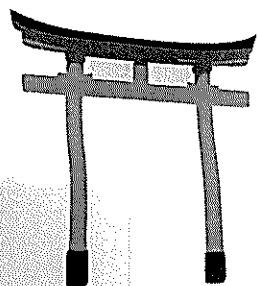


Alice Yatiyo Asari
Cristina Rocha
Elvira Mari Kubo
Francisco Rodrigues da Silva Neto
Ismenia de Lima Martins
Lirian Melchior
Maria Fusako Tomimatsu



Estela Okabayashi Fuzii
Fabio Kazuo Ocada
Flavio Leonel Abreu da Silveira
Joyce Rumi Suda
Lidio de Souza
Luzia Mitsue Yamashita Deliberador
Luzia Mitiko Saito Tomita
Maria do Socorro Michiko Aihara
Ruth Youko Tsukamoto
Massanobu Shimada

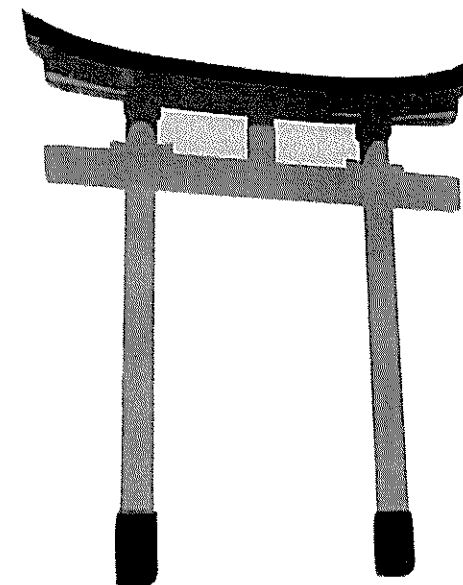
Agência Brasileira do ISBN

ISBN 978-85-83463-32-4



O NIKKEI ABRASILEIRADO volume UM

O NIKKEI ABRASILEIRADO



Roberto Sagawa (org.)

O NIKKEI
ABRASILEIRADO

Ficha Catalográfica

Sagawa, Roberto (org.)
O nikkei abraileirado.
Assis, FCL Publicações, 2008.
Volumes 1 e 2.
257 p.

Bibliografia
ISBN 978-85-88463-39-4

1. Japoneses no Brasil. I. Título

CDD 301.328520981
- 325.2520981

E-mail para contatos:
hepsykhe@telefonica.com.br

AUTORES

Alice Yatiyo Asari
Professora do Departamento de Geociências
da Universidade Estadual de Londrina-PR

Cristina Rocha
Professora na University Southern of Sidney

Elvira Mari Kubo
Professora Doutora da Universidade Federal do
Paraná.

Estela Okabayaski Fuzii
Professora titular aposentada
da Universidade Estadual de Londrina

Fabio Kazuo Ocada
Professor na Universidade Estadual Paulista
campus de Araraquara.

Flávio Leonel Abreu da Silveira
Doutor em Antropologia Social. Professor Adjunto I
da Universidade Federal do Pará/UFPA.

Francisco Rodrigues da Silva Neto
Historiador e Antropólogo.
Universidade do Estado do Pará

Ismênia de Lima Martins
Professora do Programa de Pós-Graduação em História
da Universidade Federal Fluminense.

OS
iro
is:
O/
ção
A
tes
na.
In:
EP,
rio.
iai-
ão.

A SÔTÔSHÛ NO BRASIL: MISSIONÁRIOS, NIKKEIS E NÃO-NIKKEIS

Cristina Rocha

O estabelecimento da missão Sôtôshû no Brasil¹

O budismo foi introduzido no Brasil pelos imigrantes japoneses que chegaram ao país a partir de 1908 e pela literatura importada por intelectuais brasileiros que se interessaram pelo tema. Da parte dos japoneses, até a Segunda Guerra Mundial não havia uma ligação formal entre as seitas trazidas para o Brasil e as sedes das escolas Budistas no Japão. Ao fim da Segunda Guerra Mundial, quando a derrota do Japão forçou os imigrantes a desistirem de seu sonho de voltar à terra natal, missionários foram requeridos junto às sedes das escolas budistas no Japão (Lesser, 1999; Nakamaki, 1994; Mori, 1992; Gonçalves, 1990; Saito, 1980; Saito & Maeyama, 1973).

A primeira relação formal entre a escola Sôtôshû e os imigrantes japoneses no Brasil se deu em 1955. Em setembro deste ano, Rosen Takashina Zenji, o abade superior de Eiheiji e Sojiji (os dois maiores mosteiros da escola no Japão) chegou ao país para passar três meses viajando pelos estados de São Paulo e Paraná. Seu objetivo era verificar a possibilidade de trazer uma missão desta escola budista ao país. Nesta ocasião Takashina Zenji fundou o templo Zengenji em Mogi das Cruzes, no interior paulista. Antes de partir, o abade japonês assinou um documento pelo qual expressava seu desejo de estabelecer um betsuin (um templo sede da missão) da Sôtôshû para a América do Sul. Com esta finalidade, em 1956 a escola enviou Ryohan Shingu à São Paulo como sôkan (superintendente geral) do novo templo Busshinji, que tinha sido estabelecido no bairro da Liberdade. Desde então, estes dois templos, juntamente com o templo de Rolândia, no estado do Paraná, estabelecido em 1958, atendem a comunidade nikkei que pertence a escola Sôtôshû.

Por outro lado, o Mosteiro Morro da Vargem (Hakuunzan

Zenkoji), fundado em 1974 em Ibirapu, no estado do Espírito Santo, atende a brasileiros não nikkeis. Apesar de seu abade, Christiano Daiju Bitti, ser um brasileiro não nikkei, ele se ordenou depois de intenso período de treinamento no Japão e ainda hoje mantém laços com a escola. Além do Mosteiro Morro da Vargem, outro centro zen tornou-se importante no cenário brasileiro: Tenzuizen Dojo foi fundado por Coen sensei em 2001 em São Paulo e atende tanto a comunidade nikkei como não-nikkei. Atualmente, há numerosos centros zen pelo país que atendem principalmente a não nikkeis.

Por que a maioria dos imigrantes eram originalmente do sul do Japão (Hiroshima, Fukuoka, Kumamoto e Okinawa), uma região onde a escola budista Jôdo Shinshû (Escola da Verdadeira Terra Pura) era muito forte, a congregação da escola Sôtôshû no Brasil sempre foi pequena. Se em 1955 ela incluía somente seiscentas famílias, desde então, devido às dificuldades de se manter as segunda, terceira e quarta gerações, a escola encolheu para aproximadamente trezentas famílias.² Outras escolas budistas sempre foram muito maiores no Brasil. Por exemplo, a escola Jôdo Shinshû (Higashi Honganji) tinha cinco mil famílias em 1990 (Gonçalves, 1990: 175). Em 2001, a escola Nichirenshû afirmou que sua congregação era composta por cinco mil famílias, enquanto a escola Shingonshû afirmou ter setecentas famílias³. Essa mesma disparidade acontece com o número de templos: a Sôtôshû tem apenas quatro templos no Brasil e um inativo no Peru, enquanto que a Nishi Honganji tem trinta e sete templos e vinte e duas associações (centros sem monges residentes), a Higashi Honganji tem dezoito templos e oito associações, a Honmon Butsuryushû tem onze templos, a Nichirenshû e Shingonshû têm quatro templos cada uma, e finalmente a Jôdoshû tem três templos no Brasil.

Assim como o Sôtôshû, essas tradições budistas mandaram missionários ao Brasil no início dos anos 50 para cuidar de famílias que pertenciam a elas no Japão. Em 1958, como parte das celebrações de 50 anos de imigração japonesa, essas escolas budistas formaram a Federação das Seitas Budistas do Brasil. Desde então, a Federação é responsável pelas comemorações anuais do aniversário de chegada dos primeiros imigrantes, por festividades budistas e pela coleta de alimentos e roupas a serem doados à nikkeis carentes. A mais visível dessas atividades é o Hanamatsuri, a comemoração do aniversário de Buda.

Desde a sua chegada em 1956, Ryôhan Shingû (o sôkan responsável pelo templo Busshinji e pela missão na América do

Sul) não trabalhou sozinho. Ele foi assistido na cidade de São Paulo, assim como em comunidades japonesas a oeste do estado, por shûdoshi (nikkeis que haviam se tornado monges no Brasil sem treinamento formal) e por imigrantes aposentados que conheciam muito bem a comunidade e tinham tempo livre para dedicar à religião. Esses imigrantes formaram um grupo (shûdoshi koshukai) para ajudar os missionários japoneses oficiais (kaikyôshi), que eram enviados pela sede da escola no Japão por um período de quatro anos. Vale notar que esses kaikyôshi se revezavam pelas missões além-mar de forma que, antes ou depois de sua estada no Brasil, eles eram enviados ao Havaí, Los Angeles e São Francisco. Conseqüentemente, a missão no Brasil nunca esteve isolada do que se passava em outras missões da escola Sôtôshû. Esses kaikyôshi traziam consigo idéias, técnicas e experiências de proletização das várias missões que atendem as congregações fora do Japão.

Budismo moderno: a construção do discurso Zen no Ocidente

As práticas budistas dos kaikyôshi freqüentemente contrastavam com as idéias sobre o Zen que chegavam dos Estados Unidos na década de 60. Naquela época, o zen tinha se disseminado na cultura popular norte-americana e passava por um boom. A construção de um imaginário e um discurso sobre o zen-budismo no Ocidente teve como ponto de partida as obras de D. T. Suzuki (um dos primeiros estudiosos japoneses a escrever sobre o zen em inglês) e dos filósofos da Escola de Kyoto. Recentemente, tal discurso, seus criadores e sua associação com o nacionalismo japonês receberam duras críticas de estudiosos ocidentais (Faure, 1993: 53-88; Lopez, 2002: vii - xii; Heisig and Maraldo, 1994, Sharf, 1994: 40-51). Uma breve visão geral desse discurso nos auxiliará a analisar as diferenças entre as práticas e crenças dos kaikyôshi que atendem à comunidade nikkei e kaikyôshi que atendem a não-nikkeis.

Sharf observou que Suzuki e seus colegas da Escola de Kyoto eram intelectuais ao mesmo tempo fascinados pela cultura ocidental e preocupados com o fato de que o discurso ocidental era universalista, não dando espaço para outras visões de mundo (Sharf, 1995: 108). Na tentativa de responder àquilo que Hall referiu-se como o discurso do 'Ocidente e o Resto do Mundo' (Hall 1992),

esses intelectuais ‘reapropriaram conceitos chave Ocidentais, enquanto que ao mesmo tempo pareciam desafiar a hegemonia cultural do pensamento Ocidental’ (Sharf, 1995: 124).

Sharf nota que Suzuki escreveu suas obras durante época Meiji (1868-1912), em meio a um movimento intelectual chamado “Novo budismo” (Shin Bukkyô). Durante o período Meiji, o Japão estava finalmente abrindo-se ao ocidente e neste processo percebia como se encontrava atrasado militar e tecnologicamente. No esforço de manter o país coeso, a ideologia Meiji clamava por um nacionalismo radical onde o Xintoísmo de Estado proclamava a origem divina do imperador ao mesmo tempo que repudiava religiões e filosofias estrangeiras (budismo e Confucionismo). Em 1868, um decreto instituiu uma distinção entre as divindades xintoístas e as figuras do panteão búdico com elas sincretizadas. Como decorrência eclodiram movimentos anti-budistas (Haibutsu Kishaku) (Gonçalves, 1971: 60-62).

Neste contexto anti-budista dentro de seu próprio país e sob a pressão da invasão cultural ocidental, Suzuki e muitos outros filósofos da Escola de Kyoto influenciados pelas idéias de nihonjinron (o discurso sobre a singularidade da raça japonesa), recriaram uma identidade nacional japonesa como algo especial e único, identificado com o “Caminho do Samurai” (Bushidô) e com o Zen-budismo. Para estes autores, o Zen, igualado à essência do “espírito japonês”, denotaria a superioridade cultural de Japão em contraste com o Ocidente. Além disso, porque seria uma “experiência” e não uma religião, o Zen poderia ser “vendido” ao Ocidente como racional, empírico e científico, alinhando-se com o discurso cientificista do começo do século XX, evitando assim a crítica feita ao Cristianismo como sendo dissociado do pensamento racional (Sharf, 1995). Ao colocar o Zen-budismo como uma experiência transcultural, racional e empírica, D. T. Suzuki estava indo ao encontro das aspirações de intelectuais ocidentais que procuravam uma religião que fosse científica e pudesse ser vivida por qualquer indivíduo, fora da instituição religiosa.

Como uma experiência espiritual, atemporal, pura e invariável, segundo estes filósofos, o Zen não estaria associado a nenhuma religião em particular, ou mesmo filosofia ou metafísica, mas seria apenas ‘a alma de toda religião e filosofia’ (Suzuki apud Faure, 1993: 57). Dado que Suzuki e outros intelectuais que popularizaram o Zen no Ocidente não faziam parte de nenhuma seita Zen institucional e também não pertenciam a uma linhagem

Zen formal, não é surpreendente que eles tenham defendido o Zen autêntico como experiência individual e leiga que não requeria nenhuma associação com tradição institucional. De fato, esse discurso foi tão influenciável que dois dos kaikyôshi cujas vidas serão apresentadas aqui, romperam suas associações com Sôtôshû ao procurar o ‘autêntico’ Zen.

Faure refere-se a esse discurso Zen como ‘Orientalismo em excesso, um Orientalismo ‘secundário’, aquele que oferece uma imagem idealizada, ‘nativista’ da cultura japonesa profundamente influenciada pelo Zen’ (Faure, 1993: 53). Lopez foi mais adiante em sua crítica ao relacionar essa reação do budismo japonês às reações de outras sociedades budistas asiáticas a partir do final do século XIX e durante o século XX. Para Lopez, o encontro de tais sociedades Budistas asiáticas tradicionais com a modernidade – na sua maioria das vezes numa relação colonial – levam ao surgimento do budismo que iria sobreviver ao desafio secular do Ocidente. Lopez denominou essa nova tendência pan-Asiática e Ocidental de ‘budismo Moderno’, pois tal filosofia compartilhava de muitas características de outros projetos da modernidade (Lopez, 2002: ix). Como vimos anteriormente, o Zen construído como por estes filósofos como ‘moderno, cosmopolita, humanístico, socialmente responsável, uma religião mundial que era empírica e racional de pleno acordo com a ciência moderna’ (Sharf, 1995: 110).

Lopez acrescenta alguns traços novos e importantes, pois nos ajudarão a entender melhor o tipo de budismo pregado pelos kaikyôshi em conjunto com adeptos brasileiros não-nikkeis. Em primeiro lugar, o budismo moderno vê o passado recente e práticas contemporâneas como degeneração e procura, então, retomar o budismo autêntico, original de Buda, que é a própria experiência da iluminação do Buda. Isto explica o papel central da meditação no budismo moderno (Lopez, 2002: xxxi). Em segundo lugar, Lopez argumenta ser o budismo moderno uma seita, com suas próprias doutrinas, linhagem, práticas e sagradas escrituras. Ao invés do tradicional ensinamento particular mestre-discípulo confinado a uma única escola, tal seita transcende culturas e fronteiras nacionais já que seus líderes e seguidores são intelectuais cosmopolitas que também têm contato com outras tradições budistas. Eles procuram criar um budismo internacional cuja essência seria idêntica ao tradicional, uma vez que os ‘acrêscimos culturais’ fossem retirados (p. Xxxix). Em terceiro, a distinção entre

monges e laicidade é obscura, com seguidores, leigos fazendo práticas tradicionalmente relegadas a monges; monjas tais como estudos de escrituras e meditação (p. xxxvii). Finalmente, os líderes do budismo moderno eram indivíduos marginais aos seus próprios países. Como veremos neste artigo, todas estas características descrevem kaikyōshi trabalhando com não-nikkeis. Eles consideram o zazen (meditação) como a prática central do Zen, estão em contato com outras tradições budistas, acreditam que há uma essência idêntica entre todas as práticas Budistas (a única diferença seria a cor do manto, diz Tokuda sensei), seus seguidores não são totalmente leigos nem monges, e apesar de serem marginais em seu próprio país, são altamente influentes no Brasil.

Na próxima seção analisarei como este budismo moderno e o budismo tradicional foram trazidos por dois tipos de kaikyōshi enviados ao Brasil. Demonstro como as negociações e conflitos entre os kaikyōshi do Zen tradicional e moderno espelham aquelas entre as congregações de nikkeis e não-nikkeis⁴. Em termos bem gerais, há duas definições de Zen-budismo no Brasil, e ambas alegando praticar o autêntico e verdadeiro Zen-budismo. Enquanto que alguns kaikyōshi e a congregação de japoneses brasileiros asseguram-se devotos das práticas, culto aos ancestrais e rituais funerários, outros kaikyōshi e praticantes não-nikkeis, influenciados pelo Zen moderno, dizem que o Zen é a experiência da iluminação⁵. No entanto, é importante notar que tal divisão é um retrato superficial do Zen no Brasil. Uma análise mais detalhada revela que nikkeis, católicos por muitas gerações, interessam-se pelo Zen através do zazen, enquanto que alguns não-nikkeis desenvolveram atitude bem devota em relação ao Zen. No entanto, para os propósitos que tenho aqui, mantereí a caracterização desta grande divisão para melhor elucidar influência que o Zen moderno teve sobre kaikyōshi que, ao longo do tempo, geraram conflitos entre as duas congregações no Brasil.

A difícil situação dos missionários da Sôtōshū no Brasil.

Sôtōshū enviou um total de treze missionários desde o começo de suas missões no Brasil em 1955. Esses missionários eram, em sua maioria, recém formados na Universidade de Komazawa (a Universidade da Sôtōshū em Tóquio), mandados ao exterior por um período de três a cinco anos para adquirirem expe-

riência assistindo imigrantes em ocasião de morte, ministrando os rituais funerários e de culto aos ancestrais. A grande maioria deles eram filhos de monges que herdariam o templo de suas família no futuro. Não darei aqui, no entanto, detalhes históricos de todos esses missionários, mas escolhi alguns que são característicos das difícil situação da Sôtōshū e que ainda estão, de uma maneira ou outra, ligados ao Brasil.

Um bom exemplo desse tipo de kaikyōshi é Zendō Matsunaga. Ele foi mandado ao Brasil em 1959, onde viveu até ser transferido a Zenshūji, na ilha de Kaua'i no Havaí, em 1964⁶. Ao chegar ao Busshinji na cidade de São Paulo para auxiliar Ryohan Shingu sōkan, foi logo mandado para o oeste do estado, onde estava a maioria dos imigrantes. Matsunaga estabeleceu-se na cidade de Pompéia, mas visitava outras cidades construídas nos arredores da Estrada de Ferro Sorocabana. O trem era o principal meio de transporte durante a expansão das fazendas de café para o oeste no início do século XX, e na década de 40, imigrantes japoneses já haviam estabelecido residência nas cidades próximas à linha do trem. Matsunaga logo perceberia que Zenshū dankasan (a congregação Zen) era pequena, e, portanto, a congregação da Sôtōshū celebraria os rituais budistas, tais como o o-bon e hanamatsuri (o aniversário de Buda) junto com outras escolas budistas japonesas. Além do mais, a comunidade nipônica já havia adotado rituais religiosos brasileiros, e também comemoravam o feriado católico dia de Finados, em 2 de novembro, pois muitos japoneses tinham se convertido ao catolicismo na tentativa de serem mais bem aceitos no país.

A Sôtōshū enviou kaikyōshi ao Brasil, mas isso não significa dizer que pagava seu salário enquanto estavam nas missões. Matsunaga, assim como outros kaikyōshi enviados ao exterior, tinham de encontrar um meio para o próprio sustento na sua congregação, que nesse caso era composta principalmente por trabalhadores rurais e pequenos comerciantes. Matsunaga sorria enquanto contava-me, durante uma entrevista, como os dankasan davam-lhe roupas apropriadas para vestir, além de comida e outros pequenos presentes. De fato, comentou que a congregação sabia que seu aparato budista seria motivo de possível discriminação em um país rigorosamente católico. Seus mantos negros seriam logo trocadas por um terno de linho branco e sua cabeça raspada seria logo coberta por um chapéu Panamá, também branco, doados pela própria congregação. Mas não era suficiente. No início, a congre-

congregação não se sentia confortável com sua cabeça raspada; Matsunaga teve de deixar seu cabelo crescer. Ele contou-me que a mesma situação aconteceu quando se mudou para o Havaí. Tudo isso ilustra bem como kaikyōshi incorporava o processo de negociação e hibridização que ocorria quando o Zen-budismo encontrava outras culturas. As aulas que Matsunaga ministrava no hall da comunidade (o kaikan) de cada cidade resultava em outra fonte de renda. Matsunaga lembra:

“Eu ficava em Pompéia por uns dez dias e então viajava para Marília, Lucélia, Tupã ou ia à São Paulo para me reportar ao sōkan. Paulatinamente, fiz mais conhecidos, e eles pediam-me para ficar mais tempo em Pompéia. O número de alunos nas minhas aulas de japonês, além de ikebana (arranjo de flores), odori (dança) e chanoyu (cerimônia do chá) também aumentou e eu já dava duas ou três aulas no mês. Uma vez ao ano, havia uma exibição de arranjo de flores. Ensinava a língua para crianças, já que seus pais tinham grande dificuldade em entendê-los, pois estes aprendiam o português nas escolas. Finalmente, aos domingos tinha o culto budista para as crianças pela manhã e outro para os adultos à tarde. Com todas essas aulas, alguns japoneses que haviam se convertido ao catolicismo, também começara a vir!” (Comunicação pessoal, Eiheiji, outubro 2000)

Fica claro a partir de suas memórias que a expansão Sôtōshū no Brasil no final dos anos 50 e início dos 60 significou o não sectarismo e a abertura de um espaço aos imigrantes para aprender e viver sua identidade étnica. Tanto o kaikan como os kaikyōshi funcionavam como sólidos pilares de sua cultura e presença de sua terra natal. Como resultado, até os japoneses convertidos ao catolicismo aderiram às atividades desenvolvidas pelo kaikyōshi da Sôtōshū, e sua presença era, por outro lado, facilmente aceita por causa de sua etnia. Vale ainda notar que desde seu estabelecimento, o Busshinji, assim como muitos outros templos budistas fora do Japão serviam como centro cultural, onde missionários ensinavam o japonês, artes e artesanato tais como ikebana e cerâmica como meios de subsistência das comunidades.⁷

Kaikyōshi trabalhando com não-nikkei

Depois que Matsunaga ter partido para o Havaí, novos missionários continuaram a ser mandados por Sôtōshū para atender à comunidade japonesa. Em 1968, Ryotan Tokuda (também

conhecido como Kyuji Igarashi) foi enviado para o Templo Busshinji na cidade de São Paulo. Lá, tornaria-se professor dos filhos de imigrantes na Escola Primária Mahayana, localizada no próprio templo, e também ajudaria na administração do templo.

Tokuda era um kaikyōshi bastante diferente. Não pertencia a uma família de donos de templo, e assim tornou-se um monge Sôtō Zen devido à vocação, não a uma obrigação de herdar o templo de seu pai. Após servir o exército japonês, começou a ter dúvidas profundas em relação às forças armadas. Procurou respostas na religião e leu vários livros sobre o cristianismo, o budismo e o zen-budismo. Em 1958, enquanto lia os livros de D.T. Suzuki (cuja obra completa ele colecionou mais tarde) e particularmente *A Arte Cavalheiresca do Arqueiro Zen* de Eugen Herrigel em japonês,⁸ decidiu que o zen-budismo era o caminho a seguir. Depois de ter tido o que ele próprio chamou de ‘experiências espirituais’, nas quais sentiu claramente o chamado para se dedicar à religião, Tokuda fez seu primeiro sesshin (retiro) em Ryutakuji, um templo da escola de zen Rinzai. Isto não é surpreendente, já que Suzuki era entusiasta da tradição Rinzai por que D. T. Suzuki havia pertencido à esta escola. No entanto, quando Tokuda decidiu estudar o zen a fundo, procurou a Universidade Komazawa, pertencente a escola Sôtōshū. Lá ele percebeu que seus interesses eram bem diferentes de seus colegas. Tokuda me disse numa entrevista:

“No primeiro ano da universidade eu queria praticar zazen. Em Komazawa há zazen, mas os primeiro-anistas não precisam fazê-lo. Queria meditar, mas muitos colegas que já eram monges não entendiam meu desejo. Costumavam dizer-me: ‘No ano que vem você terá de fazer zazen, então por que fazê-lo agora?’ (Comunicação Pessoal, Nagoya, novembro de 2000).

Este incidente revela a influência que Suzuki e o zen moderno tiveram não somente no Ocidente, mas também no Japão. Uma evidência de tal influência é a expectativa de Tokuda de que o zazen iria ter um papel central no sistema educacional da Sôtōshū, como tem na prática zen ocidental. Ele, posteriormente, contou-me que em 1968, quando da oportunidade de vir ao Brasil, resolveu que queria ficar no país o maior tempo possível, aprender português e ‘meditar com brasileiros’. Fator primordial para tal decisão, foi que ele estava, como já mencionado anteriormente, à margem de sua própria escola, já que não pertencia a uma família de templo, e seu primeiro contato com o zen aconteceu através da literatura

produzida para o ocidente, em que questões ligadas à meditação e iluminação eram mais importantes que as práticas religiosas. Além disso, a influência de Suzuki foi ainda mais profunda: Tokuda também estava fascinado pelos místicos do cristianismo, pois via o estado extático mencionado por São João da Cruz e Maister Eckhart como a experiência zen de iluminação. Tokuda não via diferença nesse estado extático no Ocidente ou Oriente e entendia a experiência cristã da união com Deus como o satori (iluminação). De fato, em *Psicologia Budista*, Tokuda escreveu:

“Como disse São João da Cruz: a noite dos sentidos, a noite do espírito, a noite da alma. Nesta viagem interior, deixamos o mundo exterior e mergulhamos no nosso interior, nesse subconsciente. Quando chegamos ao fundo dessa escuridão, há a união com Deus, com o Amor. À essa experiência, o Zen dá o nome de iluminação ou satori” (1997: 60).

A ponte que Tokuda tentou construir entre as crenças católicas e budistas indubitavelmente ajudou-o a ser prontamente aceito por não-nikkeis que já pertenciam ao zazenkai (grupo de zazen) do Templo Busshinji. Após quatro anos de dificuldades no Busshinji por causa de suas opiniões, Tokuda decidiu deixar o templo, mas permanecer no Brasil liderando seu grupo de seguidores brasileiros. Logo após, ele deixou a Sôtôshû também, pois seu trabalho como praticante de shiatsu, acupuntura e tratamento a base de ervas não foram aceitos pela sede da Sôtôshû em Tóquio. Entretanto, ele continuou muito ativo na divulgação do zen no Brasil. Nos últimos trinta anos, Tokuda fundou mais de cinquenta centros e ordenou mais de trinta pessoas, sendo que quatro delas treinaram nos principais mosteiros Sôtô no Japão, entre eles Zuioji e Eiheiji. Tokuda deixou o Brasil e foi à França em 1990, mas constantemente retornava todos os anos para visitar seus centros zen e ordenar novos discípulos. Em 2002, ele decidiu voltar ao Brasil para estabelecer um mosteiro.

Ainda tendo em mente a descrição de Lopez do moderno líder Budista, Tokuda certamente encaixa-se nessa categoria. Sua marginalidade no Japão contrastava com sua importância no Brasil, sua convicção de que o Zen é a essência de toda experiência religiosa, seja Oriental ou Ocidental, suas freqüentes associações entre zen e cristianismo, sua falta de treinamento monástico, sua crença de que o zen degenerou-se no Japão (fato constantemente mencionado por ele e seus discípulos), seu cosmopolitismo (trabalha na França, Brasil e Argentina) e finalmente sua visão de que meditação é a

prática central do zen fizeram dele um protótipo do moderno monge zen. Mais ainda, o fato de ser japonês e estar ligado ao zen institucional, mesmo achando-o degenerado, deram uma aura de autenticidade ao seu discurso zen. Estes fatores transformaram-no em uma figura proeminente nos círculos zen brasileiros.

Como um último ponto de comparação entre a maneira com que os kaikyôshi tradicionais e modernos relacionavam-se aos seus seguidores, vale notar que enquanto Matsunaga sobrevivia ensinando língua e arte japonesas à comunidade nipônica, Tokuda oferecia medicina alternativa aos brasileiros não-nikkeis. No Brasil, a medicina alternativa é freqüentemente associada a ‘sabedoria milenar do Oriente’, assim como o zen-budismo. Por esse motivo o fato de um monge zen estar ligado à acupuntura e medicina chinesa não era surpreendente, muito pelo contrário, tal comportamento atendia perfeitamente à expectativa de seus seguidores.

A chegada de um novo *sôkan*: conflito aberto.

Depois de muitos anos sem um *sôkan* para a América do Sul, a Sôtôshû finalmente enviou Daigyô Moriyama rôshi ao Templo Busshinji em 1993. Entre 1970 e 1973 Moriyama havia sido abade de Sôkôji, o templo da Sôtôshû em São Francisco. Ele foi mandado a Sôkôji para substituir Shûnryu Suzuki rôshi (1904-1971), um kaikyôshi forçado a demitir-se de seu cargo de abade porque suas atividades com os alunos americanos não-nikkeis não eram aceitas pela comunidade japonesa. Embora Moriyama trabalhasse no templo e Suzuki comandasse seu novo centro zen de São Francisco, eles mantinham bastante contato. Quando o entrevistei, Moriyama rôshi contou-me que compartilhava das idéias de Suzuki quanto ao fato dos estrangeiros (leia-se brasileiros e norte americanos não nikkeis) terem ‘mentes de principiante’ (shoshin), ou seja, ‘aquelas ainda vazias, abertas para novos conceitos’ (Suzuki, 1980: 21). Esta foi a maneira com que Moriyama colocou seu descontentamento com o zen japonês e suas esperanças para o Brasil:

“No Japão, os monges interessam-se mais por práticas sociais e o dinheiro a ser arrecadado por serviços prestados à comunidade (tais como funerais e cultos aos ancestrais) do que pelo trabalho espiritual. É por essa razão que coloco mais energia em outros países. Aqui [no Brasil] o zen-budismo pode ser recriado de uma maneira mais pura... Os países de tradição budista estão perdendo a essência do budismo. Acredito que as religiões são cria-

das, evoluem e se degradam, e é o que está acontecendo no Japão no momento. Sinto que aqui acontece o mesmo que presenciei acontecer na Califórnia: no Brasil há um tipo de energia que não encontro no Japão” (Comunicação Pessoal, São Paulo, outubro de 1999, meu itálico).

Essas palavras ecoam as de Shūnryō Suzuki rōshi: ‘Vim à América para trazer o puro zen-budismo’ (Chadwick, 1999: 326, meu itálico). As palavras de Moriyama foram traduzidas em ações e após três anos trabalhando como sōkan no templo Busshinji, acabou por passar pelo mesmo problema que Suzuki passara em Sokoji em 1969. A congregação japonesa não estava feliz com sua preferência pelas práticas monásticas e por não-nikkeis, assim pressionou a Sôtōshū para demiti-lo. Como os templos das missões pertencem à congregação e não ao monge (diferentemente do que ocorre a no Japão), a congregação tem o direito de demitir os monges. Em 1995, Moriyama rōshi foi afastado do templo e de suas funções na Sôtōshū. Ao sair do templo ele estabeleceu três novos grupos zen, em São Paulo, Campinas e Porto Alegre. Ele viveu em Porto Alegre por muitos anos até que recentemente decidiu voltar ao Japão.

Assim como Tokuda, Moriyama também se alinha ao discurso zen moderno ou Ocidental. Sua busca por um zen ‘puro’, ‘autêntico’, ‘original’, encontrado na experiência de iluminação de Buda e Dōgen (o patriarca da escola Sôtōshū) e que foi perdido no Japão é familiar. Além disso, seus discípulos (assim como outros adeptos do zen no Ocidente) obscurecem as fronteiras entre ser leigo e ser monge, já que Moriyama vê o zazen e sesshin como a essência do zen-budismo. Por fim, se aceitarmos a visão de Lopez do budismo moderno ter sua própria linhagem, doutrina e práticas, poderíamos dizer que muito embora Shūnryō Suzuki não tenha dado transmissão à Moriyama, este foi fortemente influenciado pelo pensamento de Suzuki. Através de seus ensinamentos no Brasil e no exterior e do contato que teve com outras escolas budistas em Porto Alegre, Moriyama está construindo sua própria linhagem do zen moderno/Ocidental.

A substituta: uma brasileira não-nikkei.

Ironicamente, o sucessor de Moriyama rōshi no templo Busshinji foi uma monja, casada e não nikkei. Claudia Dias de Souza Batista, foi ordenada em Los Angeles em 1983 por Taizan

Maezumi rōshi (†1995). Nesta ocasião recebeu o nome budista de Koen/Coen. Neste mesmo ano, Coen partiu para o Japão, onde passaria os próximos doze anos, sendo oito deles no mosteiro Aichi Senmom Nisodo em Nagoya.⁹ Coen tornou-se abadessa do templo Busshinji em 1995, posição que reteve até janeiro de 2001.

Embora Coen tenha tido muitos obstáculos como abadessa do templo— incluindo sua etnia, sexo e estado civil – ela gradualmente ganhou o respeito da comunidade. Logo após sua chegada ao Busshinji, ela começou a trabalhar arduamente para que as atividades e rituais fossem conduzidos como no Japão, levando sempre em conta as expectativas da comunidade nikkei. Em uma entrevista conduzida em março de 2000, quando ainda era abadessa do Busshinji, Coen contou-me:

“A princípio, ao conduzir os rituais aqui no Busshinji todos comentavam: gaijin, gaijin (estrangeira, estrangeira). Mas quando eu começava a falar japonês e ensinar o budismo, eles mudavam de atitude. Imagino que a aparente discriminação em relação à gaijin seja porque talvez não tivessem certeza de que eu conhecia seu modo de vida, cultura, tradições, entre outros aspectos da cultura japonesa. Aos poucos, as pessoas iam me dizendo: ‘fulano e sicrano são gaijin, não são sensei?’ Até ficavam um pouco sem jeito porque eu tinha vivido no Japão por doze anos e alguns deles sequer sabiam ler japonês. Alguns chegaram no Brasil muito jovens, e percebiam que eu sabia mais sobre sua cultura ou era ainda mais japonesa do que eles. Hoje, muitos vêm pedir que eu conduza a missa [sic]¹⁰, o que é bem embaraçoso às vezes. Há outros monges, mas escolhem a mim. Dizem ‘queremos a senhora e queremos que fale português depois de falar japonês.’”

De fato, como Coen fala ambas as línguas com fluência, ela é uma intermediária excelente entre as comunidades nikkei e não-nikkei. Foi exatamente seu conhecimento de ambas as culturas que levou a sede da Sôtōshū em Tóquio a enviá-la ao Brasil como missionária, porque a nova geração não falava japonês e sentia-se alienada do templo, fato que fez o número de adeptos cair drasticamente. Esta foi uma ótima política, já que muitos jovens nikkeis iam ao Busshinji para o funeral de seus avós, e ao ouvi-la pregar em português, voltavam a frequentar o templo.

Apesar de sua habilidade lingüística e sua atitude aberta ajudarem-na a ser aceita pela comunidade nikkei, ser mulher ainda era um obstáculo. O budismo tem uma longa história de discriminação contra as mulheres, que ocorre também no Japão¹¹.

das, evoluem e se degradam, e é o que está acontecendo no Japão no momento. Sinto que aqui acontece o mesmo que presenciei acontecer na Califórnia: no Brasil há um tipo de energia que não encontro no Japão” (Comunicação Pessoal, São Paulo, outubro de 1999, meu itálico).

Essas palavras ecoam as de Shūnryū Suzuki rōshi: ‘Vim à América para trazer o puro zen-budismo’ (Chadwick, 1999: 326, meu itálico). As palavras de Moriyama foram traduzidas em ações e após três anos trabalhando como sōkan no templo Busshinji, acabou por passar pelo mesmo problema que Suzuki passara em Sokoji em 1969. A congregação japonesa não estava feliz com sua preferência pelas práticas monásticas e por não-nikkeis, assim pressionou a Sôtōshū para demiti-lo. Como os templos das missões pertencem à congregação e não ao monge (diferentemente do que ocorre a no Japão), a congregação tem o direito de demitir os monges. Em 1995, Moriyama rōshi foi afastado do templo e de suas funções na Sôtōshū. Ao sair do templo ele estabeleceu três novos grupos zen, em São Paulo, Campinas e Porto Alegre. Ele viveu em Porto Alegre por muitos anos até que recentemente decidiu voltar ao Japão.

Assim como Tokuda, Moriyama também se alinha ao discurso zen moderno ou Ocidental. Sua busca por um zen ‘puro’, ‘autêntico’, ‘original’, encontrado na experiência de iluminação de Buda e Dōgen (o patriarca da escola Sôtōshū) e que foi perdido no Japão é familiar. Além disso, seus discípulos (assim como outros adeptos do zen no Ocidente) obscurecem as fronteiras entre ser leigo e ser monge, já que Moriyama vê o zazen e sesshin como a essência do zen-budismo. Por fim, se aceitarmos a visão de Lopez do budismo moderno ter sua própria linhagem, doutrina e práticas, poderíamos dizer que muito embora Shūnryū Suzuki não tenha dado transmissão à Moriyama, este foi fortemente influenciado pelo pensamento de Suzuki. Através de seus ensinamentos no Brasil e no exterior e do contato que teve com outras escolas budistas em Porto Alegre, Moriyama está construindo sua própria linhagem do zen moderno/Ocidental.

A substituta: uma brasileira não-nikkei.

Ironicamente, o sucessor de Moriyama rōshi no templo Busshinji foi uma monja, casada e não nikkei. Claudia Dias de Souza Batista, foi ordenada em Los Angeles em 1983 por Taizan

Maezumi rōshi (†1995). Nesta ocasião recebeu o nome budista de Koen/Coen. Neste mesmo ano, Coen partiu para o Japão, onde passaria os próximos doze anos, sendo oito deles no mosteiro Aichi Senmom Nisodo em Nagoya.⁹ Coen tornou-se abadessa do templo Busshinji em 1995, posição que reteve até janeiro de 2001.

Embora Coen tenha tido muitos obstáculos como abadessa do templo— incluindo sua etnia, sexo e estado civil – ela gradualmente ganhou o respeito da comunidade. Logo após sua chegada ao Busshinji, ela começou a trabalhar arduamente para que as atividades e rituais fossem conduzidos como no Japão, levando sempre em conta as expectativas da comunidade nikkei. Em uma entrevista conduzida em março de 2000, quando ainda era abadessa do Busshinji, Coen contou-me:

“A princípio, ao conduzir os rituais aqui no Busshinji todos comentavam: gaijin, gaijin (estrangeira, estrangeira). Mas quando eu começava a falar japonês e ensinar o budismo, eles mudavam de atitude. Imagino que a aparente discriminação em relação à gaijin seja porque talvez não tivessem certeza de que eu conhecia seu modo de vida, cultura, tradições, entre outros aspectos da cultura japonesa. Aos poucos, as pessoas iam me dizendo: ‘fulano e sicrano são gaijin, não são sensei?’ Até ficavam um pouco sem jeito porque eu tinha vivido no Japão por doze anos e alguns deles sequer sabiam ler japonês. Alguns chegaram no Brasil muito jovens, e percebiam que eu sabia mais sobre sua cultura ou era ainda mais japonesa do que eles. Hoje, muitos vêm pedir que eu conduza a missa [sic]¹⁰, o que é bem embaraçoso às vezes. Há outros monges, mas escolhem a mim. Dizem ‘queremos a senhora e queremos que fale português depois de falar japonês’.”

De fato, como Coen fala ambas as línguas com fluência, ela é uma intermediária excelente entre as comunidades nikkei e não-nikkei. Foi exatamente seu conhecimento de ambas as culturas que levou a sede da Sôtōshū em Tóquio a enviá-la ao Brasil como missionária, porque a nova geração não falava japonês e sentia-se alienada do templo, fato que fez o número de adeptos cair drasticamente. Esta foi uma ótima política, já que muitos jovens nikkeis iam ao Busshinji para o funeral de seus avós, e ao ouvi-la pregar em português, voltavam a frequentar o templo.

Apesar de sua habilidade lingüística e sua atitude aberta ajudarem-na a ser aceita pela comunidade nikkei, ser mulher ainda era um obstáculo. O budismo tem uma longa história de discriminação contra as mulheres, que ocorre também no Japão¹¹.

Até a era Meiji, os líderes nos templos não admitiam mulheres. Quando monges e monjas receberam permissão do governo japonês para se casar e escolherem se queriam raspar a cabeça (em 1872 e 1873, respectivamente), os monges foram capazes de adotar um novo comportamento, enquanto que as monjas que se casavam e não raspavam suas cabeças não eram mais consideradas monjas pela sociedade. Devido ao fato de ainda haver expectativas da mulher cuidar da família em primeiro lugar, supunha-se que aquelas que se casavam abandonariam o sacerdócio.¹² Como conseqüência, enquanto a grande maioria dos monges japoneses são atualmente casados, as monjas tiveram que manter uma vida celibatária e austera. Entretanto, já que uma das características do budismo moderno é justamente um papel ativo e visível por parte das mulheres ordenadas monjas e professoras, Coen foi prontamente aceita pela congregação brasileira não-nikkei.

Se seu gênero feminino constituía-se um problema à congregação nipo-brasileira, sua situação de mulher casada, certamente, piorava ainda mais a situação. Mas como seu marido era um monge japonês, as coisas tornaram-se um pouco mais fáceis. Sua atitude deferente para com ela (ele estava hierarquicamente abaixo dela já que seu treinamento fora mais curto) fez a comunidade esquecer em parte que ela era mulher e casada. Mesmo assim, não foi fácil no começo. Nas palavras de Coen:

“No princípio, a congregação pensava que uma mulher fazendo or rituais era algo estranho, achavam que apenas os homens poderiam fazê-los. Havia comentários tais como ‘este é um templo grande, não é para uma monja’. Esse era o tipo de discriminação sofrida pelas monjas no Japão, somente templos pequenos eram designados a elas. Atualmente no Japão, as monjas podem fazer exatamente o que os monges fazem. É claro que na prática, as coisas funcionam de maneira um pouco diferente, já que uma sociedade não é totalmente igualitária. Mas, já existe um grande movimento contra a discriminação no Japão e particularmente na Sôtôshû, ainda que a comunidade japonesa aqui ainda faça as coisas como os japoneses costumavam fazer antes da Segunda Guerra Mundial. A informação não chega aqui. Fui a primeira não-nikkei e a primeira mulher a tornar-se presidente da Federação das Seitas Budistas do Brasil. Isso me ajudou a ser aceita na comunidade japonesa, pois ao me elegerem para a presidência, os monges de outras escolas estavam dizendo que eu tinha um alto grau de entendimento do budismo.” (Comunicação Pessoal, Busshinji, março

de 2000).

Mas Coen não trabalhou somente para reinvidicar seus direitos como abadessa do templo. Ao chegar ao Busshinji, percebeu que havia algumas monjas nipo-brasileiras que nunca tinham tido permissão para oficializar as cerimônias, sendo limitadas a fazerem soar os sinos, preparar o chá, arranjar as flores e participar da *baika* (um grupo de mulheres que cantam e tocam os sinos durante os rituais). Coen contou-me que essas mulheres estavam velhas demais para aprender os ritos das cerimônias, mas mesmo assim, Coen pediu a elas para que participassem trazendo incensos, cantando, tocando tambores, e ainda permitiu que usassem o *okesa*, trajes formais que normalmente não podiam usar. Assegurar a posição das monjas no templo não foi o único fator a trazer descontentamento na comunidade nipo-brasileira que a faria deixar o templo no início de 2001. Coen também me revelou:

“Aqui as mulheres não votavam. O *fujinkai* (associação das mulheres) era proibido de votar até 1998, quando a nova diretoria foi eleita. Em 1998, no dia da eleição, o então presidente reuniu-se com a seus diretores e reafirmou que o *fujinkai* não votava. Então, fui conferir os estatutos e nada constava sobre o assunto. Assim, eu disse que todos e todas iriam votar. As mulheres nem acharam isto muito bom, ficaram preocupadas e não sabiam o que fazer. Ganhamos a eleição e, pela primeira vez na história do templo, a antiga diretoria perdeu. Até brasileiros não-nikkeis votaram. De acordo com os estatutos, somente pessoas que pagavam uma taxa anual votavam, mas os não-nikkeis não sabiam desta taxa. A antiga diretoria sentiu-se ofendida e foi ao Japão reclamar e pedir que mandassem um substituto porque era perigoso deixar o templo em nossas mãos. Na verdade, o templo estava caminhando muito bem, o número de adeptos estava crescendo, havia mais missas [sic], mais pessoas assistindo às palestras, mais grupos de estudo e *zazen*.”

Mesmo assim, a sede no Japão enviou um novo *sôkan* japonês em 2000. Nos dez meses seguintes a presença no templo de ambos, *sôkan* e Coen — respectivamente como superintendente na América do Sul e abadessa do templo Busshinji — exacerbou o conflito a ponto de a situação tornar-se insustentável. Para piorar a situação, o conflito chegou à imprensa da comunidade japonesa e aos principais jornais de São Paulo, já que Coen era bem conhecida pelos jornalistas brasileiros. Ela foi demitida em janeiro de 2001. Assim como todos os missionários anteriores que também perderam

seus postos, ela levou seus alunos consigo quando partiu. No entanto, diferentemente de outros, Coen estabeleceu um novo templo (Tenzui Zen Dojo), não um centro Zen na cidade de São Paulo. Algumas famílias nipo-brasileiras também a seguiram para o novo templo.

Tenzui Zen Dojo é um bom exemplo de como o Zen tornou-se creoulizado¹³ no Brasil, ou seja, como as fronteiras entre o Zen tradicional e o moderno/Ocidental são bem indefinidas. Coen conseguiu despertar o interesse de brasileiros não-nikkeis, e nikkeis (que como os não-nikkeis eram muitas vezes católicos) em rituais 'japoneses', tais como funerais, ritos de memória, higan, e o-bon. Ela também os engajou nas práticas Zen favorecidas pelos ocidentais, tais como zazen (meditação) e sesshin (retiro), e em atividades católicas como Dia de Todos os Santos e casamentos. Atualmente Coen está encarregada de um centro no Rio de Janeiro que é administrado por um de seus alunos brasileiros não-nikkei e dedicado integralmente à meditação. Coen também participa de reuniões interreligiosas, ministra palestras públicas, formou um grupo na Assembléia Legislativa da cidade de São Paulo, e lidera muitas práticas de meditação em parques públicos da cidade aos domingos de manhã. Seu carisma a faz ser muito requisitada pela imprensa, o que a faz ser facilmente reconhecida nas ruas de São Paulo.

“Recoupment”: recobrando
o controle do templo.

Ao estudar a chegada do budismo na Alemanha, Baumann usou o termo 'recoupment' para denominar uma das cinco fases do processo de transplante de uma religião para um novo contexto sócio-cultural (Baumann, 1994: 35-61). Entre estas estão: contato, confrontos e conflitos, ambigüidade e alinhamento, recoupment (reorientação) e inovação. Baumann explica que este processo não implica necessariamente o emprego de todas as fases citadas, tampouco necessariamente na seqüência dada. 'Recoupment' ou 'reorientação' é uma crítica a ambigüidades que surgiram quando a nova religião teve que adaptar-se à cultura do novo país. Uma vez aceita, a nova religião tenta, então, reduzir ambigüidades a fim de recobrar sua identidade tradicional.

Acredito que Kôichi Miyoshi, o novo sôkan, seja parte de um processo de 'reorientação'. Se carisma e bom trânsito entre

não-nikkeis e a imprensa são as qualidades que fizeram Coen ser muito conhecida no Brasil, o novo sôkan enviado pela Sôtôshû, tinha objetivo oposto, ou seja, fazer a imprensa esquecer o Busshinji e durante o processo entregar Busshinji novamente ao controle da antiga diretoria nikkei que, de fato, fundou e sempre manteve o templo através de dâna (doações). Embora tenha permanecido no Havaí por trinta e três anos (primeiro como kaikiyôshi em Shobôji e depois como abade de Zenshûji), Miyoshi nunca aprendeu a falar inglês. Portanto, a comunicação em Busshinji foi restituída ao que fora durante a época de Shingu rôshi (1956-1983), quando muitas das atividades eram conduzidas em japonês. Quando as atividades eram feitas para não-nikkei, os monges nikkeis faziam a tradução. Desde a instauração de Miyoshi, devido ao enorme interesse pelo budismo no ocidente no final dos anos de 1990, um novo grupo não-nikkei chegou ao templo organizando sessões de zazen, participando de sesshin e jukai (ordenações leigas). O fato de Miyoshi não falar português não se constitui em obstáculo porque estes não-nikkeis vêm esta situação como uma ilustração do conceito zen de ishin-denshin, ou seja, de que a comunicação entre mestre e discípulo deveria ser uma transmissão coração/mente para coração/mente¹⁴.

Entretanto, quando participei de um hoji (rito memorial) em 2001, Miyoshi pregou em japonês e nenhuma tradução foi feita. Os jovens nikkeis presentes, não mostraram nenhum interesse, olhavam para o chão e para as paredes. Enquanto que para os interessados no Zen monástico, a pregação em japonês pode ser um acréscimo ao exotismo e obscuridade do Zen, tornando-o assim uma religião desejável, para os descendentes de japoneses que têm de participar de longos rituais ela pode significar o próximo passo para a rejeição à religião. Certamente tal êxodo não é particular do Zen no Brasil, também acontece com outras escolas budistas japonesas tanto no Brasil como nos Estados Unidos¹⁵. Falar português é tão importante para atrair jovens que, em uma entrevista que fiz com Coen sensei em março de 2000, ela atribuiu a escolha de seu nome para ser abadessa do Busshinji em 1995 à sua fluência em português. Nas suas palavras:

“Estudei no Japão por doze anos. Os Sôtôshû pediram-me para voltar porque a comunidade japonesa no templo estava desesperada com a falta de monges que falassem português. Os jovens da congregação estavam deixando o templo porque não conseguiam entender o que era dito.”

Assim, o fato de um sôkan japonês que não fala inglês ou português ser indicado para a posição mostra o poder que a congregação nipo-brasileira exerce no Busshinji, assim como sua força no processo de 'reorientação'. Por outro lado, o sôkan, assim como todos os outros kaikyôshi com quem conversei, exemplificam a maneira com que os missionários levam as idéias quando viajam de um país para outro. Por exemplo, o grupo preparando-se para jukai (ordenação leiga) segue o método usado pelo sôkan no Havai: cada aluno tem um caderno em que anotam o número de zazen e sūtra feitos e a quantidade de dâna dado. A novidade não é somente o uso do caderno (com Coen sensei havia um treinamento de dois anos antes da ordenação), mas também o dâna, ou seja, o mérito adquirido através de doações. Este mérito é a prática central para os imigrantes devotos, enquanto que é ignorado pelos membros não-nikkei, para os quais a meditação é a autêntica prática do Zen. O dâna representa a dependência dos missionários e templos das comunidades locais. Assim, a inclusão do dâna nas ordenações leigas representa uma sobreposição de práticas chamadas étnicas e de convertidos, obscurecendo as fronteiras entre as duas congregações.

Em 2005 Kôichi Miyoshi voltou ao Japão. Em seu lugar foi enviado Dosho Saikawa rôshi como sôkan da para a América do Sul. Desde então, Saikawa rôshi tem trabalhado intensamente para unir as congregações nikkei e não-nikkei e fazer com que todos os monges e monjas ordenados no Brasil se afiliassem oficialmente à Sôtôshû.

Homens da empresa e agentes livres

O que se pode aprender das vidas desses kaikyôshi no Brasil e o tipo de atribuições pelas quais passaram? Nattier observa que não há estudos acadêmicos sobre os missionários Zen que foram aos Estados Unidos, e que tais estudos poderiam trazer 'questões interessantes para o estudo de transmissão de religiões em culturas diferentes' (Nattier, 1997: 475). No mesmo artigo ela ainda argumenta que há dois tipos de kaikyôshi:

"Os homens de empresa (munidos de doutrinas dadas pela igreja sede, sustentados financeiramente por essa instituição, e talvez sujeitos a serem mandados de volta caso sua forma de proliferação não atenda às especificações da igreja sede), e os agentes livres (que se mudam para um novo país por sua própria vontade,

disseminam sua religião como lhes bem aprouver, e são restringidos apenas pela própria necessidade de se sustentar)" (p.475)

Das vidas dos cinco kaikyôshi descritos acima, mostrei que esta classificação de missionários em duas categorias não é clara no Brasil. Todos os missionários que analisei pertenciam e foram enviados pela Sôtôshû ao Brasil. Por isso, de acordo com a visão de Nattier eram todos deveriam considerados 'Homens de Empresa'. Todavia, já que não recebiam um 'salário fixo' da instituição e porque o templo era mantido pela comunidade através de doações, estavam sujeitos à aprovação da congregação enquanto vivessem no Brasil. Quando a congregação via como inaceitável algumas das atitudes dos kaikyôshi, como nos casos de Ryôtan Tokuda, Daigyô Moriyama e Coen de Souza, estes perdiam seus postos. O caso de Moriyama é ainda mais revelador dos poderes da congregação porque ele tinha o mais alto posto que um missionário poderia ter – o de sôkan para a América do Sul. Acredito que Tokuda, Moriyama e Coen não possam ser considerados totalmente 'agentes livres', já que não chegaram ao Brasil de forma independente, mas tinham que se reportar a Sôtôshû e se adequar às necessidades da congregação. Quando conflitos vieram à tona, eles foram dispensados e tiveram sua filiação a Sôtôshû rompida, como nos casos de Tokuda e Moriyama. Só assim tornaram-se 'agentes livres' e 'disseminaram sua religião como lhes conviesse', como Nattier colocou.

Sharf notou que 'uma característica compartilhada por virtualmente todos os responsáveis pelo interesse ocidental pelo Zen é justamente a sua situação relativamente marginal perante as instituições Zen japonesas' (Sharf, 1995: 141; ver também Lopez 2002). Nattier ainda acrescenta 'esses homens eram, em sua maioria, verdadeiramente independentes, profundamente frustrados com a situação do budismo em seus próprios países e ávidos por estabelecerem o que viam como o "Zen verdadeiro" em novos locais' (Nattier, 1997: 475).

Sharf e Nattier descrevem um quadro preciso dos motivos de Tokuda e Moriyama partirem do Japão em direção Brasil. Ambos os kaikyôshi eram marginalizados em seu país. Tokuda não pertencia a uma família dona de templo e também escolheu não se casar com a filha de um dono de templo (como é regra no Japão a fim de ganhar uma posição na instituição), mas preferiu deixar o país e pregar seu próprio zen-budismo aos estrangeiros. Moriyama, embora tivesse seu próprio templo no Japão (Zuigakuin na prefeitura de Yamanashi), escolheu a marginalidade ao não oferecer os serviços

funerários e memoriais às comunidades da vizinhança como qualquer outro templo faria. Moriyama escolheu outras atividades para Zuigakuin, como mostra um panfleto distribuído entre alunos brasileiros potenciais:

O Templo Zuigakuin (Centro Budista de Intercâmbio Cultural) foi fundado em 1978 por Daigyô Moriyama e difere dos outros templos Zen em dois aspectos: pretende restabelecer a prática Zen de Dôgen e oferecer acesso à esta prática a alunos ocidentais.

O caso de Coen é um pouco diferente já que ela reverencia a autoridade da Sôtôshû e não deseja deixar a instituição. Por não ser japonesa, ela precisa da aprovação da escola para legitimar sua autenticidade. No entanto, seu novo templo, que tem como atividades centrais o zazen e os ritos tradicionais de acordo com o calendário budista, mistura a divisão característica no ocidente entre o Zen tradicional e o Zen moderno. Em contrapartida, Zendô Matsunaga foi significativo para a comunidade japonesa, que até os dias de hoje lhe tem grande estima, já que ele representou uma conexão importante entre os imigrantes e sua terra natal. Porém, ele não se engajou em disseminar o Zen fora dessa comunidade. Tal atitude pode ser atribuída ao fato de que, no início dos anos 60 quando Matsunaga viveu no Brasil, havia muito poucos não-nikkeis interessados no zen-budismo. Ele ainda pertence a Sôtôshû e atualmente possui um papel central na instituição como o chefe do departamento internacional em Eiheiji. Assim como Matsunaga, Kôichi Miyoshi pode ser colocado na categoria de 'homens de empresa'. Embora ele atenda aos interesses dos não-nikkeis e nikkeis interessados em zazen, já que, ao contrário de Matsunaga, ele chegou ao Brasil em uma época em o país vivia um grande interesse pelo budismo, sua grande tarefa central é trabalhar para os japoneses imigrantes e seus descendentes que sustentam o templo. Suas visitas quase mensais ao Japão para gerenciar seu próprio templo e sua ausência do circuito budista não-nikkei reduziram o Busshinji ao papel pequeno que desempenhava antes da chegada de Moriyama rôshi em 1993.

Esse dois grupos de missionários refletem as tensões que muitas vezes evoluíram para conflitos abertos entre práticas japonesas tradicionais e expectativas ocidentais do Zen geradas pelo Zen moderno/Ocidental. Matsunaga e Miyoshi foram capazes de continuar suas carreiras dentro da instituição, pois desenvolveram o que as congregações japonesas no exterior espera-

vam deles. Coen conseguiu manter sua ligação com a instituição ao aceitar as decisões da Sôtôshû e deixar o Busshinji. Tokuda e Moriyama talvez não tivessem uma longa carreira em Sôtôshû, mas ambos, junto com Coen, foram genuínos visionários na expansão do Zen entre nikkeis e não-nikkeis.

Considerações finais: o *Busshinji* e o futuro.

À luz de tantos conflitos, não se pode evitar pensar o que será da missão Sôtôshû no Brasil, quando a congregação dos antigos imigrantes, que financeiramente sustenta o templo através de rituais funerários e memoriais morrer. Já que os jovens nipo-brasileiros não mais se interessam em pertencer a um templo, como irá o Busshinji sobreviver? Essa não é uma situação peculiar a seita Zen nem ao Brasil. Outras escolas do budismo japonês no Brasil e no Havaí, assim como outros lugares nos Estados Unidos, também se preocupam com o número reduzido de membros da congregação e as dificuldades em atrair a nova geração de nikkeis. Todos os estudos a respeito do assunto identificaram os mesmos problemas: a falta de missionários japoneses que falem português e inglês, a assimilação às culturas brasileira e norte americana e a conversão ao cristianismo.

Se este 'lento sangramento', como escreveu Tanabe, vem acontecendo na maioria das escolas, o favorecimento da Sôtôshû para com a antiga congregação japonesa apenas agravou a crise (Tanabe, 2004). Porém, de uns anos para cá, a Sôtôshû percebeu a ameaça à sua missão e adotou uma posição mais inclusiva. Por exemplo, quando em 1995, numa tentativa para atrair uma nova geração de nipo-brasileiros, os diretores do templo pediram a um representante Sôtôshû para publicar uma versão em português da Zen no Tomo, uma revista publicada pela sede Sôtôshû e distribuída nos templos, a que Sôtôshû prontamente atendeu ao pedido. Desde então, mil cópias de Caminho Zen são mandadas ao templo Busshinji a cada trimestre. Tal necessidade também havia sido sentida anteriormente nos Estados Unidos, onde os descendentes de japoneses recebiam uma versão em inglês intitulada Zen Quarterly (mais tarde renomeada Zen Friends). Outra mudança deu-se com a readmissão de Tokuda na seita. Em 2002, a Sôtôshû reconheceu seu trabalho incessante de conversão e ordenação de não nikkeis e o colocou como monge residente oficial em Eitaiji, um templo internacional que Tokuda havia funda-

do no sul da França para servir de base para Sôtôshû na Europa. Acredito que manter Coen sensei como missionária após uma crise pública intensa devido à sua demissão, também constituiu um esforço em assegurar frentes a fim de atrair novos membros.

Quando perguntei aos kaikyôshi que ainda trabalhavam no Brasil sobre seus planos para o futuro, todos, a não ser Coen sensei, tinham objetivos parecidos: estabelecer monastérios para o treinamento de monges e monjas brasileiros, sul americanos e até mesmo japoneses. Quando perguntei a um monge nipo-brasileiro do Busshinji como ele percebia a atual crise, ele contou-me:

“Isto deve preocupar muito mais as escolas da Terra Pura. No templo zen é possível ter práticas outras práticas correlatas à prática zen. Você pode colocar ikebana (arranjo de flores), cerimônia do chá, são atividades correlatas. Aí não dependemos mais das cerimônias de antepassados. O templo não pode depender só de missas [sic]. Aí o dankasan [a congregação] vai ter que assumir com muito mais responsabilidade o templo, como no Japão acontece. O dankasan neste momento é muito irresponsável aqui no Brasil porque existe uma autonomia do templo de se sustentar com recursos próprios. Por exemplo, se não houver cerimônia alguma no templo de Moji (Zengenji), ele se sustenta. A congregação construiu um clube social destinado a casamentos e kakaokê e que tem sido uma fonte de renda bastante significativa. Se a arrecadação de fundos para funerais e memoriais desaparecer, não acredito que o Zen morrerá no Brasil, mas a nova congregação terá de começar a pensar em maneiras de sustentar o templo.” (Comunicação Pessoal, Busshinji, janeiro de 2002).

Coloquei a mesma questão ao representante Sôtôshû Shûmucho no Japão em 2000. Ele surpreendeu-me com outra resposta: ‘Precisamos de mais não-nikkeis vindo para cá a fim de treinarem monges e monjas, assim podem retornar e espalhar o Zen no Brasil’. Considerando os conflitos prévios, tenho certeza de que antigos imigrantes japoneses ficariam chocados. A resposta não obstante revela a tentativa Sôtôshû em ser mais flexível ao lidar com a crise.

NOTAS

(1) Este artigo foi publicado primeiramente em *Zen in Brazil: The Quest for Cosmopolitan Modernity*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2006 pp. 36-62.

(2) Estes números são imprecisos. Enquanto oficiais do Busshinji e Matsunaga rôshi, chefe do departamento internacional do templo sede Eiheiiji, asseguram que a congregação é de aproximadamente trezentas famílias, um representante da sede da Sôtôshû em Tóquio revelou-me que o templo Busshinji tinha quinhentas famílias e Zengenji duzentas famílias.

(3) É possível que esses números não sejam precisos, já que foram fornecidos pelas próprias escolas. Pelo fato de não haver nenhuma estatística oficial, as escolas acabam sendo a única fonte de informação sobre seus membros

(4) Uso “tradicional” e “moderno” no sentido dado por Lopez, não implicando de forma alguma o Zen tradicional evoluído para o Zen moderno, que um seja superior ao outro.

(5) É importante notar que tais definições conflitantes são encontradas em muitos outros países do ocidente onde o budismo surgiu e desenvolveu-se como consequência tanto de imigração quanto conversão religiosa. Para mais informações, ver Martin Baumann, “Creating a European Path to Nirvana: Historical and Contemporary Developments of Buddhism in Europe”, *Journal of Contemporary Religion* 10.1 (1995): 55-70; Rick Fields, “Divided Dharma: White Buddhists, Ethnic Buddhists, and Racism”, em *The Faces of Buddhism in America*, ed. Charles Prebish e Kenneth Tanaka (Berkeley: University of California Press, 1998), 196-206; Jan Nattier, “Visible and Invisible: Jan Nattier on the Politics of Representation in Buddhist America”, *Tricycle: The Buddhist Review* 17 (1995): 42-49; Paul Numich, *Old Wisdom in the New World: Americanization of Two Immigrant Theravada Buddhist Temples* (Knoxville: University of Tennessee Press, 1996); Charles Prebish, “Two Buddhisms Reconsidered”, *Buddhist Studies Review* 10.2 (1993): 187-206; Charles Prebish, *Luminous Passage: The Practice and Study of Buddhism in America* (Berkeley: University of California Press, 1999), 57-75.

(6) O rodízio de kaikyôshi entre os templos estrangeiros é também exemplificado por um colega missionário enviado juntamente com zendo Matsunaga ao Brasil em 1959. Koshi Kuwahara atualmente é um kaikyôshi em Zenshûji, o betsuin em Los Angeles, Califórnia

(7) Zenshûji (Los Angeles) e Sokoji (São Francisco) são bons exemplos de templos Sôtôshû como centros religiosos e culturais nos Estados Unidos. Para saber mais sobre estes templos, veja Semyo Asai e Duncan Ryuken Williams, “Japanese American Zen

Temples: Cultural Identity and Economics”, em *American Buddhism: Methods and Findings in Recent Scholarship*, ed. Duncan Williams e Christopher Queen (Richmond, Surrey: Curzon, 1999); Koyu Yoshida, “Zenshū-ji Sôtô Mission in Los Angeles”, *Zen Friends* (2000): 33-37; *Association of Sôtô Zen Buddhists Committee Activity, Buddha’s Seed Taking Firm Root in North America’s Soil*, livro publicado para a comemoração do 75 ano de estabelecimento da Sôtôshū na América do Norte (Los Angeles, 1970). Para exemplos da Jôdo Shinshū, ver Kashima, *Buddhism in America*; Pierce, “Constructing American Buddhisms”.

(8) Para uma boa resenha crítica desse livro, ver Shoji Yamada, “The Myth of Zen in the Art of Archery”, *Japanese Journal of Religious Studies* 28.1-2 (2001): 1-30.

(9) Para um bom relato sobre a vida nesse mosteiro para mulheres, ver Paula Arai, *Women Living in Zen: Japanese Sôtô Buddhism Nuns* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

(10) “Missa” é o termo comum usado para ritos em funerais e memoriais, que indica uma forte influência do catolicismo.

(11) Ver, por exemplo, Kumiko Uchino, “The Status Elevation Process of Sôtô Sect Nuns in Modern Japan”, *Japanese Journal of Religious Studies* 10- 2 (1983), pp. 177-194. Na página 177 Uchino ressalta, “No dogma Budista, as mulheres são vistas como impuras, têm mais karma negativo do que os homens, e também são incapazes de chegarem à iluminação... As monjas tinham que obedecer mais preceitos do que os monges. Duzentos e cinquenta preceitos eram impostos aos monges, enquanto que para as monjas havia quinhentos preceitos. Além desses preceitos, havia oito leis, chamadas de *Hakkeikai*, que foram especialmente escritas para elas e as colocavam sob o controle rigoroso das ordens monásticas. De acordo com estas leis, independentemente do tempo de treinamento da monja, ela deveria obedecer até mesmo aqueles monges que haviam entrado no mosteiro no dia anterior.” Para discussões e uma discussão contemporânea sobre o feminismo e o budismo, ver Rita M. Gross, *Buddhism after Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism* (Albany, NY: SUNY Press, 1993); Noriko Kawahashi, “Jizoku” (Priests’ Wives) em “Sôtô Zen Buddhism: An Ambiguous Category”, *Japanese Journal of Religious Studies* 22.1 – 2 (1995): 161 – 183; Noriko Kawahashi e Masako Kuroki, eds. “Feminism and Religion in Contemporary Japan. Special Issue”, *Japanese Journal of Religious Studies* 30: 3 – 4 (2003).

(12) Para um relato sobre o papel da *Jizoku* na vida do templo Sôtô, ver Kawahashi, “Jizoku” (Priests’ Wives).

(13) Utilizo o conceito de criouliização para enfatizar a idéia de que a identidade não é formada por uma síntese perfeita de duas ou mais culturas, mas emerge de um processo dinâmico de troca e interação. Neste contexto, o conceito de criouliização ilumina as várias maneiras em que os imigrantes japoneses e seus descendentes sobrepoem um ‘vocabulário’ religioso brasileiro sobre sua ‘gramática’ budista, enquanto que não nikkeis fazem uso de sintaxes católicas, espirítistas, afro-brasileiras e da Nova Era como matrizes para um novo vocabulário budista. Para uma análise do conceito de creoulização, veja Ulf Hannerz. 1987. *The World in Creolisation. Africa* 57 (4):546-559.

(14) *Ishin-denshin* é uma noção central no zen. De acordo com o *The Shambhala Dictionary of Buddhism and Zen* ‘ela vem sūtra da Plataforma do sexto patriarca do Ch’an (Zen) na China, Hui-neng. Ele alerta que o que é preservado na linhagem da tradição e transmitido não é o conhecimento enciclopédico de ensinamentos das escrituras sagradas, mas um insight imediato da verdadeira natureza da realidade, para o qual um mestre iluminado pode conduzir um aluno através do treinamento no caminho zen”.

(15) Para informações sobre o Jôdo Shinshū no Brasil ver, por exemplo, Ricardo Mário. Gonçalves. 1990. “O budismo Japonês no Brasil: Reflexões de um Observador Participante.” em *Sinais dos Tempos: Diversidade Religiosa no Brasil*, L. Landim (org.) Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião. Sobre o Jôdo Shinshū no Havaí, ver George J. Tanabe. 2004. “Grafting Identity: The Hawaiian Branches of the Bodhi Tree”, em *Buddhist Missionaries in the Era of Globalization*, Linda Learman (org), Honolulu: University of Hawai’i Press, 77-100.

Bibliografia:

Asai, Senryô, and Duncan Ryûken Williams. 1999. *Japanese American Zen Temples: Cultural Identity and Economics*. In *American Buddhism: Methods and Findings in Recent Scholarship*, edited by D. Williams and C. Queen. UK: Curzon.

Baumann, Martin. 1994. *The Transplantation of Buddhism to Germany: Processive modes and strategies of adaptation*. *Method & Theory in the Study of Religion* 6 (1):35-61.

_____. 1995. *Creating a European Path to Nirvâna:*

Historical and Contemporary Developments of Buddhism in Europe. *Journal of Contemporary Religion* 10 (1):55-70.

Chadwick, David. 1999. *Crooked Cucumber: The Life and Zen Teaching of Shunryu Suzuki*. New York: Broadway Books.

Faure, Bernard. 1993. *Chan Insights and Oversights: an epistemological critique of the chan tradition*. Princeton: Princeton University Press.

Fields, Rick. 1998. Divided Dharma: White Buddhists, Ethnic Buddhists, and Racism. In *The Faces of Buddhism in America*, edited by C. Prebish and K. Tanaka. Berkeley: University of California Press.;

Gonçalves, Ricardo Mário. 1971. A Religião no Japão na Época da Emigração Para o Brasil e Suas Repercussões em nosso país. In *O Japonês em São Paulo e no Brasil*. São Paulo: Centro de Estudos Nipo-Brasileiros.

_____. 1990. O Budismo Japonês no Brasil: Reflexões de um Observador Participante. In *Sinais dos Tempos: Diversidade Religiosa no Brasil*, edited by L. Landim. Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião. Faure, Bernard. 1993. *Chan Insights and Oversights: an epistemological critique of the chan tradition*. Princeton: Princeton University Press.

Hall, Stuart. 1992. The West and the Rest: Discourse and Power. In *Formations of Modernity*, edited by S. Hall and B. Gieben. Cambridge: Polity Press.

Heisig, James W, and John C Maraldo, eds. 1994. *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School and the Question of Nationalism*. Honolulu: University of Hawaii Press. (Lesser, 1999.

Kashima, Tetsuden. 1977. *Buddhism in America: the social organization of an ethnic religious institution*. Westport, CT: Greenwood Press.

Lopez, Donald (org.). 1995. *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism*. Chicago: University of Chicago Press.

_____. 2002. Introduction. In *A Modern Buddhist Bible: Essential Readings from East and West*, edited by D. Lopez. Boston: Beacon Press.

Mori, Koichi. 1992. *Vida Religiosa dos Japoneses e seus Descendentes Residentes no Brasil e Religiões de Origem Japonesa*. In *Uma Epopéia Moderna: 80 anos da Imigração Japonesa no Brasil*, edited by K. Wakisaka. São Paulo: Hucitec/Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa.

Nakamaki, Hirochika. 1994. *Mutações Contemporâneas de Religiões Japonesas: Principalmente o Budismo no Brasil e nos Estados Unidos*. *Senri Ethnological Reports* 1:87-112.

Nattier, Jan. 1995. Visible and Invisible: Jan Nattier on the Politics of Representation in Buddhist America. *Tricycle: The Buddhist Review*, 42-49.

_____. 1997. 'Buddhist Studies in the Post-Colonial Age', *Journal of American Academy of Religion* 65.2: 475.

Numrich, Paul. 1996. *Old Wisdom in the New World: Americanization of two Immigrant Theravada Buddhist Temples*. Knoxville: The University of Tennessee Press.

Pierce, Lori Anne. 2000. *Constructing American Buddhisms: Discourses of Race and Religion in Territorial Hawai'i*. UMI thesis, American Studies, University of Hawai'i.

Prebish, Charles. 1993. Two Buddhisms Reconsidered. *Buddhist Studies Review* 10 (2):187

_____. 1999. *Luminous Passage: The Practice and Study of Buddhism in America*. Berkeley: University of California Press.

Saito, Hiroshi. 1980. *Participação, Mobilidade e Identidade*. In *A Presença Japonesa no Brasil*, edited by H. Saito. São Paulo: T. A. Queiroz/Edusp.

Saito, Hiroshi, and Takashi Maeyama. 1973. *Assimilação e Integração dos Japoneses no Brasil*. São Paulo: Edusp/Vozes.

Sharf, Robert. 1994. *Whose Zen? Zen Nationalism Revisited*. In *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School, and the Question of Nationalism*, edited by J. W. Heisig and J. C. Maraldo. Honolulu: University of Hawaii Press.

Sharf, Robert. 1995. *The Zen of Japanese Nationalism*. In *Curators of the Buddha - The Study of Buddhism under Colonialism*, edited by D. Lopez Jr. Chicago: University of Chicago Press.

Suzuki, Shunryū. 1980. *Zen Mind, Beginner's Mind: Informal Talks on Zen Meditation and Practice*. New York & Tokyo: Weatherhill.

Tanabe, George J. 2004. *Grafting Identity: The Hawaiian Branches of the Bodhi Tree*. In *Buddhist Missionaries in the Era of Globalization*, edited by L. Learman. Honolulu: University of Hawaii Press.

Tokuda, Ryotan. 1997. *Psicologia Budista*. Rio de Janeiro: Instituto Vitória Régia.

Uchino, Kumiko. 1983. *The Status Elevation Process of Sôtô*

Sect Nuns in Modern Japan. *Japanese Journal of Religious Studies* 10 (1-2):177-194.

Yamada, Shôji. 2001. The Myth of Zen in the Art of Archery. *Japanese Journal of Religious Studies* 28 (1-2):1-30.

Yoshida, Kôyû. 2000. *Zenshû-ji Sôtô Mission in Los Angeles. Zen Friends*, 33-37.