esquecido durante a Alta Idade Média, especialmente pelos beneditinos.

Em segundo lugar, o Budismo nas origens indianas apresentava sua mensagem dirigida a monges e leigos; aos primeiros era aconselhada uma ética, visando o aumento de suas riquezas para benefício de toda a coletividade; aos monges era exigida uma estrita adesão à pobreza, inclusive com a proibição de trabalhos para eles. As transformações do Budismo que dessemboçam basicamente no **Mahāyāna**, diminuem as distâncias entre os leigos e os monges, pois aos primeiros se passou a admitir que podiam alcançar a Iluminação. O Budismo chinês trouxe novas reformulações ao papel do monge, adicionando à sua vida o trabalho manual. Os vários ramos do Budismo não entraram todos ao mesmo tempo no Japão, mas em vagas através dos séculos; geralmente estas ondas centravam-se ao redor de uma ou várias escolas chinesas, das quais algumas não tinham nenhuma conexão com a Índia. Na época de Dōguen, o clima religioso era de insatisfação ante os valores existentes, ocasião propícia para o nascimento de uma nova vaga.

Em terceiro lugar, o abandono de Francisco dos bens pessoais, visando a Imitação de Cristo, revela como foi tocado pela tensão entre o auxílio aos pobres efetivos e a realização espiritual. Assim, há uma luta permanente, praticamente durante toda sua vida, para que a pobreza se mantivesse intocada, pois ela é, aos seus olhos, a verdadeira Imitação a Cristo. Esta, por sinal, é levada por Francisco ao cume máximo, aparecendo em seu corpo as mesmas chagas de Cristo e elevando a pobreza à dignidade de uma virtude; ele retoma os valores da tradição cristã, principalmente contidos nos textos evangélicos e nos Padres do Deserto.

Em quarto lugar, a viagem de Dōguen à China estava relacionada com sua inquirição do problema vida-e-morte; o Zen Budismo permitiu-lhe uma experiência religiosa que correspondia às suas necessidades existenciais. No continente ele viu a vida de austeridades dos monges Zen, o valor ali atribuído à pobreza e que contrastava vivamente com o mundo japonês. Suas propostas se aproximam de certos aspectos do Budismo primitivo, pois dava ênfase à vida de pobreza monacal nos moldes indianos, ou seja, baseada na obtenção da subsistência através de esmolas; com isto, Dōguen se afasta da tradição budista chinesa do trabalho manual para os monges.

Em quinto lugar, ao longo do trabalho, falamos na ausência de um claro protesto social derivado da sorte dos desvalidos; todavia, isto não significa descaso ou pouco interesse e sim uma outra forma de preocupação com os infelizes, dada não à partir de pontos de vista secularizados, mas religiosos. Esta é uma das especificidades do momento, pois a religiosidade informava todos os aspectos da vida social. Verificamos que, tanto Dōguen quanto Francisco, fazem íntimas conexões da pobreza com a realização espiritual, entendida ela como Imitação de Cristo e Iluminação budista. Para que esta realização fosse alcançada, à exigência do desprezo dos bens se associava o abandono total do que eventual e porventura poderia ligá-los ao mundo, tais como relações familiares e valores interiores de até então. As noções de puro e impuro se estabelecem, caracterizando os mundos sagrado e profano respectivamente. É através desta ligação estreita da pobreza com a experiência religiosa, que se reformulam rotineiras concepções e relações com a alma e essencialmente com o corpo. Paralelamente, valem-se de uma linguagem significativa através de símbolos. Destes o mais relevante é o do **tesouro**, presente em Francisco e Dōguen. Juntamente com outros símbolos que falam de elementos da natureza, indicam que o núcleo da experiência é a busca da totalidade da personalidade humana. A finalidade da intensa procura feita por ambos é, portanto, esta totalidade.

Por último, a comparatividade tem seus limites dados pela especificidade da ocorrência histórica. No campo da experiência religio

sa a comparação é de valor enorme, pois mostra os paralelismos e os distanciamentos presentes em situações, pensamentos e símbolos. As justificativas ou os pontos de partida racionais, que informa e interpretam as experiências religiosas de Francisco e Dōguen, são diferentes sem dúvida. Todavia, os elementos não-racionais e destes, mais precisamente os simbólicos, mostram aproximações realmente impressionantes. A investigação não avançou além da análise do pensamento e época em que viveram Francisco e Dōguen; as polêmicas e modificações posteriores nas instituições fundadas por ambos, não foram estudadas. O ideal de pobreza sofre derrotas na Ordem franciscana ainda em vida do santo; as décadas seguintes à sua morte mostrarão como adaptar-se-ã às circunstâncias históricas. Circunstâncias que apesar de guardarem outro teor, irão influenciar também o Sōtō Zen, que se estendeu após a morte de Dōguen por quase todo o Japão, mas que fez deixar para trás essencialmente os ideais de pobreza veiculados por ele. A literatura pertinente nos dá elementos destas modificações. Nossa análise foi limitada aos dois personagens, grandes indubitavelmente, mas dos quais nos restringimos ao aspecto pobreza. Outras questões poderiam ainda ser levantadas, tais como concepções de tempo, homem, divindade, papel social da religião, as noções sobre a esmola, as condições sociais da gênese e do desenvolvimento dos sistemas religiosos envolvidos; tanto analisando-se outros pensadores, como mesmo aqueles que rejeitaram as tradições religiosas do Cristianismo e do Budismo. Seria necessário, igualmente, não limitar os estudos a personagens "*significativos*" ou "*grandes homens*", mas abordar também as mulheres, os personagens menores, os homens comuns do povo, aqueles que apesar de atores da História, pouco vestígios nos deixaram. Finalmente, a tarefa poderá ser vasta, mas igualmente compensadora, pois entendendo-se melhor o universo religioso ocidental e oriental, poder-se-ã melhor conhecer o homem em suas múltiplas dimensões.

BIBLIOGRAFIA

1- INSTRUMENTOS DE TRABALHO

1.1- Dicionários e Enciclopédias

APTE, Vamam Shivram. *The student's sanskrit english Dictionary*. Published under the auspices of Government of India, 1965.

DICITIONAIRE D'ARCHEOLOGIE CHRÉTIENNE ET DE LITURGIE. Publié par dom Fer_nand Cabral, dom Henri Leclercq et autres. Paris, Librairie Letouzey et Amé, 1924.

DICTIONARY OF BIBLE. James Hastings Editor. Edinburgh, T. and T. Clarck, 1963.

CHEVALIER, Jean - GHEERBRANT, Alain. *Dictionnaire des symboles*. Paris, Se_ghers, 1974.

ENCYCLOPAEDIA OF RELIGION AND ETHICS. - Edited by James Hastings. Edinburgh, T. and T. Clarck, 1934.

JAPANESE ENGLISH BUDDHIST DICTIONARY. Tokyo, Daitō Shuppansha, 1979.

NELSON, Andrew Nathaniel. *The Modern Reader's Japanese. English Character Dictionary*. Rutland/Tokyo, Charles E. Tuttle, 1966.

RENOU, Lous. *Littérature sanskrit*. Paris, Adrien Maisonneuve, 1945.

_____. *Vocabulaire du Rituel Védique*. Paris, Librairie C. Klincksiek, 1954.

WOOD, Ernest. *Zen Dictionary*. London, Peter Owen, 1957

1.2- Obras de caráter teórico e metodológico

BACHELAR, Gaston. *La psychanalyse du feu*. Paris, Gallimard, 1979.

BATAILLE, Georges. *Théorie de la religion*. Paris, Gallimard, 1974.

BARTRA, Roger (org.). *El modo de producción asiático*. Mexico, Ediciones Era, 1975.

BEIGBEDER, Olivier. *La symbolique*. Paris, P.U.F., 1968.

BERGER, Peter L. *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1971.

BONAVENTURE, Léon. *Psicología e Vida Mística*. Petrópolis, Vozes, 1975.

BOUTHOU, Gaston. *Les mentalités*. Paris, P.U.F., 1966.

- CALLOIS, Roger. *L'homme et le sacré*. Paris, Gallimard, 1972.
- CHENET-FAUGERAS, Françoise et DUPOUY, Jean-Pierre. *Le Corps*. Paris, Larouse, 1981.
- ELIADE, Mircea. *Aspects du mythe*. Paris, Gallimard, 1963.
- _____. *Forgerons et alchimistes*. Paris, Flammarion, 1956.
- _____. *Le mythe de l'éternel retour*. Paris, Gallimard, 1966.
- _____ y KITAGAWA, Joseph M. (org.). *Metologia de la historia de las religiones*. Buenos Aires, Paidós, 1967.
- _____. *Méphistophéles et l'androgyné*. Paris, Gallimard, 1981.
- _____. *Mitos, sueños y misterios*. Buenos Aires, General Fabril Editora, 1961.
- _____. *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*. Paris, Gallimard, 1978.
- _____. *Le sacré et le profane*. Paris, Gallimard, 1965.
- _____. *Traité d'histoire des religions*. Paris, Payot, 1977.
- GALBRAITH, John Kenneth. *A natureza da pobreza das massas*. Rio, Nova Fronteira, 1979.
- LABBENS, Jean. *Sociologie de la pauvreté*. Paris, Gallimard, 1978.

LE GOFF, J. e NORA, Pierre (org.). *História: novos objetos*. Rio, Francisco Alves, 1976.

_____. *História: novas abordagens*. Rio, Francisco Alves, 1976.

LEWIS, Oscar. *Antropologia de la Pobreza. Cinco Familias*. Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1964.

MARX, Carlos y ENGELS, Federico. *Sobre la religión*. Buenos Aires, Editorial Cártao, 1959.

MELLO E SOUZA, Laura. *Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII*. Rio, Edições Graal, 1982.

MESLIN, Michel. *Histoire comparée de s religions*. In REVUE HISTORIQUE. Paris P.U.F., 1976; n° 517, pp. 61-108.

OTTO, Rudolf. *Le sacré*. Paris, Payot, 1969.

PEREIRA, Luiz (org.). *Populações marginais*. São Paulo, Duas Cidades, 1978.

RODRIGUES, José Carlos. *Tabu do corpo*. Rio de Janeiro, Achiamé, 1980.

ROUGEMONT, Denis de. *Les mythes de l'amour*. Paris, Gallimard, 1967.

SCHILDER, Paul. *L'image du corps*. Paris, Gallimard, 1980.

TILLICH, Paul. *El futuro de las religiones*. Buenos Aires, Megápolis, 1977.

VELTER, André. - LAMOTHE, Marie-José. *Les Outils du Corps*. Paris, Denoel/Gonthier, 1980.

VEYNE, Paul. *Comment on l'écrit l'histoire*. Paris, Seuil, 1979.

WACH, Joachim. *Sociology of Religion*. Chicago, The University of Chicago Press, 1958.

WEBER, Max. *Economia y sociedad*. Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1969.

_____. *Ensaio de Sociologia*. Org. H. H. Gerth e C. Weight Mills. Rio, Zahar, s.d.

2- DOCUMENTOS

2.1- Textos ocidentais e orientais

ALLEGRO, John Marco. *Os manuscritos do Mar Morto*. Trad. Eurico da Costa. Lisboa, Publicações Europa-América, 1958.

SÃO BASÍLIO MAGNO et alii. *A Pobreza na Igreja*. Livraria Duas Cidades; . sem outras indicações.

BURROWS, Millar. *Os documentos do Mar Morto*. Trad. Irondino T. Aguillar. Porto, Porto Editora, s.d.

SÃO CIRILO DE JERUSALÉM. *Catequeses mistagógicas*. Petrópolis, 1977.

CLEMENTE DE ALEXANDRIA et alii. *Riches et pauvres dans l'Église Ancienne*. Paris, Bernard Grasset, 1962.

EUSEBIUS. *The history of the Church from Christ to Constantine*. Transl. G.A. Williamson. Harmondsworth, Penguin, 1981.

FOLCH GOMES, Cirilo (comp.). *Antologia dos santos padres: páginas seletas dos antigos escritores eclesiásticos*. São Paulo, Paulinas, 1979.

GEORGIN, Ch. et BERTHAUT, H. *Les latins - pages principales*. Paris, Librairie Hater, 1948.

GIMARET, Daniel. *Le Livre de Bilashar et Budasf selon la version arabe ismaélienne*. Genève/Paris, Librairie Droz, 1971.

THE HISTORY OF HERODOTUS - THUCYDIDES: THE HISTORY OF THE PELOPONNESIAN WAR.

Traduções respectivas por George Rawlinson e Richard Crawley. London, William Benton Publisher, 1952.

LITTÉRATURE RELIGIEUSE. *Bible, Coran, Religions de l'Inde et de la China.*

Histoire, textes choisis, traduits par Jean Steirmann, Charles Ledit, Solange Bernard, M. et O. Kaltenmark, Paris, Armand Colin, 1949.

LUCRETIUS: ON THE NATURE OF THINGS. Transl. H.A.J. Munro.; *THE DISCOURSES OF*

EPICURETUS, transl. by George-Long; *THE MEDITATIONS OF MARCUS AURELIUS*, transl. G. Long. London, William Benton Publisher, 1952.

MONDOLFO, Rodolfo (org.). *O Pensamento Antigo. História da Filosofia Greco-Romana*. São Paulo, Mestre Jou, 1964.

SÃO JOÃO CRISÓSTOMO. *O Sacerdócio*. Trad. Frei Ordo Rosbach. Petrópolis, Vozes, 1979.

PAROLES DES ANCIENS. *Apophtegmes des Pères du Desert*. Trad. Jean-Claude Guy. Paris, Seuil, 1976.

PETITE PHILOCALIE DE LA PRIÈRE DU COEUR. Trad. Jean Guillard. Paris, Seuil, 1968.

REGRA DE SÃO BENTO. Trad. D. João Eu De O. Ribeiro Esnout, O.S.B. - Salvador, Tipografia Beneditina, 1958.

RÈGLES DES MOINES. Pacome, Augustin, Benoit, François d'Assise, Carmel. In trod., trad. Jean-Pie Lapière. Paris, Seuil, 1982.

TERTULIANO. *O sacramento do batismo*. Intrad., trad. Urbano Zilles. Petrópolis, Vozes, 1981.

VIORST, Milton. *The Great Documents of Western Civilization*. New York, Ban tham Books, 1967.

2.2- Textos escolhidos indianos, chineses, tibetanos e japoneses

BUDISMO MAHAYANA. *Estudios y textos*. Trad. Fernando Tola e Carmen Dragonetti. Buenos Aires, Kier, 1980.

BUDDHIST SCRIPTURES. Selected and translated by Edward Conze. Harmondsworth, Perguin, 1960.

BUDDHIST TEXTS THROUGH THE AGES. Translated from the pali, sanskrit, chinese, tibetan and apabhramsa. Edited by Edward Conze in collaboration with I.B.Horner, D. Snellgrove, A. Waley. New York, Harper and Row, 1964.

THE BUDDHIST TRADITION IN INDIA, CHINA AND JAPAN. Edited by Theodore De Bary. New York, Vintage Books, 1972.

LE LIVRE TIBÉTAINE DE LA GRANDE LIBÉRATION. Editor W.Y. Evans-Wentz. Paris, Adyar, 1960.

THE PRECIOUS GARLAND AND THE SONG OF THE FOUR MINDFULNESSES. Nāgārjuna and The Seventh Dalai Lama. Transl. Jeffrey Hopkins and Lati Rimpoche, Anne Klein. London, George Allen and Unwin, 1975.

TEXTOS BUDISTAS E ZEN BUDISTAS. Seleção, tradução, introdução de Ricardo Mário Gonçalves. São Paulo, Editora Cultrix, 1976 - 2ª ed.

VASUBANDHU et YAÇOMITRA. *Abhidharmakośa Karika, Bhāṣya et Vyākrya.* Troisième chapitre. Trad. d'après la version tibétain par Louis de la Vallée Pousin. Sem mais indicações.

THE WISDOM OF BUDDHISM. Christmans Humphreys Editor. London, Rider and Company, 1970.

WORLD OF THE BUDDHA. A Reader. Lucien Stryk Editor. New York, Anchor Books, 1969.

2.3- Textos indianos

BAREAU, André. *Buda.* Trad. Maria L. Penedo. Lisboa, Editorial Presença, 1964

BHADANTĀCARIYA BUDDHAGHOṢA. *The Path of Purification (Visuddhimagga).* Translated from pali by Bhikksu. Nyānamoli. Berkeley/London, Shambhala, 1976.

BREWSTER, E.H. (Editor). *Gotama le Bouddha, sa vie d'après les écritures pālies choisies.* Paris, Payot, 1929.

BUDDHIST MAHAYANA TEXTS. Translation E.B. Cowell, F. Max Muller, J. Takakusu. Delhi, Motilal Banarsidas, 1978. (Sacred Books of the East Series vol. 49)

BUDDHISM IN TRANSLATIONS. Passages selected from the Buddhist Sacred Books and translated from the Original Pāli into English by Henry Clarke Warren. New York, Athaneum, 1963.

CANON BOUDDHIQUE PALI (Tipitaka). Texte et traduction - Suttapitaka, Digha nikaya par Jules Bloch, Jean Filliozat, Louis Renou. Paris, Adrien-Maison-neuve, 1949.

CHOIX DE JĀTAKA. *Extraits des Vies Antérieures du Bouddha*. Traduits du pali par Ginette Terral. Paris, Gallimard, 1958.

COOMARASWAMY, Ananda (org.). *O Pensamento vivo de Buda*. Trad. Ary Vasconce los. São Paulo, Martins, 1961.

DHAMMAPADA. Pāli text and translation by Narada Thera Vajrārāma. New Delhi, Sagar, 1972.

HINDU MYTHS. *A sourcebook*. Translated from the sanskrit by O' Flaherty and Wendy Doniger. Harmondsworth, Penguin, 1980.

THE HINDU TRADITION. Edited by Ainslie T. Embree. New York, Vintage Books, 1972.

JATAKA TALES. Animal stories re-told by Ellen C. Babbit. New York, Appleton, 1940.

THE LANKAVATARA SUTRA. *A Mahayana text*. Transl. Daisetz Teitaro Suzuki. London, Routledge and Kegan Paul, 1966.

LEVY, Sylvain (org.). *Matériaux pour l'étude du système Vijñaptimatra*. Paris Librairie Ancienne Honoré Champion, 1932 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, fasc. 260).

EL LIBRO DE LA GRAN EXTINCION DE GOTAMA EL BUDDHA *o sea el Mahā. Paribbāna Sutta* *tanta del Digha-Nikāya*. Versiōn española de Raul A. Ruy. Buenos Aires, Hachette, 1953.

THE QUESTIONS OF KING MILINDA. Translated from the Pali by T.W. Rhys Davids. New York, Dover Publications, 1963 (The Sacred Books of the East, vol.35).

SADDHARMA - PUNDARIKA OR THE LOTUS OF THE TRUE LAW. Translated by H. Kern, New York, Dover Publications, 1963. (The Sacred Books of the East vol.21).

SIRCAR, Dr. D.C. *Inscriptions of Asoka*. Delhi, The Publications Division, 1957.

SOME SAYINGS OF THE BUDDHA ACCORDING TO THE PALI CANON. Translated by F.L. Woodward. London, Oxford University Press, 1973.

UPANISHADS DU YOGA. Traduites du sanskrit et annotées par Jean Varenne. Paris, Gallimard, 1974.

LE VEDA. *Premier Livre Sacré de l'Inde*. Trad. Jean Varenne. Paris, Marabout Université, 1967.

LES VIES ANTÉRIEURES DU BOUDDHA D'APRÈS LES TEXTES ET LES MONUMENTS DE L'INDE. Choix de contes présentés par Alfred Foucher et illustrés par Jeannine Auboyer. Paris, P.U.F., 1955 (Publications du Musée Guimet tome 61).

2.4- Textos chinoses

BIRNBAUN, Raoul. *The Healing Buddha*. Boulder, Shambhala, 1979.

THE BLUE CLIFF RECORD. Translated from the chinese Pi-Yen hu by Thomas and J.C. Cleary. Boulder/London, Shambhala, 1977.

BLYTH, R.H. (Editor). *Zen and Zen Classics*. Tokyo, The Hokuseido Press, 1966 (Volume Four: Mumonkan).

CH'AN AND ZEN TEACHINGS. Edited by Lu K'uan Yu (Charles Luk). London, Rider and Company, 1975. Series One/Two.

THE CHING T'U SHIH-I-LUN (Ten Doubts Concerning the Pure Land). Translated by Leo Pruden. IN THE EASTERN BUDDHIST. Kyoto, 1973; vol. 6, n° 1.)

DHYĀNA POUR LES DÉBUTANTS (Traité sur la Méditation). Suite de Conférences données par le Grand Maître Chih-chih du Tien-Tai au Temple de Shiu-ch'an. Trad. G. Constant Lounsbery. Paris, Adrien Maisonneuve, 1978.

L'INDE DU BOUDDHA VUE PAR LES PÈLERINS CHINOIS SOUS LA DYNASTIE T'ANG (VIII^e SIÈCLE). Texte établi et annoté par Catherine Menwese. Paris, Calmann Lévy 1968.

A MAN OF ZEN. THE RECORD SAYINGS OF LAYMAN P'ANG. A NINTH CENTURY ZEN CLASSIC. Translated from the Chinese by Ruth Fuller Sasaki, Yoshitaka Iriya, Dana Fraser. New York/Tokyo, Weatherhill, 1976..

ORIGINAL TEACHING OF CH'AN BUDDHISM. *Selected from the Transmission of the Lamp*. Translated by Chang Chung-yuan. New York, Vintage Books, 1971..

THE OX AND HIS HERDSMAN. Translated from the Tsujimura-Buchner, version by M. H. Trevor, Tokyo, The Hokuseido Press, 1969.

PASSE SANS PORTE (WOU-MÈN-KOUAN). Trad. Masumi Shibata. Paris, Villain et Belhomme, 1968.

THE PLATAFORM SCRIPTURE. Translation by Wind-tsit Chan. New York, St. John's University Press, 1963.

A RECORD OF BUDDHISTIC KINGDOMS. Translated and annotated with a Korean recension of the Chinese text by James-Legge. New York, Dover Publications, 1965.

THE RECORD OF THE LIFE OF CH'AN MASTER PAI-CHANG HUAI-HAI. Translated by Yi Tao-t'ien. IN THE EASTERN BUDDHIST. Kyoto, 1975; vol. 8, n° 1.

THE RECORD OF RINZAN. Translated from the Chinese by Irmgard Scholtegl. London, The Buddhist Society, 1975.

THE SECRET OF CHINESE MEDITATION. Edited by Ly K'uan Yu (Charles Luk). London, Rider and Company, 1975.

A SHORT ESSAY ON THE PURE LAND BY DHARMA MASTER T'AN-LUAN. Translated by Leo Pruden. IN THE EASTERN BUDDHIST. Kyoto, 1975; vol. 8, n° 1.

LE SUTRA DU LOTUS BLANC DE LA LOI MERVEILLEUSE. Adapté de la version chinoise par André Chédel. Paris, Dervy-Livres, 1975.

SWAMPLAND FLOWERS. LETTERS AND LECTURES OF ZEN MASTER TA-HUI. Translated by Christopher Cleary. New York, Grove Press, 1977.

SOURCES OF CHINESE TRADITION. Theodore DE BARY et alii (Editores). New York, Columbia University Press, 1963.

THE SŪRANGAMASUTRA (LENG YEN CHING). Translated by Upāsaka Lu-K'uan Yü. London, Rider and Company, 1966.

THE TRANSMISSION OF THE MIND OUTSIDE THE TEACHING. Translated by Upāsaka Lu K'uan Yd. New York, Grove Press, 1975.

LAS VIES CHINOISES DU BOUDDHA. Trad. Léon Wieger. Paris, Cathasia, 1951.

THE VIMALAKIRTI NIRDEŚĀ SUTRA (Wei Mo Chieh So Shuo Ching). Translated by Lu K'uan Yu. Berkley/London, Shambhala, 1972.

VINAYA. MONACHISME ET DISCIPLINE HINAYANA, VÉHICULE INFÉRIEUR. Trad. Léon Wieger. Paris, Cathasia, 1951.

THE ZEN TEACHING OF HUANG PO ON THE TRANSMISSION OF MIND. Translation John Blofeld (Chu Ch'an). New York, Grove Press, 1958.

THE ZEN TEACHING OF HUI HAI ON SUDDEN ILLUMINATION. Translation by John Blofeld. London, Rider and Company, 1969.

2.5- Textos japoneses

ANTHOLOGY OF JAPANESE LITERATURE TO THE NINETEENTH CENTURY. Introduced and compiled by Donald Keene. Harmondsworth, Penguin, 1978.

ANTHOLOGIE DE LA LITTÉRATURE JAPONAISE DES ORIGINES AU XX^e SIÈCLE. Michel Revon (org.) - Paris, Delagrave, 1918.

ANTHOLOGIE DE LA POÉSIE JAPONAISE CLASSIQUE. Trad. pref. G. Renondeau. Paris Gallimard, 1978.

AS CONFISSÕES DE LADY NIJO. Trad. Flávio P. Vieira. Rio de Janeiro, Artenova, 1975.

HONEN, SHINRAN, NICHIREN ET DŌGEN. *Le Bouddhisme japonais. Textes fondamentaux*. Trad. G. Renondeau. Paris, Albin Michel, 1965.

ICHIGON-HŌDAN. Translated by Dennis Hirota. IN THE EASTERN BUDDHIST. Kyoto; 1976, vol. 9, n° 2/1977, vol. 10, n° 1.

LADY MURASAKI. *The Tale of Genji. A novel in six parts*. Translated from the Japanese by Arthur Waley. New York, Random House, s.d.

LEGGET, Trevor (org.). *Zen and the Ways*. London, Routledge and Kegan Paul, 1978.

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

MASS, Jeffrey P. (Editor). *The Kamakura Bakufu. A study in documents*. Stanford, Stanford University Press, 1976.

MIYAMOTO, MUSASHI. *Écrits sur le cinq roues (Gorin-no-sho)*. Trad. M. et M. Shibata. Paris, Maisonneuve et Larose, 1977.

MUSŌ. *Dialogues dans le rêve*. Trad. M. et M. Shibata. Paris, Maisonneuve et Larose, 1975.

NICHIREN. *Rissho Ankoku Ron or Establish the Right Law and Save our Country*. Translation by Senchu Murano. Tokyo, Nichiren Shu-Headquarters, 1977

OMORI, Annie Shepley et DAI, Kochi (Ed.). *Journaux intimes des Dames de la Cour du Vieux Japon*. Paris, Plon, 1925.

THE PENGUIN BOOK OF JAPANESE VERSE. Translated by Geoffrey Bownas and Anthony Thwaite. Harmondsworth, Penguin, 1977.

THE PILLOW-BOOK OF SEI-SHONAGON. Translation by Arthur Waley. London, Unwin Books, 1960.

THE RECORD OF IPPEN: LETTERS. Translation by Dennis Hirota. In THE EASTERN BUDDHIST. Kyoto, 1978; vol. 2, nº 1.

THE RECORDS OF IPPEN: SAYINGS. Handed down by Disciples. Translation by Dennis Hirota. In THE EASTERN BUDDHIST. Kyoto, 1976, vol. II, nº 2, 1977, vol. 12, nº 1/1980, vol. 13, nº 1.

RENNYO SHONIN. *Gochidai-Kikigaki. Shinshu-Shokyo-Zensho.* 1967.

SAICHŌ (atribuído). *The Candle of the Latter Dharma (Mappō Tomyōki).* Translation by Robert F. Rhodes. In THE EASTERN BUDDHIST. Kyoto, 1980, vol. 13 nº 1.

SHINRAN, Gutoku Shaku. *The Kyōgyōshinshō. The collection of passages expounding the true teaching, living, faith and realizings of the Pure Land.* Translation by Daisetz Teitaro Suzuki. Kyoto, Shinshu Otaniha, 1973.

SHŌSHIN GE. O Gātha 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.

THE TALE OF THE HEIKE. (Heike Monogatari). Translation by Hiroshi Kitagawa, Bruce T. Tsuchida. Tokyo, University of Tokyo Press, 1975.

TANNI SHŌ. *Passages deploring deviations of faith*. Translated by Bandō Shōjun and Harold Stewart. Kyoto, The Eastern Buddhist Society/Otani University, 1980.

THE TANNI SHŌ. *Notes lamenting differences*. Translation by Ryōsetsu Fujiwara. Kyoto, Ryokoku University, 1962.

YUI-EN. *Tanni shō: O tratado das Lamentações das Heresias*. Tradução, introdução e notas de Ricardo Mário Gonçalves. São Paulo, Tempo Budista Higashi-Honganji, 1974.

2.6- Obras e vidas de Dōgen

BEING TIME. DOGEN'S SHŌBŌGENZŌ UJI. Translated by Norman A. Waddell. IN THE EASTERN BUDDHIST. Kyoto, 1977, vol. 12, nº 1.

DOGEN'S HŌKYO-KI. Transl. Norman A. Waddell. IN THE EASTERN BUDDHIST. Kyoto, 1977, vol. 9, nº 21., 1978, vol. II, nº 1.

DOGEN'S SHŌBŌGENZŌ ZENKI AND SHOJI. Transl. Norman Waddell and Abe Masao. IN THE EASTERN BUDDHIST. Kyoto, 1972, vol. 5, nº 1.

THE FIRST STEP TO DOGEN'S ZEN (Shōbōgenzō Zuimonki). Translated by Yuhō Yokoi. Tokyo, Sankiko, 1972.

FUKANZAZENGUI. "Regras gerais para a prática da meditação Zen". IN SEU GUIA PARA O ZEN. São Paulo, Comunidade Budista Sōtōzenshu, 1972; pp. 18-21.

FUKANZAZENGUI (The Universal promotion of principles of zazen) and Shōbōgenzo Dogen Kigen. Translated by Norman Waddell and Abe Masao. IN THE EASTERN BUDDHIST. Kyoto, 1973, vol. 6, nº 2.

KENNET; Jiyu (Ed.). *Selling Water by the River. A Manual of Zen Training.*
New York, Vintage, 1972.

THE KING OF SAMADHIS SAMADHI: DOGEN'S SHOBOGENZO SAMMAI-Ō-ZAMMAI. Translated by Norman Waddell and Abe Masao. IN THE EASTERN BUDDHIST. Kyoto, 1974 vol. 7, n° 1.

KOUN EJO'S. *Shōbōgenzō Zuimonki. An introduction of Sōtō Zen.* An english translation by a remote descendant Genkai Shoyu. 1965: sem maiores indicações.

ONE BRIGHT PEARL. DOGEN'S SHŌBŌGENZŌ IKKA MYŌYU. Translated by Norman Waddell and Abe Masao. IN THE EASTERN BUDDHIST. Kyoto, 1971, vol. 4, n° 2.

A PRIMER OF SŌTŌ ZEN. *A translation of Dogen's Shōbōgenzō Zuimonki.* By Rei hō Masunaga. Honolulu, East-West Center Press/University of Hawai, 1971.

SHŌBŌGENZŌ (The Eye and Treasury of the True Law). Dogen's Zenji. Translated by Kōsen Nishiyama and John Stevens. Sendai, Daihokkaiku, 1975.

SHŌBŌGENZŌ GENJŌ KŌAN. Translated by Norman Waddell and Abe Masao. IN THE EASTERN BUDDHIST. Kyoto, 1972, vol. 5, n° 2.

REGULATIONS FOR MONASTIC LIFE (EIHEI GENZENJI SHINGI). By Eitei Dōgen.
Translated by Yūhō Yokoi. Tokyo, The Sankibō Buddhist Store, 1973.

ZEN MASTER DOGEN. *An introduction with selected writings.* Transl. Yūhō Yokoi and Daizen Victoria. New York/Tokyo, Weatherhill, 1976.

2.7- Textos bíblicos

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Diversos tradutores. São Paulo, Paulinas, 1841.

BÍBLIA SAGRADA. Traduzida da Vulgata pelo P.^e Maços Soares. São Paulo, Paulinas, 1975, 7.^a ed.

LA SAINTE BIBLE. Traduction du français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem. Brouges, Desclée de Brouwer, 1956.

2.8- Textos ocidentais medievais

BEAUVAIS, Pierre de - Brunetto Latini et alii. *Bestiaires du Moyen Age*. Mis en français moderne et présentés par Gabriel Bianciotto. Paris, Stock + Moyen Age, 1980.

BERNARDO, San. *Obras completas de San Bernardo*. Edición española preparada por el P. Gregorio Díez Ramos, O.S.B. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1953.

BERNARD, Saint - de Clairvaux. *Les Combats de Dieu*. Textes choisis et traduits par Henri Rochais. Paris, Stock + plus - Moyen Age, 1981.

CAROZZI, Claude - TAVIANI-CAROZZI, Hugnette (Trad.). *La fin des temps. Terreurs et prophéties au Moyen Âge*. Paris, Centre National des Lettres, 1982

CALMETTE, Joseph (Ed.). *Textes et documents d'Histoire II - Moyen Age*. Paris P.U.F., 1953.

LA CHANSON DE ROLAND. En français moderne par Guillaume Picot. Paris, Larousse, 1965/1972, 2 vol.

CHENEY, C.R. (Ed.). *Medieval Texts and Studies*. Oxford, At The Clarendon Press, 1973.

THE DEATH OF KING ARTHUR. Translated by James Gable. Harmondsworth, Penguin, 1978.

DEMANDA DO GRAAL. Seleção, notas Maria L. Carvalhão Buescu. Lisboa, Editorial Verbo, 1968.

DÍAZ y DÍAZ, Manuel C. (Ed.). *Antología del latín vulgar*. Madrid, Editorial Gredos, 1974.

DUBY, Georges (Ed.). *L'An Mil*. Paris, Collection Archives Julliard, 1967.

ESCHENBACH, Wolfram von. *Parzival*. Transl. A.T. Hatto. Harmondsworth, Penguin, 1980.

ESPINOSA, Fernanda (Ed.). *Antologia de textos históricos medievais*. Lisboa, Sá da Costa Editora, 1972.

L'IMITATION DE JÉSUS-CHRIST. Trad. Lamennais. Paris, Nelson Éditeurs, 1935.

LEWIS, Robert E. (ed.). *More New Manuscripts of Pope Innocent III's De Miseria Humanae Conditionis*. IN MANUSCRIPTA. Saint Louis, 1975, vol. 39, nº 2.

O LIVRO DE MARCO POLO. Lisboa, Edilivro, s.d.

LORRIS, Guillaume de et MEUN, Jean de. *Le Roman de la Rose*. Texte par Daniel Poirion, Paris, Garnier - Glanmarion, 1974.

THE NIBELUNGENLIED. Transl. by A.T. Hatto, Harmondsworth, Penguin, 1978.

MAÎTRE ECKHART. *Telle était Soeur Katrei. Traité et Sermons*. Traduit par A. Mayrisch. Paris, Editions des Cahiers du Sud, 1954.

LA QUÊTE DU GRAAL. Edition établie par Albert Béguin et Yves Bonnefoy. Paris, Seuil, 1965.

PINSKY, Jaime (Comp.). *O modo de produção feudal*. São Paulo, Brasiliense, 1979.

LE SAGA DES CHEFS DU VAL DU SAC. (Vatnsdoela Saga). Trad. Régis Boyer. Paris Payot, 1980.

SHAILER, Matthews (Ed.). *Selected Medieval documents and other material illustrating the history of church and empire*. New York, AMS Press, 1974.

THE SONG OF ROLAND. Transl. by Dorothy L. Sayers. Harmondsworth, Penguin 1978.

THE SUMMA THEOLOGICA OF SAINT THOMAS AQUINAS. Translated by the Fathers of the English Dominican Province. London, William Benton Publisher, 1952.

SANTO TOMÁS DE AQUINO. Dante Alighieri, John Duns Scott e William of Ockham: Seleção de textos, trad. de Luís João Baraúna et alii. São Paulo, Abril Cultural, 1979 - 2^a ed.

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

...... *Romans de La Table Ronde: Erec et Enide; Cligès ou la Fausse Morte; Lancelot, le Chevalier à la charrette; Yvain, le Chevalier au Lion*. Trad. Jean-Pierre Fouchér. Paris, Gallimard, 1977.

LE ROMAN DE RENART. Trad. Maurice Toesca. Paris, Stock + plus, 1979.

VICAIRE, M.H. - O.P. (Ed.). *Saint Dominique de Caleruega d'après les documents du XIII^e siècle*. Paris, Éditions du Cerf, 1955.

2.9- Obras e vidas de Francisco

BOAVENTURA, São. *Legenda Maior e Legenda Menor (Vida de São Francisco de Assis)*. Trad. Fr. Romano Zago. Petrópolis, Vozes, 1979.

CELANO, Tomãs de. *Vida de São Francisco de Assis*. Trad. Fr. José Carlos C. Pedroso. Petrópolis, Vozes, 1980; 4^a ed.

OS ESCRITOS DE SANTA CLARA. Trad. Fr. Geraldo Van Buul e Fr. Serafim Lunter. Petrópolis, Vozes, 1981.

OS ESCRITOS DE SÃO FRANCISCO DE ASSIS. Trad. e comentários Frs. Kajetan Esser e Lothar Hardick; trad. brasileira Fr. Edmundo Binder. Petrópolis, Vozes, s.d.

O ESPELHO DA PERFEIÇÃO. Trad. Fr. José Jeronimo Leite. Petrópolis, Vozes, 1975.

I FIORETTI DE S. FRANCISCO DE ASSIS. Trad. Durval de Moraes. Petrópolis, Vozes, 1973.

SÃO FRANCISCO DE ASSIS. *Escritos completos y biografias de su epoca*. Edição preparada por Fr. Juan R. de Légisima e Fr. Lino Gomez Canedo. Madrid Biblioteca de Autores Cristianos, 1945.

SÃO FRANCISCO DE ASSIS. *Escritos e biografias de S. Francisco de Assis. Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. Diversos tradutores. Petrópolis, Vozes/Cefepal do Brasil, 1981.

LEGENDA DOS TRÊS COMPANHEIROS. Trad. Fr. Roque Biscione. Petrópolis, Vozes, 1978.

LEGENDA PERUSINA SOBRE S. FRANCISCO DE ASSIS. Trad. Rafael Pereira dos Santos. Braga, Editorial Franciscana, 1978.

OPÚSCULOS DE S. FRANCISCO DE ASSIS. Trad. F. Félix Lopes. Braga, Editorial Franciscana, 1968.

MASSERON, Alexandre (Ed.). *La Légende Franciscaine*. Paris, Arthème Fayard, 1954.

3- OBRAS DE HISTÓRIA

3.1- Gerais

ARDANT, Gabriel. *Histoire financière. De l'Antiquité à nos jours*. Paris, Gallimard, 1976.

AUBOYER, Jeannine. *Les arts de l'Asie Orientale et de l'Extrême Orient*. Paris, P.U.F., 1964.

BARNES, Harry Elmer. *A history of historical writing*. New York, Dover Publications, 1962.

- BAYET, Jean. *Littérature Latine*. Paris, Armand Colin, 1973.
- BLOCH, Léon. *Lutas sociais na Roma antiga*. Lisboa, Publicações Europa-América, 1974. 2^a ed.
- BAYET, Jean. *La religion romaine. Histoire politique et psychologique*. Paris, Payot, 1976.
- BRÉHIER, Émile. *História da filosofia*. Trad. Eduardo Sucupira F. São Paulo, Mestre Jou, 1977.
- CARLO, Agustín Millares. *Historia de la literatura latina*. Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1964.
- DODDS, E.R. *Le Grecs et l'irrationnel*. Trad. Michael Gibson. Paris, Flammarion, 1977.
- FAVIER, Jean. *De Marco Polo à Christophe Colomb. 1250-1492*. Paris, Larousse, 1968.
- FRANCASTEL, Pierre. *Peinture et Société*. Paris, Gallimard, 1965.
- GORDON, Pierre. *L'image du monde dans l'antiquité*. Paris, P.U.F., 1949.
- GRAEF, Hilda. *Histoire de Mystique*. Trad. Guy Maximilien et Edith Marquerite Paris, Seuil, 1972.
- GROUSSET, René - AUBOYER, J. - BUHOT, J. *L'Asie Orientale des origines au XV^e siècle*. Paris, P.U.F., 1941 (Histoire du Moyen Age - Tome 10).
- GROUSSET, René - *Bilan de l'Histoire*. Paris, Le Monde en 10/18, 1962.

- _____. *Les Civilisations de l'Orient*. Paris, G. Crès et Cie., 1930
- _____ et Deniker, George. *La fase de l'Asie*. Paris, Payot, 1962.
- _____. *Historia de Asia*. Trad. Victor D. Bouilly. Buenos Aires, Eudeba, 1965.
- GUILEMAIN, Bernard. *L'éveil de l'Europe. An mil à 1250*. Paris, Larousse, 1969.
- HEERS, Jacques. *História Medieval*. Trad. Tereza A.P. Queiroz e Rolando R. Silva. São Paulo, Difel, 1981.
- HOUTART, François. *Religião e modos de produção pré-capitalistas*. Trad. Álvaro Cunha, São Paulo, Paulinas, 1982.
- JAEGER, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1962.
- LENOBLE, Robert. *Esquisse d'une histoire de l'idée de Nature*. Paris, Albin Michel, 1969.
- OGG, Li. *Histoire de la Corée*. Paris, P.U.F., 1969.
- ORTOLAN, J. *Histoire de la législation romaine*. Paris, E. Plon et Cie., 1876.
- OURLIAC, Paul. *Historia del Derecho*. Puebla, Editorial M. Cajica Jr., 1952 (Tomo I).
- PARAIN, Brice (Ed.). *Historia de la Filosofía Siglo XXI*. Siglo XXI Editores 1973; vols. 1 e 3

PICHON, Jean Charles. *Histoire des mythes*. Paris, Payot, 1971.

RICHE, Pierre. *Grandes Invasions et Empires. V^e - X^e siècles*. Paris, Larousse, 1968.

RICOEUR, P. et alii. *As culturas e o tempo: estudos reunidos pela Unesco*. Trad. Gentil Tilton et alii. Petrópolis, Vozes, São Paulo, Edusp, 1975.

ROSTVTZEFF M. *História de Roma*. Rio, Zahar, 1967.

SPEISER, Werner. *L'art d'Extrême Orient*. Paris, Payot, s.d.

SWANN, Peter C. *Art of China, Korea and Japon*. London, Thames and Hudson, 1963.

TRUYOL y SERRA, Antonio. *Historia de la filosofia del derecho*. Madrid, Re vista de Occidente, 1956.

VOGEL, Carlos Alfredo. *Historia del derecho romano*. Buenos Aires, Perrot, 1957.

3.2- Ocidente

ADAM, Robert. *Arquitetura medieval*. Lisboa, Verbo, 1970.

ANTONETTI, Guy. *A economia medieval*. Trad. Hilário Franco Jr. São Paulo, Atlas, 1977.

ARIES, Philippe. *História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias*. Trad. Priscila V. Siqueira. Rio de Janeiro, F. Alves, 1977.

_____. *O homem diante da morte*. Trad. Luiza Ribeiro. Rio, F. Alves, 1981/1982. 2 v.

AUERBACH, Erich. *Mimesis. A representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo, Perspectiva, 1976.

BARBADORO, Bernardino. *Ventisetti secoli di Storia d'Italia*. Firenze, Felice Le Monnier, 1964.

BARRACLOUG, Geoffrey. *Europa: uma revisão histórica*. Trad. Affonso Blacheyre. Rio, Zahar, 1964.

BATISTA NETO, Jônatas. *O interesse inglês pela Sicília e a imagem da Itália nos textos de viajantes britânicos dos séculos XII e XIII*. Tese de Doutorado em História - FFLCH-USP, São Paulo, 1978 (mimeogr.)

_____. *As viagens de Chaucer à Itália*. São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Boletim nº 18, 1977.

BARK, W. Carrol. *Origens da Idade Média*. Rio, Zahar, 1962.

BAUTIER, R.H. *A economia na Europa medieval*. Lisboa, Verbo, 1975.

BLOCH, Marc. *La société féodale*. Paris, Albin Michel, 1968.

BLOOMFIELD, Morton. *Piers. Plowmans a Fourteenth - century Apocalypse*. New York, Rutgers University Press, 1961.

BOUTROUCHE, Robert. *Señorio y feudalismo. Los vínculos de dependencia: primera época*. Trad. Margarita B. Pontieri. Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.

BRAUNFELS, Wolfgang. *Monasteries of Western Europe*. The architecture of Or
dens. New Jersey, Princeton University Press, 1972.

CASTELANU, Jacques. *La vie au Moyen Age d'après les contemporains... de*
l'histoire. Paris, Hachette, 1949.

C.E.R.M. *Sobre o feudalismo*. Trad. Maria M. Pereira. Lisboa, Editorial Es
tampa, 1973.

CHAUNU, Pierre. *Expansão Europeia do século XII ao XV*. Trad. José C.S. Araú
jo. São Paulo, Pioneira, 1978.

CIPOLLA, Carlo M. (Ed.). *The Fontana Economic History of Europe. The Middle*
Ages. Glasgow, Collins/Fontana Books, 1978.

COHN, Norman. *En Pos del Milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas*
místicos de la Edad Media. Trad. Ramón A. Busquets, Barcelona, Barral
Editores, 1972.

COLES, Paul. *Os turcos na Europa*. Lisboa, Verbo, s.d.

DELUMEAU, Jean. *La Peur en Occident. (XIV^e - XVIII^e siècle). Une cité as*
siégée. Paris, Fayard, 1978.

DHONDT, Jan. *La alta edad media*. Trad. A. Esteban Drake. Madrid, Historia
Universal Siglo XXI, 1974 (vol. 10).

DUBY, Georges. *L'economie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident mé*
diéval. (France, Angleterre, Empire - IX^e - XV^e siècles). Paris, Flamma-
rian; 2 v.

_____. *Guerriers et paysans. VII^e - XII^e siècles. Premier essor de l'économie européenne.* Paris, Gallimard, 1978.

_____. *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme.* Paris, Gallimard, 1980.

FALBEL, Nachman. *Estudos de História do Povo Judeu na Idade Média.* São Paulo, Centro de Estudos Judaicos - U.S.P., 1980.

FEBVRE, Lucien. *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La Religion de Rabelais.* Paris, Albin Michel, 1968.

FICHTENAU, Henri. *L'empire carolingien.* Paris, Payot, 1981.

FOURQUIN, Guy. *Les soulèvements populaires au Moyen Age.* Paris, P.U.F., 1972.

_____. *Senhorio e feudalidade na Idade Média.* Lisboa, Edições 70, 1980.

GANSHOF, F.L. *Que é feudalismo?* Trad. José B. Macedo. Lisboa, Publicações Europa-América, 1974.

GÉNICOT, Léopold. *Linhas de Rumo da Idade Média.* Trad. Luís A. Ribeiro. Porto, Livraria Apostolado da Imprensa, 1963.

_____. *Le XIII^e siècle.* Paris, P.U.F., 1968. (Nouvelle Clio n^o 18)

GIMPEL, J. *A revolução industrial da Idade Média.* Lisboa, Publicações Europa-América, 1976.

GOGLIN, Jean-Louis. *Les misérables dans l'Occident médiéval*. Paris, Seuil, 1976.

GRIMME, Ernest Gunther. *Pintura medieval*. Lisboa, Verbo, 1968.

GROUSSET, René. *L'épopée des croisades*. Paris, Plon, 1957.

GUARDABASSI, Francesco. *Storia di Perugia*. Perugia, Tipografia R.F., 1933.

GUENÉE, Bernard. *O Ocidente nos séculos XIV e XV: os Estados*. Trad. Luiza M.F. Rodrigues. São Paulo, Pioneira/Edusp, 1981.

GUICHONET, Paul. *Histoire de l'Italie*. Paris, P.U.F., 1969.

HEERS, Jacques. *Escravos e domésticos na Idade Média no mundo mediterrâneo*. São Paulo, Difel, 1983.

_____. *O ocidente nos séculos XIV e XV: aspectos econômicos e sociais*. Trad. Arme A. Silva. São Paulo, Pioneira/Edusp, 1981.

_____. *Les partis et la vie politique dans l'occident médiéval*. Paris, P.U.F., 1981.

_____. *Le travail au moyen Âge*. Paris, P.U.F., 1975.

HALPHEN, Louis. *L'essor de l'Europe (X - XIII siècles)*. Paris, Félix Alcan, 1932.

HAUSER, Arnold. *Historia social de la literatura y de la arte*. Madrid, Guadarama, 1968.

HODGETT, Gerald A.J. *História social e Econômica da Idade Média*. Rio, Zahar, 1974.

- HUIZINGA, Johan. *O declínio da Idade Média*. Trad. Augusto Abelaira. Lisboa, Ulisseia, s.d.
- KANTOROWICZ, Ernest. *Frederick the Second (1194-1250)*. New York, Frederick Ungar, 1957.
- KOSMINSKY, E.A. *História da Idade Média*. Trad. Paschoal Lemme. Rio, Editorial Vitória, 1963.
- KULA, Witold. *Teoria econômica do sistema feudal*. Lisboa, Editorial Presença, 1979.
- LABANDE, E.R. *L'Italie de la Renaissance. Ducento. Trecento. Quattrocento*. Paris, Payot, 1954.
- LE GOFF, Jacques. *La baja edad media*. Trad. Lourdes Ortiz. Madrid, Historia Universal Siglo XXI, 1974 (vol. II).
- _____. *Os intelectuais na Idade Média*. Trad. Luiza Quintela. Lisboa, Editorial Estudios Cor, 1973.
- _____. *Marchands et banquiers du Moyen Age*. Paris, P.U.F., 1980.
- LEICHT, P.S. *Storia del Diritto Italiano. Il Diritto Pubblico*. Milano, Dott A. Giufrè Editore, 1950.
- LE MÉNE. *A economia medieval*. Rio, Zahar, 1979.
- LOPEZ, Robert S. *Nascimento da Europa*. Trad. A.H.O. Marques. Lisboa/Rio, Cosmos, 1965.

LOT, Ferdinand. *Le fin du monde antique et le début du moyen âge*. Paris, Albin Michel, 1968.

MARROU, Henri-Iréné. *Les troubadours*. Paris, Seuil, 1974.

MARTINS, Mário. *Estudos de Cultura Medieval*. Lisboa, Editorial Verbo, 1969.

MENÉNDEZ PIDAL, Ramón. *La Chanson de Roland y el neotradicionalismo*. Madrid Espasa-Calpe, 1959.

MOLLAT, Michel (org.). *Études sur l'histoire de la pauvreté (Moyen Age - XV^e siècle)*. Paris, Publications de la Sorbonne, 1974.- 2 v.

_____. *Les Pauvres au Moyen Âge*. Étude Sociale. Paris, Hachette, 1979.

PETIT - DUTAILLIS, Ch - GUINARD, P. *L'essor des états d'occident*. Paris, P. U.F., 1944 (Histoire du Moyen Âge-tome IV - 2^e partie).

PIRENNE, Henri. *As cidades da Idade Média. Ensaio de história econômica e social*. Trad. Carlos Montenegro Miguel. Lisboa, Publicações Europa-América, 1964.

_____. COHEN, Gustave - FOCILLON, Henri. *La civilisation occidentale du moyen âge du XI^e siècle au milieu du XV^e siècle*. Paris, P.U.F., 1933

_____. *História econômica y social de la Edad Media*. Trad. Salvador Echavarría.

_____. *Maomé e Carlos Magno*. Trad. Manuel D. Duarte. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1970.

POIRION, Daniel. *Le merveilleux dans la littérature française du Moyen Age*. Paris, P.U.F., 1982.

PREVITÉ-ORTON, C.W. *História da Idade Média*. Trad. Maria C. Cary. Lisboa/Santos, Livraria, Martins Fontes, 1973. (vol. 5).

RENOUARD, Yves. *Les hommes d'affaires italiens du Moyen Ages*. Paris, Armand Colin, 1972.

RUNCIMAN, Steven. *Historia de las Cruzadas*. Trad. Germán Bleiberg. Madrid, Revista de Occidente, 1956.

SARAIVA, José Hermano. *História concisa de Portugal*. Lisboa, Publicações Europa-América, 1981.

SWEETZ, Paul M. et alii. *Do feudalismo ao capitalismo*. Trad. Manuel V.D. Duarte. São Paulo, Martins Fontes, 1977.

TANNER, J.R. - PREVITÉ-ORTON, C.W. - BROOKE, Z.N. (Editores). *The Cambridge Medieval History*. Cambridge, At The University Press, 1957 (vol. 6: The Victory of Papacy).

TENBROCK, Robert-Herman. *Historia de Alemania*. Trad. Francisco E. Bohigas. Munchen, Max Hueber, 1968.

UPJOHN, Everard et alii. *Dos etruscos ao fim da Idade Média*. Lisboa, Livraria Bertrand, 1977 (História Mundial da Arte. vol. 2)

VOLPE, Giachino. *Le Moyen Age*. Paris, Payot, 1977.

3.3- Oriente

3.3.1- Oriente Próximo

ALTHEIM, F. *Alexandre et l'Asie. Histoire d'un legs spirituel*. Paris, Payot 1953.

BRIGHT, John. *História de Israel*. Trad. Euclides C. Silva. São Paulo, Paulinas, 1978.

EPSTEIN, Isidore. *Judaísmo*. Trad. Álvaro Cabral. Lisboa/Rio, Ulisséia, s.d.

GARELLI, Paul. *O Oriente Próximo asiático: das origens às invasões dos povos do mar*. Trad. Emanuel O. Araújo. São Paulo, Pioneira/Ed. da U.S.P., 1982.

GARELLI, Paul e NIKIPROWETZKY, V. *O Oriente Próximo asiático: impérios mesopotâmicos*. Israel, Trad. Emanuel O. Araújo. São Paulo, Pioneira/Ed. da U.S.P., 1982.

JOUQUET, Pierre. *L'imperialisme macédonien et l'hellenisation de l'orient*. Paris, Albin Michel, 1961.

LODS, Adolphe. *Israel, des origines au milieu du VIII^e siècle avant notre ère*. Paris, Albin Michel, 1969.

_____. *Les prophètes d'Israël et les débuts du Judaïsme*. Paris, Albin Michel, 1969.

LOMBARD, Maurice. *L'Islam dans sa première grandeur*. Paris, Flammarion, 1980.

MANTRAN, Robert. *A expansão muçulmana*. Trad. Trude L. Solstein. São Paulo, Pioneira, 1977.

REICHERT, Rolf. *História da Palestina*. São Paulo, Herder/Edusp, 1972.

RODINSON, Maxime. *Islam and Capitalism*. Transl. Brian Pearce. Harmondsworth Penguin, 1980.

SCHOLEM, Gershom. *As grandes correntes da mística judaica*. Trad. Dora Ruman et alii. São Paulo, Perspectiva, 1972.

_____. *La Kabbale et sa symbolique*. Paris, Payot, 1975.

UPJOHN, Everard et alii. *Oriente e Extremo Oriente*. São Paulo, Difusão Europêia do Livro, 1966. (História Mundial da Arte. vol. 5).

3.3.2- Índia

AUBOYER, Jeannine. *A vida quotidiana na Índia Antiga, desde o séc. II a.C. até o séc. VI d.C.* Trad. Mécia F. Leça. Lisboa, Edições "Livros do Brasil", s.d.

COURTILLIER, Gaston. *Les anciennes civilisations de l'Inde*. Paris, Armand Colin, 1945.

DUPUIS, Jacques. *Histoire de l'Inde et de la civilisation indienne*. Paris, Payot, 1963.

EMBREE; Ainslie T. - WILHEM, Friederich. *India: Historia del subcontinente*. Trad. A. Friederich e Maria J. Cariello. Madrid, Historia Universal Siglo XXI, 1974.

FISCHER, Klaus e DIEZ, Ernest. *La civilization de l'Indus. - L'Inde*. Paris Payot, s.d.

KOSAMBI, D.D. *The Culture and civilisation of Ancient India in Historical Outline*. Delhi, Vikas Publishing House, 1972.

MEILE, Pierre. *Histoire de l'Inde*. Paris, P.U.F., 1965.

RAWLINSON, H.G. *India, a short cultural history*. London, The Cresset Press, 1943.

SPEAR, Percival. *A history of India*. Harmondsworth, Penguin, 1965 (vol.2)

THAPAR, Romila. *A history of India*. Harmondsworth, Penguin, 1965 (vol. 1).

WHEELER, Sir Mortimer. *Índia e Paquistão*. Lisboa, Verbo, 1970.

3.3.3- China

BALAZS, Étienne. *Le bureaucratie céleste. Recherches sur l'économie et la société de la Chine traditionnelle*. Paris, Gallimard, 1978.

COHN, William. *Peinture chinoise*. Paris, Éditions Phaidon, 1948.

ESCARRA, Jean. *La Chine, passé et présent*. Paris, Albin Michel, 1949.

FRANKE, Herbert - TRAUZETTEL, Rolf. *El Imperio Chino*. Trad. Maria Noya. Madrid, Historia Universal Siglo XXI, 1973.

GERNET, Jacques. *La Chine ancienne*. Paris, P.U.F., 1964.

GERNET, Jacques. *La vie quotidienne en Chine à la veille de l'invasion mongole (1250-1276)*. Paris, Hachette, 1959.

GRANET, Marcel. *La civilisation chinoise. La vie publique et la vie privée.* Paris, Albin Michel, 1948.

_____. *La féodalité chinoise.* Oslo, H. Aschehoug and Co., 1952.

GROUSSET, René. *La Chine et son art.* Paris, Pion, 1951.

LATTIMORE, Owen y Eleanor. *Breve Historia de China.* Trad. Léon Mirras. Madrid, Espasa-Calpe, 1966.

LOMBARD, Denys. *La Chine Impériale.* Paris, P.U.F., 1967.

PHILLIPS, E.D. *Os Mongóis.* Lisboa, Editorial Verbo, 1971.

3.3.4- Japão

ARNESEN, Peter Jud. *The Medieval Japanese Daimyo. The Uchi Family's Rule of Sūō and Nagato.* New Haven/London, Yale University Press, 1979.

BERSIHAND, Roger. *Histoire du Japon.* Paris, Payot, 1959.

FRÉDERIC, Louis. *La vie quotidienne au Japon a l'époque des samourai (1189-1603).* Paris, Hachette, 1968.

GONÇALVES, Ricardo Mário. *A imigração coreana no Japão desde as origens até o fim do século VIII e sua influência sobre a cultura japonesa.* São Paulo, Separata dos Anais do IV Simpósio Nacional dos Professores Universitários de História, 1969.

GOWEN, Herbert H. *Histoire du Japon.* Paris, Payot, 1933.

HAGUENAUER, Charles. *Origines de la civilisation japonaise.* Paris, Librairie

re C. Klincksiek, 1956.

_____. *Résultats des travaux japonais (1955-1956) touchant à l'histoire du Japon*. IN REVUE HISTORIQUE. 1958, n° 448/1959, n° 452.

HALL, John Whitney. *Government and local power in Japan. 500 to 1700. A study based in Bizen Province*. Princeton, Princeton University Press, 1973

_____. *El Imperio Japonés*. Trad. Marcial Suárez. Madrid, Siglo XXI, 1975.

HARA, Katsurō. *Histoire du Japon*. Paris, Payot, 1926.

HARDICK, M. *Découverte du Japon*. Paris, Larousse, 1971.

JAMES, David H. *The rise and fall of the Japanese empire*. London, George Allen and Unwin, 1952.

KEENE, Donald. *La literatura japonesa*. Trad. Jesús B. Gay. Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1956.

KIDDER JR, J. Edward. *Ancient Japan*. London, Weidenfeld and Nicolson, 1965.

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

THE KOKUSAI BUNKA SHINKOKAI (Ed.) *Introduction to Classic Japanese Literature*. Tokyo, Kokusai Bunka Shinkokai, 1948.

OKASAKI, Ayanori. *Histoire du Japon: l'économie et la population*. Paris, P.U.F., 1958.

REISCHAUER, Edwin O. *Histoire du Japon et des japonais*. Trad. Richard Dubreuil. Paris, Seuil, 1973.

_____. *Japon. Past and Present*. New York, Alfred A. Knopf, 1960

SANSON, G.B. *Le Japon. Histoire de la civilisation japonaise*. Paris, Payot, 1938.

SIEFFERT, René. *La littérature japonaise*. Paris, Armand Colin, 1961.

STORRY, Richard. *A history of modern Japan*. Harmondsworth, Penguin, 1965.

TAKEKOSHI, Yosoburo. *The economic aspects of the history of the civilization of Japan*. London, Dawsons of Pall Mall, 1967.

TOYODA, Takeshi. *A history of pre-Meiji commerce in Japan*. Tokyo, Kokusai Bunka Shinkokai, 1969.

VIE, Michel. *Histoire du Japon, des origines à Meiji*. Paris, P.U.F., 1969.

WEBB, Herschell. *An introduction to Japan*. New York, Columbia University Press, 1960.

YAMASHIRO, José. *História dos Samurais*. São Paulo, Masao Ono/Roswitha Kempf, 1982.

YOSHITOMI, M. *Étude sur l'histoire économique de l'ancien Japon*. Paris, A. Pedone, 1927.

4- BUDISMO: HISTÓRIA E PENSAMENTO

4.1- Budismo

THE AJANTA CAVES. EARLY BUDDHIST PAINTINGS FROM INDIA. Introd. Benjamin Rowland. New York, Mentor/Unesco, 1963.

ARVON, Henri. *Le Bouddhisme*. Paris, P.U.F., 1966.

ANDREWS, Allan A. *The essentials of salvation: a study of Genshin's Ōyōyōshū*. IN THE EASTERN BUDDHIST. Kyoto, 1971, vol. 4, nº 2.

ANESAKI, Masaharu. *History of Japanese religion, with special reference to the social and moral life of the nation*. Tokyo, The Yamato Society/London Kegan Paul, Trench, Trubner, 1930.

BANDO, Shojun. *Myōe's criticism of Honen's Doctrine*. IN THE EASTERN BUDDHIST. Kyoto, 1974, vol. 6, nº 1.

BAREAU, André - SCHUBRING, Walter - FURER-HAIMENDORF, Cristoph von. *Bouddhisme, Jainisme, Religious Archaïques*. Paris, Payot, 1966.

BAREAU, A. *Leçon inaugurale 1-12-71*. Collège de France. Chaire d'Étude du Bouddhisme.

_____. *Les premiers Conciles Bouddhiques*. Paris, P.U.f., 1955.
(Annales du Musée Guimet tome 60).

BARUA, B.R. *The Buddha and Buddhism*. Calcutta, Ed. Autor, 1970.

BLOFELD, John. *Compassion Yoga. The Mystical Cult of Kuan Yin.* London, Mandala, 1977.

BOYER, Martha and FUJIYOSHI, Jikai. *Omizutori: one of Japan's oldest Buddhist ceremonies.* IN THE EASTERN BUDDHIST. Kyoto, 1970, vol. 3, n° 1.

BUDDHIST PAINTINGS FROM SHRINES AND TEMPLES IN CEYLON. Intrd. D.B. Dhanapala. New York, Mentor/Unesco, 1964.

CHAPPELL, David W. *Introduction to the "Tien-t'ai suchiao-i".* IN THE EASTERN BUDDHIST. Kyoto, 1976, vol. 9, n° 1.

CONZE, Edward. *Buddhist thought in India.* London, George Allen and Unwin, 1962.

DARGYAY, Eva M. *The rise of Esoteric Buddhism in Tibet.* Delhi, Motilal Banarsidass, 1977.

DAVID-NEEL, Alexandra. *Le Bouddhisme du Bouddha.* Paris, Plon, 1960.

DE LUBAC, Henri. *Amida.* Paris, Seuil, 1955.

_____. *Aspects du Bouddhisme.* Paris, Seuil, 1951.

DONNER, Neal. *The Mahāyānisation of the Chinese Dhyāna Tradition.* in THE EASTERN BUDDHIST. Kyoto, 1977, vol. 9, n° 2.

ENICHI, Ocho. *From the Lotus Sutra to the Sutra of Eternal Life.* IN THE EASTERN BUDDHIST. Kyoto, 1978, vol II, n° 1.

FATONE, Vicente. *El Budismo "nihilista"*. Buenos Aires, Eudeba, 1962.

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

GOVINDA, Lama Anagarika. *The psychological attitude of early buddhist philosophy*. London, Rider and Company, 1973.

GROUSSET, René. *Sur les traces du Bouddhe*. Paris, Le monde en 10/18, 1966

GUENTHER, Herbert V. *Philosophy and Psychology in the Abhidharma*. Berkeley, Shambhala, 1974.

HANAYAMA, Shinsho. *A history of Japanese Buddhism*. Trad. Kosho Yamamoto. Tokyo, Bukkyo Dendo-Kyokai, 1966.

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 60, 1975.

_____. *Uma obra de ética econômica budista do Japão pré-industrial. Estudo sobre o Bannin Tokuyō de Suzuki Shōsan (1579-1655)*. São Paulo, 1977. Tese de Livre-Docência apresentada ao Departamento de História - FFLCH-USP (mimeog.)

JAPANESE PAINTINGS FROM BUDDHIST SHRINES AND TEMPLES. Introd. Philip S. Rawson. New York, Mentor/Unesco, 1963.

JOHANSSON, Rune E.A. *The Psychology of Nirvana*. London, George Allen and Unwin, 1969.

JONG, J.W. *A brief history of buddhist studies in Europe and America.* in THE EASTERN BUDDHIST. Kyoto, 1974, vol. 7, n^os. 1 e 2.

KALUPAHANA, David J. *The Early Buddhist Notion of the Middle Path.* in THE EASTERN BUDDHIST. Kyoto, 1977, vol. 12, n^o 1.

LAMAIRESSE. *La Vie du Bouddha.* Paris, Georges Carré, 1892.

LANCASTER, Lewis, R. *The Oldest Mahayana Sutra: Its significance for the study of Buddhist Development.* in THE EASTERN BUDDHIST. Kyoto, 1975, vol. 3, n^o 1.

LESSING, F.D. and WAYMAN, A. *Introduction to the buddhist tantric systems.* Transl. from MKHAS Grubs - Rje's. Delhi, Motilal Banarsidass, 1978.

LI JUNG-HSI. *The Stone Scripture of Fang-shan.* in THE EASTERN BUDDHIST. Kyoto, 1977, vol. 12, n^o 1.

LING, Trevor. *The Buddha. Buddhist civilisation in India and Ceylon.* Harmondsworth, Penguin, 1976.

LOPEZ-GAY, Jesus. *La mística del Budismo. Los monjes no-cristianos del Oriente.* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1974.

KANG-NAM OH. *Dharmadhātu. An introduction to Hua-yen Buddhism.* in THE EASTERN BUDDHIST. Kyoto, 1979, vol. 12, n^o 2.

KEIJI, Nishitani. *The Problem of Time in Shinran.* in THE EASTERN BUDDHIST. Kyoto, 1978, vol. 11, n^o 1.

MATSUNAGA, Alicia. *The Buddhist philosophy of assimilation. The history of Honji - Suijaky Theoria*. Tokyo, Sophia University, 1969.

MATSUNAGA, Yūhei. *Tantric Buddhism and Shingon Buddhism*. in THE EASTERN BUDDHIST. Kyoto, 1969, vol. 2, nº 2.

MIYUKI, NOKUSEN. *The Psychodynamic of Buddhist Meditation. A Jungian Perspective*. in THE EASTERN BUDDHIST. Kyoto, 1977, vol. 9, nº 2.

MULLER, Max et alii. *Studies in Buddhism*. Calcutta, Susil Gupta, 1953.

MURTI, T.R.V. *The Central Philosophy of Buddhism. A study of the Mādhyamika System*. London, Mandala Books, 1980.

OLDENBERG, H. *Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté*. Trad. A. Foucher. Paris, Félix Alcan, 1903.

PARDUE, Peter A. *Buddhism. A historical introduction to Buddhist values and the social and political forms they have assumed in Asia*. New York, The Macmillan Company, 1971.

PALLIS, Marco. *Nembutsu as Remembrance*. In THE EASTERN BUDDHIST. Kyoto, 1977, vol. 9, nº 2.

PETZOLD, Prof. B. *Dengyo Daishi. The Founder of the Japanese. Tendai Sect*. Reprinted from the Young East, sem mais indicações.

RĀHULA, Walpola. *The heritage of the Bhikku*. New York, Grove Press, 1974.

RENONDEAU, G. *Histoire des moines guerriers du Japon*. Suivi de DEMIÉVILLE, Paul - *Le Bouddhisme et la Guerre*. Paris, P.U.F., 1957 (Melangēs Publiēs par l'Institut des Hautes Études Chinoises - tome 10).

ROTERMUND, Hartmut O. *La conception des Kami Japonais à l'époque de Kamakura. Notes sur le premier chapitre des "Shusekishū"*. In REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS. Paris, P.U.F., 1972, tome 182, n° 1.

SADDHATISSA, H. *Buddhist Ethics. Essence of Buddhism*. London, George Allen and Unwin, 1970.

SADLER, A.W. *Engākuji and Kenchoji: Reflections on the Social Morphology of Two Kamakura Temples*. in THE EASTERN BUDDHIST. Kyoto, 1970, vol. 3, n° 1.

STCHERBATSKY, F. Th. *Buddhist Logic*. New York, Dober Publications, 1962.

SIEFFERT, René. *Les Religions du Japon*. Paris, P.U.F., 1968.

STEIN, R.A. *Illumination subite ou saisie simultanée. Note sur la terminologia chinoise et tibétaine*. In REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS. Paris P.U.F., 1971, tome 179.

STRAUSS, C.T. *The Buddha and His Doctrine*. London, Kennikat Press, s.d.

STRENG, Frederick. *The Process of Ultimate Transformation in Nagarjuna's Madhyamika*. In THE EASTERN BUDDHIST. Kyoto, 1978, vol. 11, n° 2.

STRICKMAN, Michel. *A survey of Tibetan Buddhist Studies*. In THE EASTERN BUDDHIST, Kyoto, 1977, vol. 10, n° 1.

SUZUKI, Daisetz Teitaro. *Collected writings of Shin Buddhism*. Kyoto, Shinshu Ōtaniha, 1973.

..... *Outlines of Mahayana Buddhism*. New York, Schocken Book, 1970.

- TESSHŌ, Kondō. *The Religions Experience of Ippen*. In THE EASTERN BUDDHIST. Kyoto, 1979, vol. 12, n° 2.
- TSUKAMOTO, Zenryu. *Buddhism in the Asuka-Nara Period*. In THE EASTERN BUDDHIST. Kyoto, 1974, vol. 7, n° 1.
- TUCCI, Giuseppe. *Théorie et Pratique du Mandala*. Trad. H.J. Maxwell. Paris, Fayard, 1974.
- VALLEE POUSSIN, Louis de la. *La morale bouddhique*. Paris, Nouvelle Librairie Nationale, 1927.
- _____. *Le Nirvāna*. Paris, Gabriel Beauchesme, 1925.
- VIENNOT, Odette. *Le culte de l'arbre dans l'Inde ancienne*. Paris, P.U.F., 1954.
- WATSUJI, Tetsurō. *The reception of Buddhism during the Suiko Period*. in THE EASTERN BUDDHIST. Kyoto, 1972; vol. 5, n° 1.
- YAMAMOTO, Kosho. *The Life of the Buddha through Gandhara Sculptures*. Ube City, The Karinbunko, 1974.
- YANAGI, Soetsu. *Ippen Shōnin*. In THE EASTERN BUDDHIST. Kyoto, 1973, vol. 5, n° 2.
- YANAGIDA, Seizan. *The life Lin-chi I-hsuan*. In THE EASTERN BUDDHIST. Kyoto, 1972, vol. 5, n° 2.
- YOSHIMORI, Takeuchi. *Shinran and Contemporary Thought*. In THE EASTERN BUDDHIST. Kyoto, 1980, vol. 13, n° 2.

ZEUSCHNER, Robert B. *The meaning of "Hinayana" in Northern Ch'an.* In THE EASTERN BUDDHIST. Kyoto, 1978, vol. 11, nº 1.

4.2- Zen Budismo

ARNOLD, Paul. *O ZEN e a tradição japonesa.* Trad. Manuel J. Gomes. Lisboa, Editora Ulisseia, s.d.

BLYTH, R.H. *Zen and Zen classics.* Tokyo, The Hokuseido Press, 1960-1964; vol. 1 e 2.

BRIGGS, William A. (Ed.). *Anthology of Zen.* New York, Grove Press, 1961.

CHANG CHEN CHI. *La practica del Zen.* Trad. Patricio Canto. Buenos Aires, Editorial Central, 1961.

COLOMAR, Jorge L. *El Zen y sus origenes.* Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1974.

DESHIMARU, Taisen. *Za-zen. La pratique du Zen.* Paris, Senghers, 1974.

DUMOULIN, Heirich. *The development of chinese Zen after the sixth Patriarch in the light of Mumonkan.* Transl. Ruth Fuller Sasaki. New York, The First Zen Institute of America, 1953.

_____. *A history of Zen Buddhism.* Transl. Paul Heachey. London, Faber and Faber, 1963.

DURCKHEIM, Karlfried Graf. *Hara. Centre Vital de l'Homme.* Trad. Claude Vic. Paris, Courrier du Livre, 1974.

- HAGA, Kōshiro and OSAKA, Kōryū et alii. *Japanese Zen. A Symposium*. In THE EASTERN BUDDHIST. Kyoto, 1977, vol. 9, n° 2.
- HASUMI, Toshimitsu. *Zen in Japanese Art. A way of Spiritual Experience*. London, Routledge and Kegan Paul, 1962.
- HEE-JIN KIM. *Dōgen Kigen. Mystical Realist*. Tucson, Association for Asian Studies./The University of Arizona Press, 1980.
- _____. *Existence/Time as the Way of Ascesis. An Analysis of the basic structure of Dogen's Thought*. In THE EASTERN BUDDHIST. Kyoto, 1978, vol. 11, n° 2.
- HIGASHI, Sen'ichiro. *Dōgen Kigen-mystical realist*. In THE EASTERN BUDDHIST. Kyoto, 1977, vol. 10, n° 1.
- HOOVER, Thomas. *Zen Culture*. London, Routledge and Kegan Paul, 1978.
- MIURA, Isshū and SASAKI, Ruth Fuller. *Zen Dust. The history of the Koan study in Rinzai (Lin-chi)*. New York, Harcourt, Brace and World, 1966.
- NUKARIYA, Kaiten. *The Religion of the Samurai. A study of Zen Buddhism and Discipline in China and Japon*. London, Luzac and Company, 1973.
- ROSS, Nancy. *Le Monde du Zen*. Paris, Stock, 1968.
- RIVIÈRE, Jean M. *El Arte Zen*. Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México, 1963.
- SHIBATA, Masumi. *Les Maîtres du Zen au Japon*. Paris, Maisonneuve Larosse, 1969.

SHIBAYAMA, Zenki et alii. *Chinese Zen: A Dialogue*. In THE EASTERN BUDDHIST. Kyoto, 1975, vol. 8, nº 2.

SUZUKI, Daisetz Teitaro. *Dogen, Hakuin, Bankei. Three Types of Thought in Japanese Zen*. In THE EASTERN BUDDHIST. Kyoto, 1976, vol. 9, nºs 1 e 2. Trad. Norman Waddell.

_____. *Essais sur le Bouddhisme Zen*. Trad. Jean Herbert et alii. Paris, Albin Michel, 1965.

_____. *Studies in Zen*. New York, Delta Books, 1955.

_____. *Zen and Japanese Buddhism*. Tokyo, Japan Travel Bureau, 1961.

_____. *Zen and Japanese Culture*. New York, Bollingen Foundation/Pantheon Books, 1960.

WATTS, Alan W. *El Camino del Zen*. Trad. Adolfo Vázquez. Buenos Aires, Editorial Sudamerica, 1961.

WU, John. *L'âge d'or du Zen*. Trad. F. Ledoux. Paris, Éditions Marchat, 1980.

4.3- Análises do Pensamento Oriental

BIARDEAU, Madeleine. *L'hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*. Paris, Flammarion, 1981.

COOMARASWAMY, Ananda. *Hindouisme et bouddhisme*. Trad. René Allar. Paris, Gallimard, 1963.

CREEL, H.G. *Chinese Thought*. London, University Paperbacks, 1962.

DASGUPTA, Surendranath. *A history of Indian philosophy*. Cambridge, At the University Press, 1922, 19 v.

DECRET, François. *Mani et la tradition manichéenne*. Paris, Seuil, 1974.

DO-DIHN, Pierre. *Confucius et l'humanisme chinois*. Paris, Seuil, 1962.

ELIADE, Mircea. *Patanjali et le yoga*. Paris, Seuil, 1965.

_____. *Yoga, immortalidad y libertad*. Trad. Susana de Aldecoa. Buenos Aires, Leviatan, 1957.

GLASENAPP, H. von. *Brahma et Bouddha. Les Religions de l'Inde dans son évolution Historique*. Paris, Payot, 1937.

_____. *Le philosophie indienne*. Paris, Payot, 1951.

GONDA, Jan. *Vedisme et hindouisme ancien*. Paris, Payot, 1962.

GRANET, Marcel. *Le pensée chinoise*. Paris, Albin Michel, 1950.

GROUSSET, René. *Les philosophies indiennes*. Paris, Desclée de Bronwers, 1931.

GUIDES TO JAPANESE CULTURE. Tokyo, Japon Culture Institute, 1977.

HERBERT, Jean. *Dieux et Sectes Populaires du Japon*. Paris, Albin Michel, 1967.

HIRIYANNA, M. *Outlines of Indian Philosophy*. London, George Allen and Unwin 1975.

JUNG, Carl Gustav. *Psicologia e religião oriental*. Trad. Dom Mateus R. Rocha. Petrópolis, Vozes, 1980.

KALTENMARK, Max. *Lao - Tseu et le taoïsme*. Paris, Seuil, 1965.

_____. *La philosophie chinoise*. Paris, P.U.F., 1972.

MASPERO, Henri. *Le Taoïsme et les religions chinoises*. Paris, Gallimard, 1971.

MASSON-OURSEL, Paul. *Histoire de la philosophie. Fascicule supplémentaire: La philosophie en Orient*. Paris, P.U.F., 1948.

_____. *La Pensée en Orient*. Paris, Armand Colin, 1949.

MOORE, Charles A. (Ed.). *The Japanese mind. Essentials of Japanese Philosophy and Culture*. Tokyo, Charles E. Tuttle, 1973.

NEEDHAM, Joseph. *La science chinoise et l'Occident*. Trad. Eugène Simion. Paris, Seuil, 1977.

OMO, Sokyo. *Shinto. The Kami Way*. Tutland/Tokyo, Charles E. Tuttle, 1972.

SEN, Khristi Mohan. *L'hindouïsme*. Paris, Payot, 1962.

SHARMA, Chandraraj. *Indian philosophy*. New York, Barnes and Noble, 1962.

WEBER, Max. *The Religion of China. Confucianism, and Taoism*. Transl. H.H. Gerth. New York, Free Press, 1968.

_____. *The Religion of India. The Sociology of Hinduism and Buddhism*. Transl. H.H. Gerth, New York, The Free Press, 1967.

VANDIER, Nicolas Nicole. *Le Taoisme*. Paris, P.U.F., 1965.

YU-LAN, Fung. *A short history of chinese philosophy*. New York, The Macmillan Co., 1960.

ZIMMER, Heinrich. *Filosofia de la India*. Trad. J. A. Vázquez. Buenos Aires, Eudeba, 1965.

5- CRISTIANISMO: HISTÓRIA E PENSAMENTO

5.1- Igreja

ANCELET-HUSTACHE, Jeanne. *Maitre Eckhart et la mystique rhénane*. Paris, Seuil, 1956.

BARRACLOUGH, Geoffrey. *Os Papas na Idade Média*. Trad. Antonio G. Mattoso. Lisboa, Verbo, 1972.

BOUGEROL, J.G. *St. Bonaventure et la sagesse chrétienne*. Paris, Seuil, 1963.

BRENTANO, Robert. *Two churches. England and Italy in the thirteenth century*. Princeton, Princeton University Press, 1968.

BREZZI, Paolo. *Aspetti della storia dei movimenti religiosi in Italia*. Torino, Edizione R. Italiana, 1956.

BULTMANN, Rudolf. *Le Christianisme Primitif dans le cadre des religions antiques*. Trad. Pierre Jundt, Paris, Payot, 1969.

CAMPENHAUSEN, Hans von. *Les Pères Grecs*. Trad. O. Marbach, Paris, l'Otrante, 1969.

_____. *Les Pères Latins*. Trad. C.A. Moreau. Paris, l'Otrante, 1969

CHADWICK, Henry. *A Igreja Primitiva*. Trad. Maria H.A. Carvalho. Lisboa, Ulisseia, 1969.

CHENU, M.D. *Santo Tomás de Aquino e a teologia*. Trad. Gerardo D. Barreto. Rio, Agir, 1967.

CLÉVENOT, Michel. *Enfoques materialistas da Bíblia*. Trad. Paulo Ramos FQ. Rio, Paz e Terra, 1979.

DEMPF, Alois. *Ética de la Edad Media*. Trad. José P. Riesco. Madrid, Gredos, 1958.

DODD, Charles H. *O fundador do cristianismo*. Trad. Luiz J. Galo. São Paulo, Paulinas, 1976.

_____. *A interpretação do Quarto Evangelho*. Trad. José R. Vidi- gal. São Paulo, Paulinas, 1977.

DUPONT, J. et alii. *A pobreza evangélica*. Trad. Clemente R. Mahl. São Paulo, Paulinas, 1976.

FALBEL, Nachman. "*De reductione artium ad theologiam*". de São Boaventura. São Paulo, Coleção da Revista de História nº 47, 1974.

- _____. *Heresias medievais*. São Paulo, Perspectiva, 1977.
- FRAZÃO, Euza Rossi de Aguiar. *O donatismo e os circunceliões na obra de Santo Agostinho*. São Paulo, Boletim da F.F.L.C.H.-U.S.P. nº 5, 1976.
- GÉLIN, Albert. *Les Pauvres de Yahvé*. Paris, Les Éditions du Cerf, 1956.
- GUIGNEBERT, Charles. *Le Christ*. Paris, Albin Michel, 1969.
- _____. *Le monde juif vers le temps de Jésus*. Paris, Albin Michel, 1950.
- JAEGER, Werner. *Cristianismo primitivo y paideia griega*. Trad. Elsa C. Frost. Fondo de Cultura Económica, 1965.
- JEAN-NESMY, Dom Claude. *São Bento e a vida monástica*. Trad. Monjas Beneditinas da Abadia N.S. Graças. Rio, Agir, 1962.
- KEYNES, Nelson Baecher. *Story of Bible World*. New York, C.S. Hammond, 1959.
- LABRIOLLE, Pierre. *Les débuts du monachisme*. In PALENQUE, J.R. et alii - LA PAIX CONSTANTIENNE À LA MORT DE THÉODORE. Paris, Bloud et Gay, 1944 (Histoire de l'Église vol 3).
- LECLERCQ, Don Jean. *St. Bernard et l'esprit cistercien*. Paris, Seuil, 1966.
- LORTZ, Joseph. *Histoire de l'Église*. Trad. Maurice Lefebvre. Paris, Payot, 1962.
- UN MOINE DE L'ÉGLISE D'ORIENT. *La prière de Jésus*. Paris, Éditions Chevetone, 1974.

- MOLLAT, Michel. *Pauvres et pauvreté à la fin du XII^e siècle*. In LE MÉPRIS DU MONDE DANS LA TRADITION SPIRITUELLE OCCIDENTALE. Paris, Éditions du Cerf, 1965.
- NEERSSEMAN, G.G. *Primier auctarium au dossier de l'ordre de la Pénitence au XIII^e siècle: Le Manuel des Pénitents de Brescia*. In REVUE DE L'HISTOIRE ECCLESIASTIQUE. Louvain, 1967, tome 62, n^o 1.
- PACAUT, Marcel. *Histoire de l'Église au Moyen Age (VI - XIII^e siècles)*. In REVUE HISTORIQUE. Paris, 1972, n^{os} 502 e 503/1976, n^o 519.
- ROST, Leonhard. *Introdução aos livros apócrifos e pseudepígrafos do Antigo Testamento e aos manuscritos de Qumran*. Trad. Dom Mateus R. Rocha. São Paulo, Paulinas, 1980.
- ROWLEY, Harold Henry. *A importância da literatura apocalíptica*. Trad. Rui Gutierrez. São Paulo, Paulinas, 1980.
- RUNCIMAN, Steven. *Le Manichéisme Médiéval. L'Heresie dualiste dans le Christianisme*. Paris, Payot, 1972.
- SANTA ANA, Julio de. *A Igreja e o desafio dos pobres (Desde os primeiros séculos até o final da Idade Média)*. Trad. Edda M. Dias. Petrópolis, Vozes/Tempo e Presença, 1980.
- SCHELKLE, Karl Hermann. *A Comunidade de Qumran e a Igreja do Novo Testamento*. Trad. Monjas Beneditinas Abadia Sta. Maria. São Paulo, Paulinas, 1972.
- SCHUBERT, Kurt. *Os partidos religiosos hebraicos da época neotestamentária*. Trad. Isabel F.L. Ferreira. São Paulo, Paulinas, 1979.

SELLIN, Ernest. *Introdução ao Antigo Testamento*. Trad. D. Mateus Rocha. São Paulo, Paulinas, 1977.

SOUTHERN, R.W. *A Igreja Medieval*. Trad. Fernando Barros. Lisboa, Ulisseia, s.d.

THOUZELLIER, Ch. *La pauvreté, arme contre l'albigéisme en 1206*. In REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS. Paris, P.U.F., 1957.

TROPLONG, M. *Da influencia del Cristianismo en el derecho civil romano*. Buenos Aires, Desclée de Browner, 1947.

VAUCHEZ, André. *La spiritualité du Moyen Age occidentale*. Paris, P.U.F., 1975.

VENDRAME, Calisto. *A escravidão na Bíblia*. São Paulo, Ática, 1981.

VERRIL, A.H. *L'Inquisition*. São Paulo, Payot, 1980.

VICAIRE, Marie-Humbert - O.P. *Dominique et ses prêcheurs*. Paris, Éditions du Cerf/Fribourg, Éditions Universitaires, 1977.

5.2- Francisco e os franciscanos

AMOROSO LIMA, Alceu. *S. Francisco de Assis e a Revolução Social*. In REVISTA DE CULTURA VOZES. Petrópolis, 1975, vol. 69, nº 5.

ARAÚJO, Humberto Leite de. *De Francisco de Assis para você ...* Rio, Cia. Brasileira de Artes Gráficas, 1977.

- BARGELLINI, Piero. *São Francisco de Assis*. Trad. Padre Godinho. Brasília, Editora Univ. Brasília, 1980.
- BOFF, Leonardo. *São Francisco de Assis: ternura e vigor. Uma leitura à partir dos pobres*. Petrópolis, Vozes/Cefepal, 1981.
- CAPELA, Joaquim. - OFM. *Santa Clara de Assis*. Braga, Editorial Franciscana, 1960 - 2.ed.
- CARRETTO, Carlos. *Eu, Francisco*. Trad. Álvaro Cunha. São Paulo, Paulinas, 1981.
- CHENIQUE, François. *Le Yoga Spirituel de St. François d'Assise*. Paris, Dervy, 1978.
- CHESTERTON, G.K. *São Francisco de Assis*. Trad. J. Carvalho. Rio, Editora Vecchi, 1961.
- CORREIA, Pe. Manuel Alves. *O gênio da Bondade: S. Francisco de Assis*. Braga, Editorial Franciscana, 1979.
- DOORNIK, N.G. Van. *Francisco de Assis, profeta de nosso tempo*. Trad. João B. Michelotto. Petrópolis, Vozes, 1977.
- ESSER, Pe. Caetano. *As exortações de S. Francisco*. Trad. David de Azevedo. Braga, Editorial Franciscana, 1976.
- ESSER, Kajetan. *Origens e espírito primitivo da Ordem Franciscana*. Trad. Pe. Henrique A. Steffen. Petrópolis, Vozes, 1972.

FALBEL, Nachman. *Acerca da "Questão Franciscana" na Idade Média. (Um esboço para o estudo da luta dos Espirituais a fim de conservar os princípios originais de São Francisco)*. In REVISTA DE HISTÓRIA. São Paulo, 1967, vol. 34, nº 70.

_____. *A luta dos Espirituais e sua contribuição para a reformulação da teoria tradicional acerca do poder papal*. São Paulo, Boletim do F.F.L.C.H.- U.S.P., nº 3, 1976.

FELDER, D. Hilário - Ofm. *Os ideais de São Francisco*. Petrópolis, Vozes, 1953.

GOBRY, Ivan. *São Francisco de Assis e o espírito franciscano*. Trad. Lydia Christina. Rio, Agir, 1959.

GRACIANO, P. *Personalidade e espiritualidade de S. Francisco de Assis*. Braga, Editorial Franciscana, 1972.

JOERGENSEN, Johannes. *São Francisco de Assis*. Trad. Luís L.Ferreira. Petrópolis, Vozes, 1982.

KOSER, Frei Constantino. Ofm. *O pensamento franciscano*. Petrópolis, Vozes, 1960.

LARRAÑAGA, Inácio. *O irmão de Assis*. Trad. Frei José C.C. Pacheco. S. Paulo Paulinas, 1980.

LECLERC, Elói. *O Cântico das Fontes. (O Universo Fraternal de Francisco de Assis)*. Trad. José D. Antunes. Braga, Editorial Franciscana, 1979.

_____. *O Cântico das Criaturas ou Os Símbolos da União*. Trad. J. B. Michelotto. Petrópolis, Vozes, 1977.

_____. *Francisco de Assis. O retorno ao Evangelho*. Petrópolis, Vozes/Cefepal, 1983.

_____. *La pauvreté de Saint François*. In LA PAUVRETÉ. Paris, Editions du Cerf, 1952.

_____. *Sabedoria de um pobre*. Trad. Ir. Maria S.T. Cordovil. Braga, Editorial Franciscana, 1975.

LE GOFF, J. - MOLLAT, M. et alii. *Francisco de Assis, além do tempo e do espaço*. CONCILIUM. Petrópolis, 1981., vol. 169, nº 9.

LEITE, Deodato Ferreira. *Francisco, cantor da paz e alegria*. São Paulo, Paulinas, s.d.

LOPES, P. Fernando Félix. *O "poverello" S. Francisco de Assis*. Editorial Franciscana, 1968.

LORTZ, Joseph. *Francisco de Assis, o santo incomparável*. Petrópolis, Vozes/Cefepal, 1982.

NEOTTI, Clarêncio (Coord.). *Nosso Irmão Francisco de Assis*. Petrópolis, Vozes, 1975.

MATURA, Thadée. *O projeto evangélico de Francisco de Assis*. Trad. Ir. Ede M. Valandro. Petrópolis, Vozes, 1979.

MAUCLAIR, Camille. *La vie de Sainte Claire d'Assise d'après les anciens textes*. Paris, L'Édition d'Art, 1924.

PILONETTO, Adelino Gabriel (org.) *Francisco de Assis 750 anos depois*. Petrópolis, Cefepal, 1978.

RÖWER, Frei Basílio. *Santo Antonio*. Petrópolis, Vozes, 1981.

SABATIER, Paul. *Vie de S. François d'Assise*. Paris, Librairie Fischbacher, 1926, 46^a ed.

STICCO, Maria. *São Francisco de Assis*. Trad. Armando M. Leite. Petrópolis, Vozes, 1974.

SURIAN, Frei Carmello. *Dinâmica do desejo*. Petrópolis, Vozes, 1982.

TREVISAN, Armindo. *Aspectos dialógicos do Cântico do Sol*. In REVISTA DE CULTURA VOZES. Petrópolis, 1980, vol. 74, nº 9.

_____. *Notas sobre "O Cântico do Sol"*. In REVISTA DE CULTURA VOZES Petrópolis, 1978, Vol. 72, nº 4.

5.3- Análises do Pensamento Ocidental

CHABROL, C. et alii. *Semiótica narrativa dos textos bíblicos*. Trad. Katia H. Chalita. Rio, Forense, 1980.

DIEL, Paul. *Le symbolisme dans la Bible*. Paris, Payot, 1975.

_____. *Le symbolisme dans la mythologie grecque*. Paris, Payot, 1966.

CHENU, M.D. - MOLLAT, M. - et alii. *Os pobres e a Igreja*. CONCILIUM. Petrópolis, 1977, vol. 124, nº 4.

FRAILE, Guillermo - O.P. *Historia de la filosofia*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1961.

FREUD, Sigmund. *Moise et le monothéisme*. Trad. Anne Berman. Paris, Gallimard, 1967.

GILSON, Etienne. *La filosofia de la edad media*. Madrid, Gredos, 1972.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. Trad. Jorge Soares. Petrópolis, Vozes, 1976.

HINKELAMMERT, Franz. *As armas ideológicas da morte*. São Paulo, Edições Paulinas, 1983.

HOLMYARD, E.J. *A alquimia*. Trad. M. Marques da Silva. Lisboa, Ulissêia, s.d.

JUNG, C.G. *Aion. Estudos sobre o simbolismo do si-mesmo*. Petrópolis, Vozes, 1982.

_____. *Interpretação psicológica do dogma da Trindade*. Petrópolis, Vozes, 1979.

_____. *O símbolo da transformação da missa*. Petrópolis, Vozes, 1979.

LACARRIÈRE, Jacques. *Les gnostiques*. Paris, Gallimard, 1973.

LEISEGANG, H. *La Gnose*. Trad. Jean Gouillard. Paris, Payot, 1971.

MADAULE, Jacques. *Le drame albigenois et l'unité française*. Paris, Gallimard, 1973.

NUNES, Ruy Afonso da Costa. *Gênese, significado e ensino da filosofia no século XII*. São Paulo, Editorial Grijalbo/Editora da U.S.P., 1974.

RÉGAMEY, P.R. *Pauvreté chrétienne et construction du monde*. Paris, Aubier, 1967.

ROUGEMONT, Denis de. *L'amour et l'occident*. Paris, Le monde en 10/18, 1962.

ULMANN, Walter. *A history of political thought: the Middle Ages*. Harmondsworth, Penguin, 1968.

6- COMPARAÇÕES

ABE, Masao. *God, Emptiness and the true self*. In THE EASTERN BUDDHIST. Kyoto, 1969. v.2, nº 2.

BAREAU, A. - DUMOULIN, H. et alii. *Budismo e Cristianismo*. CONCILIUM. Petrópolis, 1978, vol. 139, nº 6.

CALLAWAY, Trucker N. *Japanese Buddhism and Christianity*. Tokyo, Shinkyo Suppansha, 1957.

CHENIQUE, François. *Le Yoga Spirituel de St. François d'Assise*. Paris, Dervy, 1978.

CINTRA, Frei Raimundo - O.P. *O lotus e a cruz: hinduísmo e cristianismo*. São Paulo, 1981.

..... (org.). *Mergulho no Absoluto. A meditação através da história*. São Paulo, Paulinas, 1982.

COBB JR., John B. *Buddhism and Christianity et complementary*. In THE EASTERN BUDDHIST. Kyoto, 1980, vl. 13, nº 2.

CORNELLIS, Étienne - O.P. *Valeurs chrétiennes dans les religions non-chrétiennes*. Paris, Les Editions du Cerf, 1965.

DE LUBAC, Henri. *La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*. Paris, Aubier 1952.

FESTUGIÈRE, A.J. - O.P. *La sainteté*. Paris, P.U.F., 1942.

FRANCK, Frederick. *Angelus Silesius, 1624-1677. A bridge between East and West?* In THE EASTERN BUDDHIST. Kyoto, 1975, vol. 8, n° 2.

GARDET, Louis. *Expériences mystiques en terres non-chrétiennes*. Paris, Alsatia, 1953.

_____. *La mystique*. Paris, P.U.F., 1970.

JOHNSTON, William - *Zen cristão*. Trad. Margarida Oliva. São Paulo, Edições Loyola, 1983.

KADOWAKI, Kakachi. *Introdução zazen into christian spirituality*. In THE EASTERN BUDDHIST, Kyoto, 1977. v.10, n° 2.

LASSALLE, Hugo M. Enomiya. *El Zen entre cristianos. Meditación oriental y espiritualidad*. Trad. Severino T. Tovar. Barcelona, Herder, 1975.

_____. *Zen, chemin de l'illumination*. Bruges, Desclée de Brouwer, 1965.

MARALDO, John C. *The hermeneutics of Practice in Dōgen and Francis of Assisi: An exercise in Buddhist-Christian Dialogue*. In THE EASTERN BUDDHIST. Kyoto, 1981, vol. 14, n° 2; pp. 22-46.

MERTON, Thomas. *Místicos e Mestres Zen*. Trad. Manuel Moreira FQ. Rio, Civilização Brasileira, 1972.

_____. *Zen e as Aves de Rapina*. Trad. Mosteiro da Virgem de Petrópolis. Rio, Civilização Brasileira, 1972.

OTTO, Rudolf. *Mystique d'Orient et mystique d'Occident. Distinction et Unité*. Trad. Jean Guillard. Paris, Payot, 1951.

PANIKKAR, R. *El silencio del Dios*. Madrid, Guadiana, 1970.

RADHAKRSHNAN, S. - RAJU, P.T. (Editores). *El concepto del hombre. Estudio de filosofia comparada*. Trad. Julieta Campos. Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1964.

SPAE, Joseph J. et alii. *El encuentro cristiano-budista*. PRO MUNDI VITA BOLETTIN. Roma, 1977, nº 67.

_____. *Santidade: privilégio de elites ou patrimônio de todos?* CONCILIUM. Petrópolis, 1979, vol. 149, nº 9.

SUZUKI, D.T. *Mística: cristã e budista*. Trad. David Jardim. Belo Horizonte, Itatiaia, 1976.

TILLICH, Paul. *Le Christianisme et les religions*. Paris, Aubier, 1968.

TURNER, Victor W. *O processo ritual. Estrutura e anti-estrutura*. Trad. Nancy C. Castro. Petrópolis, Vozes, 1974.

WACH, Joachim. *Types of religious experience: christian and non-christian*. Chicago, The University of Chicago Press, 1972.