

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
Instituto de Ciências Humanas  
Departamento de Antropologia  
70.910 - Brasília-DF  
Fones: 2733264 (direto)  
2740022 - ramal 2368

Série Antropologia nº 62

1987

O SEGREDO DOS PAGODES  
(Religião e Política no Sudeste Asiático)

P.L. Silverwood-Cope

(Tradução de L.Fernando F. da R. Ribeiro)

20

21

1. The first part of the document is a list of names and addresses of the members of the committee.

2. The second part is a list of the names of the members of the committee.

3. The third part is a list of the names of the members of the committee.

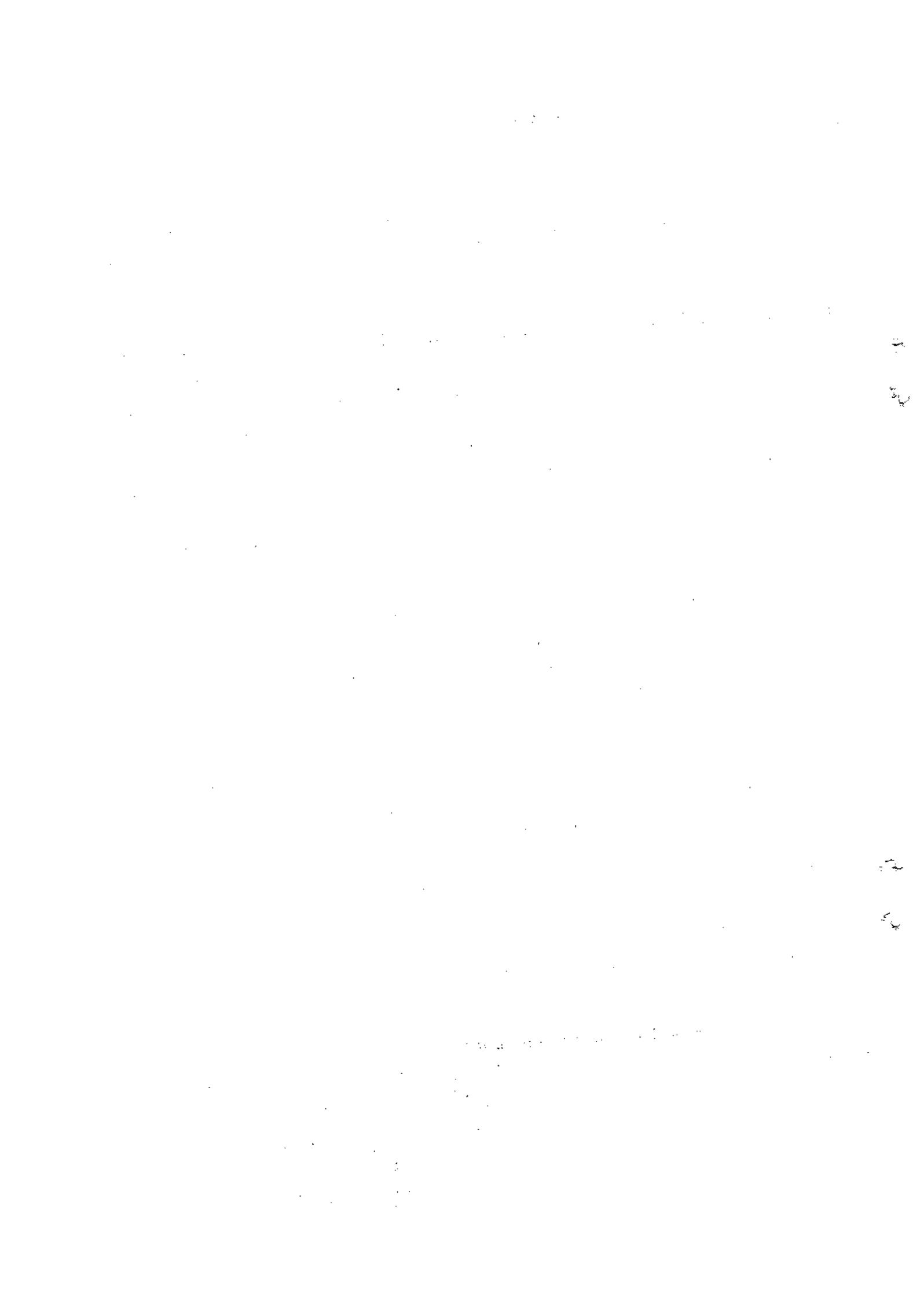
## AGRADECIMENTOS

As seguintes pessoas, em sequência causal e temporal, ajudaram-me a compilar este estudo, e a elas desejo expressar meu agradecimento:

O Prof. Roque Laraia e a Prof<sup>a</sup> Mireya Suárez da seção de Antropologia do Departamento de Ciências Sociais da Universidade de Brasília convidaram-me a dar um curso de Antropologia Política no começo de 1980, o que me deu o impulso inicial. A Prof<sup>a</sup> Mireya apresentou-me ao Prof. Milton L. Barnett, que me enviou várias listas de leituras sobre o Sudeste Asiático do Prof. Thomas Kirsch, ambos da Universidade de Cornell, Programa do Sudeste Asiático ("South East Asia Program"). A Prof<sup>a</sup> Mariza Peirano comprou e me enviou da Universidade de Harvard livros essenciais - nessa mesma Universidade, o Prof. S.J. Tambiah, numa ocasião posterior, aconselhou-me e encorajou-me. O Sr. e Sra. Gordon Baker, da embaixada britânica em Brasília, ofereceram-me durante muitos anos sua gentileza, hospitalidade e o uso de sua biblioteca, assim como me deram o benefício de seu conhecimento e experiência abundantes do Sudeste Asiático.

Na Grã-Bretanha, o Prof. G. Storry da Universidade de Oxford também me aconselhou e encorajou. Além disso, recebi cartas, com comentários e sugestões, que me foram de grande auxílio, do Dr. Hugh Tinker, do "South East Asia Centre" da Universidade de Lancaster, do Dr. D.J. Duncanson, do "Centre of South-East Asia Studies" da Universidade de Canterbury e do Dr. Victor Funnell, do "South East Asia Centre" da Universidade de Hull. O Professor Sir Edmund Leach também aconselhou-me e encorajou-me generosamente, assim como o Dr. Michael Mandha, ambos da Universidade de Cambridge.

Na Birmânia, todos que encontrei foram extremamente cordiais e hospitaleiros. O Sr. Khin Maung Lynn da embaixada birmanesa em Londres providenciou rapidamente a concessão de meu visto turístico de sete dias. Htu Htu de shwe Gone Dine, Rangum, ajudou-me e foi um acompanhante dedicado e prestativo, que me levou ao Dr. Saw Win, que por sua vez foi muito hospitaleiro e me



## II

mostrou o Pagode Shwedagon e me apresentou seu irmão, o Prof. Than, diretor da Faculdade de Economia da Universidade de Rangum. Este encorajou-me com comentários e sugestões úteis. Htu Htu também me levou para um encontro com o Sr. Min Yekkha, 10º Dan do Lutador, do "Burmese Martial Arts Centre", que me mostrou Bando e Banshei, junto com seus alunos.

Pongyi Ko Myint Aung, monge budista, ajudou-me no Pagode Shwedagon, e levou-me para encontrar muitos monges veneráveis no Pagode Shwedagon e no "Mahasi Sasana Meditation Centre" em Rangum.

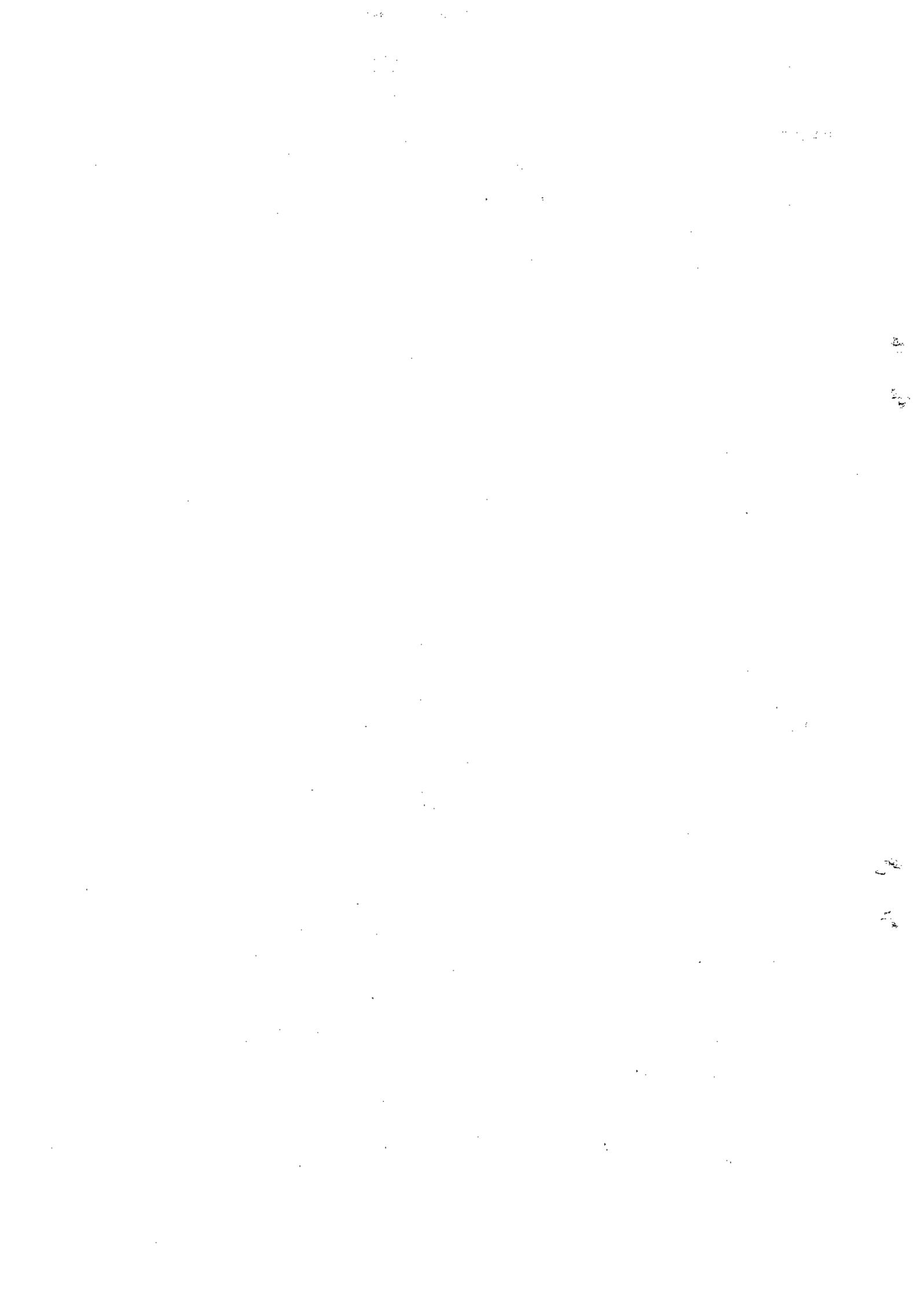
Na Tailândia, os japoneses Hamada Katuji, Ishii Katuji e Noboyuki Aoki ofereceram sua amizade e levaram-me aos templos e pagodes principais. O Sr. Fernand Braz, de Paris, também me ajudou, e na época e desde então discutiu comigo vários assuntos afins.

De volta ao Brasil mais uma vez, a Profª Mariza Peirano, Stephen Baines e Ana Gita de Oliveira da Universidade de Brasília leram partes deste estudo em suas fases iniciais, e fizeram comentários e críticas. Brian Burkhalter da Universidade de Colúmbia também leu os primeiros manuscritos, e além de sugestões e comentários, indicou também leituras adicionais.

O Prof. Martin Wragg desenhou o esquema que sintetiza as formas do Buda e do pagode. Também leu e discutiu todo o estudo durante todas as fases, e fez muitas críticas e sugestões importantes.

As Sras. Anna Rosa Simplicio, Eliana Ramos de Souza e o Sr. José Geraldo Vieira Rocha do Departamento de Ciências Sociais deram apoio administrativo e secretarial total, e tornaram possível este estudo. A Universidade de Brasília, através do Departamento de Ciências Sociais, forneceu todo o papel, os estênceis e as máquinas. O Departamento de Mecanografia compôs esta primeira edição.

Finalmente, a Sra. Rosa Venina Macêdo Cordeiro do Programa de Pós-Graduação em Antropologia do CIS/UnB datilografou os estênceis e reproduziu os diagramas e símbolos, num trabalho digno de nota.



### III

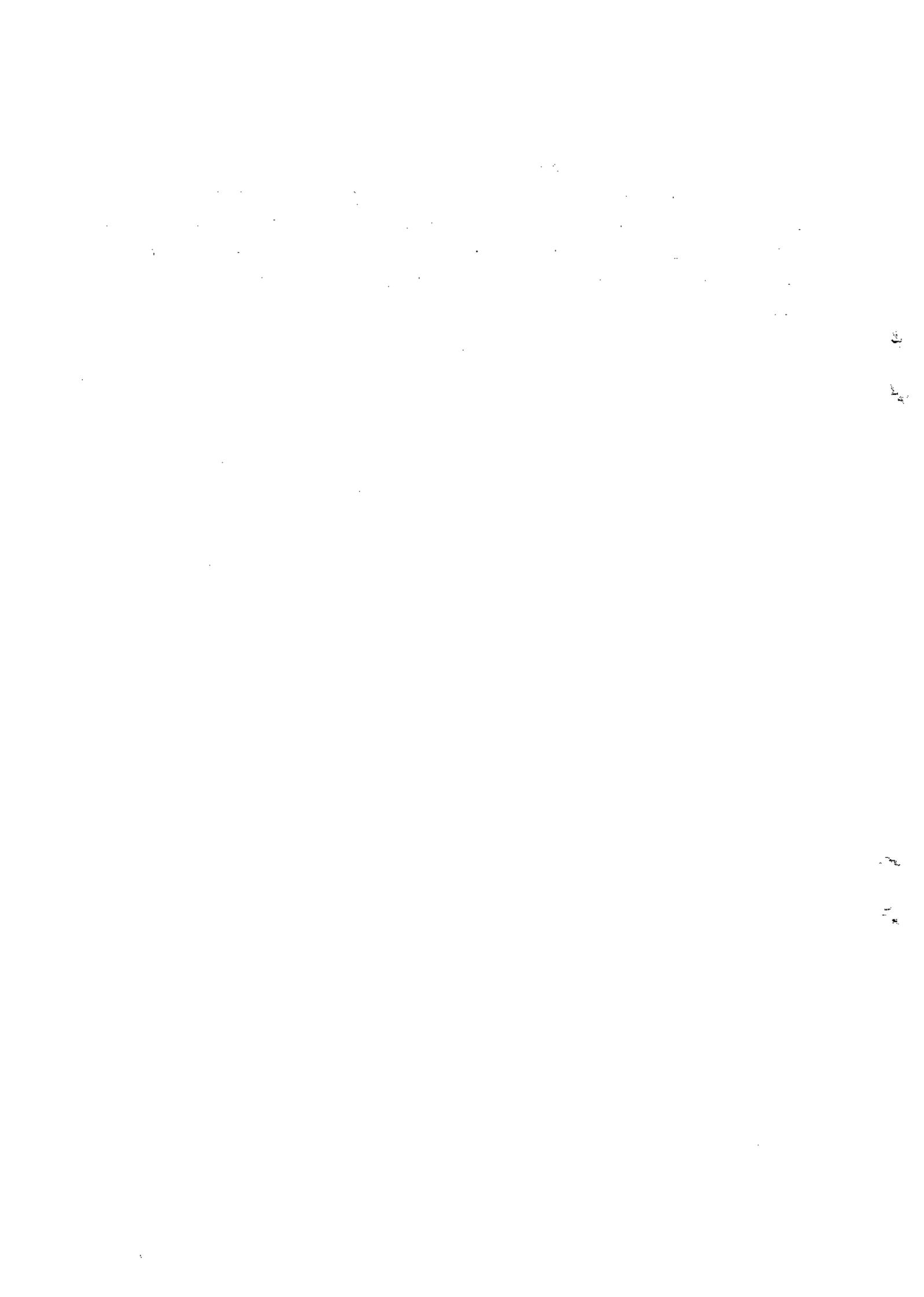
Sensei Shinzatu 8º Dan, o Prof. Eugênio Magenta 3º Dan e os membros do Dorje Artes Marciais, todos pertencentes à União Okinawa Shorin Ryu Karate-do do Brasil, assim como os professores Anelson Guerra e João Gilberto de Souza do "International Kodokan Judo", deram-me a capacidade e a energia para realizar este estudo.

Dedico este estudo a todas essas pessoas com profunda gratidão.

**P.L. Silverwood-Cope**

**3 de abril de 1981**

**Brasília**



## PREFÁCIO

Este estudo tornou-se possível somente pelo apoio moral e material de meus amigos e de minha família, e pelo expediente penoso de utilizar minhas próprias economias, recursos e tempo livre - ao contrário da maior parte das pesquisas antropológicas realizadas hoje, que são possibilitadas por um apoio institucional sob a forma de ajuda financeira e de liberdade de tempo e de movimento.

Gordon e Sheila Baker encorajaram-me a aprender mais sobre o Sudeste Asiático e ajudaram-me através da utilização de sua biblioteca ampla e de dados arquivados. Norwood Warwick, com sua generosidade confiante, possibilitou-me viajar. Ana Gita de Oliveira, Martin Wragg e Bill Deeter ajudaram-me todos de diferentes maneiras, da mesma forma que minha mãe, minha irmã e meu pai, M.A.C. Silverwood-Cope e sua esposa. Na Universidade de Harvard, Mariza Peirano e o Prof. S.J. Tambiah ajudaram-me e orientaram-me de maneira proveitosa e copiosa, e meu antigo "Director of Studies" na Universidade de Cambridge, Sir Edmund Leach, como sempre, encorajou-me e aconselhou-me generosamente. Devo agradecer também ao Dr. Howard Reid da BBC, companheiro de outras campanhas na floresta amazônica, e ao Dr. Michael Madha da Universidade de Cambridge.

Deve-se salientar que este é um trabalho totalmente não-original, já que se baseia no que estudiosos e especialistas escreveram no campo da religião e política no Sudeste Asiático. Preferi citar os autores originais extensivamente, em vez de parafraseá-los. Eles são invariavelmente mais instruídos, sucintos e precisos do que eu poderia ser. Meu próprio conhecimento do Sudeste Asiático é nessa altura extremamente superficial, e o objetivo principal deste estudo é organizar minhas leituras sobre a região e traçar algumas conexões que sobressaem a partir de meu ponto de vista particular e peculiar.

Tampouco a minha leitura sobre o tema e a região é de modo algum adequada. Entre as várias obras que não pude obter aqui no Brasil está Buddhist Backgrounds to the Burmese Revolution, de Sarkisyanz, 1965. Ao que tudo indica, esta seria uma

leitura essencial para a minha investigação.

Esta versão mimeografada do estudo destina-se somente a uma distribuição limitada com o fito de provocar críticas, comentários e orientações. Antes de encaminhar o estudo para publicação, sob qualquer forma, deverei pedir a permissão dos autores e editores das várias obras que citei extensivamente, especialmente as de Lama Govinda e dos Profs. Tambiah, Leach, Ling, Manning Nash, Silverstein, Smith e Spiro. Já que não tive ainda oportunidade de realizar um trabalho de campo intensivo ou prolongado no Sudeste Asiático, tive de trabalhar a partir dessas obras já publicadas.

Um dos vários objetivos por trás deste estudo é abrir caminho para uma investigação com apoio institucional, tanto no Sudeste Asiático quanto nos diversos centros de estudos sobre a região nos E.U.A. e na Europa.

Finalmente, devo proibir explicitamente qualquer citação, cópia ou tradução de qualquer parte deste estudo sem minha permissão por escrito, devido à sua natureza inteiramente preliminar e experimental.

## INTRODUÇÃO

.3.

Este trabalho examina algumas das relações entre os campos da religião e da política no cenário do Sudeste Asiático. Mais especificamente, proponho-me investigar o confronto entre a filosofia budista e a ideologia marxista em épocas recentes na Birmânia. O contexto etnográfico e a história recente precisam ser sumariados e a heterogeneidade étnica e cultural da área delimitada. O tema recorrente na história política será a luta entre reinos centralizados ou estados, e seus esforços para subjugar ou pelo menos conter numerosas minorias étnicas nas suas fronteiras externas. Um outro tema, intimamente relacionado com o primeiro, é o do papel dos sistemas de crença e prática religiosas na provisão de legitimidade para a dominação de determinados grupos de elite. A sanção divina da legitimidade do governo é conseguida pela superposição de hierarquias econômicas, políticas e religiosas, e a doutrina do karma e do renascimento.

O título O Segredo dos Pagodes não é tão enganoso ou frívolo como poderia parecer, desde que veremos que a construção de pagodes é uma tradição antiga e persistente que cria premissas ideológicas fundamentais e simboliza-as em forma material, enquanto que tem também funções empíricas, tanto políticas como econômicas, na criação e perpetuação de hierarquias de relações rituais e sociais. A confluência do sagrado, do precioso e do poderoso é visível no ouro e nas jóias que ornamentam os principais pagodes, e a doação daqueles denota uma acumulação proporcional de mérito e prestígio.

Este estudo começou fazendo a pergunta errada: o marxismo ganha terreno em países tradicionalmente budista-teravadas, tais como a Tailândia e Birmânia? A pergunta nasceu de uma noção errônea do budismo tal qual é praticado - ou não - nesses países, noção esta popular entre ocidentais que pressupõem que a renúncia ao mundo e o nirvana são os objetivos comuns e únicos de todos os budistas.

Essa noção errônea já foi matéria de investigação e crítica em Leach (1968), Tambiah (1968 e 1970), Spiro (1970) e Manning Nash (1965). Através de Leach e Tambiah ficamos sabendo que a religião "prática" ou popular está grandemente preocupada com o controle de espíritos - nat na Birmânia e phi na Tailân

dia -, e a prática de rituais budistas, e a meditação e estudo das escrituras estão limitados a uma pequena minoria de monges. Além disso, Spiro explica como a maioria dos praticantes budistas leigos, e mesmo uma grande proporção dos monges, não estão preocupados em renunciar ao mundo ou com o que Spiro chama de budismo "nibânico" (Nibbanic Buddhism), mas em obter mérito na esperança de uma reencarnação mais satisfatória, ou o que Spiro chama de budismo "kamático" (Kammatic Buddhism). Numa visita breve mas inquisitiva à Birmânia e à Tailândia, um segundo conjunto de perguntas surgiu, perguntas que aparentemente não têm nenhuma relação imediata com a primeira mas vêm a ser parte do mesmo problema. Por quê as pessoas desses países constroem tantos pagodes? Essa questão se divide em duas: por quê elas construíram alguma coisa, e por quê não constroem nenhuma outra coisa? Por quê suas construções mantêm, por centenas de anos, a forma constante e clássica do pagode: a grande base quadrilateral que sustenta acima dela uma esfera que por sua vez culmina numa extremidade aguçada ou espiral acima do centro do conjunto?

Após confirmarmos o ponto de vista introduzido por Leach, Tambiah, Spiro e Manning Nash, de que o povo desses países é tão materialista e voltado para este mundo na sua prática religiosa quanto as populações do Ocidente, e que objetivos transcendentais e a renúncia terrena são a busca de somente uma minoria de monges, será necessário rever o papel fundamental da doutrina do karma e renascimento na justificação e manutenção da estratificação material e social e da desigualdade. A doutrina do karma e renascimento explica a existência de diferenças de bem-estar social e material, e ao mesmo tempo oferece a possibilidade de ascensão e mobilidade social. Se um indivíduo acumula mérito suficiente, pode renascer num estrato mais alto da sociedade; assim, ele tem interesse em manter o status quo da sociedade estratificada. Portanto, se o leigo budista presta pouca atenção a uma ideologia marxista de revolução levando à igualdade econômica e social, não é porque esteja devotado a renunciar deste mundo e todos os seus apelos materiais, como nossa noção ocidental errônea do budismo sugeriria, mas mais propriamente porque tem um interesse particular na manutenção de uma elite econômica e social na qual espera renascer.

O grau exato da interrelação fundamental entre a doutrina do karma, renascimento e o sistema social desigual e estratificado torna-se aparente na análise dos pagodes. Demonstrarei que a construção de pagodes não é somente a maneira suprema de acumular mérito, mas também uma construção material de um modelo para um sistema cosmológico perfeito e para uma estrutura social perfeita. Para o membro individual da elite governante do antigo sistema feudal, a acumulação de mérito através da construção de um pagode exigia que se dispusesse de trabalho e impostos. Uma ampla base de servos trabalhadores e pagadores de impostos era necessária para elevar o pináculo ou espiral que representava o mérito e a primazia do príncipe ou rei feudais. A forma de pirâmide do pagode, uma espiral perfeita apoiada numa base quadrilateral, não só é um modelo da sociedade feudal mas também um modelo cosmológico com o Monte Meru como eixo central do universo, limitado pelos círculos concêntricos dos oceanos e continentes.

Finalmente, mostrarei também que a forma de pagode representa ainda um modelo simbólico do desenvolvimento espiritual do indivíduo em direção ao objetivo final do nirvana, através da renúncia a este mundo, da meditação e da aquisição sucessiva de atenção (mindfulness: satipessana), insight (vipassana) e sabedoria (nana).

O estudo começa com uma parte curta que trata da história antiga dos pagodes, palácios e reinos, seguida por uma parte mais longa na qual estão resumidos acontecimentos religiosos e políticos recentes, principalmente na Birmânia. Religião e política no Sudeste Asiático é um tópico dominado pelo conflito entre o governo centralizado dos reinos ou estados modernos e as numerosas minorias étnicas, geralmente tribos de montanha; esse conflito expressa-se em questões de imperialismo e colonialismo desafiados pelo nacionalismo, e pela rebelião e separatismo das minorias étnicas. No período pós-colonial o mesmo conflito prossegue, mas as questões principais envolvem o confronto entre budismo e comunismo.

Uma terceira parte, também longa, trata dos pagodes, baseada nos exemplos de um pagode de aldeia estudado por Manning Nash na alta Birmânia, nas minhas próprias observações e no li

vro de We Pin sobre o grande pagode de Shwedagon em Rangun, assim como em uns poucos dias passados com uma bicicleta alugada na concentração extraordinária de pagodes no vale de Pagan. Mostrarei que os aspectos econômicos, sociais e políticos dos pagodes, as sim como a análise de seu simbolismo no mito e no ritual, são chaves importantes para entender os aspectos mais gerais da religião e da política no Sudeste Asiático.

Finalmente, uma conclusão curta comparará as questões de religião e política em vários países diferentes: Ceilão, Birmânia, Tailândia, Camboja e Vietnã, incluindo referências sumárias à Índia, Tibete e China.

PARTE 1Pagodas, Palácios e Reinos

Por todo o Sudeste Asiático, os pagodes são uma presença constante em cada aldeia, povoado ou vila, dominando as praças principais e os locais públicos das cidades, das antigas capitais abandonadas de Pagan, Sagaing, Ava, Amarapura na Birmânia, Ayutthya e Sukothai na Tailândia, Angkor em Campuchea, Borobudur e Negri Sembilian na Indonésia e Bodh Gaya na Índia. Pagodes, ce-tis, zedis, stupas - os termos mudam assim como as formas e estilos em lugares e épocas diferentes, mas permanecem os princípios estruturais de uma espiral fina que se eleva de uma esfera que se apoia por sua vez numa base ampla, de formato quadrado ou octogonal. Os dois princípios de um ápice e um centro combinam-se e encontram sua expressão perfeita repetidas vezes, erguendo-se para o céu até desaparecer no infinito na ponta da espiral.

Os mesmos princípios de ápice e centro estão presentes nos cumprimentos e reverências que os povos desses lugares trocam várias vezes ao dia: as mãos juntam-se nas pontas dos dedos em frente ao rosto ou à frente e o corpo inclina-se em uma mesura abaixo do "pagode" das mãos, o qual é oferecido à pessoa ou objeto de reverência.

Em alguns lugares o pagode é uma ruína antiga e erodida, elevando-se silenciosa e serenamente na selva exuberante perto de uma aldeia, ou cercada por campos onde só passam um ocasional carro-de-boi e uns poucos camponeses. E há pagodes tão grandes e populosos quanto cidades, como o Grande Pagode de Shwedagon em Rangum, que por dois mil e quinhentos anos tem sido a sede do aprendizado religioso e da devoção, o centro que hoje inclui também várias escolas religiosas, salas de oração, santuários para santos e espíritos, lojas que vendem livros, souvenirs e todo tipo de objetos artesanais, assim como frescos. Reconstruído várias vezes após terremotos e pilhagens, efetuadas primeiro pelo exército colonial português, e mais tarde pelo britânico, o pagode de Shwedagon abriga os restos sagrados do cabelo do Buda. Hoje o pagode concentra uma grande riqueza em ouro e jóias doados pe

los devotos: a porção inferior inteira está coberta com folha de ouro, e acima das cornijas as pétalas de lótus e o broto de banana estão cobertos por placas de ouro. Acima destes, o hti não somente é laminado a ouro como está incrustado com 1.100 diamantes, no total de 278 quilates, e 1.383 outras pedras preciosas, e acima deste está a orbe de diamante - uma esfera dourada oca enfeitada com não menos de 4.351 diamantes pesando 1.800 quilates no total. O cimo mesmo da orbe é coroado por um único diamante de 76 quilates. (Wheeler 1979:64)

Os princípios de hierarquia e centralidade caracterizam não somente a forma generalizada do pagode, mas são evidentes também na história das capitais reais que foram os centros políticos e religiosos do Sudeste Asiático. Tambiah (1976, cap. 7 "The Galactic Polity" - "O Estado Galáctico") mostra como ambos os princípios, centralidade e hierarquia, são o elo entre a estrutura cosmológica e a estrutura política:

*"... É muito conhecido o fato de que os estados budistas e hindus do Sudeste Asiático foram modelados sobre noções cosmológicas e com base num paralelismo entre o macrocosmo supra-humano e o microcosmo humano. O rei no era uma representação em miniatura do cosmo, com o palácio no centro como ícone do Monte Meru, o pilar do universo, e o rei, seus príncipes, e chefes governantes representando a hierarquia... no céu". (p. 109)*

Tambiah registra o emprego de várias fórmulas de mandala no plano arquitetônico de vários templos e palácios na região<sup>(\*)</sup>, e mostra que o mesmo padrão funciona na organização política e administrativa dos reinos.

*"Não obstante, desejo discorrer rapidamente sobre uma implicação mais geral da representação espacial do estado em relações geométricas, as quais estão ao mesmo tempo carregadas de valores cosmológicos, territoriais e políticos. Estas representações são compartilhadas tanto pelo estado tradicional tailandês como pelo birmanês (além de outros), e indicam uma articulação estreita entre autoridade política e local de prece budista, como, por exemplo, na Tailândia moderna, entre o lak muang (o "pilar" da cidade) da metrópole e capitais provinciais, e a série paralela de centros e se*

(\*) De acordo com a tradição indo-tibetana comum, a mandala é composta de dois elementos - um núcleo (manda) e um receptáculo ou elemento circundante (la). Tambiah, 1976.

des wat.

Em outras palavras, quer estejam organizados em sistemas de 5, 9, 17, 33 ou mais unidades, os arranjos de mandalas espelhavam um cosmos que se desdobrava primeiramente e acima de tudo topograficamente. E desde que essa topografia representava uma harmonia cósmica, havia uma boa razão para moldar o estado de acordo com ela. O padrão associa um certo tipo de relação físico-espacial com uma concepção distinta de relações politicas e sociais entre seres humanos, além do mais, essas relações informam as atribuições ao panteão de divindades e demônios. O esquema topográfico está tam**ém** intimamente ligado a um esquema temporal, quando, por exemplo, ritos cósmicos sazonais são orquestrados de forma que um rito é executado primeiro na capital por um rei ou seu delegado, e em seguida pelos gover**nan**tes provinciais e depois pelos chefes distritais menores, e assim por diante - um plano de ativação do centro para a periferia em ondas sucessivas". (p.110)

Como Tambiah explica mais adiante, esses reinos eram definidos mais pelo poder de seus centros do que por fronteiras bem definidas ou estritamente controladas.

"Não somente em Java mas também na Tailândia, Birmânia e em outros lugares, era comum que os nomes dos reinos fossem os das capitais (por exemplo, Sukhodaya, Ayutthaya, Pagan, Pegu, Madjapahat, Singhasari). Esse concei**to** de território como uma esfera de influência variável, que diminui à medida que o poder real irradia-se de um centro, é essencial na caracterização do estado tradicional como uma mandala composta de círculos concêntricos, comumente em número de três.

O sistema de círculos concêntricos, que represen**ta** as relações centro-periferia, era ordenado assim: no centro estava a capital do rei e a região sob seu controle direto, a qual estava rodeada por um círculo de províncias governadas por príncipes ou governadores designados pelo rei, e estas por sua vez estavam rodeadas por estados "tributários" mais ou menos indepen**den**tes. Mas note-se que a própria capital estava orde**de** como uma mandala, com o palácio ao centro rodeado por três círculos de muralhas de terra, com quatro portões nos pontos cardeais. Isso já descrevemos como o arranjo Sukhodaya. Vejamos agora como o plano da capital era copiado na disposição do reino.

Nosso interesse primeiro está na organização da região central ou da capital e suas províncias, e suas relações mútuas. Se tivermos em mente o caráter de expansão e contração das constelações políticas sob exame, um aspecto - talvez o aspecto central a ser compreendido -, é que embora as unidades políticas consti**ti**uintes difiram em tamanho, não obstante cada unidade menor é uma reprodução e imitação da maior. Assim, te**mos** diante de nós um quadro galáctico de um planeta

central rodeado por satélites distintos que são entidades mais ou menos "autônomas" mantidas em órbita e dentro da esfera de influência do centro. Agora, se introduzirmos nos limites do sistema outras principais entidades centrais, similares e rivais, e seus satélites, poderemos apreciar a lógica de um sistema que é uma hierarquia de pontos centrais continuamente sujeitos à dinâmica da pulsação e de esferas cambiantes de influência". (Tambiah, 1976:112)

### Budistas em Guerra e Pilhagem

A Mandala formal, um centro ou núcleo, contido em um círculo cuja presença no plano arquitetônico de palácios, templos e reinos Tambiah mostrou, torna-se um sistema vivo e palpitante quando transposta para a crônica das lutas políticas e aspirações dos antigos reis do Sudeste Asiático. Naqueles tempos, e talvez hoje também, os preceitos morais budistas ensinados por Buda no Dhamma, e codificados pelo vinaya, ou regras disciplinares para monges, não eram sempre cumpridos na prática. Mas essa discrepância entre moral e ideal de um lado, e comportamento efetivo e motivações do outro, parece ser um dos princípios básicos da condição humana, ou como diria um budista, esta é a natureza de samsara.

Trevor Ling (1979:138) resume como se segue a história antiga das relações entre estados budistas vizinhos.

"Os reis budistas da Tailândia, Birmânia, Camboja e Laos (para não mencionar outros) durante toda a história destas nações sempre se preocuparam muito com suas forças armadas não somente como instrumentos para a defesa nacional, mas também para a conquista e expansão. Da campanha do rei birmanês Anawrahta de expansão em território Mon no século XI em diante, a lista de glórias de guerra conseguidas pelos exércitos dos muitos reinos budistas não desgraçaria grandes santuários da glória militar como a Catedral de Canterbury ou a Abadia de Westminster. Quando a ocasião exigia, e às vezes quando ela não exigia, os birmaneses lutavam contra os Mons, e Pyus, tailandeses e laosianos. Similarmente, os tailandeses lutavam contra os laosianos, os malaios, os khmer e os birmaneses. A história é longa, com alguns momentos mais notáveis, como o massacre inescrupuloso levado a cabo pelos birmaneses em Pegu, ou a destruição selvagem e completa e queima por estes últimos da linda capital tailandesa de Ayudhaya em 1767. Os tailandeses, por sua parte, tentaram em vá

rias ocasiões conquistar zonas extensas do sul e leste da Birmânia, e antes disso tinham expandido seu reino bastante ao sul de Sukhodaya, para dentro da Península de Málaca. A dinastia birmanesa de Alaungpaya nutriu sonhos de um império que se expandiria bem além das fronteiras ocidentais da Birmânia, em direção à Índia, e no século XVIII seus exércitos ocuparam não só as regiões do sul de Bengala e Manipur, mas avançaram bastante dentro do Assam e ocuparam o vale do Bramaputra. Foi uma infelicidade, do ponto de vista birmanês, que essa campanha de expansão imperial do fim do século XVIII, muito promissora, tenha-os levado a um conflito com o que era naquela época uma outra nação empenhada na construção de um império, que resultou ser superior a Birmânia, isto é, a Grã-Bretanha.

Essas não eram guerras religiosas. Mais comumente, as forças armadas de reis budistas na Indochina lutavam contra as de outros reis budistas; mas ocasionalmente, quando necessário, guerreavam com hindus, muçulmanos ou cristãos. Não havia parcialidade religiosa nelas. Elas combateriam homens de qualquer religião ou sem religião, se a oportunidade ou a ocasião o pedisse".

Pareceria então que o princípio budista de ahimsa, não-violência e não fazer mal a qualquer que seja em pensamento, palavra ou ação, não era seguido frequentemente.

A renúncia aos bens terrenos e aos desejos dos sentidos, princípios morais que estão na base do modo de vida budista, também não poderiam ter guiado esses antigos reis budistas. Pois como mostra Tambiah:

"A atração do saque era um ingrediente essencial da guerra: este era o meio básico de recompensar o exército, enquanto que o rei e outros generais e governantes que participavam recebiam as presas mais valiosas. Nesse contexto, é preciso encarar o fato cruel de que em bora atacante e atacado fossem membros de estados budistas, demoliam com rapacidade e sem piedade os templos (e palácios) um do outro, e pilhavam imagens famosas e restos mortais de Buda juntamente com jóias e outros tesouros. (O entulho ao qual os birmaneses reduziram Ayutthaya em 1767 foi, como observamos antes, um ato furioso de demolição). Mas tal orientação agressiva era um aspecto integral da ideologia que ligava a realeza e o budismo aos destinos e histórias de "povos" particulares, isto é, ela representava o estado budista na sua expressão particular e localizada".

(Tambiah, 1976:122)

Em tempos recentes, essas tendências históricas que vimos acima nos comentários de Tambiah e Ling parecem continuar.

Hoje, relações entre os estados budistas vizinhos da Birmânia e da Tailândia ainda são dominadas por diferenças de ideologia e prática políticas, o que acontece também no caso da Tailândia e seus vizinhos, Camboja e Laos. O Camboja foi invadido e tomado pelos comunistas vietnamitas, e durante 1980 a Tailândia sofreu invasões curtas mas selvagens por parte de tropas vietnamitas estacionadas no Camboja, assim como ataques esporádicos mas violentos de projéteis e morteiros. E no caso da guerra recente entre países comunistas vizinhos, a China e o Vietnã, vemos novamente o antigo princípio político em funcionamento, de que os aliados de ontem são os inimigos de amanhã, e vice-versa, os inimigos de ontem os aliados de amanhã.

Numa escala mais ampla, esse foi o caso do alinhamento entre os Estados Unidos, China e Japão. Antes da Segunda Guerra Mundial, as relações entre os E.U.A. e a China eram notavelmente tranquilas e mutuamente compensadoras. O serviço diplomático do Departamento de Estado norte-americano tinha um corpo amplo e extremamente talentoso de diplomatas que viveram na China por longos períodos, e frequentemente tornaram-se especialistas em política, língua e cultura chinesas. Missionários americanos eram também ativos na China. Com a deflagração da guerra sino-japonesa, os americanos proporcionaram ajuda maciça aos chineses na forma de armamentos e suprimentos, e Claire Chennault liderou um grupo de pilotos voluntários-americanos ou mercenários, dependendo do ponto de vista - para levar a cabo o combate aéreo aos japoneses invasores. A Stillwell foi dado o comando de numerosas forças terrestres, e ele tinha a confiança de Chiang Kai Shek. Depois da Segunda Guerra Mundial, as antigas "China Hands" ("Mãos da China") do serviço diplomático americano nunca foram restabelecidas ou repostas, deixando um vácuo de conhecimento sobre a China que foi tanto um resultado como uma causa (em alguns níveis) do completo colapso das relações sino-americanas durante a guerra fria. Foi somente com a visita de Nixon e a "histórica" partida de ping-pong que os Estados Unidos restabeleceram relações diplomáticas com a China continental, e a ausência de especialistas em China no Departamento de Estado foi agudamente sentida. Hoje centros de estudos chineses estão brotando e florescendo por todo os E.U.A. Ao mesmo tempo, os japoneses, derrotados na Segunda Guerra Mun

dial no teatro do Pacífico somente depois de algumas das ações mais violentas na história militar de ambos os países e levadas a cabo finalmente pelo uso da bomba atômica, logo tornaram-se os aliados e parceiros comerciais mais firmes dos americanos no período do pós-guerra.

Uma outra tendência histórica, a da luta constante entre o governo centralizado, reinos e estados, de um lado, e as tribos de montanha e outras numerosas minorias étnicas, geralmente de línguas e culturas distintas, de outro lado, ainda pode ser vista hoje. Várias modernas no Sudeste Asiático continuam a viver em conflito com suas tribos de montanha e minorias étnicas periféricas, não importando qual a ideologia dominante do governo centralizado. Assim vemos que a Birmânia socialista, a Tailândia monarquista, e o Vietnã e o Camboja comunistas não mitigaram as tendências separatistas de suas tribos de montanha e minorias étnicas, embora esses conflitos tenham sido reformulados nos idiomas ideológicos modernos do socialismo versus comunismo (Birmânia), monarquismo versus comunismo (Tailândia) e divergências de facções dentro do comunismo (Camboja).

Retomarei esse tema novamente e com mais detalhe na seção "Rebeldes Étnicos Hoje", que fecha a parte 2 deste estudo.

PARTE 2

Reinos e Colônias

Para entender melhor o atual comportamento político e religioso na Tailândia e na Birmânia, é necessário recapitular, mesmo que somente de maneira rápida, a história recente.

Há muitas características compartilhadas em comum: populações que cultivavam arroz em terras baixas viviam em feudos e reinos, crescendo e diminuindo de acordo com a extensão e duração de seu controle sobre seus vizinhos, tribos de montanha e grupos étnicos diferentes e variados. Em cada caso, os monarcas reinantes tinham muitos filhos de suas várias esposas, assegurando assim um forte grau de competição feroz pelos tronos e pelo controle das províncias. As cidades reais eram construídas à medida que a influência de seus reis estendia-se e aumentava; cedo ou tarde, quer por ataque e invasão por um rei vizinho, quer pelo colapso interno da autoridade entre príncipes rivais depois da morte do rei, a cidade real era saqueada ou decaía até um estado de ruína, enquanto uma nova dinastia surgia num novo centro real.

Em toda a área, o comércio com a Índia e o Ceilão trouxe influências culturais e religiosas por muitos séculos, resultando na adoção da religião budista pela realeza e sua disseminação para as camadas mais baixas através da aristocracia administrativa como a legitimação divina do poder. As diferenças mais significativas entre a Birmânia e a Tailândia para o estudo presente vêm do fato de que enquanto a Birmânia tornou-se uma colônia dos ingleses na Índia em meados do século XIX, a Tailândia manteve sua soberania independente apesar da competição voraz pela colonização da área pelos franceses, holandeses, portugueses, ingleses e americanos, assim como pelos chineses e japoneses.

Veremos como a interferência colonial na Birmânia despojou a realeza do seu poder, favoreceu as tribos periféricas de montanha, marginalizou a Sangha budista e, com os quatro anos de ocupação japonesa, criou todas as condições para a emergência de um forte movimento nacionalista que, por causa de suas funções

antiimperialistas, adquiriu prontamente uma orientação socialista.

### Birmânia(\*)

"A história política da Birmânia entre a dinastia Pagan (1044-1287) e a conquista britânica (1824-1886) caracterizou-se por lutas infindáveis entre pelo menos quatro dos grupos nativos que habitam a área da Birmânia moderna e entre eles e seus vizinhos externos. Os grupos predominantes na luta interna eram os birmaneses, cuja pátria era no vale do Irawaddy, os Mon ou Talaing, que viviam no sul, os Shan das zonas norte, central e leste das montanhas ao redor do vale do Irawaddy, e os Arakaneses, cuja pátria era a área isolada no oeste que leva o seu nome".

(Silverstein 1977:4)

O primeiro dos três períodos de unificação, antes da conquista britânica, durou dois séculos com o domínio da dinastia birmanesa em Pagan, e viu a adoção do budismo Teravada. Os exércitos mongóis de Kublai Khan, com a ajuda dos Shan, destruíram a dinastia Pagan em 1287, e pelos próximos duzentos anos os Shan foram dominantes, com sua sede real em Ava. Uma nova dinastia birmanesa apareceu em Toungoo, e de 1486 a 1752 a Birmânia foi unificada, os Shan subjugados e guerras foram travadas contra o reino do Sião ao sul.

Entre 1752 e 1886 a dinastia birmanesa de Konbaung conquistou os Mon e Arakaneses, e travou guerras com o Sião, Manipur e Assam. Com sua sede real em Pagan e também em Mandalay, eles repeliram quatro invasões da China. As incursões birmanesas na periferia da Índia Britânica logo provocaram retaliações. Num clima de competição colonial crescente entre nações européias no Sudeste Asiático, os ingleses empreenderam três campanhas separadas contra os birmaneses, culminando na anexação da Birmânia em 1886.

Os efeitos do domínio colonial britânico na Birmânia foram profundos e irreversíveis. De uma agricultura de subsistên

(\*) Esta seção inteira foi baseada em Silverstein 1977, Smith 1972, Leach 1952, e outros.

cia a maior exportadora de arroz do mundo, antes da Segunda Guerra Mundial; a introdução de educação escolar ocidental e também de conceitos de governo e política; a vinda de vários milhões de trabalhadores e comerciantes indianos; mudanças nos sistemas fundiários e a introdução do dinheiro - todos esses fatores agiram juntamente com aqueles já mencionados, como a debilitação da realeza hereditária, com seu direito divino à legitimidade política, e o fato da Sangha budista deixar de prover a sanção sagrada para a autoridade governante.

Durante o século XX, entre as duas grandes guerras, o despertar político entre os birmaneses resultou em reivindicações abertas de um governo próprio. Em 1921 o "India Act" foi posto em prática na Birmânia, e uma assembléia foi eleita. O governador colonial continuou a designar os ministros mais importantes, tais como os da defesa, relações exteriores e áreas de fronteira.

Ao mesmo tempo, a política e prática britânicas serviram para aprofundar as divisões culturais e étnicas já existentes na Birmânia. As minorias nativas, como os Shan e as tribos de montanha (Chin, Kachin, Karen, etc) que ocupam as fronteiras da Birmânia e quase metade de sua área total, foram favorecidas por uma política separada e algo paternalista que também recrutava-os para o exército colonial, enquanto que excluía os birmaneses. Além disso, os indianos e alguns chineses foram prontamente admitidos em muitas ocupações urbanas e agraciados com cadeiras especiais na assembléia representativa. Com o budismo em declínio, desde que seus laços com a autoridade governante tinham sido suspensos, às religiões hindu e muçulmana permitiu-se que se enraizassem na cidade primaz, enquanto que nas colinas distantes algumas tribos eram encorajadas a continuar com suas crenças animistas e seus costumes de caçar cabeças, enquanto outras foram convertidas, com grau de êxito variável, por missionários protestantes e católicos rivais.

Com a derrota dos ingleses na Birmânia pelos japoneses invasores, e com a retirada das forças britânicas para a Índia, os birmaneses das terras baixas ganharam uma vez mais terreno político, como administradores do governo do exército de ocupação japonês. Os japoneses nunca estabeleceram controle das tribos de

montanha e das periferias distantes do país onde grupos étnicos como os Chin e Kachin, por conta própria ou supridos e coordenados pelos ingleses, continuaram a lutar.

No começo da ocupação japonesa, os birmaneses acolheram bem os japoneses como seus libertadores do domínio colonial. Embora a derrota britânica deveu-se à incompetência britânica e à falta de preparo, também é verdade que no começo os birmaneses estavam ansiosos por colaborar com os japoneses. Antes da guerra, os japoneses tinham recrutado secretamente e treinado um quadro de trinta birmaneses, entre eles, Aung San, que agora chefiava o Exército de Independência Birmanês ("Burmese Independence Army"), que seguiu o exército japonês em sua invasão a partir do sul. Em 1943, o Japão permitiu que a Birmânia proclamasse a independência e um governo foi formado sob o antigo primeiro-ministro Dr. Ba Maw.

Todavia, ao mesmo tempo, a brutalidade e os excessos dos japoneses, junto com o declínio da Esfera de Co-prosperidade Oriental e a volta inevitável das forças aliadas, começou um movimento de resistência anti-japonês - a Liga Anti-Fascista de Liberdade do Povo ("Anti-Fascist People's Freedom League" - AFPFL), aberta a todos os povos da Birmânia, sem considerar grupo étnico ou crença religiosa.

Quando na primavera de 1945 as forças aliadas - ingleses, indianos, americanos e chineses - expulsaram os japoneses da baixa Birmânia para o Sião, o governo nominalmente independente foi com eles. Contudo, Aung San, antigo recruta e colaborador dos japoneses, em março de 1945, quando a direção dos acontecimentos era bastante clara, revoltou-se contra os japoneses com o seu exército, e declarou seu apoio aos aliados.

### Monges Rebeldes e Nacionalismo

Está claro que desde os tempos mais remotos a distribuição de poder, ou a legitimidade da elite real dominante, baseou-se tanto na sanção divina como na tradição e na força física. Com a introdução do budismo Teravada na Birmânia, as estru

ras sociais baseadas na diferenciação e hierarquia foram justificadas e também mantidas em equilíbrio pela doutrina do karma.

O período da dominação colonial britânica trouxe uma separação de papéis entre a Sangha budista e o estado birmanês; a Sangha budista entrou em decadência e a família real foi exilada. O regime colonial britânico baseava-se na conquista colonial, e sua falta de legitimidade era revelada claramente pelas repetidas rebeliões dos birmaneses, lideradas por monges como U Ottama e mais tarde Saya San, que em 1930 foi até coroado numa cerimônia tradicional, e cujas forças rebeldes estavam armadas de amuletos, talismãs e tatuagens do pássaro galon (ou garuda), e aliadas com os espíritos nat. Embora as tatuagens não tornassem os rebeldes invulneráveis às balas inglesas, a rebelião espalhou-se, levada por monges itinerantes, e só foi suprimida depois de operações do exército colonial que duraram dezóito meses.

Organizações como a Associação Budista dos Moços ("Young Mens Buddhist Association", YMBA) já desempenhavam papéis políticos, e mais tarde o Conselho Geral das Associações Birmanesas ("General Council of Burmese Associations", GCBA), o Conselho Geral de Sangha Sametggi ("General Council of Sangha Sametggi", GCSS), e a Associação dos Monges Jovens ("Young Monks Association"), eram partidos políticos nos quais os monges tinham papéis de liderança, e cujas atividades eram crescentemente nacionalistas e anti-coloniais.

A medida que o aspecto anti-colonial dos movimentos nacionais tornou-se mais iminente, começou a surgir uma segunda frente secular derivada do amálgama de dois grupos estudantis, chamada Dobama Asiayone ("We Burmans Society", Sociedade Nós os Birmaneses) e à qual Smith (1965), referiu-se como o movimento Thakin. No fim dos anos trinta, vários marxistas e comunistas entraram para o movimento Thakin, mas a ideologia deste continuou a ser heterogênea e sua coesão forjada pela luta pela independência do domínio colonial.

Esse movimento nacionalista secular de antes da guerra, o movimento Thakin, teve seu número de adeptos aumentado enquanto a liderança e a autoridade da Sangha decaía como resultado de divisões sectárias e da falta de controle estatal ou real

sobre as atividades monásticas.

Antigos membros do movimento Thakin tornaram-se defensores em 1943 do movimento de resistência contra os japoneses, a Liga Anti-Fascista de Liberdade do Povo (AFPFL).

Nem em seus antecedentes no movimento Thakin, nem no contexto ideológico no qual surgiu, a AFPFL preocupou-se com assuntos religiosos, mas com o fim da guerra e a independência do domínio colonial britânico em 1948, a AFPFL tornou-se o partido político dominante na Birmânia, e seguiram-se logo divisões com respeito a problemas religiosos e ideológicos.

A AFPFL, formada no clima unificador da resistência aos japoneses, era uma coalizão frouxa incluindo, entre outros grupos, o Partido Socialista. Depois de seis meses os comunistas tinham-se desligado, e vários grupos étnicos e rebeldes esquerdistas continuaram a insurgir-se por todo o ano de 1949. Lá pelo fim de 1950 a AFPFL foi abalada por um rompimento ideológico e organizacional no Partido Socialista, uma das unidades que a constituíam. A ala marxista do Partido Socialista desligou-se para formar o Partido dos Camponeses e Trabalhadores da Birmânia ("Burma Workers and Peasants Party", BWPP). U Ba Swe, líder da ala direitista remanescente do Partido Socialista e proponente de uma plataforma ideológica comum entre o budismo e o marxismo, condenou o BWPP, e U Nu, líder da AFPFL, fez o mesmo. A AFPFL expulsou formalmente de suas fileiras todos os membros do BWPP.

### Independência: Budismo e/ou Marxismo

Vimos que durante o período colonial a base tradicional da legitimidade da liderança política, baseada na sanção divina, foi quebrada por um regime estrangeiro estabelecido por conquista e mantido pela ameaça e uso da força física.

Após pouco mais de duas gerações de intervenção colonial, o governo independente da Birmânia começou por tentar estabelecer seu direito legítimo à autoridade enquanto que ao mesmo tempo aderiu aos princípios marxistas adquiridos na longa luta contra o imperialismo. Dessa maneira, o governo procurou obter

o apoio dos budistas tradicionais, e da população rural, continuando a manter ao mesmo tempo sua base política entre os diversos componentes do movimento nacionalista secular, incluindo os socialistas, marxista e comunistas assim como outras tendências entre a população urbana intelectualizada.

Durante os três anos que se seguiram à independência em 1948, tanto o Premier U Nu quanto U Ba Swe, secretário do Partido Socialista e mais tarde ministro da defesa e minas, fizeram várias declarações públicas que tentavam demonstrar a compatibilidade, ou até a paridade, entre os princípios budistas e a ideologia marxista.

*"O marxismo é o guia para a ação no nosso movimento revolucionário, no nosso estabelecimento de um estado socialista birmanês para trabalhadores e camponeses. Nossa revolução só pode ser conseguida com o marxismo como princípio diretor". U Ba Swe, The Burmese Revolution, 1952.*

*"A filosofia marxista rejeita a teoria da criação; mas não se opõe à religião. Em realidade, a teoria marxista não é antagônica à filosofia budista. As duas são, falando francamente, não só similares; de fato, representam a mesma idéia. Mas se quisermos manter as duas distintas uma da outra, podemos admitir com segurança que a teoria marxista ocupa o plano inferior, enquanto a filosofia budista ocupa o superior. A teoria marxista lida com assuntos mundanos e procura satisfazer necessidades materiais durante a vida. A filosofia budista, contudo, diz respeito à solução de problemas espirituais com o objetivo de buscar satisfação espiritual em vida e a libertação deste mundo terreno". U Ba Swe *ibid.**

No final dos anos trinta, U Nu escreveu um artigo, "Sou um marxista" ("I am a marxist") no qual, sob a forma de um diálogo fictício com um amigo, afirmava que o comunismo dedicava-se ao problema das necessidades materiais básicas do homem que tinham que ser satisfeitas antes que este pudesse devotar-se à prática religiosa.

Essas declarações ideológicas dos líderes do governo estavam fora de compasso com os acontecimentos políticos. Como vimos, durante esses três anos que se seguiram à independência, comunistas e grupos étnicos rebeldes já estavam erodindo a coesão da coalizão eclética da AFPFL, que foi por fim severamente abala

da pela expulsão do BWPP pró-comunista.

A reafirmação de formas tradicionais para legitimizar o governo, o apoio e sanção da Sangha budista começou com o anúncio por U Nu da convocação do Sexto Grande Concílio Budista ("Sixth Great Buddhist Council") em 1951. Uma imensa caverna artificial foi construída perto do "Kabe Aye World Peace Pagoda", em Rangum, e ali dois mil e quinhentos monges de todos os países budistas-teravada-Camboja, Laos, Tailândia e Ceilão, assim como a Birmânia - recitaram e confirmaram todo o cânon Pali. Esta tarefa levou dois anos, e em 1956 as cerimônias de encerramento, que coincidiram com o 2.500º aniversário da morte do Buda, foram caracterizadas pela libertação de dois mil prisioneiros, a iniciação em massa de dois mil e quinhentos jovens na ordem monástica, pássaros e animais destinados a serem sacrificados foram libertados, encenaram-se peças religiosas, e pagodes foram consertados e dourados. Até a força aérea birmanesa lançou panfletos que proclamavam o êxito do concílio e das celebrações budistas.

Esse Sexto Grande Concílio Budista foi o acontecimento proeminente de um florescimento budista mais geral que ocorreu durante todo o mandato de U Nu como primeiro-ministro.

Ressuscitando uma tradição que tinha desaparecido com o rei Thibaw em 1885, o governo birmanês assumiu o papel de promotor da fé budista. Além de restaurar pagodes e mosteiros antigos, o "Buddha Sasana Council" também publicou traduções birmanesas das escrituras budistas, e monges missionários budistas iniciaram programas intensivos entre vários dos grupos étnicos da Birmânia, como os Chin, Kachin, Naga, Shan e outros povos. Em 1959 declarou-se um total de 131.322 convertidos nessas áreas.

O papel da personalidade do próprio U Nu é um elemento importante nesses acontecimentos; como budista disciplinado e devoto, bem versado nas escrituras, ele executava diversos atos e gestos públicos de óbvio mérito budista, ao mesmo tempo que também venerava e propiciava os espíritos nat. U Nu deu palestras públicas sobre o budismo, tanto na Birmânia como no estrangeiro; fez um voto de celibato público; em diversas ocasiões libertou pessoalmente pássaros e outros animais.

Esse papel proeminente do Primeiro-Ministro U Nu como

defensor e restaurador da fé budista estendia-se a todos os ní  
veis de liderança e administração governamentais. Como Smith  
(1965) mostrou,

"... os funcionários do governo desempenhavam um papel quase indispensável nas cerimônias de abertura de praticamente todos os festivais religiosos. Nessas ocasiões, altos funcionários geralmente pronunciavam pequenos sermões sobre moralidade ou a significação do festival, narravam lendas budistas, e instavam o povo a uma devoção maior e a adquirir mérito. A participação em cerimônias religiosas do presidente, primeiro-ministro, ministro do supremo tribunal e outros em caráter oficial era frequente e às vezes pomposa, sempre na forma de costumes tradicionais - rezando nos pagodes, oferecendo esmola, comida ou togas para os monges, plantando mudas sagradas de árvores "Bo", derramando água perfumada em árvores "Bo", e hasteando espirais ornamentais para o topo dos pagodes". (p. 166)

A medida que a promoção do budismo pelo estado aumentava, da mesma maneira a reconciliação do budismo com a doutrina marxista dos primeiros dias da independência deteriorava, e em 1958 U Nu discursou no terceiro congresso nacional da AFPFL, no qual afirmou:

"É inteiramente impossível esposar o ponto de vista de que tanto o marxismo como a religião estão corretos, e que portanto ambos podem ser aceitos".

"Quando éramos mais jovens, não tínhamos estudado o marxismo detalhadamente e em todos os seus aspectos. Também não conhecíamos o budismo em detalhe ou com precisão. Ao mesmo tempo, mais ou menos por ouvir dizer e através de leituras superficiais, declaramos impetuosa e ruidosamente que o marxismo era o mesmo que o budismo. Ainda estamos muito arrependidos por termos feito tais afirmações sem reflexão nem fundamento".

"Como a AFPFL não acredita que o marxismo seja uma doutrina infalível e verdadeira sem reservas, a AFPFL só aprova algumas partes da doutrina econômica do marxismo, e rejeita o marxismo como um princípio diretor ou como a ideologia da AFPFL".

A doutrina econômica do marxismo que permaneceu aceitável era que "As mercadorias não deveriam ser produzidas visando ao lucro, mas para o consumo e uso do povo"!

Em 1959 U Nu declarou que "a razão pela qual o budista comum preocupa-se não com a sua libertação final de samsara

(renascimentos sem fim) mas com a aquisição de bens deve ser procurada no sistema econômico que hoje prevalece no mundo".

Smith (1965:133) resume seu discurso no sentido de que "um estado verdadeiramente socialista, contudo, promoveria igualdade econômica, desencorajaria o instinto aquisitivo no homem e proporcionaria lazer suficiente a fim de que virtualmente todos na sociedade inteira pudessem dedicar seu tempo à meditação na busca de "nibbana" (nirvana)". Assim, o socialismo era considerado como um meio para atingir objetivos religiosos.

Sem dúvida, com a guerra fria dominando as relações internacionais durante toda a década de cinquenta, e a proximidade da União Soviética e da China das fronteiras da Birmânia, criou um clima no qual o socialismo, de preferência ao marxismo, era mais capaz de manter a posição não-alinhada da Birmânia no mundo.

Em 1958, diferenças pessoais e rivalidades, mais do que diferenças importantes de política, levaram a uma cisão entre os líderes da AFPFL. Ambas as facções subsequentes continuaram a usar o nome da antiga coalizão, uma formada em torno da liderança de U Nu e chamando a si mesma de AFPFL Pura ("Clean AFPFL") e a outra de AFPFL Estável ("Stable AFPFL"), formada em torno da liderança de Ba Swe e Kyaw Nyein. Nas eleições de 1958, a AFPFL Pura de U Nu venceu com o apoio da Frente de Unidade Nacional ("National Unity Front", NUF) e de várias minorias étnicas. Contudo, essa coalizão vencedora estava longe de ser coisa, e U Nu, temendo um voto de não confiança na próxima sessão orçamentária, pediu ao General Ne Win que tomasse o poder com um governo militar temporário para restaurar a ordem em preparação para outras eleições em 1959.

Durante o governo temporário de Ne Win, seu Departamento de Guerra Psicológica foi responsável pela publicação e disseminação de um documento chamado Dhammataraya ("O Budismo em Perigo"), num esforço para mobilizar a opinião pública para o perigo das insurreições comunistas. Esse documento mostrava o perigo dos marxistas birmaneses e sua ideologia comunista para o budismo birmanês. Baseava-se em notas tomadas durante uma aula de doutrinação comunista, que caíram nas mãos do governo por infiltração

ou apreensão e incluíam afirmações tais como "o budismo é ópio da pior espécie", e "... os ensinamentos de Buda, do começo ao fim, são totalmente errados. A ideologia de libertação do sofrimento através da fuga para o nibbana (nirvana) é a mais extravagante das fantasias". Além dessa propaganda de guerra, foram feitos co mícios de multidões de monges e leigos nos quais se tomavam resq luções públicas de defender a fé budista contra os ataques dos comunistas. A Associação dos Jovens Monges ("Young Monks Association"), que apoiava a campanha do General Ne Win, publicou um pan flete em 1959 no qual afirmava que

*"Os comunistas acreditam que neste mundo só a forma física (a matéria considerada como objeto dos sentidos) é o fator principal e básico; e a idéia de espírito e poderes mentais só se desenvolveu devido à presença da forma ou matéria. Portanto, o espírito é de menor importância. Como eles acreditam que os seres humanos são feitos só de forma física ou matéria, crêem que na morte o corpo decompõe-se e este é o fim de todos eles. Daí sua crença numa só existência, não acreditando eles na transmigração da alma ou na reencarnação".*

Ao usar a ameaça ao budismo como instrumento ideológico para conseguir apoio contra a ameaça vinda dos comunistas, o Departamento de Guerra Psicológica do General Ne Win sem querer criou apoio para a AFPFL Pura de U Nu, que já tinha tornado a promoção do budismo como religião de estado uma das características dominantes da sua política. Naquela época, o governo do General Ne Win simpatizava mais com a fecção da AFPFL Estável de Ba Swe, e como eventos posteriores do governo militar de Ne Win no fim dos anos sessenta e nos anos setenta mostram, a promoção do budismo como religião estatal era inteiramente contrária aos seus objetivos ideológicos e políticos.

### U Nu, Renascimento Religioso e o Budismo como Religião de Estado

Nas eleições de fevereiro, a AFPFL Pura de U Nu obteve uma vitória clara e mudou seu nome para "Union Party" (Partido da União). As características dominantes da política de seu governo iriam resultar em contradições fundamentais que mais tarde levariam à sua queda.

Acima de tudo, a promoção por U Nu do Budismo como religião de estado assegurava o apoio da Sangha budista e a Sangha budista conferia legitimidade, na tradição dos monarcas pré-coloniais, ao seu governo. Todavia, ao mesmo tempo, U Nu fazia propiciações públicas e oficiais dos espíritos nat, que causaram críticas por parte de muitos dos monges mais ortodoxos, e foram ridicularizadas por grupos seculares na arena política.

Smith escreve,

"A promoção pelo governo do budismo na Birmânia, como a prática religiosa pessoal de U Nu, praticamente não fazia distinções. Se o estudo das escrituras Pali era encorajado, a veneração de relíquias também o era. Se a observância de princípios éticos budistas era enfatizada, a construção de pagodes e outros atos de mérito eram igualmente enfatizados. Se se proporcionavam instalações para a prática da meditação, também se construíam santuários para a propiciação dos nat (espíritos). O renascimento religioso de U Nu era um movimento sem nenhuma direção particular, era essencialmente a promoção indistinta de religiões tradicionais birmanesas então existentes, e U Nu pessoalmente achava válidos todos esses elementos heterogêneos de tradição religiosa, e o governo conseqüentemente promovia-os todos". (p. 144)

Os muçulmanos, cristãos (tanto católicos como protestantes), hindus (imigrantes indianos), e vários grupos étnicos animistas como os Chin, Kachin, assim como os Shan federalistas e os Karen ou Kayah separatistas, opunham-se à Comissão Religiosa do Estado ("State Religion Commission"). Esta foi designada para viajar pelo país e apresentar um relatório antes do final de 1960.

O exército, comandado pelo General Ne Win, também se opunha vigorosamente à proposta de uma religião de estado.

O assunto tornou-se grave e colocou em conflito aberto todas as diferenças regionais, religiosas e étnicas que constituem a heterogeneidade da Birmânia.

A terceira emenda constitucional, feita em agosto de 1961, estabeleceu o budismo como religião de estado da Birmânia. "O Primeiro-Ministro U Nu libertou 540 animais, inclusive bois, carneiros, cabras, patos, galinhas, pombos, caranguejos e peixes

numa cerimônia especial de comemoração". Noventa e oito prisioneiros condenados à morte foram poupados e muitos outros foram libertados. (Smith, p. 268)

Contudo, ao mesmo tempo, face às críticas e oposição intensas das várias minorias étnicas e não-budistas, U Nu decidiu fazer passar uma outra emenda (a quarta). "Todas as pessoas deveriam ter o direito de ensinar religião, mas os escolares não poderiam aprender uma religião diferente da própria sem o consentimento dos pais. Todas as religiões seriam protegidas de insultos e distorções pelo governo". (Smith, 1965:271).

Vários grupos diferentes de monges viram nessa emenda uma ameaça à Sangha e ao budismo, que também não agradou muito aos variados grupos étnicos não-budistas. As diferenças regionais e étnicas destes, suas tendências centrífugas na periferia do controle do governo centralizado e da cultura dominante, permaneceram inalteradas.

Com as demonstrações violentas de monges reunidos em massa em Rangum e nas capitais provinciais, assim como a insurreição armada e rebelião dos rebeldes étnicos nas áreas de fronteira, o país estava pronto para o golpe militar do exército do General Ne Win.

### A Ditadura Militar Socialista e a Sangha Budista

A dois de março de 1962, o General Ne Win efetuou um golpe militar, tomando o poder e prendendo todos os potenciais líderes oposicionistas. O governo tomou a forma de um Conselho Revolucionário, formado de oficiais militares. O Conselho Budista Sasana foi abolido, e foram revogados decretos que, de muitas maneiras diferentes, promoviam a fé budista. Em um ano: todos os bancos foram nacionalizados, e em seguida toda a importação e exportação, e a produção e distribuição de mercadorias. Estabeleceu-se uma censura rígida sobre todas as notícias, tanto as notícias do resto do mundo disseminadas na Birmânia, como as notícias da Birmânia que se permitia que chegassem até a imprensa estrangeira. Um estrito controle de viagens impedia que estrangeiros entrassem na

Birmânia e que birmaneses saíssem do país.

Dois meses após o golpe, o governo militar expôs seus objetivos e política em "O Caminho Birmanês para o Socialismo" ("The Burmese Way to Socialism") e mais tarde em "O Sistema de Correlação do Homem e seu Ambiente" ("The System of Correlation of Man and His Environment"). O governo militar colocou como seu objetivo

... "uma sociedade afluyente e próspera, livre da exploração ou opressão do homem pelo homem, onde não haja especulação ... nenhum antagonismo de classe que ameace o bem-estar humano e onde estejam assegurados o bem-estar físico e a felicidade do homem".

"O seu objetivo econômico imediato é expandir a produção a fim de que o padrão geral de vida possa elevar-se, o desemprego desaparecer, e todos terão um meio de vida garantido. Para alcançar esses objetivos, a agricultura, a produção industrial, a distribuição, as comunicações, e o comércio exterior serão nacionalizados de várias maneiras. Durante o período de transição, a propriedade pelo estado será a principal base da economia. Durante esse período, contudo, haverá também um lugar para o empreendimento e capital privados, pois estes serão necessários; mas estarão em mãos birmanesas e razoavelmente restringidos. Depois que o socialismo for alcançado, os capitalistas privados serão encarregados de novas tarefas. Todos os indivíduos contribuirão de acordo com sua habilidade e receberão de acordo com a qualidade e quantidade de seu trabalho. Nem a sociedade de transição nem a nova sociedade serão igualitárias porque os homens são diferentes física e mentalmente; o objetivo do governo será reduzir a diferença entre ricos e pobres.

O sistema político deverá ser alterado durante o período de transição a fim de que esses objetivos sócio-econômicos sejam realizados. Uma democracia socialista tomará o lugar da democracia parlamentar por que esta última fracassou na produção de uma sociedade de verdadeiramente socialista. Sob o novo sistema, o centralismo democrático deverá ser introduzido e responder às condições existentes e às circunstâncias sempre variáveis de maneira flexível e não-dogmática".

("Burmese Way to Socialism", da maneira como foi resumido por Silverstein 1977:85).

Em contraste com o programa de governo de U Nu, o governo militar enfatizou sua abordagem científica e racional, que esses objetivos podem ser alcançados pelo homem através de muito trabalho e do uso de suas próprias capacidades morais e intelectuais, sem depender ou referir-se a agências e poderes sobrenatu

rais. Só o homem é senhor de seu próprio destino. Essa visão francamente secular não mencionava, nem dava lugar, para o funcionamento da lei do karma.

As medidas do governo para cercear o poder dos monges começaram por medidas práticas; além da abolição do Conselho Budista Sasana, terminou a observância de dias de descanso budistas e revogou-se a proibição de matar gado. No interesse da saúde pública, a praga de ratos e as infestações de mosquitos, que tinham florescido durante a política não violenta de U Nu, foram prontamente combatidas com gás venenoso e DDT.

Mas quando o governo ordenou em 1962 que os monges deviam registrar-se, grande parte deles recusou-se. O regime militar renovou sua tentativa de controlar os monges pelo registro, ou através de reformas da educação religiosa. Os monges responderam com protestos violentos, e em 1965 o governo prendeu 92 monges e fechou vários mosteiros. No mesmo ano, o General Ne Win revogou as leis estabelecidas por U Nu para fortalecer e purificar a Sangha, isto é, o decreto das cortes eclesiásticas de 1949 ("Ecclesiastical Courts Act"), o decreto Dhammacariya e da Universidade Pali de 1950 ("Pali University and Dhammacariya Act"), e o decreto do Conselho de educação Pali de 1952 ("Pali Education Board Act").

Por mais de uma década, pareceu que a Sangha budista na Birmânia tinha sido despojada de todo apoio estatal, e relegada a uma condição marginal e impotente como durante os sessenta anos de domínio colonial britânico. Contudo, em junho de 1980, convocou-se um Hluttaw entre a Sangha e o governo que pode indicar uma mudança próxima nas relações entre os dois.

### Oposição ao Regime Militar

Além dos monges, outros setores do povo birmanês a manifestar seu desacordo com o governo Ne Win foram os estudantes e também os diversos grupos de minorias étnicas e os comunistas.

Protestos estudantis em Rangum foram tratados de maneira severa em 1962. Dezesesseis estudantes foram mortos a tiros, vá

rias centenas foram presos, e o prédio da união estudantil foi explodido pelas autoridades. As universidades foram temporariamente fechadas. Em 1963 os estudantes fizeram demonstrações outra vez, e mais uma vez as universidades foram fechadas. Eventos similares ocorreram em 1969.

Em 1974 uma má administração dos estoques de arroz criou escassez em todo o país, e a ocasião do enterro do secretário-geral das Nações Unidas, U Thant, foi o estopim de incidentes nos quais trabalhadores, estudantes e monges desafiaram abertamente as autoridades. O corpo de U thant, um antigo rival político de Ne Win, deveria ser enterrado sem nenhuma honra especial. Monges e estudantes tomaram o ataúde e o enterraram no local do prédio demolido da união estudantil em Rangum. As forças governamentais tomaram de volta o ataúde, reenterrando-o perto do pagode Shwedagon, e muitos monges e estudantes foram presos. Seguiram-se tu multos por toda a cidade, o governo decretou lei marcial, e várias centenas de manifestantes civis foram mortos, feridos ou presos.

Em 1975, estudantes e trabalhadores protestaram mais uma vez, através de greves e manifestações, e novamente o governo respondeu com a força e prisões em massa. Mais de duzentos manifestantes receberam longas sentenças de prisão.

Em 1976 a dissidência política contra o regime de Ne Win tinha-se espalhado para além dos estudnates, trabalhadores e monges, e alcançado a própria elite dominante. O Ministro da Defesa e onze oficiais veteranos do exército foram acusados de conspirar para derrubar o governo. Foram dadas uma sentença de morte e várias sentenças de prisão perpétua no julgamento em 1977. Os conspiradores alegaram terem sido motivados pela sua insatisfação com o sistema de partido único, e pelos fracassos da política econômica do governo.

Mais de cinquenta mil membros do partido do governo, o Partido do Programa Socialista da Birmânia ("Burma Socialist Program Party") foram expurgados em 1976, e em 1977 o congresso do partido foi seguido pela renúncia do primeiro-ministro e vários outros ministros. Em lugar de quaisquer mudanças políticas, Ne Win respondia ao feccionalismo dentro do partido e dos altos esca

lões do governo com o afastamento dos opositores.

Enquanto esses incidentes mostram a dissensão dentro da elite dominante em demonstrações na capital, Rangum, e outros centros urbanos importantes, ao mesmo tempo, nas periferias da nação, as diversas minorias étnicas tomavam providências cada vez mais vigorosas no sentido de romper com o governo de Rangum.

Em 1962, logo depois de terem dado o golpe, os militares também capturaram e prenderam todos os líderes dos grupos étnicos minoritários.

"Quando os militares tomaram o poder, grupos de Karen, Shan, Kachin, Kayah e Mon estavam lutando abertamente contra o governo. Os Karen e Mon estavam na oposição desde 1949, os Shan e Kachin desde 1958 e o Kayah desde 1959 - todos buscavam um maior grau de autonomia política. Os Mon estavam ansiosos por obter um estado próprio. Os Karen estavam interessados em redesenhar os limites do seu estado para incluir mais membros do seu povo e mais recursos naturais. Os Shan e Kayah desejavam ou uma federação redefinida que lhes daria paridade com um estado birmanês ou o direito de abandonar a união. Os Kachin, que tinham um estado, queriam mais poder e mais autonomia de Rangum.

Enquanto que cada um desses grupos étnicos tinha uma organização legal que lutava para conseguir os fins desejados por meios constitucionais, grupos insurgentes ilegais batalhavam contra o governo por território e pelo controle da população e procuravam ser os porta-vozes de seu próprio eleitorado étnico".

(Silverstein 1977:112)

Durante os dois anos que se seguiram ao golpe, houve uma coalizão efêmera desses diversos grupos étnicos chamada "National Democratic United Front" (Frente Unida Democrática Nacional - NDUF), que se aliou por algum tempo com o Partido Comunista Birmanês ("Burma Communist Party", BCP). Em 1963 essa aliança de coalizão tentou negociar com o governo militar central. Quando as negociações fracassaram sem alcançar nenhum resultado, a coalizão e a aliança foram dissolvidas, cada grupo decidindo lutar por seus objetivos independentemente.

Os próprios comunistas estavam divididos entre os "White Flags" (Bandeiras Brancas), o Partido Comunista Birmanês (BCP) e os "Red Flags" (Bandeiras Vermelhas), o Partido Comunista da Birmânia ("Communist Party of Burma", CPB).

As atividades destes últimos diminuíram bastante quando seu líder, Thakin Soe, foi capturado em resultado de operações do exército em 1967 e 1968.

Os "White Flags" ou BCP tinham território e apoio popular na área de Pegu na Birmânia Central, assim como nas áreas do norte do estado Shan.

Em 1975 as forças governamentais declararam uma vitória contra os comunistas na área de Pegu, com a morte de dois líderes e 172 de seus seguidores. Outros 649 comunistas foram capturados ou renderam-se. As forças remanescentes do Partido Comunista Birmanês continuaram a operar no nordeste, perto da fronteira com a China comunista, onde podiam receber apoio e equipamento militar do Partido Comunista de República Popular da China. Uma outra corrente de oposição ao regime de Ne Win era encabeçada, até recentemente, pelo ex-primeiro ministro U Nu.

No golpe de 1962, U Nu foi detido e preso sem julgamento. Libertado em 1966 sob a condição de que não se envolveria em política, U Nu recusou-se a ser recrutado como fachada para o regime de Ne Win. Pediu que lhe permitissem deixar o país em 1969, e viajou bastante no estrangeiro, recolhendo apoio político e financeiro entre exilados birmaneses e outros simpatizantes, inclusive fundos de uma companhia petrolífera canadense, até que finalmente organizou um exército rebelde - chamado Frente Unida de Libertação Nacional ("National United Liberation Front") - que se emboscou na área da fronteira entre a Tailândia e a Birmânia. Suas forças incluíam vários dissidentes políticos, e militantes de diversos grupos étnicos, especialmente dos Karen. Diferenças de objetivos entre U Nu, que durante toda a sua carreira política lutou para preservar a União da Birmânia ("Union of Burma"), e os líderes das minorias étnicas, que estavam a favor da autonomia e secessão, levou U Nu a dissociar-se das forças rebeldes em 1972.

Silverstein resume assim a situação da oposição ao regime militar de Ne Win:

*"Aqueles que se opunham ao governo militar foram incapazes de se unirem, quer em torno de objetivos ou de táticas, para constituir um desafio importante aos homens no poder. O governo nunca foi realmente desafiado*

porque os líderes militares controlavam os meios de violência, permaneciam uma unidade coesa, e retinham a lealdade dos oficiais subalternos e da tropa. Isto não significa que os militares exercessem autoridade sobre toda a Birmânia, pois não a exerciam. Exerciam-na nos centros populosos, controlavam os meios de comunicação, e eram capazes de proteger o grosso da população de ataques dos insurgentes, e assim conseguiam sobreviver no poder".

(Silverstein 1977:199)

### Os Rebeldes Étnicos Hoje - Centro e Periferia no Sudeste Asiático

Como nos mostrou a história, os conflitos entre os poderes centralizados e os grupos periféricos rebeldes, geralmente de etnias diferentes, caracterizaram os sistemas políticos de todo o Sudeste Asiático.

Antes de examinarmos rapidamente as atividades de grupos rebeldes na Tailândia e Malásia, e a manipulação específica de situações de fronteira, tanto geográfica como politicamente, pelos grupos rebeldes, concluiremos o nosso resumo da história política birmanesa atual com uma consideração dos prolíferos grupos rebeldes na Birmânia.

Na época pré-colonial, a história política birmanesa foi modelada pelas lutas pelo domínio entre os Pyu, Mon, Shan e Arakaneses. A dinastia Konbaung de reis birmaneses, que conseguiu conquistar os Mon, Shan e Arakaneses, caiu quando as tropas coloniais britânicas tomaram Mandalay em 1886. Em seguida a independência em 1948, todas essas velhas rixas étnicas foram reavivadas, e a União da Birmânia também foi desafiada por outros movimentos separatistas dos Karen, o "Karen Revolutionary Force" (Força Revolucionária Karen, KRF), um grande grupo étnico de cerca de três milhões de pessoas no sul da Birmânia na fronteira com a Tailândia. Outros Karen formaram o estado de Kayah, que obteve um reconhecimento apreensivo do governo da união. Ao norte, na fronteira com a China, os Kachin tradicionalmente independentes, encorajados por comunistas chineses, formaram o "Kachin Independence Army" (Exército de Independência Kachin, KIA). No noroeste, a região das montanhas Chin, na fronteira com o Assam, viu o

florescimento do Chin Pau Hau, uma frente étnica em favor da autonomia política e liberdade religiosa. Nas terras baixas do centro e do norte, os povos Shan formaram o "Shan State Independence Army" (Exército de Independência do Estado Shan, SSIA), e na província de Arakan no oeste e na terra dos Mon no sul, grupos rebeldes pegaram em armas contra o governo central diversas vezes.

Durante 1980 as forças armadas da Birmânia, Tailândia e Malásia conduziram operações militares separadas contra grupos étnicos rebeldes nas suas respectivas regiões montanhosas de fronteira.

Na fronteira entre a Tailândia e a Birmânia, remanescentes do exército nacionalista de Chiang Kai Shek, o Kuomintan (KMT), eram apoiados ativamente pelos EUA, cujos aviões lançavam armas e dinheiro para que levassem a cabo ataques contra a China comunista durante a década de cinquenta. Contudo, essas forças do KMT tornaram-se demasiado envolvidas no comércio lucrativo do ópio, e por volta dos anos setenta os EUA estavam fornecendo helicópteros, assistência técnica e conselheiros, assim como fundos, para que o governo birmanês destruísse os campos de papoula e eliminasse o KMT. Por essa época o KMT envolvia-se também com rebeldes armados que representavam vários grupos étnicos minoritários.

Em abril de 1978 tropas do governo birmanês atacaram campos rebeldes na fronteira com a Tailândia, na área de Loilem. Além do KMT, as forças rebeldes incluíam membros do Exército Revolucionário do Estado Shan (SSRA) e o "Shan Land United Army" (Exército Unido do País Shan, SLUA), o "Kachin Independence Army" (Exército de Independência Kachin, KIA), assim como guerreiros das tribos Wa, Lahu e Kolang.

*Embora grandes quantidades de drogas, produtos químicos e equipamentos tenham sido apreendidas e destruídas, os rebeldes dispersaram-se e escaparam.*  
(Win Latt 1978)

A ausência de cooperação entre as autoridades birmanesas e tailandesas permitiu que os rebeldes se retirassem pela fronteira em muitos desses casos. Contudo, em 1980 havia alguns

sinais de que medidas conjuntas estivessem sendo discutidas por representantes dos dois países. Em março de 1980, tropas do governo birmanês levaram a cabo operações contra forças rebeldes Shan e Karen no sudeste do país, e ofereceram anistia aos rebeldes que se entregassem. (Zaw Win 1980)

Apesar das visitas do Ministro das Relações Exteriores da Tailândia a Rangun durante 1980, não foi planejada nenhuma operação militar conjunta entre Birmânia e Tailândia. Uma colaboração assim, entre forças tailandesas e malaias na região fronteiriça montanhosa de Perak, teve certo grau de sucesso contra as forças chinesas comunistas ainda ativas na área, conhecidas como "Malayan Races Liberation Army" (MRLA, Exército de Libertação das Raças Malaias). Estas são remanescentes e sucessoras das forças da guerrilha comunista chinesa que se formaram, apoiadas pelos britânicos com armas e equipamento, durante a ocupação japonesa da Malásia na Segunda Guerra Mundial. A bomba atômica levou os japoneses a se renderem antes que as forças da guerrilha comunista chinesa entrassem em combate pleno; contudo, não demorou muito antes que seus antigos aliados e amigos - em alguns casos até companheiros de armas: os ingleses - se tornassem seus inimigos implacáveis durante a "Malayan Emergency" (Emergência da Malásia), quando o governo colonial britânico tentou suprimir os comunistas antes de conceder a independência à Malásia no começo da década de sessenta.

Na Tailândia, vários grupos de minorias étnicas também pegaram em armas para lutar pela secessão do governo central. Alguns deles exprimiram a linguagem ideológica de sua luta em termos marxista-leninistas ou comunistas, e receberam suprimentos, armas e apoio de países comunistas vizinhos, como o Laos, Vietnã e Camboja.

Segundo Suksamram (1977:51-52), o comunismo germinou primeiro nas grandes comunidades étnicas chinesas e vietnamitas residentes na Tailândia no final da década de vinte. De 1933 a 1946, o Partido Comunista Chinês (CCP, "Chinese Communist Party") foi proibido por lei e continuou suas atividades às escondidas, principalmente no nordeste da Tailândia. A lei anti-comunista de 1952 levou os comunistas a adotarem a guerrilha entre comunida

des étnicas dissidentes e tribos de montanha nas periferias da Tailândia; Shan e Karen na fronteira com a Birmânia, laosianos e vietnamitas nas fronteiras do nordeste com o Laos e Tailândia e, mais recentemente, vietnamitas do Camboja. Em 1964 a Tailândia teve que enviar o exército para controlar uma insurreição comunista no nordeste.

No norte, ou na fronteira com a Birmânia, as tribos de montanha Meo, apoiadas pelos comunistas chineses e vietnamitas, juntaram a insurreição ao cultivo do ópio e às atividades comerciais que desde há muito preocupavam o governo central tailandês. Em operações semelhantes àquelas levadas a cabo pelos ingleses para conter a revolta Mau Mau no Quênia (Henderson 1958), alguns grupos de Meo foram contratados, treinados e armados pelo governo tailandês para lutar contra seus compatriotas tribais Meo.

No sul da Tailândia, na fronteira com a Malásia, vários grupos religiosos e étnicos, distintos dos tailandeses budistas, também estão lutando pela secessão de condições políticas e religiosas separadas. Além dos chineses malaios (MRLA) mencionadas acima, o outro grupo principal de rebeldes são os muçulmanos, que constituem 80% da população das províncias meridionais de Yala, Narathiwat e Pattani. Durante 1980, houve uma fusão entre "Pattani United Liberation Organization" (PULO, Organização de Libertação Unida Pattani), "Barisan Revolution National" (BRN) e "Barisan National Pemebrisan Pattani" (BNPP), que consolidaram mais de mil rebeldes armados numa tentativa de ganhar autonomia para essas províncias meridionais. Diferenças religiosas combinam-se mais uma vez com questões étnicas e ideológicas, já que militantes muçulmanos se juntaram aos rebeldes, reivindicando responsabilidade por diversos ataques terroristas a bomba e tiroteios na região (Bangkok Post, julho de 1980).

No nordeste da Tailândia, na província de Isan, que inclui um terço da população da Tailândia, há uma longa história de dissidência baseada em diferenças lingüísticas, étnicas e culturais com relação ao restante dos tailandeses centrais, juntamente com o isolamento geográfico da área causado pela cadeia montanhosa que separa Isan da Tailândia central. A economia local e a cultura de Isan têm mais em comum com as dos laosianos

do outro lado do rio Mekong, e este rio, embora uma fronteira, é mais um meio do que uma barreira para a infiltração comunista através do Laos.

Finalmente, na fronteira oriental da Tailândia com o Camboja (ou Kampuchea), grande número de "Khmer Serei" (Khmer livres - anti-comunistas) tem usado o território tailandês para se reagruparem em preparação para um contra-ataque contra o regime comunista de Heng Samrin, no poder em Phnom Penh, e apoiado pelos vietnamitas. Campos da Cruz Vermelha Internacional para refugiados cambojanos, dentro da Tailândia mas próximos à fronteira, estiveram sob ataque de projéteis e artilharia, seguidos de invasões rápidas por tropas vietnamitas em junho e julho de 1980. Os vietnamitas alegaram, não sem certa razão, que os campos da Cruz Vermelha estavam sendo usados como bases para as forças dos "Khmer Serei". A resposta americana foi rápida: um amplo transporte aéreo de armas, munições e outros equipamentos para as forças do governo tailandês. Enquanto isso, dentro do Camboja, há, segundo diferentes estimativas, trinta e cem mil soldados do Khmer Rouge que se considera que estejam preparando uma nova ofensiva conjunta. O Khmer Rouge são os comunistas liderados por Pol Pot, cujas execuções em massa e programas econômicos e sociais radicais causaram a morte ou a fuga de uma grande porção da população do Camboja, fato que os vietnamitas alegam justificar a sua invasão e instalação do governo de Heng Samrin.

Contudo, anúncios da Rádio Hanói de janeiro de 1981, sobre a retirada próxima de tropas do Camboja, podem sugerir que eles acreditam ser o regime de Heng Samrin capaz de aguentar qualquer nova ofensiva rebelde, quer dos Khmer Serei (anti-comunistas) ou do Khmer Rouge (facção comunista divergente).

PARTE 3

A Doutrina do Karma e a Desigualdade Social

Em nossa introdução, salientamos o papel social fundamental da doutrina do karma na justificação e manutenção da estratificação social e da desigualdade econômica. A doutrina do karma e do renascimento explica a existência de de diferenças bem-estar material e social e ao mesmo tempo oferece a possibilidade de mobilidade e ascensão social. Se um indivíduo acumular mérito suficiente poderá renascer numa camada social ou plano de existência mais elevados, e assim ele tem interesse em manter o status quo da sociedade estratificada.

Tal visão da sociedade é coerente com uma visão mais ampla da existência sustentada pelos budistas, onde todos os seres renascem num dos seis planos ordenados da existência, que são:

deuses  
espíritos (asuras)  
seres humanos  
animais  
fantasmas  
demônios

(Conze 1959)

Esses planos por sua vez apresentam diferenças internas adicionais. Citando Spiro (1970),

"A Roda da Existência, ou a esfera do renascimento (samsara), compreende trinta e seis moradas separadas (loka) ou planos de existência. Vinte e sete destes constituem os planos "afortunados". Estes incluem as vinte e seis moradas dos deuses (deva) e a morada humana. Os quatro planos de existência restantes são conhecidos como os "estados de infortúnio". Avançando dos menos aos mais agradáveis, eles incluem os planos dos animais, demônios, fantasmas, e do inferno. ...

Dependendo do karma de cada um, pode-se renascer em qualquer uma dessas trinta e uma moradas, e todo indivíduo terá provavelmente renascido em todas elas à me

dida em que caminha, por eras inumeráveis, de renascer a renascer. Em suma, o renascimento para o budismo é um fato da existência tão inelutável quanto o nascimento, e em realidade, se não houvesse renascimento, como poderia haver o nascimento?" (p.41)

Muitos estudiosos das implicações sociais da cosmologia budista notaram que a doutrina do karma fornece uma justificção para a estratificação e a desigualdade. Na colocação de Spiro,

"A doutrina do karma, com sua dupla face, proporciona uma autoridade moral poderosa para qualquer ordem social. Por um lado, ela promete um status melhor numa vida futura através de ações merecedoras de mérito executadas nesta vida; por outro lado, explica o status de cada um nesta vida por referência a ações merecedoras de mérito ou não realizadas em vidas passadas. É este último aspecto explicativo do karma que o torna uma força social proeminente. Em primeiro lugar, estabelece uma base moral para a própria noção de karma, daí a distribuição diferencial sistêmica de valores e bens terrenos, pois diferenças de poder, riqueza, prestígio e assim por diante são vistas como os resultados merecidos (determinados pelo karma) de diferenças de mérito. Em segundo lugar, proporciona uma justificativa moral para as desigualdades que prevalecem em qualquer distribuição real daquelas bens e valores, porque esta representa a recompensa kármica, e portanto justa, dos méritos e deméritos de cada pessoa. Em suma, já que (de acordo com a doutrina do karma) todos colhem o que semeiam, o que quer que seja, é justo, e o que quer que alguém tenha ele o merece, na perspectiva dos renascimentos incontáveis, que compreendem a vida total de uma pessoa". (p. 441)

Mas Spiro nota algumas conseqüências paradoxais da doutrina do karma:

"Ao contrário da maioria dos estudiosos, por conseguinte, que interpretam a doutrina do karma como se ela proporcionasse um esteio poderoso para o status quo - como se fosse um agente do conservadorismo político e uma força em prol da estabilidade política - sou de opinião que, ao ignorarem os paradoxos inerentes na doutrina, essas interpretações são apenas parcialmente verdadeiras. Para ser exato, a doutrina do karma é uma força profundamente conservadora porque, ao converter a ordem social numa ordem moral, luta contra qualquer mudança estrutural. Nesse sentido ela é, realmente, uma força poderosa a favor da estabilidade estrutural ou sistêmica. Mas ao mesmo tempo, pode ser - e tem sido no âmbito político - uma força poderosa a favor de mudanças situacionais e portanto

de instabilidade política.

Recapitulando, a doutrina do karma, desempenha um papel singularmente paradoxal em sua relação com a política. Dum lado, ao interpretar a ordem política como uma ordem moral, a doutrina não somente investe o sistema político com uma autoridade moral, como também confere legitimidade ao regime político. Nesse sentido, ela é uma força em defesa da estabilidade situacional assim como estrutural. Mas precisamente por que confere legitimidade ao regime político, essa doutrina é também uma força poderosa a favor da mudança situacional. Pois através do paradoxo inerente em sua lógica, confere legitimidade a qualquer regime político - não somente ao regime no poder, mas também ao regime que usurpa o poder; não só à distribuição vigente do poder, mas a qualquer mudança na distribuição do poder. Já que de um ponto de vista kármico, o usurpador do poder tem tanta autoridade moral quanto a pessoa deposta do poder, não pode haver um regime ilegítimo. Quando a legitimidade se baseia no karma, todos os regimes são igualmente legítimos".

"É por essa razão que, em certos contextos culturais, a doutrina do karma pode ser uma fonte tão poderosa de instabilidade política".

"A cultura birmanesa proporciona um contexto assim. Profundamente preocupados com questões de poder, respeitando assim como ressentindo a autoridade política, grosseiros com seus superiores e arrogantes com seus inferiores, aspirando ao poder mesmo quando alegam desdenhá-lo - os birmaneses proporcionam um contexto que incita à busca do poder, à derrubada do poder, e à aceitação de mudanças de poder. Unida a esse contexto cultural de ambivalência profunda com relação ao poder, a doutrina do karma que ofereço contribuiu de maneira importante para a instabilidade persistente da história política birmanesa". (p. 443)

Não há dúvida de que a crônica da história da Birmânia, e de outros países budistas do Sudeste Asiático, molda-se pela ascensão e queda de pretendentes rivais ao trono e suas guerras de pilhagem e destruição contra reinos vizinhos que são seus pares na mesma fé budista. O turista moderno na Tailândia é informado de que os templos em ruínas e as imagens decapitadas de Buda são obra dos birmaneses, e na Birmânia o mesmo turista descobre que foram os tailandeses ou Shan que destruíram os pagodes e levaram as relíquias e tesouros. (\*)

(\*) De fato, as lojas para turistas no centro comercial de Bangkok estão bem supridas de cabeças de Buda, que podem ser compradas por um preço considerável, embora oficialmente não possam ser exportadas.

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

"Assim, numa palestra dada em 1959, ele atribuiu to das as formas de conflito (na família, nas relações entre trabalhadores e administradores, na política e em assuntos internacionais) ao egocentrismo fundamental do homem. Depois desse diagnóstico certo, contudo, simplesmente passou a prescrever a doutrina budista de anatta. "Colocando a questão em poucas palavras, o budismo é o caminho ou a filosofia para a aniquilação de causas que originam a consciência do "eu". Não importa quão valiosa seja essa filosofia para o progresso espiritual do indivíduo; U Nu deixou de mostrar, seja como for, como um sindicato, partido político ou uma nação poderia praticá-la"...

"A tendência de propor chavões religiosos quando se precisavam de políticas específicas e ação enérgica foi ilustrada mais notavelmente em 1960, quando o ministro das finanças de U Nu, Thakin Tin, disse à imprensa que se poria um fim à especulação e ao mercado negro com um apelo a todos os negociantes para que observassem o ensinamento de Buda com respeito a metta (compaixão que tudo abarca). Um ano mais tarde, essa "política" foi abandonada, ao ser comprovado seu fracasso total, e o governo anunciou que medidas severas seriam tomadas para controlar os preços de produtos essenciais".

(Smith, 1965:146-147)

Na opinião de Leach,

"... pode ser que haja algo a respeito da ética do budismo que diverja fundamentalmente do espírito do capitalismo.

Se Weber estava certo, então o capitalismo competitivo encontra seu terreno natural entre pessoas de disposição puritânica e precavida que economizam mais do que gastam, que preferem o investimento ao consumo conspícuo, e que estão convictos de serem os escolhidos de Deus. Mas a ética prática diversa da ética escritural) do budismo teravada é em grande parte o contrário disso. Cada homem por si próprio, e não há escolhidos; uma perspectiva infinita de vidas futuras de sofrimento é comum a todos. O modelo-padrão é levar uma vida alegre e desenfreada enquanto se é jovem e tornar-se um patriarca pio (upasaka) na velhice. A juventude é um tempo de riscos incertos e especulações imprudentes; a maturidade é um período de devoção acompanhada de obras de mérito. Uma forma sancionada de ganhar mérito é gastar os recursos acumulados em obras públicas espetaculares, que incluem templos, pontes e canais de irrigação. Construir uma fábrica para o benefício dos próprios descendentes definitivamente não entra na categoria de obras de mérito.

... Aqueles que acreditam na existência de uma lei da

natureza que diz que todos os países subdesenvolvidos vão "progredir" para um estágio de industrialização tendem a tomar como certo que todos aqueles que estão progredindo dessa maneira devem necessariamente acolher essa perspectiva de braços abertos. Em outras palavras, supõem que o dogma cristão básico do milênio que virá em que toda a humanidade viverá em paz e felicidade na Nova Jerusalém é compartilhado pelo mundo todo. Contudo, este não é o caso. Um bom budista não tem visões de um novo paraíso ou de uma nova terra; suas ambições são estritamente pessoais e egoístas, e o máximo que está preparado para esperar é uma existência futura menos desagradável do que esta.

Quando uma ideologia desse tipo prevalece, o progresso econômico só ocorrerá quando for a linha de menor resistência sob a pressão de acontecimentos inquietantes. E por inquietante quero dizer fisicamente inquietante, não apenas economicamente precário. Por exemplo, quando julgados pelos critérios dos economistas do Banco Mundial, o estado atual e perspectivas futuras do Ceilão são inteiramente deploráveis e aproximando-se rapidamente de uma crise. Ainda assim, até onde posso julgar, o camponês comum do Ceilão não se sente em absoluto em má situação financeira. Pelo menos por enquanto, um crescimento no rendimento das safras aliviou as pressões de uma população em crescimento. Enquanto essa situação continuar, os políticos não serão continuamente pressionados para agirem contra as tendências anti-capitalistas de sua ética budista.

... A situação da Birmânia parece-me muito semelhante, mas se removendo o fator da pressão populacional. Na Birmânia ainda existe muito espaço para todos. O clima é agradável, a natureza generosa. Desde que a parafernália da tecnologia moderna receba pouca prioridade, um padrão de vida "razoável" estará ao alcance de todos. Um governo militar que proporcione um grau razoável de lei e ordem sem excessos de tirania, e que permita no indivíduo buscar sua própria salvação pessoal, é o máximo que se pode esperar. Ne Win não dá ao restabelecimento do budismo um lugar importante em sua lista de prioridades, mas seu regime fornece um contexto prático no qual o budismo pode florescer. Esta é uma situação muito tradicional no budismo teravada".

(Leach 1972 pp. 49-51)

As seguintes passagens de Dias na Birmânia de George Orwell descrevem o caráter e aspirações de U Po Kyin, o magistrado vil e intrigante cuja fortuna, acumulada através dos meios mais desonestos, será convertida, não obstante, em mérito e consequência.

quentemente num renascimento satisfatório. Embora seja um romance, Dias na Birmânia baseia-se nos seis anos de serviço de Orwell na Polícia Imperial Indiana na Birmânia, e incorpora toda a reputada capacidade de Orwell para a observação etnográfica penetrante. Embora um instrumento do regime colonial na Birmânia, Orwell é o crítico mais impiedoso e mordaz do imperialismo britânico e do sistema capitalista. Ele descreve os agentes indianos e birmaneses do sistema colonial britânico de maneira igualmente perceptiva e "cirúrgica".

Depois de descrever os meios implacáveis e totalmente desonestos pelos quais o magistrado U Po Kyin consegue poder e riqueza, ele resume suas aspirações para a outra vida:

*"E seu sucesso continuaria mesmo além-túmulo. De acordo com a crença budista, aqueles que praticaram o mal em vida passarão a encarnação seguinte na forma de um rato, rã ou algum outro animal inferior. U Po Kyin era um bom budista e pretendia precaver-se contra esse perigo. Devotaria seus anos finais às boas obras, que acumulariam mérito suficiente para compensar o resto da sua vida. Provavelmente, suas boas obras viriam sob a forma da construção de pagodes. Quatro pagodes, cinco, seis, sete - os sacerdotes lhe diriam quantos - em pedra talhada com pára-sóis dourados e sininhos que tilintassem ao vento: cada tilintada, uma prece. E ele retornaria à terra na forma de um homem - pois uma mulher é classificada mais ou menos no mesmo nível de um rato ou rã - ou no melhor dos casos na de algum animal nobre como o elefante". (p. 7)*

Embora eventos na Birmânia, que consideramos rapidamente na Parte 2, posteriores à data em que o Professor Leach escreveu a citação acima, indiquem um conflito entre a política do governo do General Ne Win e as manifestações políticas de alguns monges budistas durante a década de 1970-80, acredito que em essência a opinião de Leach sobre a atitude basicamente tolerante e respeitosa do governo Ne Win é basicamente verdadeira, já que o budismo teravada e a Sanghe birmanesa pareciam florescer e iluminar o povo birmanês em 1980.

Através das viagens pelo mundo e das palestras do venerável Mahasi Sayadaw, dos diversos centros de meditação Sati-pattana-Vipassana por todo o mundo, e o Mahasi Sayadaw Sasana-Centro de Meditação Internacional em Rangum -, o Departamento de As

suntos Religiosos do Governo da República Socialista da União da Birmânia promove a prática no mundo inteiro da meditação Sati-patthana Vipassana, dentro e fora da Birmânia.

A questão da relação entre cosmologia, atitudes e fé budistas, e as alternativas diversas e diferentes para a organização social e econômica e o desenvolvimento na Birmânia e em outros países do Sudeste Asiático, é tão complexa e profunda que não considero possível incluir um tratamento adequado desse assunto dentro do âmbito reduzido deste estudo.

Uma leitura preliminar de Manning Nash (1965) e Trevor Ling (1979) sugere a existência de diferentes maneiras de considerar esses problemas. Espero tratar desses assuntos mais detalhadamente no desenvolvimento futuro de meus estudos sobre religião e política no Sudeste Asiático.

### Pagode, Mérito e Nirvana

A essa altura, preciso explicar mais minuciosamente os motivos do título deste estudo. Qual é o segredo dos pagodes?

Que importância têm os pagodes num estudo do comportamento político e religioso dos povos do Sudeste Asiático budista? A proliferação e ubiqüidade dos pagodes, tanto no espaço como no tempo, são evidentes mesmo para o visitante, turista ou observador mais casual desses países.

Vimos que o budismo tal qual é praticado pelos povos desses países ocupa-se principalmente com a acumulação de mérito, a qual por sua vez é governada pelos preceitos da lei do karma. Apenas uma minoria muito pequena de monges, eremitas ou ascetas voltados para a meditação dedicam-se a alcançar o nirvana (nibbana ou neikhan). No budismo teravada, o objetivo final do nirvana, o cessamento de todo desejo e conseqüentemente a obtenção da perfeição - que envolve não renascer nunca mais sob seja que forma for -, é alcançado somente após inumeráveis renascimentos, durante cada um dos quais é preciso que tenha lugar uma acumulação progressiva de mérito. A perspectiva do camponês pobre é portanto um tanto quando desanimadora. No melhor dos casos, ele

pode ter a esperança de renascer de novo como um ser humano, mas talvez numa posição ligeiramente mais alta, com um pouco mais de conforto, prestígio social e status. Somente os monges veteranos mais veneráveis, ou em tempos passados um grande rei ou algum outro nobre augusto, poderiam esperar um futuro não-encarnado na forma de um deus ou possivelmente um buda. Mesmo assim, camponês pobre ou nobre, qualquer progresso em direção a esse objetivo final só pode ser alcançado pela acumulação de mais mérito.

Antes de considerarmos como exatamente se define o mérito, e como pode ser adquirido, comparemos essa situação com o mesmo problema tal qual é definido por outras formas de budismo, tais como o budismo mahayana do Tibete e Mongólia, ou o zen-budismo do Japão.

No budismo mahayana do Tibete, considera-se que o objetivo final, a Grande Libertação, encontra-se ao alcance de qualquer pessoa, independente do sexo, posição social ou ocupação. O mais pobre pastor nômade pode conseguir a Grande Libertação, se estiver preparado para dedicar-se ao desenvolvimento espiritual através do estudo e da prática dos diversos yogas tantra. O objetivo final pode ser alcançado em uma única existência, contanto que aquele que o procura dedique-se a esse fim com exclusividade e de todo coração. Milarepa é o exemplo mais famoso de tal façanha na mitologia popular tibetana. Após um começo dos mais desfavoráveis, quando adquiriu poderes ocultos com o único objetivo de infligir vingança e violência aos inimigos de sua família, Milarepa buscou diferentes professores espirituais que finalmente o colocaram no Caminho Nobre, e depois de muitos anos habitando numa caverna no Himalaia como um monge-eremita, ascético, e vivendo de Prana e sopa de urtiga, Milarepa conseguiu finalmente a perfeição pela prática do Yoga da Grande Libertação. (Evans Wentz 1954 e 1928)

Nas diversas formas do zen-budismo, tal qual é praticado no Japão e talvez em outros lugares ao redor do mundo, o nirvana pode ser conseguido num instante passageiro, num lampejo, embora sejam necessárias uma totalidade e unidade de percepção que raramente estão dentro da capacidade de indivíduos comuns presos aos desejos e aversões da vida cotidiana, dominados pela dualidade.

lidade do pensamento e ação. Conta-se amiúde a parábola do homem que passou a vida procurando pelo seu boi, e nunca conseguiu en-  
contrá-lo, pois estava montado nele o tempo todo.

Voltando então ao problema do mérito e de sua acumu-  
lação no budismo teravada do Sudeste Asiático, é necessário inda-  
garmos em que constitui o mérito e como pode ser adquirido. Nes-  
se assunto, todos os estudiosos do budismo teravada concordam em  
que o mérito define-se como abnegação, e caracteriza-se pelo ato  
de dar sem egoísmo. Manning-Nash, que estudou duas aldeias na al-  
ta Birmânia, faz a seguinte lista de atos de abnegação que obtêm  
mérito. (1965; 116)

*"Kuthu (mérito) que se acumula através de qualquer ato  
de abnegação não pode ser - e não é - calculado em  
quantidades tangíveis, mas há uma hierarquia de atos  
de abnegação e uma hierarquia de pessoas que os rece-  
bem. A hierarquia de atos meritórios de abnegação é:*

1. construir um pagode.
2. dar um shinbyu (ser padrinho de monge novi-  
ço).
3. construir um mosteiro (e doá-lo a um mon-  
ge).
4. doar um poço ou um sino a um mosteiro.
5. dar um hsungywe (alimentar um grupo de mon-  
ges).
6. dar comida e esmola aos monges.
7. dar comida e hospitalidade a leigos".

Uma vez que a capacidade de dar está determinada cla-  
ramente pelos bens profanos do indivíduo, e estes são determina-  
dos pelo mérito deste último, e seu mérito é determinado, de a-  
cordo com a lei do karma, por suas ações em encarnações anterio-  
res, podemos ver que esse círculo hermético de premissas que se  
confirmam mutuamente estabelece para o budista teravada uma es-  
trutura acabada e inevitável de atitudes e valores.

Fica bastante claro também que o principal meio de  
obter mérito é construir um pagode. Antes de prosseguir, com a  
citação de uma passagem longa e extremamente importante da obra  
de Manning-Nash e uma breve descrição do Pagode Shwedagon que  
ilustra as implicações sociais, econômicas, políticas e simbóli-  
cas da construção de pagodes, recapitularei rapidamente o que al-  
guns dos outros autores principais têm a dizer sobre esse assun-  
to.

Spiro escreve sobre a construção de pagodes (1970:204):

"Construído de maneira que seu doador possa obter mérito (nenhuma ação confere maior mérito que a construção de um pagode) e prestígio (nenhum símbolo confere maior prestígio que o título formal de doador de pagodes - Hpayu taga)..."

e também, onde mais uma vez reitera-se de novo a associação de mérito e prestígio,

"Ser padrinho de uma iniciação, abastecer um mosteiro, construir um pagode - isto não somente assegura o prazer numa existência futura mas proporciona também uma recompensa imediata na vida presente. Não há prestígio maior do que o derivado, por exemplo, dos títulos de "construtor de pagodes", "construtor de mosteiros". Estes são títulos formais que permanecem com a pessoa por toda a vida, e são usados em todos os documentos e em todas as ocasiões formais". (p. 204)

Entretanto, como já vimos no caso da possibilidade de obtenção do objetivo final, o nirvana, que só a mais augusta realeza e os monges veneráveis podem ter a esperança de conseguir, o mesmo acontece com os meios para se alcançar esse objetivo através da obtenção de mérito:

"Embora todos possam contribuir (e contribuam) para a construção ou o conserto de um pagode ou um mosteiro, somente uns poucos privilegiados podem dispor de recursos para construir um eles mesmos. Aqueles que podem, fazem todos os esforços para construí-lo, já que isto gera mérito (e prestígio) mais do que todas as outras coisas".

(Spiro 1970:458)

Portanto, não é nenhuma surpresa saber que, de acordo com Smith (1965:24):

"Ao promover a fé budista, todos os reis, desde o tempo de Anawratha, construíram e adornaram pagodes. O rei Bajinnaung no século XVI seguiu um costume real quando partiu sua coroa e usou as jóias para adornar a espiral do Shwedagon e de outros pagodes. ... No começo do século XIX, o rei Bodwpaya esbanjou somas enormes de dinheiro público na construção de pagodes e santuários magníficos".

Dentro da mesma tradição, a rainha Shin Saw Bu doou seu próprio peso em ouro - cerca de noventa libras ou quarenta qui

los -, que foi transformado em folhas de ouro e usado para dourar as partes superiores do enorme Pagode Shwedagon em Rangum. (We Pin, "Shwedagon", Rangum, 1972:19)

Ela também doou terras para o pagode, e estabeleceu uma organização complexa de artesãos, músicos, vigias, astrólogos, escribas, acendedores de lampião, porteiros e vários outros funcionários e servidores de pagode. Esse corpo de servidores do pagode continua até hoje.

### Os Aspectos Econômicos e Sociais dos Pagodes

Examinarei agora o fenômeno do pagode sob duas luzes diferentes: primeiro, uma consideração das implicações práticas da construção de pagodes para o sistema ecológico, econômico e social; segundo, um estudo sobre a representação simbólica da forma do pagode e os mitos e rituais associados a ele.

Tanto quanto sei, não se faz nenhum estudo sobre o impacto da construção de pagodes sobre a ecologia local, especialmente em lugares como Pagan e as outras antigas capitais reais e centros religiosos, onde os pagodes e outras construções afins contam-se às centenas e até aos milhares, e onde a paisagem é dominada por seus vultos, concentrados numa área relativamente pequena. Em Pagan, mais de cinco mil pagodes, em estágios variados de manutenção e ruína, cobrem pouco mais de vinte cinco quilômetros quadrados, e representam o trabalho acumulado de vários séculos.

O impacto ecológico imediato das atividades de construção de um pagode deve começar com a remoção de grandes quantidades de terra da camada superior do solo, para a manufatura de tijolos, e também de enormes quantidades de vegetação e madeira cortada nas áreas vizinhas para servir de combustível para cozer os tijolos. (\*) Provavelmente, essa remoção das matas teve um efeito maior no sistema ecológico local do que a remoção do solo, já que a vegetação tem a função de reter a água e devolvê-la ao solo, assim co

---

(\*) Este aspecto ecológico do impacto do combustível coletado para cozer os tijolos foi-me indicado por Brian Burkhalter, da Universidade de Colúmbia, Nova Iorque.

mo de proteger a camada superior do solo da força plena do sol e da chuva. Sem a vegetação, a chuva lixivia e erode o solo muito rapidamente, e o sol tropical faz evaporar o teor de nitrogênio. Sem prontamente o solo torna-se completamente estéril. Outras consequências são a redução do nível dos lençóis freáticos em algumas áreas, e uma tendência crescente a inundações sazonais em outras. A fauna local, dependente da vegetação para a alimentação e abrigo, também tenderia à escassez e à extinção.

O efeito acumulado dessas mudanças no ecossistema local, durante séculos, juntamente com as concentrações de população ao redor dos centros reais e religiosos, deve ter sido considerável, e pode ter contribuído para o colapso e abandono definitivos desses centros. Terremotos, que devastaram periodicamente os pagodes durante toda a sua história, fazendo com que necessitassem conserto ou substituição, aumentaram o sorvedouro de recursos naturais e de trabalho humano.

As necessidades de trabalho para a construção e restauração de pagodes mudou muito pouco até hoje. Não há mecanização, os tijolos são moldados e cozidos a mão, e transportados e alçados por mão-de-obra humana ou animal. Os andaimes para o levantamento das estruturas superiores são feitos em sua maior parte de bambu, e as mulheres levam a cabo grande parte do trabalho pesado. Os homens parecem preencher os papéis de supervisores e executar as tarefas mais especializadas de pedreiro e acabador.

Milhares ou mesmo milhões de dias-homens de trabalho incorporavam-se na construção de cada pagode; algumas vezes esse trabalho pode ter sido efetuado por escravos capturados em guerras e incursões contra povos e reinos vizinhos, outras vezes o trabalho teria sido doado como parte das obrigações tributárias de servos para com seus senhores feudais ou reis. Pode ser também que alguns membros proeminentes e abastados da elite efetivamente pagarem trabalhadores para trabalhar nos pagodes destinados a acumular mérito para eles. Em tempos mais recentes, fica claro que o trabalho para a construção de alguns dos pagodes maiores foi dado "livremente" por diversos setores diferentes da população como um todo, dentro da estrutura ideológica da acumulação de mérito.

O Major Duncan descreve a reconstrução do Pagode

Shwedagon em 1871, quando foi devastado por um terremoto.

"O trabalho gasto deve ter sido muito grande, e foi dado sem pagamento - o mérito de tomar parte na obra era recompensa suficiente para os birmaneses. Cinquenta mil bambus e setenta carregamentos de taquara foram usados na construção dos andaimes, e além disso, empregaram-se centenas de estacas de madeira e uns cinquenta toros nas plataformas e pontos por onde passavam as roldanas e cordas. Durante o primeiro mês, havia trezentos homens empregados continuamente, e no último mês um total de quinhentos homens trabalhavam todo dia no grande empreendimento. No começo o trabalho era meramente braçal, mas na parte final os artífices mais hábeis de Rangum deram sua colaboração livremente, e dedicaram-se à tarefa à sua frente. O valor do trabalho pode ser estimado num total de vinte mil rúpias; e considerando que ele foi todo grátis, deve ter havido uma grande capacidade natural para a organização, pois o trabalho prosseguiu com grande regularidade e firmeza, as diversas quotas sendo distribuídas sistematicamente entre grupos específicos de operários sob seus chefes individuais, e assim com um cuidado infinito, mas com muita destreza, o empreendimento foi concluído".

(We Pin, "Shwedagon", Rangum 1972:116)

### A Administração e a Economia do Pagode Shwedagon

Desde o reino da Rainha Shin Saw Bu, no século XV, um corpo de funcionários e serventes administra e mantém o Pagode Shwedagon.

Hoje os negócios do pagode são administrados por um conselho de curadores. Esse conselho de nove membros é eleito pela comunidade budista birmanesa de Rangum. Três desses curadores são eleitos para continuarem no cargo pelo resto de suas vidas, e os outros por períodos determinados. Os curadores a serem eleitos devem ser budistas birmaneses entre quarente e sessenta anos de idade, precisam ter residido continuamente em Rangum por pelo menos três anos, devem possuir bens imóveis avaliados em 10.000 kyats ou ter residido continuamente por três anos numa casa com aluguel avaliado em pelo menos 100 kyats por mês, e não devem ser insolventes nem terem comerciado com armas, bebidas alcoólicas, drogas, veneno, carne ou seres humanos, e não podem ter sido nunca culpados de ofensas que envolvam depravação moral. (We Pin, Shwedagon, 1979: 109).

Os curadores são orientados por um conselho consultivo de nove abades veneráveis.

Os assuntos qudtidianos do pagode são geridos por uma junta executiva selecionada por rotação dentre os membros do Conselho, que emprega uma equipe permanente de oitenta e oito funcionários, artesãos, pedreiros, zeladores, faxineiros e policiais do pagode.

O pagode obtém sua renda de bônus doados pelos devotos, assim como de doações em dinheiro. O patrimônio do pagode em 31 de março de 1971 era de 7.3 milhões de kyats, e a terra de propriedade do pagode cobria uma área de 45,5 hectares (113.844 acres).

Há trinta e duas associações voluntárias cujas atividades estão ligadas ao pagode. Algumas varrem e levam a plataforma, limpam imagens e relicários, caem os santuários e fazem outros trabalhos semelhantes. Outras associações oferecem comida regularmente para os membros da Sangha, ou sacolas de arroz para os mosteiros. Algumas associações doam anualmente folhas de ouro, e muitas realizam regularmente encontros religiosos e convidam monges para dar palestras sobre a Doutrina ou sobre meditação. Quase todas as associações participam dos festivais feitos no pagode. (We Pin, Shwedagon, 1979)

#### De Manning-Nash - o pagode de uma aldeia da Alta Birmânia

Citarei agora um trecho longo de The Golden Road to Modernity, publicado por Manning-Nash em 1965, no qual ele dá uma descrição admirável do pagode e da aldeia de Nondwin, perto de Mandalay, na Alta Birmânia. Além dos aspectos da acumulação de mérito, que já consideramos em termos gerais, o relato de Manning-Nash nos permite ver as relações econômicas, sociais e rituais que existem entre os habitantes da aldeia e os monges com relação ao pagode. O relato detalhado do hsunqwe, ou banquete para os monges dado no pagode, é incluído, já que estabelece a atmosfera do festival de pagode e ilustra as atividades e os padrões de relações que dizem respeito ao pagode da aldeia. Três palavras reap

recem várias vezes no texto, as quais Manning-Nash explica em outra parte do livro. Estas são Kutho, mérito, Kan, que é "um conjunto de idéias relacionadas com o porvir, o destino, a sorte e oportunidades de vida", e pon, que é o poder de realizar.

"Construir um pagode é o mais elevado ato de sacrifício. A palavra birmanesa para pagode (eles não conhecem a forma "pagode") é "hpaya". Hpaya refere-se também a Buda, com o prefixo "Shin" - "Senhor" -, e pode ser usada para dirigir-se a alguém incomparável como um grande monge ou um funcionário dos altos escalões do governo. Hpaya tem assim a conotação de mais elevado ato de auto-abnegação. Além disso, hpaya honra quem se sacrifica, ao permitir-lhe contactar as personificações mais enaltecidas do sagrado. Ser o patrocinador de um pagode é um ato de Kutho tão grande, além disso, porque envolve a maioria dos outros atos de doação: exige, que se alimentem monges e leigos, é precedido de vários hsungywe, e apenas um homem que já patrocinou vários "shinbyu" poderia ser um patrocinador. Além do mais, embora construir um pagode seja uma ação individual, faz necessária uma cooperação geral em Nondwin. A cooperação faz-se na manutenção do pagode (talvez a família esteja envolvida, ou, em pagodes maiores do que qualquer um que uma aldeia como Nondwin possa vir a construir, um conselho de administradores da comunidade), na celebração todos os anos do festival do pagode, que diz respeito a toda a comunidade e a outras comunidades também; e no conserto e embelezamento constantes do pagode, à medida que o vento, sol, chuva e o tempo o erodem.

A área rural da Alta Birmânia está cheia de pagodes em ruínas ou em estado avançado de decadência, intocados por gerações. Pelo conhecimento que adquiri em Nondwin do que significam a construção e manutenção de um pagode, posso entender porque se deixa que tantos altos montamentos de tijolo, argamassa e pedra transformem-se lentamente em montículos informes. Um homem será o construtor ou patrocinador de um pagode apenas num momento de sua vida: quando acreditar que seu "kan" está no auge de sua força, quando puder dar essa oferta suprema no apogeu de seu poder secular e espiritual. Embora qualquer tipo de pagode sirva (desde os de madeira até os grandes pagodes dourados de pedra, como o pagode em forma de sino perto de Sagaing, o Pagode Arakan, ou o Shwedagon), o hpaya que se constrói efetivamente reflete a avaliação de um homem do auge de seu "pon", kan e sua fortuna. Assim, as pessoas esperam até que surja a combinação certa. Mesmo no período das cortes era assim, quando reis construíam pagodes. Estes sempre concebiam projetos maiores do que poderiam levar a cabo. Raciocinavam que seu pon, kan e a prosperidade do reino cresceriam para satisfazer as exigências da construção, e um dado monarca considerava-se como a caminho de ser o sempre esperado governante.

te universal, ou o futuro Buda. Isso esclarece a razão de tantos acres parcialmente acabados de esforços reais para construir cidades virtualmente feitas de pagodes.

Além do mais, um pagode é concebido como um ato de doação individual. Ele deve estar ligado a um nome, a uma pessoa. Assim, se um homem de fato tem o capital e o sentimento de pon e kan, é improvável que queira o mérito menor de consertar o pagode de outra pessoa: construirá seu próprio motivo de orgulho. E, finalmente, um pagode precisa de algum tipo de grupo social para dar-lhe continuidade. O seu cuidado deve ser imposto a parentes ou à comunidade como um todo (o único meio praticável em Nondwin), ou, como nos dias de antanho, a escravos de pagode ligados à sua manutenção (há ainda descendentes desses escravos a serviço do Pagode Arakan), ou em comunidades maiores, a uma junta de administradores que cuidam para que o pagode seja conservado.

Pela razão de que o pagode está ligado a um indivíduo no auge de seu pon, kan e riqueza, e como ele quer seu nome ligado ao pagode, prefere construir novos pagodes e cuidar dos velhos. E como o cuidado de um pagode exige algum tipo de entidade social contínua, e grupos sociais extinguem-se com o tempo (como as dinastias, famílias e comunidades), muitos pagodes não têm ninguém para conservá-los.

Em Nondwin, há um único pagode importante, construído há quatro gerações. Há um pagode menor construído por U Sein Ko cerca de oito anos atrás. A construção concreta desse pagode custou 6.500 kyats e mais 1.000 kyats para o "hsungywe" e a manutenção. Não está ainda coroado como o "hti" final e assim não é ainda um pagode acabado. U Sein Ko, como os reis de antanho, considera a possibilidade de sua fortuna aumentar. E já que não está terminado, o pagode não tem uma celebração anual, a comunidade não presta atenção a ele, nem ninguém a não ser aqueles que U Sein Ko contrata periodicamente fazem alguma coisa com respeito à sua manutenção.

O pagode, a leste de Nondwin, é tanto uma responsabilidade comunitária quanto familiar. Em Nondwin há uma associação budista. Esta associação desempenha um papel em todos os rituais e cerimônias que incluem pessoas além de parentes e vizinhos, e em ritos e celebrações que se valem dos recursos financeiros de todos os grupos domésticos. A associação está organizada com um presidente, um vice-presidente, membros de comitê e um tesoureiro. O tesoureiro da associação (um dos ricos de Nondwin) é responsável pela reunião de uma equipe e arrecadação de fundos para o festival anual do pagode. Este ano (1960) o festival do pagode caiu no dia 17 de novembro, mas sempre cai na lua cheia do mês de Tazaugmon, qualquer que seja a data correspondente do calendário. No dia anterior ao festival do pagode propriamente dito, dá-se um "hsungywe" em nome de Nondwin. O tesoureiro escreve convites pedindo a doze

monges que venham ao "hsungywe". Convidam-se os monges de Legyi, Nyaungbinhla, e Nyaungbinwin, além de Nondwin (onde há somente dois, um em cada mosteiro da aldeia). Este é o "círculo" interno de cerca de sete milhas de raio no qual a gente de Nondwin comumente convida monges para o "hsungywe". O "círculo" externo tem cerca de vinte milhas de raio e obviamente não alcança os augustos abades de Sagaing ou Mandalay. Os monges, se estão passando bem, e sem nenhum compromisso anterior, e capazes de se movimentarem, são obrigados a comparecer a um "hsungywe" quando os convocam.

Os monges vêm a Nondwin para a refeição matinal lá pelas onze horas. Reunem-se no pátio da casa do tesoureiro da associação, e comem a comida coletada antecipadamente entre os habitantes da aldeia. Este pequeno "hsungywe" é uma miniatura de todas as refeições maiores e menores de monges em grupo. É um "hsungywe" padronizado, e as únicas diferenças de um para outro estão no número de monges e seus acompanhantes koyin ou kyaungtha, o requinte da comida oferecida, e o número dos que ficam para ouvir o sermão final.

Os monges sentam-se sobre tábuas, num estrado elevado cerca de três pés mais alto do que a audiência leiga, que se senta no chão aos pés dos monges. Os monges estão a leste ("mingala" ou direção auspiciosa) e confrontam os leigos a oeste. Os homens sentam-se em fileiras quase paralelas perto do estrado, e as mulheres sentam-se atrás deles e nos lados. O pátio é virtualmente coberto de esteiras, e as pessoas sentam-se, bebem chá e mascam um pouco dos feijões fritos, amendoadins ou folhas de chá em conserva que estão sendo servidos. Mascam noz-de-areca e fumam charutos do tipo camponês "hseiboleik" - um charuto com as duas pontas cortadas, feito de tabaco e partes talhadas de uma árvore, enrolado numa folha de milho ou tabaco, e tapado do lado que se fuma com uma palha de milho enrolada. (Este charuto de pontas cortadas deixa cair pedaços grandes de cinza incandescente, por causa da fibra da madeira, e fumá-lo pode ser perigoso para um principiante, que pode com freqüência fazer buracos na roupa, como eu fiz. O aldeão pode levar com ele uma lata de sardinha usada como cinzeiro protetor, ou pode usar uma das pequenas xícaras de chá Shan, em forma de tijela, para descansar o charuto). Podem-se obter alguns "hseibynleik", charutos feitos completamente de tabaco. Servem-se aos monges soda e também chá, e eles podem até receber alguns cigarros. Desde cerca de sete da manhã, quando chegaram os primeiros monges, as pessoas vagueiam para dentro e para fora do pátio, bebendo chá, tagarelando e fumando. Vem pelo menos um representante de cada grupo doméstico. Ninguém pode ou quer ficar de fora desse ritual comunitário. Os aldeões conversam principalmente entre si, e os monges conversam entre eles de maneira igualmente desconexa e despreocupada. À medida que cada aldeão entra no pátio, ele caminha até o estrado, onde os monges estão sentados de pernas cruzadas, com um ombro à mostra, e

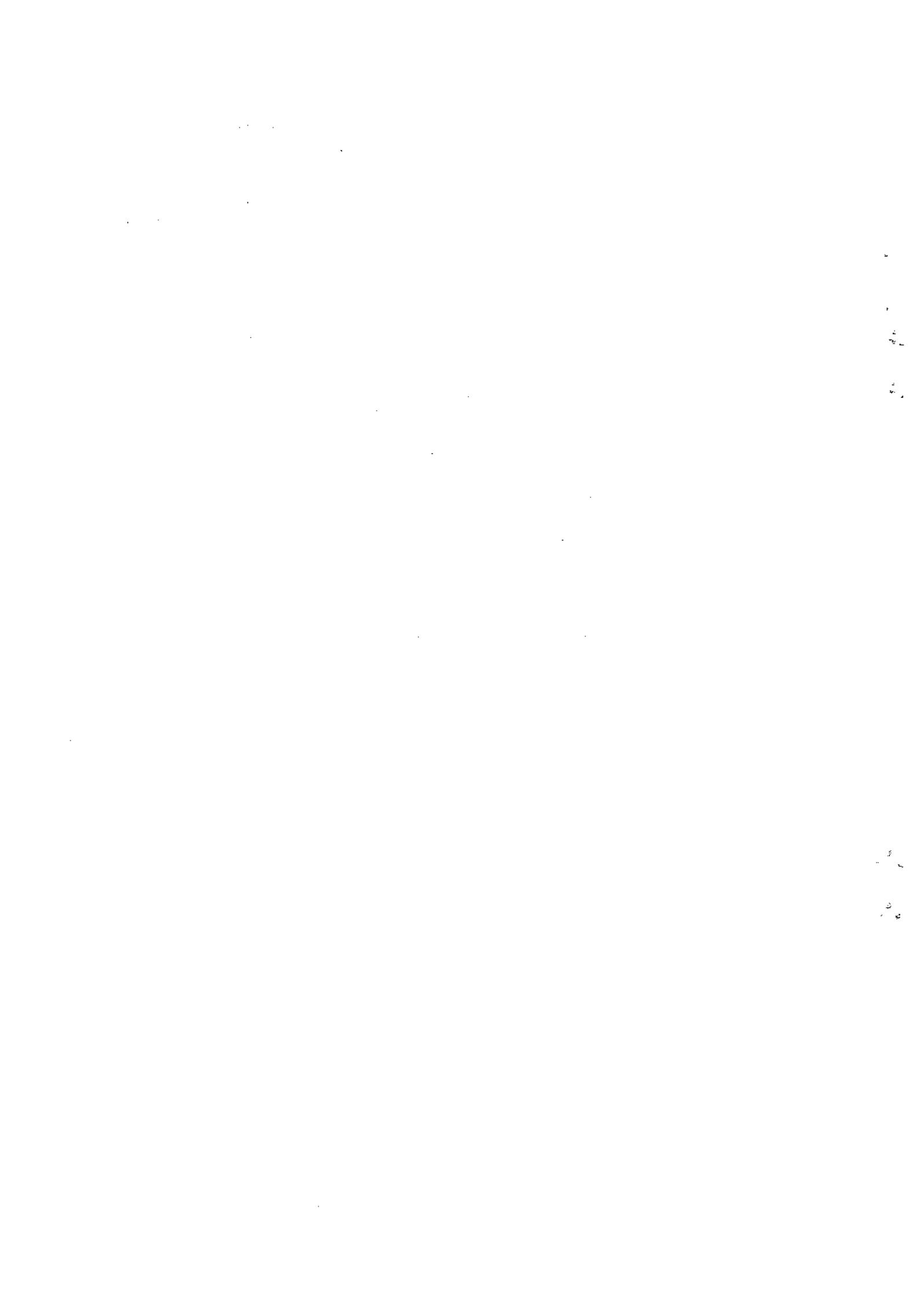
dá de um a três "shikko". Os monges não tomam conhecimento disso necessariamente, a não ser que se lhes di rija a palavra. Ao sair, o aldeão também se aproxima do estrado para dar um "shikko".

Há em Nondwin um ancião que é chefe de devoção. Ele é chamado "Neikban Pointer"(\*) em seu caráter oficial. Em torno das onze, em pé a um lado do estrado, ele grita "preparem-se". Cessam o alvoroço das xi caras e o sussuro das conversas. Os monges enfileiram-se de frente para a congregação, com os monges mais velhos e mais veneráveis ao centro e os mais jovens nos flancos. Cobrem ambos os ombros e param de falar e rir. A congregação volta-se ajoelhada para eles. O "Neikban Pointer" grita "Awgatha, Awgatha", e a congregação recita essa prece. Então há um canto e resposta entre os monges e os leigos. Primeiro vem a Jôia Tríplice, e então os cinco preceitos. Os "fadawbwe" (arranjos de bananas, cocos, flores e frutas, parecidos a uma cesta), colocados antes frente a cada monge, são postos de lado pelos "koyin". Oferece-se água benta. O "Neikban Pointer" (como representante da comunidade) sobe ao estrado com os monges e vagarosamente, quase gota por gota, coloca água numa gamela de latão enquanto os monges entoam um unísono a bênção que assegura mérito de uma vida a outra e dá algum "kutho" para todos os presentes e todos os que participaram no "hsungywe". Há uma curta bênção dada pelo monge mais velho para todas as coisas vivas. Ele faz então um pequeno sermão, que em sua maior parte, como a maioria dos sermões, diz respeito a doar para a Sangha, respeitar a Sangha, lembrar que a Sangha é a guardiã de "ahama" e dá uma oportunidade de se ver o ensinamento sendo vivido. Com uma série de "Thadu, Thadu, Thadu" (amém, ou assim seja), o hsungywe está formalmente terminado. Os monges comem então seus pratos de caril especiais para a festa, e os leigos que ficaram também comem. A naturalidade, casualidade e informalidade voltam rapidamente ao pátio.

A comida para este hsungywe, assim como a do dia seguinte à cerimônia do pagode propriamente dita, é doada pelos grupos domésticos de Nondwin. As doações eram na proporção dos bens de conhecimento público de grupos domésticos específicos. Havia três divisões para aqueles que doavam: os ricos davam comida e bananas, os moderadamente prósperos forneciam comida, e os pobres forneciam só bananas. O custo da comida e das bananas era de 7 kyats, só a comida cinco kyats, e as bananas dois kyats. A soma total coletada então era:

Ricos	33 x 7ky	231
Moderadamente prósperos	33 x 5 ky	165
Pobres	26 x 2 ky	52
		448 ky

(\*) "Neikban Pointer" - Indicador, Ponteiro de "Neikban" (o nirvana). (N. do T.)



com os cantos revirados para cima, que precisa dois homens para carregá-lo numa vara transversal sobre os ombros, um tambor de pele, címbalos, um xilofone por tátil, blocos de madeira que golpeiam um contra o outro, e matracas fendidas de bambu. Essa banda, com seus ornamentos e com um estandarte branco escrito "Associação Budista", desce a rua, e cada dona-de-casa aguarda com o arroz cru, carne ou bananas que coloca na tijela grande. Não se pede nada a ninguém; a procissão da banda movimenta-se no seu próprio ritmo e dispersa-se no fim da rua.

Como parte da celebração, um grupo de mulheres, na casa de um primo de primeiro grau de U An Gyi, corta papel em forma de flores e coloca esses ornamentos sobre varas de bambu, que serão colocadas mais tarde nos recintos do pagode. Alguns homens - primos distantes de U An Gyi, na categoria de patrocinadores do templo - entram e ajudam na confecção da decoração. (Ninguém se dará o trabalho só para meu benefício, de reconstituir os extensos laços de parentesco bilateral que os colocam naquela categoria. Basta, para eles, saber que são parentes e que devem ajudar). A decoração acrescenta cerca de 10 kyats ao custo da celebração.

O pagode em si está situado na extremidade oriental de Nondwin. Visto que tem a forma básica, da maioria dos pagodes da região, suas características são dignas de nota. Na área do pagode há um "tazaung" ou plataforma elevada para se colocar imagens (não há de fato nenhuma ali) e um "zaiyat", um pavilhão coberto para a congregação e os monges. A forma do pagode, dizem os aldeões, vem diretamente das palavras do Buda. Eles dizem que quando o Buda estava deixando esta existência, Ananda perguntou como ele deveria ser lembrado, e o Buda disse: "lembre-se de mim desse jeito", e virou de boca para baixo sua tijela de mendigar e colocou seu bastão em cima dela. O acréscimo da forma de lótus, dos monstros, flores e os anéis representando serpentes são elementos claramente derivados da cosmologia esboçada anteriormente.

No pagode mesmo, a cerimônia repete o "bsungywe" realizado no dia anterior quando da chegada dos monges. Nesse acontecimento, algumas danças são executadas pelos grupos de dança de Nondwin. Os dançarinos de Nondwin têm trajes para a dança do elefante e para um tipo de dança de pássaro. Os primeiros são elefantes de papier-machê manuseados por dançarinos. A dança do pássaro tem uma série de fantasias magníficas de diferentes pássaros míticos. O grupo de dança vai frequentemente a outras aldeias para consagrações de pagodes e outras cerimônias similares, quando são convidados. Foram, por exemplo, para Nyaungbinwin e dançaram para a consagração de um pagode. A aldeia de Nondwin também contribuiu com 60 kyats para a colocação de um "para-sol" e de um "sinbu" no cimo desse pagode.

Esse ato de doação - a construção de um pagode - foi descrito tão extensamente porque dá acesso a alguns paradoxos interessantes nas noções de sacrifício e de dar para obter "kutho". Em primeiro lugar, para

os aldeões, a construção de um pagode é raramente possível, e contudo está no topo da hierarquia de doações voluntárias. Deve ser empreendida apenas no auge do "kan", "pon" e prosperidade secular de alguém; é sinal de que um indivíduo está disposto a dar tudo pela ação de lembrar o Suda, e é um indício, ou supõe-se que o seja, de que esse indivíduo está impregnado somente com pensamentos sobre o Buda e seus ensinamentos. Construir um pagode é claramente o "estilo real", a expressão de reis e homens poderosos de que eles estão se aproximando da perfeição do Buda. Mas mesmo esse ato único de individualidade requer a participação de um grupo social, e o "kutho" compartilha-se ou difunde-se entre esse grupo social. Além do mais, é uma grande ostentação secular. É uma garantia de poder e "kan" forte tanto quanto uma acumulação de "kutho". Os aldeões dizem que é bom dispendir tanto quanto se é capaz em qualquer atividade para a obtenção de "kutho", e eles misturam o mundano e o sobrenatural em sua explicação. O ditado comum, "ninguém respeita um pagode sem ouro", justapõe bem os elementos de "kutho", poder e ostentação. Espera-se que a construção de um pagode sobrecarregue ou até mesmo exaura os recursos do patrocinador e os do grupo que ele arregimenta. Em pobrecer a si mesmo e à própria comunidade por consideiração ao Buda, como uma indicação de que está possuindo pelos ensinamentos, é o sacrifício máximo. Não há muitos que possam ou tentem fazer isso. Os reis de outrora que, suponho, estabeleceram o estilo de construir pagodes, muitas vezes quase o faziam".

Manning-Nash, 1965, págs. 116-124.

## A Forma e o Simbolismo dos Pagodes (\*)

Estudamos os aspectos sociais e econômicos dos pagodes, ilustrados pelos dois exemplos radicalmente diferentes do Grande Pagode Shwedagon em Rangum, e do pagode da aldeia de Nandwin na Alta Birmânia.

Apesar das grandes diferenças em escala e no cenário sócio-econômico, é evidente que a forma geral é quase idêntica em ambos os casos.

Basicamente, um pagode é uma mandala tridimensional, um núcleo ou centro ("manda") e um recipiente ou elemento envolvente ("la"). O simbolismo explícito é extremamente complexo e profundo, mas como veremos ele é ao mesmo tempo um modelo simbólico do cosmo ou universo, um símbolo do Buda, um símbolo do desenvolvimento espiritual por estágios progressivos em direção ao nirvana, e um símbolo da sociedade budista.

### (\*) Nota sobre o termo "pagode"

Do "Glossário", in Ling, 1979:158:

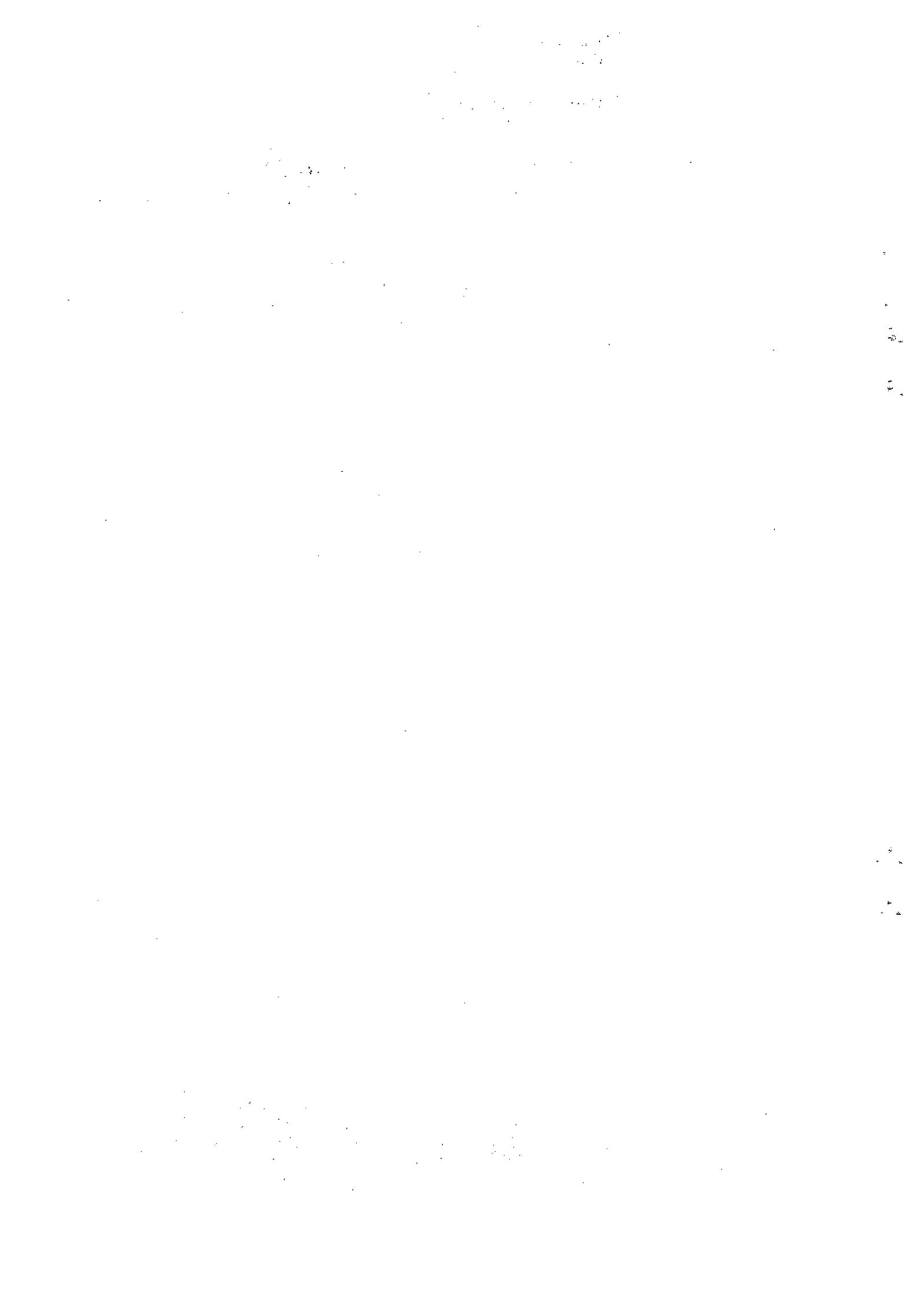
"Stupa" - Um túmulo comemorativo em forma de montículo, usado na Índia antiga para honrar grandes reis. Adotado pelos budistas como um santuário para relíquias, tais como as cinzas ou ossos de santos budistas falecidos. A forma desenvolvida na Índia e no Sudeste Asiático chama-se frequentemente pagoda, e na Tailândia chedi, com a forma de cúpula original que se adelgaça até formar uma ponta, coberta com um "hti" ou cobertura parecida a um pára-sol".

Da nota de pé-de-página 10, p. 202, in Spiro 1970:

"A palavra 'pagoda' (provavelmente uma forma inglesa deturpada do cingalês "dagoba", por sua vez derivado do sânscrito "dhatu garbha", ou recipiente de relíquias) não é naturalmente uma palavra birmanesa. Os birmaneses também não usam o "stupa" indiano para se referir a essas estruturas. Alguns usam os termo "zeidi", derivado do pali "cetva" (lugar de oferendas), mas a maioria das vezes usam "hpaya" (senhor), um termo que também é usado para o Buda, um monge ou um rei".

De Lama Angarika Govinda, 1960:185:

"Se os símbolos dos cinco elementos, tais como se apresentam no presente diagrama dos cinco Centros do sistema yoga budista, forem colocados um sobre o outro nas suas formas tridimensionais correspondentes, demonstrarão a estrutura essencial dos "chortens" (mchodrtan) tibetanos, monumentos religiosos desenvolvidos a partir da stupa indiana, que serviu originalmente como um receptáculo para as relíquias do Buda e de seus discípulos principais. No Tibete, contudo, elas são puramente estruturas simbólicas: mandalas plásticas.



metade leão, metade humanas ("manoukthi-ha"). Estas são também figuras tutelares. Junto ao edifício está um pilar maior com uma faixa ("tagun-daing") em cujo cimo repousa uma imagem de uma gansa brâmane ("hin-tha"), enquanto que em cada um de seus quatro lados estão apostas imagens dos deuses protetores do budismo ("samma deva"). Diz-se que o pássaro representa a mulher do Buda, que quando morreu transformou-se numa gansa brâmane e sob esta forma cultuou seu marido. Muitas vezes um pagode contém nichos com pequenas imagens de Buda feitas de tijolo ou gesso. Além do mais, a plataforma sobre a qual está construído pode comportar diversas imagens do Buda, grandes e de bronze. Alguns pagodes também têm uma imagem de Buda central. O pagode Arakan de Mandalay, por exemplo, não é famoso pelas suas relíquias mas pela sua imagem Mahamuni, a qual com o passar dos anos tem recebido tantas camadas de ouro dos fiéis que não se pode mais reconhecer sua forma original.

Um pagode de verdade, como mencionei, é um relicário budista. Contém de preferência uma relíquia do próprio Buda (ou em alguns casos, como no do famoso Pagode Shwedagon em Rangum, de um Buda anterior); ou, em lugar disso, uma relíquia de um monge santo ou de um santo. Na Birmânia a relíquia, junto com numerosos outros objetos sagrados tais como imagens de Buda e tesouros (ouro e jóias, por exemplo), é enterrada numa cripta bem fundo dentro da estrutura, selada para sempre do olho humano. Daí, o motivo religioso mais do que social para o culto dos pagodes está bem claro: já que há uma relíquia do Buda. Ele próprio está presente ali num sentido mais do que simbólico. Daí porque o budista não cultua no pagode; mais propriamente, ele cultua o pagode. Este não é somente um memorial do Buda mas, num sentido importante, é uma corporificação Dele. Isto explica em parte a reverência com a qual é tratado, e a riqueza desmedida que se esbanja nele".

(Spiro 1970: 202-204)

O pagode representa o extremo do poder tanto no plano sagrado como no mundano. Uma curta passagem do longo mito que promulga a história e a natureza sagrada do Pagode Shwedagon descreve os eventos cataclísmicos que literalmente abalaram o cosmo quando abriram o escrínio que continha as Relíquias dos Cabelos, a fim de que pudessem ser colocadas e seladas dentro da câmara relicária no coração do pagode.

"Quando Sakka abriu o escrínio para banhar os Cabelos houve tumulto entre homens e espíritos. Os oito Cabelos subiram ao céu a uma altura de mais de sete palmos. Os raios emitidos pelos cabelos penetraram em

*direção ao alto até os céus, e para baixo até o Inferno no Avici. Os Habitantes dos Infernos e os espíritos defuntos viram os seres humanos. Os cegos perceberam objetos. Os surdos ouviram sons. As pessoas com membros retorcidos esticaram-nos. Os mudos falaram claramente. A terra tremeu. O vento do oceano soprou. O Monte Meru foi sacudido. Relâmpagos faiscaram. A chuva das nove pedras preciosas caiu. Todas as árvores do Himalaia deram flores e frutos, embora fosse fora de estação, e prestaram homenagem às Relíquias dos Cabelos".*

*(We Pin, Shwedagon, Rangum 1979:12)*

O poder dos pagodes não está relegado ao passado distante. Em novembro de 1961, os astrólogos por toda a Ásia predisseram uma calamidade mundial. Seguindo instruções do Ministério de Assuntos Religiosos do governo de U Nu, construíram-se 60.000 pagodes de areia simultaneamente por toda a Birmânia, "para evitar perigos iminentes e para obter a paz e a tranquilidade totais na União". (Jornal "The Guardian", Rangum 26 de novembro e 10 de dezembro, citado em Smith, 1965:171).

Esses pagodes de areia "deveriam ter nove cúbitos de altura, espirais de latão ou ferro com nove fileiras, e deveriam ser construídos em nove de dezembro, entre as seis e as 8:24 da manhã - horas astrologicamente determinadas. Depois que cada pagode fosse terminado, nove monges teriam que ganhar comida vegetariana como esmola, e textos religiosos teriam de ser recitados por nove homens e nove mulheres por três dias". (Smith, 1965:171)

A natureza sagrada do pagode, mais propriamente como foco do culto do que como o local deste, está clara na explicação de Spiro citada acima. Portanto não é difícil entender porque os birmaneses consideravam que as atitudes e comportamentos europeus nos pagodes - especialmente aqueles dos ingleses - eram profundamente ofensivos e sacrílegos. Duas questões sobressaem na história; primeiro, a pilhagem do pagode por aventureiros portugueses em 1612, que atacaram o Shwedagon e roubaram o grande sino para derretê-lo e refundi-lo sob a forma de canhões, e mais tarde em 1824 quando uma força expedicionária britânica tomou o Pagode Shwedagon pela força e escavou poços na sua base, na convicção de que "existia uma grande câmara no centro do Pagode, cheia de tesouros". (T.A. Trent, oficial do estado-maior do Chefe do serviço de intendência do exército, citado por We Pin em "Shwedagon", 1972).

A ocupação do Pagode Shwedagon por tropas britânicas continuou por muitos anos, principalmente porque a sua altura proporcionava um local taticamente adequado para o uso de artilharia e como posto de observação, mas também como uma medida explicitamente política, porque já era aparente ao comando militar britânico que esse pagode era um símbolo político e religioso essencial para o povo birmanês. Os birmaneses, encabeçados por seu General, Maha Bandoola, desfecharam ataques repetidos e corajosos contra as posições britânicas no pagode, mas foram repelidos pelo poder de fogo superior das armas britânicas.

Além da pilhagem constante pelas tropas britânicas das imagens e objetos de ouro e prata, as suas botas pesadas que pisavam o chão sagrado do pagode iniciaram uma segunda grande questão política que deveria ofender e enfurecer os birmaneses por quase cem anos. A "questão dos calçados" ("footwear issue") foi examinada e comentada por estudiosos europeus e birmaneses do período colonial britânico na Birmânia. Citarei We Pin.

"O Grande Pagode sempre foi parte da terra e dos povos, e nunca esteve separado dos acontecimentos históricos. Em questões de comércio, a feira anual do Pagode era famosa e atraía visitantes de países distantes. Em tempos agitados, os príncipes ali buscavam refúgio. Em tempos de calma e prosperidade, reis e rainhas ali iam para executar atos sublimes de mérito. Em tempos de guerra, o Pagode era a cidadela pela qual se disputavam batalhas campais. No período da dominação estrangeira da terra e dos povos, era apropriado que o Pagode fosse o centro em torno do qual os povos oprimidos podiam juntar-se. "Por volta de 1919 o povo da Birmânia estava começando a agir, contra a dominação estrangeira. Duas causas em torno das quais ele podia se juntar estavam ligadas ao Pagode. Uma era a contínua ocupação militar de uma parte do Pagode. Em suas conferências anuais, o Conselho Geral das Associações Birmanesas ("General Council of Burmese Associations") e a Associação Budista dos Moços ("Young Men's Buddhist Association") aprovaram resoluções expressando sua insatisfação com a presença contínua dos militares britânicos no Pagode e exigiram uma declaração segura sobre a data exata da desocupação militar do local. Um funcionário público britânico que servia na Birmânia na época escreveu isto:

"Estando no centro de um forte, com um arsenal nas proximidades, o pagode está sob custódia militar. A presença de um arsenal é uma ameaça para a segurança do famoso santuário. Uma explosão séria despedaçaria o edifício e destruiria irreparavelmente

uma das maravilhas do mundo". Ma a agitação teve de continuar por uma década antes que se obtivesse sucesso. No começo de 1929, corpos de soldados britânicos enterrados no Pagode foram removidos com cerimônias apropriadas para o cemitério do quartel militar. Em novembro de 1929, o Pagode Shwedagon foi transferido para as mãos dos administradores do Pagode. A escadaria coberta do lado oeste que tinha estado sob custódia militar por 77 anos podia agora ser usada pelos peregrinos. Deu-se um grande festival em março de 1930 para comemorar a abertura do acesso pelo lado oeste.

A outra causa política tinha a ver com a "questão do sapato". Em 1917, aprovou-se uma resolução na quinta cerimônia anual da Associação Budista dos Moços. A resolução exigia a proibição de calçados nos pagodes, e suas terras eclesiásticas, e nos mosteiros de monges budistas. Recomendava que se colocassem nessas lugares placas com essa finalidade.

Tinha-se proibido o uso de calçados desde os dias dos reis birmaneses. Hiram Cox, o enviado britânico à corte birmanesa em 1796 desejava observar o regulamento e ao mesmo tempo não queria tirar os sapatos, e assim em vez de subir até a plataforma do Pagode, ele observava o povo nos dias de festival de um local no leito da estrada. Depois da anexação da Baixa Birmânia, os europeus desprezaram o regulamento abertamente.

A "questão do sapato" tornou-se uma questão nacional, e assim como a agitação em torno dela. Em 1919, as autoridades britânicas emitiram uma ordem proibindo calçados nos recintos dos pagodes. Mas anexaram uma cláusula: a ordem admitia uma exceção no caso de empregados do governo que entrassem nos recintos em missão oficial. Essa ordem fez mais no sentido de excitar os ânimos do povo do que de acalmá-los. Mas por essa época o movimento político contra os ingleses tinha começado a ganhar impulso".

O motivo por trás da escolha do título para este estudo, "O Segredo dos Pagodes", deve-se em grande parte a uma tentativa meio humorística, meio séria, de um antropólogo cujo trabalho tem sido rejeitado por editores e ignorado por colegas de profissão, de atrair algumas outras pessoas para que lessem e talvez, um dia, publicassem este estudo. Pode ser que um título assim só atrairá aqueles que se interessam por discos-voadores e pirâmides, a Atlântida e o Triângulo das Bermudas. Mas um título mais preciso e friamente acadêmico como "Alguns aspectos de polissemia simbólica no comportamento religioso e político no Sudeste Asiático" não despertaria muito interesse entre aqueles que percrutam casualmente as prateleiras de antropologia nas bibliotecas

e livrarias.

Claro que não há nenhum "segredo" sobre os pagodes. Todos os budistas sabem perfeitamente bem o que são pagodes e qual é seu significado múltiplo na vida mundana e espiritual. E o simbolismo mais profundo e complexo é evidente para todos aqueles que praticam a meditação budista, o grau de profundidade e complexidade aparentemente dependendo do estágio de desenvolvimento. Não alego ter desvelado qualquer segredo, mas meramente ter compilado e tornado um pouco mais acessível o que tem sido inteiramente óbvio para os sábios budistas e hindus por milhares de anos, e o que, em minha opinião, também está presente no mais antigo dos esforços espirituais humanos, o xamanismo, cuja distribuição é global e cuja antigüidade deve ser medida em milhões de anos.

Não obstante, existe um segredo em outro sentido, na medida em que estamos lidando com símbolos, e símbolos escondem tanto quanto revelam. Embora a relatividade de Einstein e a física e cosmologia pós-einsteinianas sejam vistas, com boa razão, por sábios orientais como tentativas grosseiras e um tanto tardias para alcançar aquilo que tem sido surpreendentemente evidente e coerente na doutrina dos mestres espirituais budistas e hindus, houve alguns filósofos e cientistas ocidentais importantes que entendiam muito sobre o simbolismo nas religiões orientais. Notavelmente Carl Jung e Richard Wilhelm, em The Secret of the Golden Flower (O Segredo da Flor de Ouro), e os vários trabalhos do Dr. Evans-Wentz, corroboram essa afirmação.

Embora as opiniões de Jung sobre símbolos e a consciência coletiva sejam ignoradas ou até desprezadas pelos estilos prevaletentes no corpo da antropologia da religião, considero que sua abordagem é o guia mais útil para entender símbolos religiosos.

No debate sobre a natureza arbitrária ou não da relação entre um símbolo e aquilo que representa, devo discordar daqueles que adotam uma abordagem lingüística em favor de uma relação arbitrária, pelo menos no que diz respeito a símbolos religiosos ou sagrados. Firth (1973:165) faz um exame estimulante embora neutro dessas questões, mostrando como tanto a posição lingüística quanto a posição "natural" ou "universal", exemplificada por

Mary Douglas e Jung, podem ser substanciada por evidências etnográficas do mundo inteiro. Sob alguns aspectos, acredito que a discussão é desnecessária, já que deve haver alguns símbolos que surgiram por convenção, e cuja ligação semântica original com aquilo que representam se perdeu ou se dissociou deles no decorrer do tempo. Além disso, existem aqueles símbolos, usados em promoções políticas e comerciais, em publicidade e propaganda, que são manipulações deliberadas de associações psicológicas óbvias ou de peculiaridades de comportamento em uma cultura específica numa época específica.

Porém, com relação ao símbolo sagrado ou religioso, acredito inteiramente na validade da opinião de Jung de que:

*"Um símbolo não é um signo arbitrário ou intencional, representando um fato conhecido e concebível, mas uma expressão reconhecidamente antropomórfica - e daí limitada e apenas parcialmente válida - de algo sobre-humano e somente parcialmente concebível".*

(Jung, 1958:152)

Na linguagem simbólica birmanesa, as folhas de lótus do pagode são símbolos do Desvelar-se do entendimento, ou atenção (mindfulness - "satipassana"), o primeiro estágio de meditação. A Jóia ou Diamante, na ponta do pagode, são símbolos de insight ("vipassana"), e também estão presentes na Jóia Tríplice; Refúgio no Buda, Refúgio no Dhamma, e Refúgio na Sangha. Esses são os estágios preliminares e sucessivos de meditação ensinados e praticados na Birmânia, como passos ao longo do caminho em direção ao objetivo final do nirvana.

O simbolismo explícito de outras partes da forma do pagode, da maneira como os informantes birmaneses de Manning-Nash e Spiro o expressavam conscientemente, é de que a semi-esfera invertida ou estrutura em forma de sino representa a tijela de pedir esmolas do Buda, que por sua vez é um símbolo característico do monge, da renúncia do mundo e, em sua posição invertida, deve representar o fim do caminho do monge, sua desencarnação, o cessamento da necessidade de comer e portanto de pedir esmolas. A realização desse objetivo final é reafirmada novamente no símbolo do bastão de Buda, que este colocou em cima de sua tijela, mais

uma vez porque ao entrar no Nirvana ele não precisava mais de seu apoio, seu movimento tendo finalmente cessado. Os birmaneses afirmam que a espiral do pagode é o bastão do Buda, e que ela representa o Nirvana.

Não nos preocupamos com as diferenças de doutrina e de outros aspectos entre as formas maaiana e teravada de budismo, já que estamos tratando de práticas e crenças que são constantes por toda a Ásia budista, e que são anteriores à formalização do budismo (de acordo com Spiro e outras autoridades). Em vista disso, é também razoável pelo menos chamar atenção para a associação entre o Grande Mantra OM MANI PADMA HUM de formas maaianas e especificamente tibetanas de budismo, e o simbolismo das folhas de lótus ao redor da base da cúpula ou semi-esfera invertida, e o diamante na ponta da espiral. A interpretação completa desse mantra é oculta e só compreendida pelos adeptos maaianas mais avançados. Mas ao nível semântico mais superficial, MANI "significa" diamante, ou jóia, e PADMA "significa" lótus. Um tratamento muito profundo e abrangente do Grande Mantra pode ser encontrado em "Foundations of Tibetan Mysticism", de Lama Govinda, visto que a finalidade única e imediata do livro todo é a explicação desse mantra. Govinda trata das quatro partes ou palavras do Grande Mantra, com um capítulo inteiro devotado a cada parte. Em realidade, o Grande Mantra é o fundamento do misticismo tibetano.

O que se tornou aparente para mim pela primeira vez ao ler "Foundations of Tibetan Mysticism" de Lama Angarika Govinda definitivamente não é o nível máximo de simbolização nos pagodes, mas é o mais profundo que é recomendável atingir no contexto do presente estudo. Não tenho nenhuma dúvida de que existem significados ou níveis de representação simbólica que são inteiramente evidentes para aqueles que praticam os estágios sucessivos de meditação, mas sobre os quais é inútil ou impossível raciocinar.

Nesse nível o pagode é, além de um símbolo de todos esses outros aspectos - o Buda, o Cosmo, a Sociedade -, também um símbolo do corpo humano como está representado na forma do Buda em meditação. Assim os principais órgãos do corpo são representados por símbolos, no sistema "cakra", e na linguagem simbólica específica dos pagodes, esses órgãos do corpo ou "cakras" são re

presentados em sua forma aperfeiçoada e inerte ou anulada. Assim a base do pagode representa a postura sentada, a postura do lótus, onde o centro ou espiral, a coroa da cabeça, está perfeitamente centrada e equilibrada acima do centro da base, as pernas em posição sentada, serenas e sem movimento. Acima da base do pagode, e da postura de lótus do Buda em meditação, encontramos os anéis da serpente, ou a força sexual (kundalini) saciada e convertida em energia espiritual. Acima dos anéis da serpente encontramos as pétalas de lótus, que como "The Golden Flower" ("A Flor de Ouro") também têm a ver com a transformação da energia sexual em Luz. Acima das pétalas de lótus temos a semi-esfera invertida, que representa a tijela de pedir esmolas invertida, e portanto a cessação da necessidade de comer, e no sistema "chakra", o centro do estômago. Por cima da esfera invertida do pagode encontramos a espiral coberta pelo "hti" ou "guarda-chuva", a prerrogativa característica e honrosa do monge de proteger a cabeça dos extremos opostos de sol e chuva. O "hti" representa o centro da cabeça, e o aplacamento de desejos e aversões ilusórios. Finalmente a espiral, que como vimos afirma-se explicitamente que seja o bastão do Buda e também o símbolo do nirvana, afina-se em direção ao infinito onde um diamante na ponta do pagode, além de representar a Sabedoria Perfeita - o Diamante Sutra, por exemplo - representa o topo da cabeça ou "cakra" mais alto.

Lama Angarika Govinda mostra-nos como esses níveis ou "cakras" são também símbolos dos cinco elementos, e também da sílaba-semente sagrada do sânscrito, HUM, que a forma do HUM é composta dos símbolos do éter, ar, fogo, água, terra e são claramente simbolizados de novo na forma do templo de KUMBUM, o Templo dos Cem Mil Budas.

Não pretendo levar este assunto mais adiante, seguindo o ensinamento de Lama Angarika de que "No simbolismo dos processos meditativos, o princípio diretor não é um ponto de vista teórico, mas a prática e as experiências derivadas deste último". Os diagramas e ilustrações justapostas e explicadas por Lama Angarika Govinda, que reproduzo aqui, são perfeitamente explícitos e acima de qualquer comentário racional e acadêmico. Não tenho nem a autoridade nem a capacidade de levar este assunto adiante; posso somente recomendar aos interessados que leiam a obra escrita

de Lama Govinda, precedida talvez pelo "The Tantric Mysticism of Tibet" de John Blofeld como uma introdução.

### CONCLUSÃO

Para concluir este estudo farei um exame amplo, em vez de profundo, das questões de religião e política no Sudeste Asiático. Visto que um dos temas dominantes foi o confronto ideológico do budismo e do comunismo, como visões de mundo compatíveis ou conflitantes no estabelecimento de uma estrutura de crença e ação na vida econômica, social e política diária, tanto no nível de política governamental explícita como no nível do membro individual desses países, incluirei também algumas observações sumárias sobre questões comparáveis no Tibete, China e Taiwan.

De certo modo, a idéia toda deste estudo germinou com a leitura de "The Golden Peninsula" de Charles Keyes no final de 1979. Contudo, eu tinha sido anteriormente aluno do Professor Tambiah na Universidade de Cambridge, onde seu curso sobre "The Religion of South Asia" (A Religião da Ásia do Sul), em 1965, já tinha estimulado em mim um interesse profundo e duradouro pelas religiões do Oriente, especialmente pelo budismo maaiana do Tibete, assim como pela história política da Ásia. Se a fase de intervenção americana maciça nas longas guerras da Indochina não tivesse tornado impossível uma pesquisa de campo livre e não-alinhada exatamente na época em que eu tinha que fazer uma escolha sobre que parte do globo eu selecionaria para o meu trabalho de campo do doutorado, teria estudado as tribos de montanha no Laos ou Camboja, e não teria passado os últimos treze anos empenhado em trabalho de campo e antropologia aplicada com as tribos nômade da floresta do noroeste do Amazonas. Contudo, acredito que uma experiência global e variada é a essência da antropologia e estou contente pelo destino ter-me permitido retomar, mesmo que à distância e através de leituras (mais do que de qualquer trabalho de campo substancial) alguns interesses antropológicos que começam há tanto tempo.

O que me desconcertou no livro de Keyes, especialmente no capítulo sobre "Tradition and Revolution in Vietnam" (Keyes 1979:181) foi o processo pelo qual as atitudes fundamentais e a cosmologia dos vietnamitas foram tão rapidamente transformadas de perspectiva dominada pelo Karma exemplificada pelo poema do

século XIX, "The Tale of Kieu" (O Conto de Kieu), que era "melhor conhecido pelos vietnamitas que as peças de Shakespeare pelos ocidentais" (p. 242), para uma perspectiva de "que através do trabalho ou do esforço conseguimos um lugar na sociedade". A crença e prática religiosas do Vietnã foram sucessivamente dominadas pelo budismo maaiena ou pelo confucionismo de origem chinesa, de acordo com a longa história dos fluxos de autonomia e colonização entre China e Vietnã. Contudo, como por todo o Sudeste Asiático, essas religiões formalmente estabelecidas praticadas pela elite governante têm o caráter do que Lewis (1971) categorizou como um culto de moralidade central ("central morality cult"), que coexiste acompanhado de cultos de espíritos praticados pelos habitantes rurais e urbanos menos privilegiados, ou o que Lewis chamou de cultos periféricos ("peripheral cults"), que expressam as frustrações daqueles que são social e economicamente marginais e oprimidos, em cultos que se caracterizam pelo transe, êxtase e possessão por espíritos. Essa corrente dupla no comportamento religioso já é bastante familiar à antropologia, e mostrou ter uma distribuição aparentemente universal.

No Brasil, por exemplo, o catolicismo é a religião de Estado, no sentido de que a catedral primaz ocupa a posição mais central no simbolismo espacial deliberado da capital, Brasília, e está situada significativamente no conjunto dos ministérios, do Senado, Câmara dos Deputados, Palácio Presidencial, etc, com a estação central de ônibus urbanos e interestaduais e apenas algumas centenas de metros. Ao mesmo tempo, por todo o Brasil há uma proliferação surpreendente de pequenas igrejas protestantes e diversas formas de cultos de espíritos, que são frequentadas pelos pobres que vivem nas favelas miseráveis nas periferias dos centros urbanos.

Não obstante, no Vietnã, Keyes sugere que é principalmente através de uma reforma agrária rigorosa e de programas de redistribuição, e também de educação primária intensiva com um forte componente marxista-leninista, que:

*"A descrença no culto do espírito guardião foi acompanhada de uma descrença nos monges budistas e astrólogos que tradicionalmente tinham a função de interpretar para os habitantes das aldeias o que os céus ti*

nam decretado". (Keyes, *ibid* p. 243)

Ao mesmo tempo, todas as autoridades em religião e política na Indochina, inclusive Keyes, reconhecem o papel importante, mesmo que passivo, desempenhado pelos budistas na longa luta pela independência do domínio colonial. Os franceses chamaram seus primeiros esforços para suprimir levantes nacionalistas de "La Guerre des Bonzee", e mantinham que os pagodes e templos budistas eram esconderijos para as guerrilhas nacionalistas do Viet Minh.

Mais tarde, na fase da tentativa americana de deter o fluxo crescente da luta nacionalista e comunista contra a dominação colonial, o incidente ideológico crítico, ao qual tanto analistas americanos como analistas vietnamitas comunistas se referem como uma espécie de ponto crítico na persuasão do povo, foi o auto-sacrifício em 1963 de Thich Quang Duc, um monge budista, que no meio de uma rua principal de Saigon, tomou a postura de lótus da meditação, despejou gasolina sobre si mesmo, riscou um fósforo e morreu imóvel e em silêncio. (Keyes, 1979:228 e "Lotus Flower in Sea of Flame", de Nhat Hanh, 1968).

No Vietnã de então, o budismo parece ter tido um papel importante, se bem que passivo, na longa luta contra o domínio colonial. O mesmo é verdade, como vimos com relação à Birmânia.

O problema que fica é até que ponto a prática e crença budistas, depois de centenas ou milhares de anos, pode ser transformada tão rapidamente ou reprimida na cosmologia do povo, mesmo se reconhecermos a necessidade extrema e a influência social e econômica penetrante da redistribuição de terras. Nosso estudo da Birmânia mostrou a persistência do budismo teravada durante o domínio colonial britânico, a sua promoção a religião de Estado, juntamente com o culto aos nat, durante o governo orientado para o marxismo de U Nu, e sua tolerância pela ditadura socialista militar de Ne Win.

Ao mesmo tempo, o mesmo budismo teravada floresce sob o governo monarquista-militar da Tailândia, onde, em contraste com os monges budistas marxistas da Birmânia no período em

seguida à Segunda Guerra Mundial, encontramos monges de extrema direita como Kittivudho que durante meados dos anos setenta promoveu o movimento Nawaphon, uma estranha combinação de budismo e anti-comunismo militante. Kittivudho até reinterpretou algumas das histórias Jataka, contos populares baseados na vida do Bu da, para demonstrar que matar comunistas era uma ação recomendável e necessária, que acumularia mérito dentro da doutrina do karma e do renascimento. Mais uma vez, vemos uma persistência da tradição estabelecida pelos reis budistas em guerra com estados vizinhos, que não pareciam seguir o preceito budista básico de "ahimsa" - não fazer mal a nenhum ser, seja através de pensamento, palavra ou ação.

A habilidade do budismo de sobreviver e coexistir com cultos populares e locais, em todos os países por onde se espalhou, é um fato bem conhecido e comentado, e contrasta fortemente com a intolerância extrema do cristianismo, cujos missionários, quer sejam católicos ou protestantes, estão determinados a conquistar toda a humanidade, mesmo os povos mais remotos e independentes como as tribos nômades da floresta amazônica. Enquanto que os missionários cristãos - pelo menos nos tempos modernos - não são combativos no sentido de fazerem uso aberto da ameaça ou do emprego de violência - armas de fogo, bombas, napalm, etc - eles usam certamente todos os estratagemas econômicos, sociais, culturais e psicológicos disponíveis em sua cruzada moderna contra a autonomia religiosa e cultural dos povos "primitivos" de todo o mundo, e eles recebem sempre um amplo apoio em dinheiro, aviões, radiocomunicação, comida e suprimentos médicos. Eles têm médicos, e quando, por exemplo, missionários protestantes americanos operam em países católicos, ou países que não praticam ou não acolhem de bom grado o cristianismo, disfarçam o que é de fato "The Wycliffe Bible Translation Society" (Sociedade Wycliffe de Tradução da Bíblia) sob a forma de uma organização altruísta puramente científica e secular, o "Summer Institute of Linguistics".

Em comparação, o Islã parece até mais fanaticamente intolerante e combativo, com o grito da guerra santa de "morte aos infiéis" ecoando através dos séculos e a grande distância pela Ásia e África. Mas o Islã não parece ter uma frente missionária assim extensiva e sistemática em funcionamento em países

não-islâmicos.

Retornando ao Budismo no Sudeste Asiático, posso apenas citar, uma vez mais, o Professor Tambiah.

"tomemos por exemplo o Sri Lanka, Birmânia e Tailândia, que juntos constituem um cinturão significativo, em virtude de compartilharem uma religião comum - o budismo teravada. Através das eras houve comunicação e intercâmbio entre esses países em assuntos religiosos. Contudo, à primeira vista hoje cada um desses países parece diferir significante dos outros. O Sri Lanka parece combinar uma política socialista radical com um apoio oficial ao budismo; a Birmânia por outro lado combina o governo autocrático e burocrático de um general com um "secularismo" nominal que minimiza o budismo e suspeita de seu uso político. A Tailândia situa-se na extrema direita; sua religião venerada (mas relativamente sem poder) era sustentada até recentemente por uma panelinha militar poderosa que advoga o budismo como religião de Estado e como patrimônio nacional sagrado. Esses três países, por conseguinte, parecem misturar política e religião em proporções diferentes para produzir combinações diferentes. Não obstante, há algumas décadas o Sri Lanka era governado por um partido relativamente conservador (UNP), que tentava manter separados o budismo e a política, ou pelo menos mantê-los dentro de certos limites; em contraste, a Birmânia de doze anos atrás apoiava entusiasticamente U Nu, que tentou combinar um budismo fervoroso com uma política democrática e socialista, e a Tailândia, depois da assim chamada revolução de 1932 foi influenciada pelo menor por um breve período pela política socialista, democrática e secularista de Pridi, e a agitação atual desde outubro de 1973 é pelo menos em parte um retorno às aspirações daquele tempo. Em outras palavras, a estrutura do sistema político e sua relação com o budismo não é necessariamente permanente em nenhuma época nesses três países. Os modelos encerram cristalizações temporárias; cada uma dessas sociedades, pareceria, poderia mudar de modelo com o tempo, mas os modelos mesmos constituem um conjunto limitado de possibilidades. E essas possibilidades parecem estar relacionadas a um conjunto mais profundo de tentativas dialéticas subjacentes e persistentes, originárias da relação entre budismo e a sociedade organizada em Estado ("polity") no budismo antigo e da Asokan na Índia e, posteriormente, dos diversos reinos budistas do sul e sudeste da Ásia de origem cingalesa, Mon, birmanesa e tai".

(Tambiah 1976:518)

Se levarmos nossa conclusão comparativa um pouco mais

longe, para o Camboja, Vietnã, China e Tibete, parecerá que comunismo reina com ideologia dominante, e que esmagou toda crença e prática budistas. Durante os últimos dois anos houve débeis lampejos de esperança de que os regimes comunistas desses países estejam revelando pelo menos uma tolerância relutante e carrancuda pelas crenças e prática budistas e de outros tipos também, mas então pode ser também que isso não seja mais do que uma medida política necessária na esperança de ganhar um pouco da simpatia do povo, como uma espécie de bálsamo para o espírito humano ferido, ao qual é negada qualquer expressão sob a visão ideológica intolerante do comunismo.

No Camboja, sob o regime do Khmer Rouge de Pol Pot, onde 85% da população é budista, templos foram demolidos ou convertidos em armazéns e monges foram executados ou colocados para fazer trabalho forçado. Hoje, sob o regime de Heng Samrin apoiado pelo Vietnã, proclamou-se a liberdade de culto e alguns templos que restaram foram restaurados para o uso público, mas tornar-se um monge é proibido para qualquer homem com menos de cinquenta anos de idade.

No Vietnã as pessoas são livres para cultivar e meditar no tempo livre que tiverem, mas poucos monges foram poupados ou receberam permissão de praticar seu papel de guias das necessidades espirituais do povo, e templos e pagodes estão enfeitados com estandartes e estátuas de Ho Chin Minh para lembrar-lhes que o budismo só é tolerado enquanto apêndice do Estado. (David de Voss, 1980).

No Laos, citam-se como palavras do Patriarca Supremo, Pra Yodkaw Vauniroods:

*"O budismo está alienado e separado do povo. A religião está morrendo no Laos". (David de Voss, 1980).*

No Tibete, invadido pelos comunistas chineses em 1959, "centenas de mosteiros foram destruídos e os quadros monásticos desmantelados. A terra de propriedade dos mosteiros foi confiscada e dividida em comunas populares. Em 1959 havia 120.000 monges; hoje existem cerca de dois mil, e somente 10 mosteiros restaram de 2.464. ... Em 1976 depois da queda da "Camarilha dos Quatro" na China, o governo de Pequim admitiu ter violado sua política

declarada de respeitar as crenças religiosas e o patrimônio cultural do Tibete. Uma nova política de moderação teve início. Esse passo foi também planejado para angariar apoio popular para a estabilidade social e a modernização". (Audrey Topping, 1979:72).

Finalmente, comparando certos acontecimentos paralelos mas inversos na China continental comunista e em Taiwan, é interessante notar que enquanto que em 1978 a imprensa chinesa criticava abertamente o "Livrinho Vermelho" e afirmava que Mao Tsé Tung "era um homem, não um Deus" seguindo-se a remoção dos retratos e estátuas de Mao de lugares públicos, em Taiwan foi recentemente concluída a deificação póstuma de Chiang Kai Shek, quando do término de um mausoléu enorme para a reverência continuada da posteridade de seus restos mortais "sagrados", e esse mausoléu segue exatamente a arquitetura formal, cujo simbolismo já examinamos em todos os seus aspectos, do pagode antigo.

Para finalizar, devemos ter em mente que talvez os que estejam menos preocupados com a maré atual de acontecimentos no confronto entre budismo e comunismo são os próprios budistas, já que a essência da filosofia, fé e modo de vida budistas é de que a condição humana, samsara, é o que o Buda explicou como "anicca", impermanência, "dukkha", sofrimento, e "anatta", a não existência do eu.

BIBLIOGRAFIA

BECHERT, H.

- 1972 - Sangha, State, Society, "Nation": Persistence of Traditions in "Post-Traditional" Buddhist Societies in Eisenstadt. S.N.

BLOFELD, John

- 1970 - The Tantric Mysticism of Tibet, Allen + Unwin: London.

BUNNAG, Jane

- 1973 - Buddhist Monk: Buddhist Laymen: A Study of Urban Monastic Organization in Central Thailand. Cambridge University Press CUP.

CHAPMAN, Spencer

- 1949 - The Jungle is Neutral.

CONZE, Edward

- 1956 - Buddhist Meditation, Allen + Unwin: London.

CONZE, E.

- 1959 - Buddhist Scriptures. Penguin Books.

DEVOSS, David

- 1980 - "Buddhism under the Red Flag" - TIME - November 17.

EISENSTADT, S.N

- 1972 - Post-Traditional Societies.

- 1972c - American Academy of Arts.

ELIADE, Mircea

- 1964 - "Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy". Bollinger Ser. 76. Trans. Willard R. Trast, New York. Pantheon.

EVANS-Wentz, W.Y.

- 1954 - The Tibetan Book of the Great Liberation. Oxford University Press.

EVANS-WENTZ, W.Y.

- 1928 - Tibet's Great Yogi MILAREPA, Oxford University Press.

GOVINDA, Lama Angarika

- 1960 - Foundations of Tibetan Mysticism.

1<sup>a</sup> 1960 - Rider e Co.

- 1977 - Samuel Weiser Inc. 740 Broadway, New York, N.Y.

HENDERSON, Ian

- 1958 - With Philip Goodhart.  
"The Hunt for Kimethi"  
Hamish Hamilton - London.

HINTON, William

- Fanshen

JUNG, C.G.

- 1958 - Psyche and Symbols. Ed. Violet S. de Laslo, New York:  
Doubleday.

KEYES, C.

- 1977 - The Golden Peninsula. Macmillan

LEACH, E.R.

- 1954 - Political Systems of Highland Burma. London School of  
Economics: London.

LEACH, E.R.

- 1972 - Buddhism in the Post-Colonial Order in Burma and Ceylon.  
in Eisenstadt, S.N.

LING, Trevor

- 1979 - "Buddhism, Imperialism and War". George Allen e Unwin.  
London.

MAHASI, Sayadaw, the Venerable

- 1979 - The Satipatthana Vipassana Meditation. Department of  
Religious Affairs, Rangoon. Burma.

MANNING, Nash

- 1971 - "Buddhist Revitalization in the Nation State. The Bur-  
mese Experience". in SPENCER, R.R., 1971. Religion and  
Change in Contemporary Asia.

MANNING, Nash

- 1965 - The Golden Road to Modernity. University of Chicago  
Press.

MENDELSON, E. Michael

- 1975 - Sangha and State in Burma. A study of Monastic Sectaria-  
nism and Leadership. Cornell University Press. Ithaca

Ministry of Culture

Socialist Republic of the Union of Burma

1955 - Pictorial Guide to Pagan. Printing and Publishing Corporation, Rangoon. Burma.

ORWELL, George

1934 - Burmese Days. Penguin Books. 1967

TAMBIAH, S.J.

1970 - Buddhism and Spirit Cults in North-east Thailand. Cambridge University Press. CUP

TAMBIAH, S.J.

1976 - World Conquerer and World Renouncer. A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background. Cambridge University Press. CUP

TAMBIAH, S.J.

1972 - The Persistence and Transformation of Tradition in Southeast Asia, With Special Reference to Thailand. in Eisenstadt. S.N. 1972

SILVERSTEIN, Josef

1977 - Burma - Military Rule and the Politics of Stagnation. Cornell University Press. Ithaca.

SMITH, D.E.

1965 - Religion and Politics in Burma. Princeton N.J. Princeton University Press.

SPENCER, Robert F.

1971 - "Religion and Change in Contemporary Asia". University of Minneapolis.

LEWIS, I.M.

1971 - Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism. Pelican.

SPIRO, Melford E.

1970 - Buddhism and Society. A great tradition and its Burmese vicissitudes. Harper and Row. New York.

SUKSAMRAN SUMBOON

1977 - "Political Buddhism in South east Asia" - The Role of the Sangha in the Modernization of Thailand. Hurst and Co. London.

SUN TZU

1963 - The Art of War. Translated and with Introduction by  
Samuel B. Griffith. (1963). Oxford University Press.

TOPPING, Andrey

1979 - Journey to Tibet; Hidden Splendours of an Exiled Deity.  
New York Times Magazine, December 9, 1979.

WEBER, Max

1946 - Essays in Sociology.

WILHELM, Richard and JUNG, C.G.

1942 - The Secret of the Golden Flower. Kegan Paul

WHEELER, Tory

1979 - Burma - A Travel survival Kit - Lonely Planet Publica-  
tions, Australia.

WIN LATT

1978 - Mohein IV - FOWARD Vol. XVI N° 11. Aug. 1 - Department  
of Information and Broadcasting Rangoon.

WIN PE

1972 - SHWEDAGON. Printing and Publishing Corporation Rangoon.

ZAW WIN

1980 - "THAI - Burmese Cooperation bears some fruit. Bangkok  
Post. July 3, 1980.

## SÉRIE ANTROPOLÓGICA

### TÍTULOS PUBLICADOS

- 01 - CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Povos Indígenas e Mudança Sócio-Cultural na Amazônia, 1973. Republicado<sup>(\*)</sup> em A Sociologia do Brasil Indígena, do mesmo autor. 2ª edição., Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, Brasília: Ed. UnB, 1978:173-196, e em Man in the Amazon, org. por Charles Wagley, Gainesville: The University Presses of Florida, 1974:111-135.
- 02 - RAMOS, Alcida Rita. Nomes Pessoais e Classificação Social na Sociedade Sanumá (Yanoama), 1973. Republicado no Anuário Antropológico/76:13-38 e em Peasants, Primitives and Proletariats, org. por Browman e Schwartz, Haia:Mouton, 1979:191-205.
- 03 - MELATTI, Júlio César. O Sistema de Parentesco dos Índios Krahó, 1973. Republicado em Dialectial Societies, org. por D. Maybury-Lewis, Cambridge: Harvard University Press, 1979 46-79.
- 04 - RAMOS, Alcida Rita e PEIRANO, Mariza G.e S., O Simbolismo da Caça em Dois Rituais de Nominação, 1973.
- 05 - WOORTMANN, Klaas. Comunidades e Haciendas no Peru Andino: Contribuição a uma Sociologia do Campesinato Latino-Americano, 1973.
- 06 - CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Um Conceito Antropológico de Identidade, 1974. Republicado em Alter 3(4), 1973: 208-219 e em Identidade, Etnia e Estrutura Social, do mesmo autor, São Paulo: Pioneira, 1976:33-52.
- 07 - CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Processos de Articulação Étnica, 1974. Republicado em Identidade, Etnia e Estrutura Social, do mesmo autor, São Paulo: Pioneira 1976:53-73, e em Procesos de Articulación Social, org. por Hermitte e Bartolomé, Buenos Aires: Amorrortu, 1977:282-304.

(\*) Os textos republicados nem sempre o são na mesma língua e por vezes sofrem modificações no título e na redação.

- 08 - MELATTI, Julio Cezar. Reflexões sobre Algumas Narrativas Krahó, 1974. A maioria das narrativas, sem as reflexões, republicadas em Folk Literature of the Gê Indians, vol. II, org. por J. Wilbert e K. Simoneaus, Los Angeles:University of California-UCLA, 1984:316-354.
- 09 - RAMOS, Alcida Rita. Identidade Étnica numa Situação Inter-Tribal, 1974. Republicado em Hierarquia e Simbiose, org. pela mesma autora, São Paulo: HUCITEC, Brasília: INL, 1980: 23-65.
- 10 - RAMOS, Alcida Rita. Mundurucu. Mudança Social ou Falso Problema?, 1974. Republicado em American Ethnologist 5, 1978: 675-689.
- 11 - CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Possibilidade de uma Antropologia da Ação entre os Tukúna, 1975. Republicado em América Indígena 37(1), 1977:145-169 e em A Sociologia do Brasil Indígena, do mesmo autor, 2ª ed., Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, Brasília: Ed. UnB, 1978:197-222.
- 12 - CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Reconsiderando Etnia, 1975. Republicado em Identidade, Etnia e Estrutura Social, do mesmo autor, São Paulo: Pioneira, 1976:79-109.
- 13 - MELATTI, Julio Cezar e MONTAGNER MELATTI, Delvair. Relatório sobre os Índios Marúbo, 1975.
- 14 - ZARUR, George de C. Leite. Pescadores do Golfo do México : Racionalidade Econômica e Sistema Social, 1976.
- 15 - ZARUR, George de C. Leite. Repensando o Conceito de Matri-focalidade, 1976.
- 16 - RAMOS, Alcida Rita. Extinção, Alienação ou Simbiose? 1977. Republicado como Introdução a Hierarquia e Simbiose, org. pela autora, São Paulo: HUCITEC, Brasília: INL, 1980:01-17.
- 17 - CADAXA, Maria. No Burgo do Tempo Perdido:Vondervotteimittis Revisitado, 1977.

- 18 - RAMOS, Alcida Rita e ALBERT, Bruce. Descendência e Afinidade: o Contraste, 1977. Republicado na Actes du XLII e Congrès International des Américanistes, vol. II. Paris, 1977: 71-90.
- 19 - CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Leitura de Mauss, 1977. Republicado como introdução a Mauss, org. pelo autor. São Paulo Ática, 1979:05-50.
- 20 - WOORTMANN, Klaas. Hábitos e Ideologia Alimentares em Grupos Sociais de Baixa Renda. Relatório Final, 1978.
21. CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Identidade e Estrutura Social, 1978. Republicado no Anuário Antropológico/78: 243-263 e em Enigmas e Soluções, do mesmo autor, Rio de Janeiro:Tempo Brasileiro, 1983:103-125.
- 22 - LARAIA, Roque de Barros. A Situação das Minorias Étnicas no Brasil, 1978. A parte referente ao negro, ampliada, republicada no BIB 7, 1979:11-21.
- 23 - LUSTIG-ARECCO, Vera. Adaptação à Caça: Uma Análise Comparativa, 1978. Republicado na Revista de Antropologia 22, 1979: 39-60.
- 24 - MELATTI, Julio Cezar. À Procura de uma Classificação dos Personagens Mítico-Rituais Timbiras, 1979. Republicado no Anuário Antropológico/79:99-130.
- 25 - SIGAUD, Lygia Maria. O Sindicato e a Estratégia do Capital, 1979.
- 26 - AMARAL, Custódia Selma Sena do. Durkheim e o Estudo das Representações, 1979. Republicado no Anuário Antropológico/82 134-164.
- 27 - CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Etnia e Estrutura de Classes, 1980. Republicado no Anuário Antropológico/79:57-78 e em Enigmas e Soluções, do mesmo autor, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983:126-149.

- 28 - SILVERWOOD-COPE, Peter L. Os Maku - Povo Caçador do Noroeste da Amazônia, 1980. O 3º capítulo foi publicado no Anuário Antropológico/72:176-239.
- 29 - CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. As "Categorias do Entendimento" na Formação da Antropologia, 1982. Republicado no Anuário Antropológico/81:125-146.
- 30 - PEIRANO, Mariza G. e S. Documentos e Identidade Social (Algumas Reflexões sobre Cidadania no Brasil), 1982. Republicado com o título "Sem lenço, sem documento: reflexões sobre cidadania no Brasil" em Sociedade e Estado, vol.1 n.1: 49-63.
- 31 - CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. "Sociedade Plural" e Pluralismo Cultural no Brasil, 1982. Republicado em Tempo Brasileiro 71, 1983:07-17 e em Proceedings of the American Ethnological Society. Washington, 1984:35-48.
- 32 - RAMOS, Alcida Rita. Sociedades Indígenas, 1982. Republicado com cortes, como volume da Série Princípios, São Paulo: Ática, 1986.
- 33 - MACHADO, Lia Zanotta. Identidade e Individualismo, 1982.
- 34 - FISCHER, Michael M. From Interpretive to Critical Anthropologies, 1982. Republicado no Anuário Antropológico/83:55-72.
- 35 - PEIRANO, Mariza G. e S. Etnocentrismo às Avessas: o Conceito de "Sociedades Complexas", 1982. Republicado em Dados 26(1), 1983:97-115.
- 36 - LARAIA, Roque de Barros. O Conceito Antropológico da Cultura, 1983. Republicado com o título Cultura: um Conceito Antropológico, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.
- 37 - PEIRANO, Mariza G. e S. A Antropologia Esquecida de Florestan Fernandes: Os Tupinambá, 1983. Republicado no Anuário Antropológico/82:15-49.

- 38 - MELATTI, Julio Cezar. Antropologia no Brasil: um Roteiro , 1983. Republicado no SIB 17, 1984:03-52.
- 39 - CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Introdução a uma Leitura da Rivers, 1984. A ser republicado como introdução a Rivers , org. pelo autor, São Paulo: Ática.
- 40 - WOORTMANN, Klaas. A Família Trabalhadora, 1984. Republicado em Ciência Hoje 3(13), 1984:26-31 e em Ciências Sociais Hoje/1984, São Paulo: Cortez/ANPOCS, 1984:69-87.
- 41 - CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Tempo e Tradição: Interpretando a Antropologia, 1984. Republicado no Anuário Antropológico/84:191-203.
- 42 - CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. A "Categoria da Causalidade" na Formação da Antropologia, 1984. Republicado no Anuário Antropológico/83:11-52.
- 43 - CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Leitura e Cultura [de] uma Perspectiva Antropológica, 1984.
- 44 - PEIRANO, Mariza G. e S. O Antropólogo como Cidadão: Louis Dumont e o Caso Brasileiro, 1984. Republicado em Dados 29 (1), 1985:27-43.
- 45 - RAMOS, Alcida Rita. Categorias Étnicas do Pensamento Sanumá: Contrastes Intra e Inter-Étnicos, 1984. Republicado no Anuário Antropológico/84:95-108.
- 46 - MACHADO, Lia Zanotta e MAGALHÃES, Themis Quezado de. Imagens do Espaço: Imagens de Vida (Um Estudo sobre Brasília) 1984. Republicado em Brasília, Ideologia e Realidade: Espaço Urbano em Questão, org. por Aldo Paviani, São Paulo: Projeto, Brasília: CNPq, 1985:191-214.
- 47 - MACHADO, Lia Zanotta. Família, Honra e Individualismo, .. 1985.

- 48 - MELATTI, Julio Cezar. A Origem dos Brancos no Mito de Shoma Wetsa, 1985. Republicado no Anuário Antropológico/84 : 109-173.
- 49 - MELATTI, Julio Cezar. Curt Nimuendajú e os Jê, 1985.
- 50 - WOORTMANN, Klaas. A Comida, a Família e a Construção do Gênero Feminino, 1985. Publicado em Dados, vol. 29, n.1, 1986: 103-130.
- 51 - RAMOS, Alcida Rita; LAZARIN, Marco Antonio e GOMEZ, Gale Goodwin, Yanomami em Tempo de Ouro (Relatório de Pesquisa) 1985.
- 52 - RAMOS, Alcida Rita. Sociedades Indígenas. A Classificação de Parentes, 1986. Trecho do nº 32 da Série Antropológica não publicado no volume da Coleção Princípios, São Paulo : Ática, 1986.
- 53 - PEIRANO, Mariza G. e S. "O Encontro Etnográfico e o Diálogo Teórico". Republicado no Anuário Antropológico/85. Rio: Tempo Brasileiro, 1986.
- 54 - MELATTI, Julio Cezar. "Wenía: A Origem Mitológica da Cultura Marúbo", 1986.
- 55 - LARAIA, Roque de Barros. "Os Estudos de Parentesco no Brasil", 1987. Republicado em BIB nº 23, Rio de Janeiro AN-POCS/1987:03-17.
- 56 - CARVALHO, José Jorge de. "O Jogo das Bolinhas de Vidro: Uma Simbólica da Masculinidade", 1987.
- 57 - PEIRANO, Mariza G. e S. "A Índia das Aldeias e a Índia das Castas: Reflexões sobre um Debate", 1987. Republicado em DADOS-Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, 1987: 109-122.
- 58 - PEIRANO, Mariza G. e S. "O Pluralismo de Antonio Candido", 1987.

- 53 - PEIRANO, Mariza G. e S. O Encontro Etnográfico e o Diálogo Teórico. In Anuário Antropológico/85. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986.
- 54 - MELATTI, Julio Cezar. Wenía: A Origem Mitológica da Cultura Marúbo, 1986.
- 55 - LARAIA, Roque de Barros. Os Estudos de Parentesco no Brasil, 1986.
56. CARVALHO, José Jorge. O Jogo de Bolinhas de Vidro: Uma Símbólica de Masculinidade, 1987.
57. PEIRANO, Mariza G. e S. A Índia das Aldeias e a Índia das Casitas: reflexões sobre um debate, 1987.
58. PEIRANO, Mariza G. e S. O Pluralismo de Antônio Cândido, 1987.
59. CARVALHO, José Jorge. A Força da Nostalgia: a concepção de tempo histórico dos cultos afro-brasileiros tradicionais, 1987.
60. LARAIA, Roque de Barros. Etnologia Indígena Brasileira: um breve levantamento, 1987.
61. SEGATO, Rita Laura de. Algunas Propuestas para un Estudio del Cambio Religioso: la expansión evangélica en la Quebrada y Puna Jujeñas, 1987.

100

100