

# Zen Budismo: uma religião construída entre o Japão e o Ocidente

## Cristina Rocha



Professora Livre Docente de Antropologia e Diretora do grupo de pesquisas Religião e Sociedade da Universidade de Western Sydney, Austrália. Foi Fellow do Instituto de Estudos Avançados de Paris (2021-2022) e Presidente da Associação Australiana para o Estudo da Religião (2018-2019). É coeditora do *Journal of Global Buddhism* e da coleção Religion in the Americas da editora Brill. Foi pesquisadora visitante na Universidade de Utrecht (Países Baixos), no Kings College e no Queen Mary College, Universidade de Londres (Reino Unido), no CUNY Graduate Centre (EUA) e no Instituto Max Planck para Diversidade Religiosa e Étnica (Alemanha). Sua pesquisa se concentra nas interseções da globalização, (i)mobilidades e religião. Entre outros, é autora do livro *John of God: The Globalization of Brazilian Faith Healing* (Oxford University Press, 2017) que ganhou o prêmio Geertz da Sociedade de Antropologia da Religião, da Associação Americana de Antropologia.

E-mail: [c.rocha@westernsydney.edu.au](mailto:c.rocha@westernsydney.edu.au)

## Resumo

O presente artigo trata dos fluxos transnacionais do zen budismo entre o Japão e o Ocidente. Religiões, como parte da cultura, são maleáveis e transformam-se ao longo do tempo e ao chegar em sociedades diferentes. Aqui considero como o budismo moderno foi criado no encontro entre o imaginário orientalista ocidental e as aspirações de intelectuais japoneses e filósofos da Escola de Quioto. A partir daí, analiso como as divergências entre o zen budismo moderno (criado por DT Suzuki e filósofos japoneses e intelectuais ocidentais) e o budismo tradicional (praticado nos templos familiares japoneses) ocorreram nos Estados Unidos e no Brasil e suas consequências.

## Palavras-chave

DT Suzuki, budismo moderno, escola Sōtōshū, missionários *kaikyōshi*, templo Busshinji

## Zen Budismo: uma religião construída entre o Japão e o Ocidente

O budismo tem fascinado o Ocidente desde a segunda metade do século XIX, quando intelectuais ocidentais começaram a se interessar por esta religião. Um evento marcante na sua popularização no Ocidente foi o primeiro Parlamento Mundial de Religiões, que ocorreu em Chicago em 1893. Este evento foi criado por denominações protestantes americanas ostensivamente como um foro de diálogo com outras religiões mundiais, mas tendo o intuito de expressar a superioridade do cristianismo sobre as religiões asiáticas e, portanto, dos Estados Unidos sobre a Ásia (Snodgrass 2003). Por sua vez, os representantes japoneses desejavam demonstrar que o budismo japonês era não só tão importante quanto o cristianismo, mas até mesmo superior a este, devido à sua profunda sabedoria que se adaptava muito melhor à modernidade e à ciência, pois é uma religião não teísta. Ao materialismo Ocidental, eles ofereciam a espiritualidade Oriental. Para o evento, foram convidados líderes de várias religiões, entre eles os líderes budistas Anagarika Dharmapala — originário do Ceilão (hoje Sri Lanka) e representante do budismo Teravada —, e Shaku Soen, um líder zen budista japonês da linhagem Rinzai e abade dos templos Kenchōji e Engakuji em Kamakura, ao sul de Tóquio. A delegação japonesa também contava com representantes de outras escolas de budismo, como o Jōdo Shinshū, Nichiren, Tendai e escolas esotéricas.



Foto 1: Primeiro Parlamento Mundial de Religiões de 1893.

Fonte: Art Institute Chicago <https://www.artic.edu/1893-worlds-parliament-of-religions>

É importante notar que o discurso de Shaku Soen foi traduzido para o inglês por seu aluno DT Suzuki, um jovem estudioso na Universidade de Tóquio. Este último ficaria famoso ao mudar-se para os Estados Unidos e se tornar o principal divulgador e tradutor do zen budismo para um crescente público interessado não só na doutrina, mas principalmente na prática do zen budismo. A partir deste primeiro Parlamento Mundial de Religiões, gradualmente muitos outros mestres budistas

japoneses se estabeleceram no Ocidente. O próprio Shaku Soen retornou aos Estados Unidos em 1905, estabelecendo-se na Califórnia por quase um ano, treinando norte-americanos na prática do kōan<sup>1</sup> e percorrendo o país proferindo palestras traduzidas por Suzuki.

O zen budismo se disseminou de tal maneira pelas mãos de DT Suzuki (1870-1966) e de outros missionários zen budistas, que na década de 60 ele passou a ser parte do movimento da contracultura dos Estados Unidos. Escritores, poetas, artistas e estudiosos, tais como Allan Watts, Philip Kapleau, Jack Kerouac, Allen Ginsberg e Gary Snyder, entre outros, adotaram ideias sobre o zen disseminadas por DT Suzuki e outros missionários das escolas de zen Sōtō e Rinzai. O pesquisador americano Robert Sharf (1994) observou que Suzuki começou a escrever suas obras durante a época Meiji (1868-1912), em meio a um movimento intelectual chamado ‘novo budismo’ (*Shin Bukkyō*). 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 no qual o xintoísmo de Estado proclamava a origem divina do imperador ao mesmo tempo que repudiava religiões e filosofias estrangeiras (o budismo e o confucionismo). Na época, muitos templos budistas tinham santuários xintoístas em seus terrenos e divindades xintoístas e budistas estavam sincretizadas. Em 1868, um decreto instituiu uma distinção entre eles. A partir deste decreto, eclodiram movimentos antibudistas (*Haibutsu Kishaku*) e a destruição de muitos templos budistas no Japão.

Neste contexto antibudista dentro de seu próprio país e sob a pressão da invasão cultural ocidental, DT Suzuki e muitos outros filósofos da Escola de Quioto, influenciados pelas ideias 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’ (*bushidō*) e com o zen budismo. Para estes filósofos, o zen, igualado à essência do ‘espírito japonês’, denotaria a superioridade cultural do 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, como mencionamos anteriormente, 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, DT 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 de instituições religiosas.

É importante notar que 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 ‘a alma de toda religião e filosofia’ (Suzuki apud Faure 1993: 57). Dado que DT Suzuki e outros intelectuais, que popularizaram o zen no Ocidente, não faziam parte de nenhuma seita zen institucional e não pertenciam a uma linhagem formal do zen, não é surpreendente que eles tenham defendido o zen autêntico como experiência individual e leiga que não requeria nenhuma associação com uma tradição institucional.

---

1 Kōans são estórias e parábolas usadas por mestres zen budistas para auxiliar seus discípulos a atingirem a iluminação.

Lopez (2002) chama de ‘budismo moderno’ estas novas ideias associadas ao budismo disseminadas no Ocidente, pois compartilham muitas características do projeto moderno (2002, p. ix). Para ele, o budismo moderno, construído em países asiáticos como resistência devido a sua situação colonial, tem elementos distintos. Primeiro, seus propagadores consideram o passado recente e práticas contemporâneas como degeneradas e procuram retomar o budismo ‘autêntico’ e original do Buda, compreendido como sua experiência da iluminação. 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 escrituras sagradas. 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 o ‘budismo autêntico’, uma vez que os ‘acréscimos culturais’ fossem retirados (p. xxxix). Em terceiro lugar, a distinção entre monges e laicidade é borrada, com seguidores leigos fazendo práticas tradicionalmente relegadas a monges(as), tais como estudos de escrituras e meditação (p. xxxvii). Por fim, os líderes do budismo moderno eram indivíduos marginais aos seus próprios países.

No restante deste artigo, veremos a princípio como historicamente a escola Sōtōshū havia optado por não incentivar seus próprios sacerdotes a praticar a meditação *zazen* de maneira a aumentar sua expansão no Japão, apesar de sua centralidade nesta escola. A seguir, o artigo foca em como esta escolha histórica, juntamente com os conflitos entre o budismo tradicional e moderno, se tornaram presentes entre missionários zen japoneses e praticantes do zen budismo no Brasil, devido a fluxos transnacionais originários do Japão, Estados Unidos e Europa.

## A Escola Sōtōshū no Japão

O zen budismo originou-se de uma vertente do budismo Mahayana chinês. Conta-se que Bodhidharma, o vigésimo oitavo patriarca desde Xaquiamuni Buda, viajou da Índia à China no século VI d.C., trazendo os ensinamentos de Buda, particularmente a meditação. A partir da China, fluxos de budismo se espalharam pela Coreia, Vietnã e Japão, seguindo rotas de comércio e migrações. No século VI, o budismo se disseminou oficialmente no Japão pelas mãos do príncipe Shōtoku (574-622), um entusiasta desta religião e da cultura chinesa. No Japão, três escolas de zen budismo se estabeleceram advindas da China: Rinzai, fundada no Japão por Eisai Zenji (1141–1215); Sōtō, trazida ao Japão por Dōgen Zenji (1200–1253); e Obaku, fundada pelo mestre zen chinês radicado no Japão, Yin-yuan (1592-1673; jp. Ingen Ryūki). Em princípio, associada à linha Rinzai, a escola Obaku foi oficialmente reconhecida como independente em 1876 pelo governo Meiji.

O zen budismo tem a meditação como sua prática central e prega a transmissão do darma (ensinamentos budistas) de mente a mente (*ishin denshin*), isto é, fora das escrituras (*kyōge betsudēn*). Assim, a relação entre o mestre e discípulos no zen budismo é fundamental. Mas, há pequenas diferenças de ênfase no treinamento de discípulos entre estas escolas zen. Enquanto a Rinzai e Obaku enfatizam o estudo de *kōan*, a Sōtō privilegia o *shikantaza* (‘apenas sentar-se’ em meditação) para

atingir-se a iluminação (*satori* ou *kenshō*).

Neste artigo, foco na escola Sōtōshū porque esta se divulgou no Brasil com mais vigor. Não obstante, o *zazen* se encontra na essência dos ensinamentos de Dōgen (1200–1253), o patriarca da escola, o pesquisador inglês Ian Reader demonstrou, em seus hoje clássicos artigos (1985, 1986), como poucos sacerdotes de templos da Sōtōshū realmente o praticam. De acordo com Reader, historicamente a escola compreendia que o *zazen* seria um empecilho para sua popularização no Japão. Após a morte de Dōgen, seus sucessores perceberam que, se quisessem expandir, sua escola deveria incorporar costumes e práticas mais populares, tais como serviços e rituais memoriais. Assim, a instituição optou por um relacionamento funcional com sacerdotes e a congregação, ao invés de uma ênfase nas práticas monásticas. Tal mudança deu resultados: a partir dos séculos XIV e XV, a Sōtōshū se expandiu em grande escala e hoje é a maior denominação zen budista no Japão.

É importante notar que desde 1872, os sacerdotes budistas japoneses podem casar-se, comer carne, escolher se querem raspar o cabelo. Como consequência, os templos tornaram-se familiares e hereditários e o filho primogênito passou a suceder o pai como dirigente do templo. Bodiford (1996) notou que mais de noventa por cento dos sacerdotes da Sōtōshū são casados e administram o templo da família como negócios hereditários, revelando a existência de mais de quinze mil templos administrados por famílias e apenas trinta e um monastérios no Japão, incluindo os dois monastérios sede da escola, Eiheiji e Sōjiji.

Ao participar do campo religioso japonês como provedora de rituais, funerais e memoriais, como qualquer outra escola budista japonesa, a Sōtōshū se tornou a maior escola zen budista do país e nenhum conflito decorreu desta escolha. Mas, uma vez que o budismo japonês se defrontou com o discurso do zen moderno, construído entre o Ocidente e o Oriente, a Sōtōshū encontrou-se face a um dilema. Como posicionar-se como budismo tradicional, no qual os sacerdotes e missionários não praticam o *zazen*, frente à Ocidentais e japoneses sem linhagem budista que valorizam o *zazen* como prática central do patriarca da escola e assim consideravam o zen budismo no Japão contemporâneo como degenerado?

Este dilema tornou-se mais agudo quando a Sōtōshū começou a enviar missionários para países ocidentais para atender a diáspora japonesa, mas encontrou também ocidentais interessados no zen budismo construído como ‘autêntico’ e original do Buda.

## O Zen Budismo no Brasil

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 práticas budistas dos imigrantes japoneses e as sedes das escolas budistas no Japão. Isto porque os governos brasileiro e japonês queriam evitar os conflitos devido a situações de racismo que haviam surgido durante a imigração japonesa para o Havaí e Estados Unidos. Lá, a presença de missionários budistas

e xintoístas causava problemas, pois ser cristão e norte-americano estavam intimamente associados. Igualmente no Brasil, a presença de missionários e templos budistas e santuários xintoístas poderia ser usada como prova de que os japoneses eram um povo que não se assimilava à cultura católica brasileira (Lesser 1999: 109; Maeyama 1972: 162).

Ao fim da Segunda Guerra Mundial, quando a comunidade estava mais estabelecida e 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 (Gonçalves 1990; Lesser 1999; Mori 1992; Nakamaki 1994; Saito 1980; Saito & Maeyama 1973). A primeira relação formal entre a escola de zen budismo Sōtōshū e os imigrantes japoneses no Brasil se deu em 1955, quando Rosen Takashina Zenji, o abade superior de Eiheiji e Sōjiji (os dois monastérios sede da escola no Japão), chegou ao país para passar três meses viajando pelos estados de São Paulo e Paraná, onde a grande maioria da comunidade se encontrava. 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 superior japonês assinou um documento pelo qual expressava seu desejo de estabelecer um *betsuin* (um templo sede) no Brasil para a missão da Sōtōshū para a América do Sul. Com esta finalidade, em 1956 a escola enviou Ryōhan Shingū à São Paulo como *sōkan* (superintendente geral) responsável pelo novo templo Busshinji (estabelecido num antigo sobrado no bairro da Liberdade) e pela missão na América do Sul (Rocha 2006, 2008). Desde então, estes dois templos, juntamente com o templo de Rolândia, estabelecido em 1960 no estado do Paraná, atendem a comunidade nikkei que pertence à escola Sōtōshū.



Foto 2: Novo prédio do templo Busshinji, inaugurado em 2005, no bairro da Liberdade em São Paulo.

Fonte: acervo pessoal.

Desde a sua chegada em 1956, o *sōkan* Ryōhan Shingū não trabalhou sozinho. Ele foi assistido na cidade de São Paulo, assim como em comunidades japonesas a oeste do estado, por *shūdoshi* (*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 (*shūdoshi koshukai*) para ajudar os missionários oficiais japoneses (*kaikyōshi*), que eram enviados pela sede da escola no Japão por um período de aproximadamente quatro anos. Desde o início, os *kaikyōshi* trabalharam na expansão da missão entre a comunidade nipo-brasileira. Eles viajaram para o interior dos estados de São Paulo e Paraná, onde muitos migrantes japoneses viviam, a fim de realizar funerais e memoriais e ensinar a língua e a cultura japonesas.

O caso do templo sede Busshinji é significativo para compreendermos como estas duas linhas de zen budismo discutidas acima – a ‘moderna’, disseminada por DT Suzuki, filósofos da Escola de Quioto e praticantes ocidentais; e a ‘tradicional’, praticada dentro dos mosteiros e templos zen no Japão – negociavam poder no Brasil (Rocha 2004, 2016 [2006]).

O Brasil recebeu forte influência do budismo moderno vinda dos Estados Unidos e outras partes do mundo a partir do fim dos anos 60. Esta influência se deu nas artes, cultura, psicanálise e discussões entre intelectuais. Por exemplo, escritores e jornalistas brasileiros sem ascendência japonesa estavam escrevendo e traduzindo livros e artigos de jornais sobre o zen budismo. Outros artistas estavam acompanhando o desenvolvimento do movimento poético de vanguarda brasileiro chamado ‘concretista’. Esses poetas brasileiros, como Décio Pignatari e Haroldo e Augusto de Campos, foram influenciados pela obra dos americanos orientalistas Ernest Fenollosa (1853-1908), filósofo e professor de história da arte japonesa da Universidade de Tóquio, e Ezra Pound (1885-1972), poeta, tradutor de poesia clássica chinesa a partir de notas de Fenollosa. Os poetas do movimento concretista defendiam uma poesia visual em que as palavras como aparecem graficamente no papel seriam tão importantes na expressão de ideias quanto seu significado, ritmo e rima. Para os concretistas, essa poesia visual era sintetizada no *kanji*, o caractere japonês. Assim, esse movimento poético trouxe as ideias orientalistas do Japão e do zen para o meio intelectual brasileiro.

Entre os profissionais da psicanálise, que se disseminava extensivamente no Brasil a partir dos anos 60, muitos haviam lido as obras de Carl Jung, o primeiro psicanalista a estudar o budismo. Jung escreveu o prefácio do livro de DT Suzuki, *Introdução ao Zen Budismo*, traduzido para o português em 1961. Segundo Jung, ‘O objetivo da psicoterapia é exatamente o mesmo que o do budismo’ (apud Young-Eisendrath 2008: 235). Ambos objetivam alívio do sofrimento mental, o primeiro trabalhando a partir de uma perspectiva individual, o segundo a partir de um ponto de vista mais universal. A famosa psicanalista e psiquiatra brasileira, Nise da Silveira (1905-1999), que difundiu a obra de Carl Jung no país e estudou no seu instituto, também se interessou sobre o zen budismo. Quando os intelectuais e profissionais liberais brasileiros começaram a ler sobre o zen budismo -- seja em jornais, livros e poesia ou ainda nos estudos de psicanálise -- foram procurar um lugar para praticar a meditação zen. Encontraram-na no templo Busshinji, localizado em São Paulo.

Diante da chegada de tantos brasileiros, Ryōhan Shingū rōshi criou um grupo de *zazen* no templo em 1961. Mas como ele não falava português, Ricardo Gonçalves, um jovem brasileiro que

havia aprendido japonês junto à comunidade de imigrantes e havia chegado ao templo à procura de ensinamentos sobre o zen, foi convocado para fazer a tradução. Gonçalves trabalhou no Busshinji de 1961 a 1972, auxiliando em cerimônias fúnebres e memoriais além de atuar como tradutor oficial de Shingū rōshi. Neste ínterim, Gonçalves se tornou professor de história do Japão da Universidade de São Paulo. Gonçalves, foi o primeiro brasileiro não descendente de japoneses a ser ordenado no Busshinji, mas outros se seguiram, como Eduardo Basto de Albuquerque (orientando de doutorado de Gonçalves na universidade).



Foto 3: Sōkan Ryōhan Shingū (ao centro), Ryōtan Tokuda (à sua esquerda), Christiano Bitti (à sua direita), Eduardo Basto (atrás à direita) e outros brasileiros seguidores do zen budismo no templo Busshinji na década de 70. Fonte: acervo pessoal.

É digno de nota que a missão no Brasil nunca esteve isolada do que se passava em outras missões da escola Sōtōshū. Os missionários enviados pela escola Sōtōshū no Japão, os chamados *kaikyōshi*, se revezavam pelas missões além-mar de forma que, antes ou depois de sua estadia no Brasil, eles poderiam ser enviados ao Havaí, Los Angeles e São Francisco, onde a comunidade de imigrantes japoneses se encontrava. Consequentemente, esses *kaikyōshi* traziam consigo ideias, técnicas, estratégias e experiências das várias missões que atendem as congregações fora do Japão. Devido a esta circulação global, alguns *kaikyōshi* aderiram ao budismo moderno e outros, que vinham de linhagens familiares e institucionais de zen budismo, continuaram no budismo tradicional. Enquanto os primeiros encontravam seus discípulos entre brasileiros sem ascendência japonesa e nipo-brasileiros a partir da segunda geração, os segundos trabalhavam com os nipo-brasileiros mais velhos ou de primeira geração, que procuravam o templo para funerais e memoriais de seus familiares,



como acontece no Japão. Para os primeiros, o *zazen* seria a prática central do zen budismo e todas as escolas budistas teriam uma mesma essência. ‘A única diferença é a cor do manto [budista],’ como dizia Ryotan Tokuda, um antigo *kaikyōshi* que se radicou no Brasil a partir de 1968 e teve um papel importante na sua divulgação, estabelecendo vários centros zen budistas pelo país.

Por vezes, estas diferenças de abordagem entre os seguidores do zen budismo moderno e tradicional geraram conflitos abertos entre as duas congregações, que tiveram como consequência a saída de dois *sōkan* enviados pela Sōtōshū ao templo Busshinji de São Paulo. Daigyō Moriyama rōshi (1938-2011), havia sido enviado primeiramente pela Sōtōshū aos Estados Unidos para substituir Shunryū Suzuki rōshi (1904-1971) no templo da escola. Suzuki rōshi havia deixado o templo para fundar o San Francisco Zen Center, pois desejava trabalhar com americanos sem ascendência japonesa na cidade que era um centro importante da contracultura dos Estados Unidos na época. Autor do bestseller ‘Mente de Principiante’, Shunryū Suzuki foi um dos mais importantes divulgadores do zen com enfoque moderno. Entre 1993 e 1995, o período que atuou como *sōkan* no templo Busshinji, Moriyama rōshi privilegiou o budismo moderno e a prática do *zazen*, viajando extensivamente pelo Brasil para dar ensinamentos e conduzir retiros. Após deixar o templo, continuou a viajar pelo país e estabeleceu centros zen em São Paulo, Campinas e Porto Alegre. A nova *sōkan* do templo, a monja Coen rōshi, havia se interessado pelo zen budismo moderno através das ideias chegadas no Brasil a partir dos Estados Unidos. A partir daí, estudou com Taizan Maezumi rōshi no centro zen de Los Angeles e depois por mais de uma década no Japão, sendo ordenada pelo mosteiro Aichi Senmon Nisōdō em Nagoya. Ao deixar o templo Busshinji, Coen rōshi fundou seu próprio templo (Taikozen Tenzui Zenji) em 2001 em São Paulo. Hoje ela é uma das mais famosas divulgadoras do zen budismo no Brasil, presentes em diversas mídias e tendo publicado diversos livros.



Foto 4: Monja Coen Rōshi. Cortesia: André Spinola e Castro.

Outro importante divulgador do zen budismo no país foi Christiano Daiju Bitti, um brasileiro não nikkei, que se ordenou depois de intenso período de treinamento no Japão. Juntamente com mestre Ryotan Tokuda e dois outros seguidores, ele fundou o Mosteiro Morro da Vargem (Hakuunzan Zenkoji)

em 1974 em Ibiracu, no estado do Espírito Santo. Hoje o Morro da Vargem é um importante centro de treinamento zen e de turismo espiritual brasileiro. Seu apelo turístico cresceu consideravelmente quando foi inaugurada em seu terreno uma estátua de Xaquiamuni Buda maior que o Cristo Redentor do Rio de Janeiro em 2021.



Foto 5: Estátua de Buda do Mosteiro da Vargem, ES.

Fonte: <https://www.qualviagem.com.br/ibiracu-no-espírito-santo-tem-a-segunda-maior-estatua-de-buda-do-mundo/>

## Bibliografia

- Bodiford, William (1996) Zen and the Art of Religious Prejudice: efforts to reform a tradition of social discrimination. *Japanese Journal of Religious Studies* 23 (1-2): 1-27.
- Gonçalves, Ricardo Mário (1990) O Budismo Japonês no Brasil: Reflexões de um Observador Participante. Em *Sinais dos Tempos: Diversidade Religiosa no Brasil*, Leila Landim (org.). 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.
- Lesser, Jeffrey (1999) *Negotiating National Identity: Immigrants, Minorities, and the Struggle for Ethnicity in Brazil*. Durham: Duke University Press.
- Lopez, Donald (2002) Introduction. Em *A Modern Buddhist Bible: Essential Readings from East and West*. Boston: Beacon Press.
- Maeyama, Takashi (1972) Ancestor, Emperor and Immigrant: Religion and Group Identification of the Japanese in Rural Brazil (1908–1950). *Journal of Interamerican Studies and World Affairs* 14 (2): 151-182.
- Mori, Koichi (1992) Vida Religiosa dos Japoneses e seus Descendentes Residentes no Brasil e Religiões de Origem Japonesa. Em *Uma Epopéia Moderna: 80 anos da Imigração Japonesa no Brasil*. K. Wakisaka (org.). 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.
- Reader, Ian (1985) Transformations and Changes in the Teachings of the Sôtô Zen Buddhist Sect. *Japanese Religions* 14 (1):28-48.
- Reader, Ian (1986) Zazenless Zen? The Position of Zazen in Institutional Zen Buddhism. *Japanese Religions* 14 (3).
- Rocha, Cristina (2004) Zazen or not Zazen: The Predicament of Sôtôshû's kaikyôshi in Brazil. *Japanese Journal of Religious Studies* 31 (1): 163–184.
- Rocha, Cristina (2006) *Zen in Brazil: The Quest for Cosmopolitan Modernity*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Rocha, Cristina (2008) All Roads Come from Zen: Busshinji as a Reference to Buddhism in Brazil. *Japanese Journal of Religious Studies*. Dossiê Japanese Religions in Brazil. 35 (1): 81–94.
- Rocha, Cristina (2016) *O Budismo no Brasil: Em Busca da Modernidade Cosmopolita*. Campinas: Pontes. Tradução de F. Wense.

Saito, Hiroshi (1980) Participação, Mobilidade e Identidade. Em *A Presença Japonesa no Brasil*, H. Saito (org.). São Paulo: T. A. Queiroz/Edusp.

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

Sharf, Robert (1994) Whose Zen? Zen Nationalism Revisited. Em *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School, and the Question of Nationalism*. James W. Heisig e John C. Maraldo (orgs.), pp. 40-51. Honolulu: University of Hawaii Press.

Sharf, Robert (1995) Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience. *Numen* 42: 228-83.

Snodgrass, Judith (2003) *Presenting Japanese Buddhism to the West: Orientalism, Occidentalism, and the Columbian Exposition*. Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press.

Young-Eisendrath, Polly (2008) Jung and Buddhism: Refining the dialogue. Em *The Cambridge Companion to Jung*. Polly Young-Eisendrath & Terence Dawson (orgs.), pp.235-252. Cambridge: Cambridge University Press.