



**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

PEDRO SARAI ALVES FANDIÑO

**TAK BAHT: NOTAS SOBRE UMA PROCISSÃO BUDISTA
EM LUANG PRABANG, LAOS**

**NITERÓI
2013**

PEDRO SARAI ALVES FANDIÑO

**TAK BAHT: NOTAS SOBRE UMA PROCISSÃO
BUDISTA EM LUANG PRABANG, LAOS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para a obtenção do Grau de Mestre.

Área de concentração: Transmissão de patrimônios culturais.

Orientador: Prof. Dr. Edílson Márcio Almeida da Silva

NITERÓI
2013

PEDRO SARAI ALVES FANDIÑO

TAK BAHT: NOTAS SOBRE UMA PROCISSÃO
BUDISTA EM LUANG PRABANG, LAOS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para a obtenção do Grau de mestre.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Edílson Márcio Almeida da Silva
Universidade Federal Fluminense
(Orientador)

Prof^a Dr^a Simoni Lahud Guedes
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto
Universidade Federal Fluminense

Prof^a Dr^a Wania Amelia Belchior Mesquita
Universidade Estadual do Norte Fluminense
Darcy Ribeiro

Prof^a Dr^a Kátia Sento Sé Mello
Universidade Federal do Rio de Janeiro
(Suplente externo)

AGRADECIMENTOS

Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, por meio do qual conheci pessoas especiais. À CAPES, pela bolsa concedida. Às professoras Lygia Segala e Ana Lúcia Ferraz, por terem incentivado a realização deste trabalho.

Agradeço, especialmente, ao meu orientador, Edílson Silva, pela atenção e solicitude com as quais conduziu a orientação desta dissertação. Obrigado por ter aceitado me acompanhar neste desafio em que me propus enredar.

Aos meus amigos kiwis, David, Lina e Sam, por terem comigo visitado o Laos pela primeira vez, já há tanto tempo. Ao “Núcleo Duro” (Sara, Luiza e Guilherme) e aos demais amigos do PPGA, por tornarem estes anos de mestrado mais divertidos.

À Bruna e à Cintia, de quem o tempo não me afasta, para minha maior sorte. Aos Perninhas (Jean, João e Victor), por terem tão bem me acolhido. Ao Willis, André Dantas, Thiago e à Maria, além da excelente biblioteca do Centro Cultural do Banco do Brasil, onde boa parte destas páginas foi escrita.

Ao meu amor linda, minha gatinha, Adriana, a quem também peço desculpas pela quase reclusão dos últimos meses.

Agradeço, sobretudo, ao meu pai, Hernán Fandiño, a quem dedico este trabalho. Por fim, sou muito grato aos monges e noviços do *wat* Paphai e aos demais amigos que fiz em Luang Prabang, sem os quais este trabalho não existiria. Em especial, Phersavong, Bandit, Mó, Mimi, Vee, Tom e, principalmente, ao Serth.

Kóp djai.

RESUMO

Este trabalho propõe-se a descrever e analisar uma procissão diariamente realizada por monges e noviços budistas da tradição teravada em Luang Prabang, cidade situada ao norte do Laos, no sudeste asiático. Fundamentado em pesquisa etnográfica, apresenta a cerimônia – que ocorre a cada alvorecer, quando os bonzos saem de seus templos para recolher oferendas dos provedores que os aguardam –, buscando problematizar os contextos étnico, econômico e religioso em que ela atualmente se insere. Para isso, além da tradicional relação existente entre monges e noviços, por um lado, e provedores locais, por outro, o trabalho aborda o lugar dos demais sujeitos que, no caso, participam da procissão, a saber: vendedores de oferendas, pedintes e turistas. Considerando a importância da ideia de “fazer mérito”, representada como a principal motivação para a participação dos provedores locais, o estudo aponta, ainda, a existência de uma série de outras ideias-valores que, conjuntamente, revelam não só a centralidade da procissão, como sua capacidade de mobilizar e envolver os mais diversos atores, fixa ou temporariamente, presentes na comunidade de Luang Prabang.

Palavras-chave: Budismo Teravada. Luang Prabang (Laos). Transmissão de Patrimônios Culturais

ABSTRACT

This study aims to describe and analyze a daily procession performed by Buddhist monks and novices of the Theravada tradition in Luang Prabang, a town located in the north of Laos, in Southeast Asia. Based on ethnographic research, it presents the ceremony - which takes place every dawn, when the Buddhist bonzes leave their temples to collect offerings from providers who await them - seeking to discuss the ethnic, economic and religious contexts in which it currently operates. Besides the traditional relationship between monks and novices, on the one hand, and local providers, on the other, this study discusses the place of other actors that, in this case, take part in the procession, namely vendors, beggars and tourists. Considering the importance of the idea of "making merit", represented as the main motivation for the participation of local providers, the study also points to the existence of a number of other "ideas-values" that together reveal not only the centrality of the procession but also its ability to mobilize and engage diverse actors, fixedly or temporarily, in the community of Luang Prabang.

Keywords: Theravada Buddhism. Luang Prabang (Laos). Transmission of Cultural Heritage.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Localização do Laos.....	19
Figura 2: Cédula de 1000 kips.....	28
Figura 3: Trajeto da procissão.....	59

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
Implicações de um campo longínquo.....	10
Dia a dia: algumas abordagens metodológicas.....	11
1 LAOS	18
1.1 O Reino de um Milhão de Elefantes.....	20
1.2 A criação do Laos.....	22
1.3 Revolução vermelha.....	24
1.4 Laonização.....	26
2 BUDISMO TERAVIDA: CONCEITOS E ABORDAGENS TEÓRICAS	30
2.1 O budismo.....	30
2.1.1 A doutrina dos anciãos.....	32
2.2 O budismo teravada e a definição de religião.....	33
2.3 Algumas abordagens teóricas sobre o budismo no sudeste asiático.....	40
3 MÉRITO	47
4 A PROCISSÃO	56
4.1 Provedores locais.....	56
4.2 Turistas.....	65
4.3 Vendedoras de oferendas.....	73
4.4 Crianças pedintes.....	78
4.5 <i>Sangha</i>	85
CONSIDERAÇÕES FINAIS	100
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	104
ANEXO	114

INTRODUÇÃO

Na cidade de Luang Prabang, diariamente, junto com os primeiros raios de sol, monges e noviços, vestidos com panos de alaranjado reluzente, caminhavam rápido, em fila, com cumbucas nas mãos. Por eles esperavam pessoas ajoelhadas pelas calçadas da cidade, munidas com as oferendas que seriam entregues ao cortejo. Este trabalho tem uma ambição simples: descrever esta cerimônia e analisar alguns dos principais elementos de sua contextura.

Estive no Laos pela primeira vez em fevereiro de 2010. Viajava com amigos neozelandeses por países cujos nomes meus ouvidos estranhavam. Esta primeira visita não tinha qualquer intenção acadêmica. Contentava-me em abraçar aquele mundo novo e me dividia entre a angústia e a excitação de buscar compreender aquilo tudo. Por maiores que fossem as diferenças entre o Brasil e a Nova Zelândia, lugar de onde vinha, elas pareceriam sutis, ou meramente formais, diante de todo o estranhamento que o sudeste asiático me despertava.

Embora já pensasse em um mestrado em antropologia, parecia uma ousadia desmedida estudar pessoas de um lugar tão distante. Foi no pátio de um dos templos de Luang Prabang que passei a acreditar que esta pesquisa seria possível. Ali, conversei com um noviço cujo nome e feições não me acordo - e que tampouco pude rever em minha última visita. Ele estudava inglês e veio tirar uma dúvida. Trocamos perguntas e respostas. Não conversamos sobre o “Eu” budista, não discutimos os mecanismos do mérito, mal saímos de uma conversa corriqueira. Foi o suficiente, contudo, para me convencer de que o diálogo seria possível. Percebi que aquele sujeito estava mais próximo de mim do que aquele traje de cor exótica parecia sugerir. Mostrava-se tão interessado quanto eu em estender aquela conversa. Quaisquer roupagens me pareceriam, dali em diante, menos importantes.

Em uma das manhãs seguintes, observei a procissão pela primeira vez. Não é tempo ainda de descrevê-la. Cabe aqui dizer que dela fiquei sabendo pelas dicas de outros viajantes, sobretudo mochileiros europeus. Ninguém ia ao sudeste asiático, ou ao Laos, somente para observá-la, mas, uma vez em Luang Prabang, devia-se ouvir falar da cerimônia bonita que acontecia ao amanhecer, e o próprio

Lonely Planet, bíblia turística destes viajantes, lhe dedicava alguma nota. Ainda que, em tese, a procissão fosse realizada por todo praticante do budismo teravada, afirmava-se que ela era, sobretudo no Laos, ainda praticada. Em Luang Prabang, havia ganhado status de atração turística.

Ao elaborar o projeto desta dissertação, não tinha mais do que vagas ideias a respeito da procissão. Estas ideias eram apoiadas, principalmente, nas memórias e impressões que guardava e nos textos de alguns autores utilizados que, via de regra, a tratavam de maneira apressada. Foi somente de volta a Luang Prabang, em 2012, que pude perceber sua importância e busquei compreender como ela se relacionava com os moradores daquela comunidade. As ideias que trazia do projeto original já não se adequavam à nova maneira como passei a observá-la, e acredito que não haveria como ser diferente.

Eu pretendia estudar uma procissão por oferendas, conhecida em Luang Prabang como “*Tak Baht*”, realizada todos os dias ao nascer do sol, e protagonizada por dois personagens: os monges (e noviços), que caminhavam em um trajeto pelas ruas principais; e seus provedores, que por eles esperavam ajoelhados, por todo o caminho que percorreriam, com cestas de bambu cheias de arroz e outros alimentos. Monges e noviços não podem - ou não devem - lidar com dinheiro, dependendo, assim, de seus provedores. Estes últimos, por sua vez, precisariam dos monges, pois doar-lhes oferendas seria uma forma de “fazer mérito”, ação importante dentro da filosofia budista teravada. Eu desenhava, no projeto, uma relação de reciprocidade entre estes personagens e era esta relação que buscava entender.

No entanto, de volta ao Laos, ao observar a procissão diariamente, não demorei a constatar que ela estava muito mais vinculada à comunidade do que eu imaginava, e que estes personagens, admitidamente protagonistas, não eram os únicos. Pude perceber que, a partir da cerimônia, poderia ser possível compreender as relações entre os distintos atores de Luang Prabang, bem como, a partir destas relações, buscar entender a procissão – que então se apresentava com novos elementos e participantes.

Além dos monges, noviços e provedores locais, diferentes personagens tomavam parte na procissão. Ainda que cada um deles seja abordado adiante, vale mencionar: os “turistas”, que em determinada época do ano se amontoavam em

parte do percurso; as “vendedoras”, que, não budistas, comercializavam oferendas com a objeção incisiva dos monges; e os “pedintes”, crianças pobres que esperavam a procissão junto aos provedores, mas, ao invés de trazer oferendas, dos monges e noviços esperavam alguma esmola, pois somente aos últimos as oferendas deveriam ser doadas. Monges, noviços, provedores locais, turistas, vendedores, pedintes, todos participavam, diariamente, da procissão. Desconsiderar qualquer dos atores que a compunham seria como buscar enxergar a cerimônia tal qual descrita pelo projeto, ou pelas passagens dos autores utilizados de antemão, o que, no entanto, não corresponderia à experiência que obtive.

Como pretendo demonstrar, a partir destes personagens e dos diferentes contextos por eles suscitados, é possível compreender como a procissão é entendida e executada atualmente, e de que forma nela se encontra representada a comunidade de Luang Prabang.

Implicações de um campo longínquo

Não há como deixar de reconhecer uma série de dificuldades que acompanharam a concepção deste trabalho. Dos problemas previstos desde o projeto aos contratemplos encontrados no campo, sempre soube que esta realização envolveria desafios.

Esta pesquisa não foi realizada em lao, o idioma majoritário, de cerca de metade da população do país, discutido adiante. Embora tenha me dedicado diariamente a aprendê-lo, e que tenha conseguido entender sua estrutura, construir frases e adquirir algum vocabulário, durante os meses em que estive em Luang Prabang, seria impossível dizer que me tornei fluente¹. Com os monges e noviços, o problema era menor, pois, de maneira geral, falavam inglês bem e estavam sempre dispostos a desenvolver conversas nessa língua. Com os outros moradores da cidade, não era tão simples. Acabei tendo de privilegiar aqueles que, por trabalhar com turismo, dominavam, em maior ou menor medida, o idioma. Reconheço as

¹ Utilizei-me, principalmente, do livro "Lao for Beginners: An introduction to the spoken and written language of Laos" (HOSHINO; MARCUS, 1995).

implicações desta deficiência e, também por observá-la, foram revistos os objetivos inicialmente propostos.

Foi com os monges, e principalmente com os noviços, que tive maior contato. Isso não quer dizer que não tenha desenvolvido a pesquisa junto com outros moradores da cidade – a cada almoço e jantar, por exemplo, pude desenvolver relações com outros interlocutores. Mas era com os monges e noviços que passava a maior parte do tempo e foi com alguns deles que pude estabelecer relação mais próxima. É preciso salientar que a perspectiva deles ocupa, portanto, lugar privilegiado para meu entendimento da procissão.

Há pouquíssimos textos publicados no Brasil que abordam o Laos ou o budismo teravada. Não houve, pois, grandes diálogos com interlocutores daqui. Foi possível, no entanto, encontrar bons trabalhos sobre estes temas, sobretudo em inglês, ainda que mesmo estes não se dedicassem exclusivamente à procissão. Houve também certa resistência por parte de alguns colegas do programa de pós-graduação, que desconfiavam da realização de uma pesquisa tão distante – muitas vezes com razão, prevendo as mesmas dificuldades que aqui aponto. Certamente, este trabalho poderia ter alcançado melhores resultados fosse o tempo que estive em campo maior. A completa solidão em um campo distante, perder alguns quilos por desarranjos intestinais e os empecilhos da burocracia do país comunista não me incomodaram tanto.

Por todas estas razões, bem como pela experiência obtida no campo, os objetivos desta dissertação tornaram-se menos ambiciosos do que aqueles propostos em um primeiro momento. Optei por realizar uma etnografia de extrapolações medidas. Tendo em vista os desdobramentos possíveis, este deve ser aceito como um trabalho preliminar, com reconhecidas limitações.

Dia a dia: algumas abordagens metodológicas

Para realizar esta pesquisa, estive no Laos, pela segunda vez, de meados de julho ao início de novembro de 2012. Durante este período, presenciei as monções e o começo da estação seca. Assim que cheguei, havia poucos turistas em

Luang Prabang – o número foi aumentando com a diminuição das chuvas. O período das monções foi menos complicado do que imaginava. Ainda que chovesse muito, as duchas eram leves e intermitentes; a princípio, pareciam não causar tanto impacto sobre as atividades cotidianas. A procissão acontecia todos os dias, impreterivelmente, com ou sem elas.

Assim que cheguei à cidade, hotéis e pousadas, quase vazios, cobravam diárias menores durante os meses de chuva. Depois de bater nas portas de algumas pousadas, já com roupas e malas molhadas da garoa que caía de manhã, finalmente parei na View Khem Khong, bem próxima do rio Mekong. A princípio, achei o lugar um pouco caro, mas consegui fazer negócio com a dona prometendo ficar por mais tempo. Acabei pagando 50 mil kips (cerca de seis dólares) por dia. Renovava o acordo a cada duas semanas, pois queria contar com a possibilidade de me mudar se julgasse conveniente. Por algumas razões, decidi permanecer ali pelos meses seguintes.

O View Khem Khong era uma pequena pousada (*guest house*) - na realidade, uma casa transformada em hotel – administrada por uma senhora com a ajuda de sua irmã e da filha. Elas cuidavam também de um pequeno restaurante, do outro lado da rua, bem às margens do Mekong². Ainda que a mãe tivesse de ser sempre consultada, a pousada era gerenciada pela filha que, deitada no sofá assistindo à tevê ou acessando a internet pelo *tablet*, aguardava que algum hóspede solicitasse sua presença no balcão. A simpática e corpulenta Ampay, da etnia Lao, tinha cerca de 30 anos e falava inglês bem. A mãe e a tia passavam a maior parte do tempo atendendo o restaurante.

Durante as noites, quem ficava na sala/recepção era um rapaz chamado Vee, da etnia Hmong. Ele chegava ao entardecer, ajudava a guardar os utensílios do restaurante, jantava, assistia à tevê e dormia no sofá antes de preparar o restaurante na manhã do dia seguinte. Veio de uma pequena cidade do interior do país para trabalhar e estudar em Luang Prabang. Vee foi acordado por mim, involuntariamente, às cinco e meia das manhãs de cada um dos dias em que ali estive - eu tinha de sair pela sala para ir observar a procissão. Com ele fiz boa amizade, todas as noites me ajudava com minha sofrível pronúncia lao e eu corrigia seus exercícios de inglês. Foi também graças a ele que pude começar a

² O turismo em Luang Prabang, tratado aqui de maneira sucinta, será abordado no Capítulo 4.

compreender a relação dos hmongs com a procissão e com as demais etnias, discutida adiante.

Eu despertava diariamente por volta das cinco horas da manhã para observar a procissão. Ainda não havia sol. Os primeiros raios chegavam pouco antes dos monges. Posicionava-me em diferentes pontos a cada dia; só voltava aos mesmos postos para continuar conversas já iniciadas com alguns dos provedores – que iam sempre ao mesmo lugar. Eu seguia, então, para uma pequena praça, um pouco afastada da parte mais turística, mas ainda na rua principal, a Sisavangvong, onde havia tendas que vendiam batidas de frutas, sanduíches e café. Todas as manhãs, comprava café com duas moças de tendas diferentes. Mimi, da etnia Lao, era recém-casada e tinha sempre um livro de inglês nas mãos. A outra, que conheci dias depois, chamava-se Mó, era hmong, e vinha de uma cidadezinha próxima de Luang Prabang. Ela cuidava da tenda com o irmão e juntava dinheiro para voltar à faculdade que teve de interromper.

Depois do café, voltava a meu quarto para estudar lao, durante as manhãs, antes de ir almoçar. Na cidade, havia diferentes tipos de restaurantes, desde os mais finos, próximos aos hotéis, aos mais baratos, que buscavam atrair mochileiros. Costumava optar por aqueles frequentados tanto por turistas como pela população local. A dois deles passei a ir com frequência. O primeiro, em frente à praça das tendas, tinha mesas distribuídas em uma sala cuja parede de entrada foi derrubada para ligá-la à calçada. O restaurante era administrado por uma família. A mãe e a filha mais velha cozinhavam enquanto os filhos adolescentes serviam os clientes. Era frequentado principalmente pela população local, mas alguns visitantes nele se aventuravam, embora não houvesse cardápio ou decoração turísticas. Serviam os pratos sem nenhuma adaptação, exatamente como comiam os moradores locais. Havia sempre uma tevê ligada, sintonizada quase sempre nos canais tailandeses, pelos quais os adolescentes viam clipes de música enquanto atendiam os clientes. A família era lao e por vezes participava da procissão.

O segundo restaurante era uma espécie de tenda montada na frente de um bazar, bem ao centro da rua principal. Era mantido por um jovem casal lao que se revezava para cozinhar e atender os clientes. Tom foi meu primeiro contato em Luang Prabang. Era um sujeito surpreendentemente atento ao que acontecia fora do país e bastante comunicativo – disse ter aprendido inglês sem qualquer material

didático, apenas conversando com os clientes. Era principalmente com ele que procurava tirar eventuais dúvidas não sanadas pelos monges e noviços. Ele me presenteava cada dia com uma nova fruta desconhecida, e tinha paciência para escutar e corrigir meus lentos pedidos em lao.

Outros moradores da etnia Lao com quem me relacionei foram Chia, uma professora de inglês de cerca de 50 anos que nunca se casou; e Ken, que havia casado com um americano e, depois de passar alguns anos nos Estados Unidos, decidiu voltar com o marido para o país, pois estavam cansados do “estresse” das grandes cidades.

De volta ao meu quarto, esperava baixar o sol a pino – ou a chuva – parar ir aos templos. Decidi visitar, um por dia, cada um dos 33 templos de Luang Prabang. Em cada templo, ou *wat*, havia um pátio com mesas e bancos de pedra onde os noviços costumavam estudar³. Ali me sentava e passava as tardes lendo. Não demorava muito para que um noviço viesse tirar alguma dúvida sobre exercícios de inglês, ou para perguntar de onde vinha, e assim praticar o idioma. Fui, desta forma, conhecendo muitos deles. Dizia que estudava lao, o que achavam curioso, mas se propunham a me ensinar, enquanto eu corrigia seus exercícios de inglês. Aprender lao teve na pesquisa papel importante. Ainda que não tenha me tornado fluente, e assim não tenha podido conversar tanto em seu idioma, esta interação foi imprescindível para iniciar e desenvolver as conversas; aprender lao tornou-se pretexto útil para iniciar diálogos, assim como para marcar encontros subsequentes.

Eu não dizia o que fazia em Luang Prabang até que me fosse perguntado. Por vezes, conversávamos sobre diversos temas antes que o assunto viesse à tona. Não queria que me vissem somente como um sujeito que buscava informações específicas. Tampouco tinha a preocupação de chegar sempre aos tópicos que me interessavam. Percebi que muitos assuntos que, a princípio, não pareciam pertinentes, acabavam sendo relacionados à procissão. Dificilmente marcava entrevistas e, quando o fazia, não as gravava, apenas anotava. Talvez tenha adotado esta postura em oposição à minha experiência com jornalismo, pela qual tinha a impressão de que transformar o encontro em um evento atava o diálogo às minhas perguntas (não foi diferente com as entrevistas marcadas com um grupo

³ Opto por seguir como parâmetro a ortografia aceita pelo Dicionário Houaiss. Os termos não reconhecidos por este dicionário encontram-se em itálico (HOUAISS, 2009).

caixara que estudei na Ilha do Cardoso, em uma etnografia que realizei em 2008). Isto não me impedia, contudo, de levantar temas que me interessassem ou de sugerir que falássemos sobre a procissão. Não defendo ser esta a postura correta a ser tomada, foi apenas aquela que, pelo que experienciei no campo, optei por seguir.

Com o passar do tempo, decidi que seria proveitoso estabelecer-me em um só lugar, deixando de estar a cada dia em um templo distinto – embora continuasse a visitar, ocasionalmente, outros monastérios. Foi no *wat* Paphai, próximo de minha pousada, que decidi permanecer. Acreditei que ali poderia desenvolver relação mais próxima com os noviços; sentia-me bem-vindo para conhecer seu dia-a-dia. Foi o que aconteceu.

Meu principal interlocutor durante a pesquisa foi um noviço chamado Serth. Aos 18 anos, ele passava por um momento de grande indecisão: teria de optar entre ser ordenado monge e passar a vida no monastério, ou abandonar a vida monástica para estudar na universidade. Sua família cultivava arroz em uma pequena cidade ao norte do país. Ele tornou-se noviço, já havia três anos, graças ao pedido de sua mãe. Falava inglês fluentemente, era muito dedicado aos estudos, sobre budismo ou não, e tinha uma postura de sabedoria que o diferenciava dos demais noviços, muitas vezes não tão empenhados – o que me fez ter de confirmar algumas vezes sua pouca idade.

Além dele, entre os 23 noviços do *wat* Paphai, aproximei-me também de Phersavong, mais jovem, um pouco preguiçoso e bem humorado, e Bandit, rapaz tímido e muito curioso pelo que acontecia fora do país. Assim como Serth, a maior parte dos noviços de Luang Prabang tinha famílias no interior e foi mandada para os templos estudar. O abade deste *wat* era um monge novo, talvez o mais jovem de todos os templos da cidade. O antigo líder havia morrido pouco tempo antes de minha chegada e ele o substituíva provisoriamente. Era um rapaz sério que tratava os noviços com alguma rigidez – diziam-me que o velho falecido era doce e brincalhão. Com ele conversei algumas vezes, mas assim como com outros monges da cidade, recebia respostas canônicas, da ponta da língua, não muito diferentes daquelas que encontrava nos livros. Com os noviços era diferente, não se preocupavam tanto com o que estavam dizendo e a convivência maior parecia permitir que se sentissem livres para dizer o que pensavam.

Durante as primeiras conversas, evitei trazer no pescoço a máquina fotográfica. Não foi uma decisão prévia, mas percebia que a câmera despertava uma série de pré-conceitos. Como me sugeriu certa vez um noviço, a presença da câmera parecia dizer: “sou um visitante que precisa de uma lembrança deste lugar antes de partir”. Era o turista quem a portava, e não era desta forma que buscava ser percebido. Adiante, discutirei a relação dos turistas com monges, noviços e a comunidade. Por ora, vale adiantar que estabeleciam um tipo de relação peculiar, cujas conversas costumavam trazer perguntas esperadas, respostas repetidas e duração prevista. Buscava, mesmo que ingenuamente, evitar ser assim caracterizado.

Minha hesitação em levar a câmera, no entanto, diminuiu com o passar dos dias. Passei, aos poucos, a acreditar que estava em um lugar diferente daquele ocupado pelos turistas, que dificilmente ficavam mais do que um par de dias em Luang Prabang. Parecia que se acostumaram, por fim, a me ver perambulando com a câmera nas mãos. Também utilizei as imagens para discutir, com monges e noviços, momentos da procissão. Mostrava, no pátio do templo, pelo próprio visor da câmera, fotografias acompanhadas de uma série de dúvidas. “Qual deve ser a postura de quem doa, e de vocês quando recebem? Por que não sorriem? É esta sempre a ordem dos noviços, e dos templos? Quem são estas crianças pedindo?” Enfim, pude deparar-me com detalhes que poderiam passar despercebidos não fosse a análise das imagens junto a eles. Algumas fotografias que tomei da cerimônia encontram-se reunidas no final do trabalho. Sugiro que sejam observadas juntamente com a descrição da procissão e seus participantes, desenvolvida no Capítulo 4.

Já familiarizado com o Paphai, fui convidado a participar das meditações que ocorriam diariamente nos templos. Não que o convite fosse necessário, mas aguardava que fosse deles a iniciativa. Por volta das cinco e meia da tarde, monges e noviços se reuniam nos *wats* para os cantos, antes de meditar. Sentadas atrás dos bonzos, posicionavam-se as “monjas” e alguns moradores. Na maior parte das vezes, eu era o único forasteiro. A princípio, sentia que minha presença causava algum estranhamento. Mesmo que alguns turistas já tivessem participado, dificilmente voltavam no dia seguinte, e nunca diariamente, por tanto tempo. Percebia que minha presença foi se tornando cada vez mais naturalizada e que já

esperavam que eu estivesse presente. Um das “monjas”, certa vez, perguntou por que eu não raspava o cabelo como os noviços, despertando risadas inesperadas nos que estavam presentes. A meditação acabava por voltas das sete horas: os olhos fechavam-se quando ainda havia luz e voltavam a se abrir em meio à completa escuridão⁴. Logo após, costumava ir comer um sanduiche na Mó ou apenas tomar uma batida de frutas. Voltava, então, a meu quarto para dormir, já me preparando para a procissão da manhã seguinte.

Certa vez, em uma manhã de lua cheia (ocasião em que provedores locais comiam nos templos junto com monges e noviços), encontrava-me no pátio escrevendo quando fui convidado pelos moradores a participar da refeição⁵. Naquele momento, tive a impressão de que minha presença passava a ser entendida de maneira diferente, de que talvez não me vissem mais como um ordinário adventício – mesmo com a desconfiança de poder estar me iludindo.

O Capítulo 1 apresenta o Laos, uma nação de fronteiras recentes cuja história é permeada por controvérsias étnicas e religiosas. Este capítulo dedica-se a uma breve caracterização histórica e política do país. O Capítulo 2 aborda princípios do budismo; a forma como diferentes autores dedicaram-se à definição de religião utilizando-se da Escola Teravada; além da sucinta revisão de trabalhos proeminentes sobre o budismo no sudeste asiático. Com o terceiro capítulo, discuto a ideia de “fazer mérito”, princípio da prática budista, no que concerne, fundamentalmente, a monges, noviços e provedores locais. Estes capítulos, mais do que mera formalidade introdutória, são fundamentais para que a procissão e seus personagens possam ser compreendidos. Finalmente, no Capítulo 4, a etnografia da procissão. Descrevo-a a partir de seus participantes, buscando abordar os diferentes contextos suscitados pela presença de cada um deles. Considero, por fim, como disposições étnicas, religiosas e econômicas, além da atual presença e influência dos turistas, explicam a procissão, bem como são por ela reveladas, na cidade de Luang Prabang.

⁴ Tanto a meditação como as “monjas” serão abordadas adiante.

⁵ Como discutido no Capítulo 4, os dias de lua cheia têm significado especial para os praticantes do budismo teravada. Nestas oportunidades, os monges e noviços raspam os cabelos, o tambor é tocado em diferentes momentos e a comunidade budista faz uma refeição especial junto aos bonzos dentro dos templos. Nestes dias, a participação de provedores locais na procissão é muito maior.

1 LAOS

Este capítulo apresenta, de forma simples e concisa, informações que, embora preliminares, parecem fundamentais para que a discussão sobre a procissão possa ser desenvolvida. Busquei não me alongar de maneira minuciosa por datas, eventos e controvérsias históricas, evitando desviar-me do tema central desta dissertação. Como assinalado, os três primeiros capítulos não devem ser entendidos como formalidade introdutória, visto que seu conteúdo é de grande importância para o aproveitamento do Capítulo 4.

Desculpo-me de antemão se acaso trato tanto da caracterização do Laos como do budismo teravada de maneira demasiadamente superficial. Tenho aqui tão somente a intenção de contextualizar o leitor não familiarizado com estes temas. Ainda que acredite que este possa ser um esforço valioso, levando-se em conta a quase ausência de publicações sobre estes assuntos em nossa língua e em nossas instituições, não tenho a intenção de oferecer contribuição ambiciosa ou definitiva.

No Brasil, pouco se tem ouvido falar sobre o Laos. Trata-se de um pequeno país do sudeste asiático cuja história costuma ser ofuscada pela de seus vizinhos. Depois de algum tempo recluso por um estrito governo comunista, o país passa por um momento de abertura: busca ser uma economia de mercado e incentiva a entrada de turistas. As fronteiras que hoje o delimitam foram estabelecidas pelos franceses a partir do final do século XIX. É necessário, contudo, regressar bastante antes disso se desejarmos compreender como o Laos contemporâneo, e a cerimônia estudada, podem ser entendidos a partir de sua história.



Figura 1: Localização do Laos

A etnia Lao, majoritária no país, é parte do grupo Tai⁶. De acordo com Evans (2000), o povo Tai surgiu na China e passou a migrar para o sul, pela península do sudeste asiático, devido à expansão do Império Chinês, em algum momento do primeiro milênio. Pelo território em que se situa o Laos moderno, encontraram grupos étnicos da família Mon-Khmer⁷. Os povos conquistados tornaram-se subordinados, dando início ao processo de miscigenação que ajudaria a explicar o

⁶ A distinção entre as etnias que compõem o grupo Tai passou a existir somente após o século XIX, com a criação dos reinos e Estados modernos. Historiadores e antropólogos utilizam o termo “tai” para se referir aos povos que habitavam a região que compreende a Tailândia e o Laos antes deste período (EVANS, 2000).

⁷ Há controvérsia quanto às etnias que compunham e hoje são encontradas pelo sudeste asiático continental. De maneira geral, se aceita a ideia de que as centenas de etnias presentes na região fazem parte de quatro grandes grupos ou famílias etno-linguísticas: Tai-Kadai, Mon-Khmer, Miao-Yao e Tibeto-Birmaneses (REHBEIN, 2007).

mosaico étnico do país atual. O encontro com um destes povos, o Dvaravati, teria exposto o povo Tai aos primeiros contatos com o budismo (EVANS, 2000).

No século IX, a região foi tomada pela rápida expansão do, então hindu, Império Khmer. O sistema de organização política do mandala, importante para se compreender a constituição dos novos reinos tais, teria sido adotado neste período. O mandala é uma representação espacial do Estado como um organismo feito de partes constituintes. Cada segmento seria uma entidade geopolítica separada, mas simultaneamente parte de um governo maior (KISLENKO, 2009). Este sistema, “não importa em que nível, era sempre entendido como uma troca articulada” (HOLT, 2009, p.87, tradução minha). Os tributos, na forma de mercadorias e armas, eram oferecidos para a autoridade centralizada em troca de sua defesa e assistência (KISLENKO, 2009). No caso do Império Khmer, o centro sagrado, a partir do qual somente o rei-deus tinha acesso ao poder divino para manter a ordem, era a cidade de Angkor, atual Camboja.

A influência hindu esteve presente até o final do século XII, quando Jayavarman VII introduziu a prática do budismo maaiana. Com a morte do rei-deus, o Império Khmer entrou em declínio. Enfraquecido pelos constantes ataques dos exércitos mongóis, o império permitiu a emergência dos primeiros reinados do povo Tai, que contavam com a diversidade de dezenas de grupos étnicos. A prática do budismo teravada - que florescia, a partir do Sri Lanka, por toda a região - passou a ser uma espécie de denominador comum. Os monarcas não eram mais vistos como reis-deuses, mas como budas encarnados cujo poder provinha do acúmulo de seus méritos (*bun*), utilizado para estabelecer a correta organização do mundo (EVANS, 2000).

1.1 O Reino de um Milhão de Elefantes

Entre os reinados que emergiram com o enfraquecimento do Império Khmer, Lan Xang (atual Luang Prabang) tornou-se a maior dinastia da região que hoje

corresponde ao Laos⁸. É ao “Reino de um Milhão de Elefantes” que a população local atribui uma história e identidade laosiana, muito anterior às denominações francesas.

Diz-se que o mítico príncipe Fa Ngum, durante a juventude, teria sido exilado na cidade de Angkor e se casado com uma princesa khmer⁹. Desde Angkor, ele teria liderado um exército que conquistaria cada um dos principados em seu percurso para retornar a Luang Prapang e fundar, em 1353, o Reino de Lan Xang. Fa Ngum conseguiu estender seu território até o nordeste da Tailândia e o sul da China, inaugurando uma dinastia que duraria 600 anos. O reino teria prosperado devido à localização privilegiada entre importantes rotas comerciais (STUART-FOX, 2008). A sociedade era constituída pela realeza, camponeses e escravos. O budismo cumpria papel importante para a manutenção da estrutura social. O rei detinha o poder graças à virtude de seu carma, sempre demonstrado pelo benemérito suporte à ordem monástica (*sangha*). Camponeses e escravos buscavam levar vidas corretas para, deste modo, obter reencarnações em mais elevadas posições sociais (EVAN, 2000; STUART-FOX, 2008).

Temendo as constantes invasões birmanesas¹⁰, por volta de 1560, o rei Setthathirat transferiu a capital para o sul, à cidade de Vientiane, atual capital do país. Com o desaparecimento do rei durante combates na década seguinte, Lan Xang finalmente sucumbiu aos ataques birmaneses. Após um longo e confuso período de conflitos, somente por volta de 1640 o trono foi efetivamente retomado por Surinyavongsa, levando Lan Xang a um período de paz e grande prosperidade (EVANS, 2000). Desta época, há relatos da chegada dos primeiros europeus, possivelmente portugueses que acompanhavam comerciantes birmaneses¹¹. O reino de Lan Xang abrigava diferentes grupos étnicos, não apenas tais, mas também

⁸ Antes de Lan Xang, dois outros reinos tais já haviam emergido na região: Lan Na, com a capital em Chiang Mai (hoje, norte da Tailândia), e o reino de Sukhothai, mais ao sul (EVANS, 2000).

⁹ Diferentes explicações rondam o exílio de Fa Ngum. Conta-se que seu pai teria sido expulso com a família por se envolver com concubinas e há a estranha história de que o príncipe teria tido o azar de nascer com 33 dentes (STUART-FOX, 2008).

¹⁰ Na época, Reino de Pagan, mais tarde chamado de Birmânia, atual União de Mianmar.

¹¹ De acordo com Kislenco (2009), Luis de Camões teria escrito um poema sobre os povos da região em 1572. Contudo, os primeiros relatos de europeus teriam sido publicados pelo comerciante holandês van Wuysthoff, e pelo missionário italiano Giovanni-Maria Leria, somente na década de 1660, em viagens realizadas 20 anos antes. Nos relatos, eles comentavam a prosperidade do reino e a beleza e cordialidade de seu povo (KISLENKO, 2009).

da família Mon-Khmer, além de povos de origem vietnamita e chinesa. A língua oficial era supostamente o páli, idioma das escrituras e rituais do budismo teravada, mas diversos dialetos deveriam fazer parte da vida cotidiana (KISLENKO, 2009).

Isolado e sem acesso ao mar, Lan Xang entrou em declínio. Não dispunha dos acordos comerciais e das técnicas militares aprendidas por seus vizinhos. Nos primeiros anos do século XVIII, acabou sendo dividido em três reinos separados: Luang Prabang, Vientiane e Champasak. Enfraquecidos, demorou pouco mais de meio século para que fossem conquistados pelo reino de Sião (atual Tailândia) (EVANS, 2000). No começo do século XIX, o rei Anouvong, de Vientiane, rebelou-se contra Sião para retomar a independência. Sem sucesso, em 1828, grande parte da população havia morrido e a cidade estava completamente em ruínas (STUART-FOX, 2008). Ainda que pelo sistema do mandala lhes restasse considerável autonomia, os três reinos tornaram-se vassalos e tinham de pagar tributos a Bangkok.

1.2 A criação do Laos

As aspirações siamesas de construir um extenso império não duraram muito. No final do século XIX, franceses e ingleses tornaram-se os novos soberanos do sudeste asiático continental. Em 1893, os franceses tomaram posse das terras ao leste do rio Mekong. Há enorme controvérsia quanto às fronteiras estabelecidas, e mesmo quanto à ideia do Laos como um Estado. Os limites arbitrariamente impostos cortavam, de maneira abrupta, regiões ocupadas por mesmos grupos étnicos que, subitamente, passaram a fazer parte de Estados diferentes¹² (STUART-FOX, 2008). Entre o norte da Tailândia e o oeste do Laos, por exemplo, é difícil apontar características que distinguiriam dois povos (EVANS, 1999).

¹² Muitos autores comentam e questionam as fronteiras impostas durante a colonização francesa. Para um estudo mais completo, contudo, acerca da criação de um Estado e identidade laosianos, destaca-se o trabalho de Søren Ivarsson: "Creating Laos: The making of a Lao space between Indochina and Siam, 1860-1945" (2008).

A intervenção francesa, contudo, teria permitido que o Estado Laos pudesse existir, pois, sem ela, acredita-se que a região possivelmente abrigaria uma fronteira entre a Tailândia e o Vietnã (STUART-FOX, 1995). Dentro do território delimitado pelos franceses, também se encontravam os três reinados que compunham Lan Xang, componente fundamental para a concepção da ideia de uma identidade laosiana.

O Laos constituía a mais pobre e menos desenvolvida região da Indochina Francesa. Apesar das altas taxas cobradas da esparsa população, a receita não era suficiente para cobrir os custos da administração. O interesse dos franceses ao explorar os recursos do país passou a ser, ao menos, equilibrar os gastos com a região. As autoridades não viam o Laos como uma entidade política e geográfica, com sua própria cultura e história, mas apenas como uma extensão do Vietnã até as fronteiras com Sião (atual Tailândia). Dadas as dificuldades para explorá-la, os franceses teriam, aos poucos, por ela se desinteressado e pouco contribuído para seu desenvolvimento (STUART-FOX, 1995).

Mais de meio século de ocupação francesa chegou ao fim a partir da Segunda Guerra Mundial. Os japoneses ocuparam o Laos brevemente em 1945, permitindo a emergência de movimentos nacionalistas, até a volta dos franceses no ano seguinte, com o fim da guerra. Contudo, os franceses lidariam agora com as duras guerras de independência que irrompiam em suas colônias. Com o fim da Primeira Guerra da Indochina, em 1954, os acordos de Geneve garantiram ao Laos completa autonomia (KISLENKO, 2009).

A independência do Reino do Laos, que seguia a dinastia de Lan Xang, contudo, não veio em bom momento¹³. Ainda que seus líderes, a princípio, buscassem neutralidade, a Segunda Guerra Indochina, ou Guerra do Vietnã, não poupou o país. Aos poucos, o governo teve de se posicionar a favor dos americanos, já que dependia de seu auxílio, enquanto o Pathet Lao, movimento comunista revolucionário, era apoiado pelo Vietnã do Norte (EVANS, 2000).

A Guerra do Vietnã deixou no Laos traços sangrentos. O Vietnã do Norte usava rotas que cruzavam o leste do Laos para chegar ao sul do Vietnã e as selvas como base de treinamento. Os Estados Unidos passaram, então, a bombardear

¹³ O Reino do Laos surgiu, de fato, durante a colonização como protetorado francês (KISLENKO, 2009).

incessantemente a região. De acordo com Kislenko (2009), durante o período de quase nove anos, teriam sido lançados cerca de dois milhões de toneladas de bombas nos país¹⁴.

Os americanos, que evitavam levar soldados ao “neutro” Laos, teriam treinado, no começo da década de 1960, grupos de guerrilha contra o Pathet Lao. Estes grupos, constituídos por cerca de dez mil homens, eram formados pelas minorias étnicas do país, principalmente os hmongs. As intervenções no Laos, que se supunha neutro, foram escondidas por muito tempo, o que levou o conflito a ser chamado de “Guerra Secreta” (GIN, 2004).

Com a vitória comunista, em dezembro de 1975, depois de quase 30 anos de contínuos conflitos, o Pathet Lao chegou ao poder, fundando a República Democrática Popular do Laos, e dando fim a uma dinastia de seiscentos anos (STUART-FOX, 2008).

1.3 Revolução vermelha

A partir de 1975, o Laos passou por grandes transformações. A ajuda externa deixou de ser americana e passou a ser soviética. Todos os partidos políticos foram abolidos e o país tornou-se oficialmente um Estado comunista (KISLENKO, 2009). O “Partido Revolucionário do Povo do Laos” tinha controle absoluto sobre o país: a indústria passou a ser nacionalizada e a agricultura implantada de maneira coletiva. Literatura, arte e música não autorizadas pelo governo foram banidas, assim como roupas extravagantes, maquiagem e até determinados cortes de cabelo (KISLENKO, 2009). A imprensa, a assembleia e mesmo a movimentação nas ruas era controlada. Parte da população foi encaminhada a campos de reeducação política, dando origem a uma grande

¹⁴ O que seria, de acordo com Kislenko (2009), mais do que recebeu toda a Europa durante a Segunda Guerra Mundial, ou mais do que meia tonelada por cada pessoa que vivia no país. O Laos seria o país mais bombardeado do mundo. Estima-se que 86 milhões de pequenas bombas, do tamanho de bolas de tênis, não teriam explodido, tirando vidas esporadicamente. Desde 1975, cinco mil pessoas teriam morrido e sete mil teriam ficado feridas devido às explosões. O agente laranja, conhecido por seus efeitos no Vietnã, também foi utilizado no Laos, causando graves efeitos às pessoas e ao meio ambiente (KISLENKO, 2009).

diáspora¹⁵. Cerca de 90 por cento da população educada – professores, técnicos, funcionários públicos - teria deixado o país (STUART-FOX, 2008).

A relação do Partido com o budismo passou por dois momentos. A princípio, a prática religiosa era desencorajada, ou mesmo oprimida. As doações ao *sangha*, bem como a procissão, eram vistas como desperdício; os monges deveriam ser produtivos e trabalhar para seu sustento (STUART-FOX, 2008). Mais tarde, contudo, a partir da década de 1980, o Partido passou a adotar postura mais amena, com a mudança do balanço de poder na região – temia-se insurgências patrocinadas pela Tailândia ou pela China (EVANS, 2000). O budismo passou a ser enaltecido, cumprindo papel importante para o plano de reforçar uma identidade nacional (KISLENKO, 2009; REHBEIN, 2007).

O Laos passou a seguir a China e o Vietnã, adotando política econômica mais liberal. O auxílio da União Soviética cessou e a entrada de capital estrangeiro passou a ser encorajada (STUART-FOX, 2008). Os campos de reeducação política foram gradualmente fechados e muitas das restrições haviam sido suspensas no final da década de 1980. Uma nova Constituição foi promulgada em 1991, restituindo direitos à propriedade privada e garantindo direitos civis básicos (KISLENKO, 2009)¹⁶.

O país depende hoje amplamente da ajuda internacional, ainda que possua algumas indústrias leves e tenha aberto as portas para organizações não governamentais. A economia apoia-se cada vez mais na atividade turística, atualmente, estimulada pelo governo. Apesar das mudanças das últimas décadas, o Partido ainda detém o monopólio do poder político, subjugando qualquer tipo de oposição¹⁷.

¹⁵ Stuart-Fox (2008) afirma que o Partido havia prometido que os campos de reeducação política não durariam muito, e que todos trabalhariam para a construção de um novo Laos socialista, mais justo e mais democrático, que estaria mais voltado aos princípios budistas do que aos marxistas. De acordo com o autor, a realidade foi bem diferente (STUART-FOX, 2008). Kislenko (2009) aponta que aos campos de reeducação política teriam ido cerca de 40 mil pessoas. Muitas nunca teriam retornado. Mais de 400 mil - cerca de dez por cento de toda a população - fugiram do país durante os primeiros anos do regime (EVANS, 2000 e KILENKO, 2009).

¹⁶ Finalmente, em 1997, o Laos passou a fazer parte da ASEAN (Associação das Nações Asiáticas do Sudeste Asiático), reintegrando-se vagarosamente à comunidade global (KISLENKO, 2009).

¹⁷ Desde 1975, o Laos é uma república de um único partido, o "Partido Revolucionário do Povo do Laos" (LPRP). O presidente, que é também chefe de Estado e do Partido, é eleito a cada cinco anos por uma assembleia nacional. Na assembleia de 2006, dos 117 membros, 113 faziam

1.4 Laonização

Antes de abordar a intrincada distribuição étnica do país, são úteis algumas notas demográficas. O Laos possui cerca de seis milhões de habitantes e é um dos países mais pobres e menos desenvolvidos da Ásia. Em 2005, mais de 20% da população sofria de desnutrição e a expectativa de vida era de 58 anos para homens e de 60 anos para mulheres. Mais de 45% dos residentes tinha menos de 15 anos, tornando o Laos um dos países mais jovens do mundo. A mortalidade infantil era uma das mais altas do continente (91 por 1000 nascimentos), e a densidade demográfica uma das mais baixas. Apenas 20% da população tinha acesso à eletricidade e os serviços de saúde eram rudimentares mesmo nas cidades de maior tamanho (KISLENKO, 2009)¹⁸.

Diferentemente de seus vizinhos, o Laos não divide fronteiras com o mar. O rio Mekong, que traça parte da fronteira oeste com a Tailândia, é de grande importância histórica e econômica para a população local. A maior parte da população reside na zona rural e dedica-se à agricultura, principalmente à produção de arroz. De acordo com o Lao Statistic Bureau (2005), órgão de pesquisa oficial do Partido, em 2005, 73% da população vivia em áreas rurais. O mesmo censo aponta migração para as áreas urbanas, já que em 1995 a população rural correspondia a 83% do número total de habitantes.

Ainda que haja presença relativamente livre de outras religiões, o país é majoritariamente budista, da Escola Teravada. Há quatro religiões reconhecidas pelo governo (budismo, cristianismo, islamismo e bahaísmo). O Partido não deixa dúvidas, contudo, de que a “autêntica” religião do Laos é o budismo (REHBEIN,

parte do LPRP e dois não tinham partido (REHBEIN, 2007). Não há, portanto, oposição legal (STUART-FOX, 2008). De acordo com Rehbein (2007), o Partido decidiu aderir à economia de mercado a partir de 1986, quando Gorbachev anunciou o fim da ajuda econômica da União Soviética. Na década de 1990, três líderes de manifestações que pediam o multipartidarismo foram detidos com longas penas. A ordem monástica é supervisionada de perto; o Partido não permite a emergência de qualquer estrutura de oposição (STUART-FOX, 2008).

¹⁸ Estes dados, apresentados por Kislenko (2009), foram retirados da Conferência sobre Trabalho e Desenvolvimento da ONU (UNCTAD) de 2005.

2007). De acordo com o censo de 2005, o budismo era praticado por 67% da população; 1,5% declarava-se cristão, enquanto muçulmanos e bahaístas correspondiam a menos de 1% do total. Como a crença em espíritos locais não era considerada uma religião pelo Partido, foi incluída pela pesquisa na categoria “outros”, que correspondia a 31% dos entrevistados (Lao Statistic Bureau, 2005).

O país abriga diversos grupos étnicos. Não há consenso sobre o número exato; diferentes autores apontam entre 50 e 150 grupos. Kislenko (2009) atribui a dificuldade de se chegar a um número correto a seu isolamento físico, bem como ao fato de que as guerras e a revolução tornaram o país um lugar difícil para conduzir estudos nos últimos 60 anos. Além disso, pequenas diferenças linguísticas e culturais entre grupos fariam com que alguns observadores afirmassem se tratar de um só, enquanto outros enxergariam, nestes mesmos, grupos separados. De acordo com o autor, um estudo definitivo sobre os grupos étnicos do país ainda precisa ser conduzido (KISLENKO, 2009).

As etnias presentes na região costumam ser organizadas em grandes grupos, ou famílias linguísticas. Pela parte continental do sudeste asiático, destacam-se a Tai-Kadai, Mon-Khmer, Miao-Yao e Tibeto-Birmaneses. (REHBEIN, 2007). A etnia mais numerosa do país é a Lao, que faz parte da família Tai-Kadai, e corresponde a cerca de metade da população – denominando o Estado delimitado pelos franceses¹⁹.

A partir da revolução de 1975, o Partido, com o intuito de fazer com que todas as etnias se identificassem com o Estado, passou a dividi-las em três grandes grupos, com o prefixo “Lao”, que não seguiam, necessariamente, as famílias etno-linguísticas. Os três grupos foram compostos a partir de designações topográficas: o “Lao Lum” (das terras baixas), ao qual pertence a etnia Lao; o “Lao Theung” (das encostas), no qual se destaca a etnia Khmu; e o “Lao Sung” (do alto das montanhas), onde se encontra a etnia Hmong²⁰.

As etnias que correspondem a cada grupo costumam compartilhar outras características além da altitude em que residem. O Lao Lum, presente nos vales próximos aos rios, produziria arroz em terreno alagado e se distinguiria pela prática

¹⁹ De acordo com Evans (2000), a denominação “Lao” passou a existir somente a partir do século XIX. Antes disso, não se diferenciava a etnia Lao dos demais grupos tais (EVANS, 2000).

²⁰ De fato, a nomenclatura surgiu durante a colonização francesa, mas foi levada a cabo somente a partir de 1975 (GIN, 2004).

do Budismo Teravada. O Lao Theung, que estaria próximo às encostas das montanhas, e o Lao Sung, acima de 1000 metros de altitude, compreenderiam grupos étnicos que se dedicariam ao cultivo de arroz seco, à caça e à agricultura por queimada (*slash-and-burn*). As “tribos das montanhas”, como por vezes são chamados pelo Lao Lum, teriam crenças “animistas”, ou em espíritos locais, ainda que muitos tenham se convertido ao budismo (KISLENKO, 2009).



Figura 2: Cédula de 1000 kips com representações dos três grupos. Da esquerda para a direita: Lao Sung, Lao Lum e Lao Theung.

No entanto, a língua oficial, a única utilizada nas escolas, passou a ser a lao, mesmo que praticada por apenas metade da população. Uma língua comum era considerada essencial dentro da proposta de unidade nacional (STUART-FOX, 2008). Embora a ideia fosse integrar diferentes etnias sob um denominador geográfico, o Partido passou a reivindicar costumes e tradições da etnia Lao, ou do grupo Lao Lum, para representar toda a nação²¹.

As ethnic Lao dominate the symbolic universe (through the national language, emblems and the media), other ethnic

²¹ Atualmente, há muito mais indivíduos que falam lao (chamados de isans) vivendo no norte da Tailândia (cerca de 16 milhões) do que no Laos (três milhões) (KISLENKO, 2009).

groups have had to adapt. The Lao proper account for approximately half the population, the other half consists of 'minorities'. In order to achieve any form of higher education, the ethnic minorities have to learn Lao language and customs (REHBEIN, 2007, p.57).

O budismo teravada foi instituído como religião oficial, e mesmo enaltecido para fins nacionalistas, sem que muitos dos grupos étnicos o praticassem. As crenças em espíritos da floresta, comuns em outros grupos, foram perseguidas pelo Partido nos primeiros anos do regime (REHBEIN, 2007).

Há grande controvérsia quanto à utilização destas categorias. Muitos autores preferem lançar mão das famílias etno-linguísticas e alguns grupos étnicos relutam em aceitar o seu emprego. Discute-se a ideia de que o Partido tenha usado as denominações sob o pretexto da unidade nacional, quando elas exerceriam, em verdade, um modo velado de opressão (GIN, 2004).

A história dos conflitos étnicos no país é protagonizada pelos hmongs. O grupo Lao Sung, ao qual pertencem junto com outras "tribos das montanhas", teria sido continuamente oprimido pelo Lao Lum e pelo governo (KISLENKO, 2009). Como mencionado, muitos hmongs participaram do conflito armado contra o Pathet Lao durante a guerra civil, levando milhares a fugir do país, temendo retaliações, após a vitória comunista. Por muitos anos, grupos insurgentes teriam organizado ataques que, em sua maior parte, foram rapidamente desarticulados pelo Partido (KISLENKO, 2009). Muitos passaram a utilizar nomes laos²² e evitavam se vestir com trajes típicos. Os hmongs correspondem, atualmente, a cerca de oito por cento da população (STUART-FOX, 2008) e, ainda que o governo continue a suspeitar de movimentos insurgentes, ao que parece, a hostilidade tem diminuído. Nos últimos anos, alguns hmongs foram nomeados para ocupar importantes cargos no Partido pela primeira vez desde 1975 (STUART-FOX, 2008).

A disposição destes grupos em Luang Prabang e de que forma tomam parte na procissão por oferendas são assuntos discutidos no Capítulo 4.

²² Para evitar confusões, utilizo o termo "lao" para me referir à etnia majoritária, seus membros e sua língua, e o adjetivo "laosiano" àquilo que for próprio da República Popular Democrática do Laos.

2 BUDISMO TERAVIDA: CONCEITOS E ABORDAGENS TEÓRICAS

Este capítulo dedica-se a abordar o budismo e a forma como a Escola Teravada tem sido entendida pelas ciências sociais. Apresento, concisamente, alguns princípios da filosofia budista; discuto a definição de religião a partir de trabalhos que se utilizaram do budismo teravada; e, por fim, reviso a produção de diferentes autores que têm se dedicado ao tema no Laos e no sudeste asiático.

2.1 O budismo

A caracterização a seguir é composta por informações básicas, que têm o intuito de contextualizar a prática budista no Laos, sugerindo o convite a leituras subsequentes. Utilizei-me da contribuição de diversos autores, buscando privilegiar, contudo, aqueles que têm dedicado especial atenção ao budismo no sudeste asiático²³. Muitos dos princípios aqui citados foram reentendidos a partir de minhas conversas com monges e noviços, como eventualmente exposto nos capítulos seguintes.

Acredita-se que o budismo tenha surgido na Índia em algum momento entre os séculos sexto e quinto antes de Cristo. Siddharta Gautama, príncipe hindu, ao se deparar subitamente com as mazelas da vida humana, refletiu por anos buscando respostas para os significados da existência. Sob uma figueira, alcançou a completa compreensão, o nirvana, tornando-se Buda, o iluminado. Até a sua morte, aos 80 anos, peregrinou pela Índia, reunindo seguidores e ensinando o que havia aprendido. Somente cerca de 200 anos depois, no entanto, com a conversão do imperador Asoka, o budismo tornou-se a religião oficial da Índia antiga. Neste

²³ COLLINS, 1990; GOMBRICH, 2006a, 2006b; HAZRA, 2002; REYNOLDS, 2000; RUTLEDGE, 1986; SWEARER, 2010, entre outros.

período, alcançou também o Sri Lanka, e somente séculos mais tarde o sudeste asiático continental.

Toda existência é sofrimento (*dukkha*). Esta é a ideia basilar e a primeira das quatro verdades nobres ensinadas por Buda. A segunda diz respeito à causa do sofrimento (o apego, os desejos), a terceira à sua abolição (a supressão destes desejos, o desapego) e a quarta ao caminho para alcançá-la (o nobre caminho óctuplo). Os ensinamentos de Gautama consistem, fundamentalmente, em explicar a natureza do sofrimento e o percurso para seu fim.

O nobre caminho óctuplo é percorrido pelas formas corretas de entendimento, pensamento, discurso, ação, modo de vida, esforço, atenção e concentração. Este percurso é também chamado de “caminho do meio”, pois propõe a moderação entre os extremos do ascetismo rigoroso e das percepções sensoriais, ambos previamente visitados por Gautama.

Três termos fundamentais, as três marcas da existência, ajudam a explicar o darma, a verdade alcançada por Buda. *Dukkha*, já mencionado, diz respeito ao sofrimento. O segundo, *anicca*, comporta a ideia da impermanência: toda experiência é transitória e necessariamente sujeita à mudança e ao decaimento. Somente pela compreensão da impermanência, abolindo-se desejos e paixões, pode-se extinguir o sofrimento. O terceiro termo, *anatta*, diz respeito ao “não-Eu” (*non-self*): a rejeição da ideia de que possa haver um “Eu” permanente, pois toda existência é transitória. O ego, a personalidade ou a ideia do “Eu” (*self*), é apenas uma ilusão oriunda dos *skandhas*, os cinco agregados da existência (corpo, sensação, percepção, formações mentais e consciência). Libertando-se completamente desta ilusão é possível atingir a última iluminação.

O nirvana, objetivo supremo do budismo, é a libertação das limitações da existência. Um estado no qual todos os desejos são suprimidos: onde não há mais sofrimento e mudança. Não se trata de um lugar de felicidade ou recompensas, mas, como uma vela que se apaga, do vazio.

Assim como no pensamento hindu, somente ao se atingir o nirvana é possível deixar o sofrimento, desvincular-se da “roda” do samsara, que corresponde aos ciclos de nascimento, padecimento e morte. Contudo, ao invés de se unir com o divino, ou brâman, para a filosofia budista há apenas a extinção da consciência individual: transcendidos os desejos, não se está mais sujeito aos ditames do carma.

Pela lei do carma, o indivíduo é recompensado ou punido por suas atitudes, tanto nesta como nas vidas seguintes, até que esteja livre do samsara. A prática budista consiste em ações que permitem tornar melhor o carma, ou, como dizem seus praticantes: “fazer mérito” (*bun*). Entre as formas para adquirir mérito, além do respeito aos preceitos instituídos, deve-se auxiliar o *sangha*, a ordem monástica, onde se encontra a procissão por oferendas que é, finalmente, o tema central deste trabalho.

2.1.1 A doutrina dos anciãos

A Teravada é a mais antiga e tradicional das duas grandes escolas do budismo²⁴. Trata-se da vertente predominante no Laos, bem como na Tailândia, em Mianmar, no Camboja e no Sri Lanka. A Escola Teravada baseia-se fundamentalmente nas escrituras presentes na *Tripitaka*: as três “cestas” compostas pelas regras da vida monástica (*Vinaya Pitaka*), pelos discursos e sermões de Buda (*Sutra Pitaka*) e por comentários sobre os sutras adicionados posteriormente (*Abhidarma Pitaka*).

Diferencia-se da Escola Maaiana, que possui maior número de adeptos, por não entender Siddharta Gautama como uma divindade a ser louvada, mas como um mestre cujos ensinamentos são reverenciados. Para os adeptos maaianas, Gautama, entendido como uma das diferentes manifestações de Buda, é mais do que um simples homem. A Escola Maaiana também se distingue por afirmar que só é possível chegar à iluminação com o auxílio dos bodisatvas, indivíduos que atingem o nirvana, mas o postergam para ajudar os outros a alcançá-lo.

Outra diferença fundamental diz respeito ao entendimento da iluminação. Enquanto, para os maaianas, atingir o nirvana permite estabelecer uma relação

²⁴ Alguns autores sugerem que a Escola Teravada seja um desdobramento da já extinta Escola Hinaiana (REYNOLDS, 2000). A maior parte deles, contudo, não se preocupa em distingui-las, aceitando a Escola Teravada como o budismo antigo, em oposição à heterodoxia da Escola Maaiana. O lamaísmo (*Vajrayana*), ou budismo tântrico, é por vezes apresentado como uma terceira escola. Na maior parte dos trabalhos consultados, no entanto, tende a ser descrito como tão somente um segmento da Escola Maaiana.

melhor com a vida, para os teravadas, neste momento, há a renúncia a qualquer contato a mesma, posto que são superadas todas as suas atrações. A busca pelo nirvana constitui, para o praticante teravada, uma empreitada imprescindivelmente individual.

2.2 O budismo teravada e a definição de religião²⁵

No distante começo do século XX, Émile Durkheim propunha que a religião seria: “um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem” (DURKHEIM, 1996, p.32). Estes elementos sagrados seriam imprescindíveis a toda crença religiosa, que exigiria uma classificação obrigatória de todas as coisas em duas classes, o sagrado e o profano:

Todas as crenças religiosas conhecidas, sejam simples ou complexas, apresentam um mesmo caráter comum: supõem uma classificação das coisas, reais ou ideais, que os homens concebem, em duas classes, em dois gêneros opostos, designados geralmente por dois termos distintos que as palavras profano e sagrado traduzem bastante bem. A divisão do mundo em dois domínios que compreendem, um, tudo o que é sagrado, outro, tudo o que é profano, tal é o traço distintivo do pensamento religioso (DURKHEIM, 1996, p.19).

A discordar da definição anterior de Edward Tylor, que supunha a religião como a “crença em seres espirituais” (TYLOR, 1920, p.424), Durkheim afirmava que

²⁵ Este título é homônimo do artigo publicado por Ninian Smart (SMART, 1995), autor britânico responsável por aproximar a filosofia da religião de outras áreas como sociologia, antropologia, história e línguas, em meados do século XX (HINNELS, 2001). No artigo, Smart aponta o budismo teravada como ponto chave para a discussão a respeito da definição de religião, por não professar a existência de um deus. O autor afirma que o marxismo chinês, por exemplo, não se mostraria distinto, pois também contaria com mitos, rituais, etc.

ela não podia ser definida a partir da existência de deuses e espíritos, pois nem todas as crenças “emanam de personalidades divinas, e há relações culturais que visam outra coisa que não unir o homem a uma divindade” (DURKHEIM, 1996, p.18). Para explicar a distinção, o autor francês tomava o budismo teravada como exemplo decisivo:

O budista não se preocupa em saber de onde vem esse mundo do devir em que ele vive e sofre; toma-o como um fato e todo o seu esforço está em evadir-se dele. Por outro lado, para essa obra de salvação, ele só pode contar consigo mesmo: ‘não tem nenhum deus para agradecer, assim como, no combate, não chama nenhum deus em seu auxílio’. Em vez de rezar, no sentido usual da palavra, em vez de voltar-se para um ser superior e implorar sua assistência, concentra-se em si mesmo e medita (DURKHEIM, 1996, p.13).

Durkheim observava, assim, que os praticantes budistas se relacionam com os ensinamentos proferidos por um homem, Siddharta Gautama, e não com seu criador ou com qualquer entidade que possa intervir em suas vidas:

Ora, o Buda morreu, entrou no Nirvana, nada mais pode sobre a marcha dos acontecimentos humanos. [...] Com efeito, o budismo consiste, antes de tudo, na noção de salvação, e a salvação supõe unicamente que se conheça e pratique a boa doutrina. Claro que ela não poderia ter sido conhecida se o Buda não tivesse vindo revelá-la; mas, uma vez feita essa revelação, a obra do Buda estava cumprida. A partir desse momento, ele deixou de ser um fator necessário da vida religiosa (DURKHEIM, 1996, p.14).

O budismo, mesmo tratando-se de uma filosofia sem deus, seria entendido como religião enquanto proferisse a existência de componentes sagrados. Assim, “eis de que maneira o budismo é uma religião: é que, na falta de deuses, ele admite

a existência de coisas sagradas, que são as quatro verdades santas e as práticas que delas derivam” (DURKHEIM, 1996, p.20)²⁶.

Por sua vez, Max Weber não tinha por objetivo compreender a essência da religião. O autor não chegou a apontar uma definição, talvez por não ter conseguido levar a cabo seu grandioso projeto comparativo das éticas econômicas das religiões mundiais, preferindo concluir seus estudos com uma definição a começá-los com ela:

To define "religion," to say what it is, is not possible at the start of a presentation such as this. Definition can be attempted, if at all, only at the conclusion of the study. The essence of religion is not even our concern, as we make it our task to study the conditions and effects of a particular type of social action (WEBER, 1978, p.399).

O autor também apontava o budismo como uma religião sem deus e a entendia, fundamentalmente, como um ensinamento de salvação. Não haveria predestinação, graça divina ou invocações, mas apenas a busca pela salvação, não do pecado ou apenas do sofrimento, mas da transitoriedade; escapar da “roda” do samsara ao se atingir o nirvana. Weber, desta forma, não encontrava problemas para definir o budismo como religião; de fato, apontava-o como a mais consistente, ou genuína, religião de salvação (WEBER, 1978). Os trabalhos de Weber iriam influenciar enormemente os estudos sobre budismo, principalmente referentes ao sudeste asiático, como veremos adiante.

Na década de 1960, Melford Spiro apresentava-se como um dos críticos à definição durkheimiana. De acordo com ele, a definição do autor francês era insatisfatória: seria muito “vago” dizer que o sagrado fosse qualquer coisa que a sociedade considerasse sagrado. Spiro sugeria que a crença em seres sobre-humanos (*superhuman beings*), e seu poder de auxiliar ou causar mal aos homens,

²⁶ Durkheim referia-se ao budismo tradicional, o teravada. O autor afirmava, contudo, que a escola setentrional (maaiana) poderia considerar Buda uma espécie de deus. Mesmo neste caso, observava que seu culto seria “muito simples, pois se reduz essencialmente à oferenda de algumas flores e à adoração de relíquias ou imagens consagradas. Não é muito mais do que um culto da lembrança” (DURKHEIM, 1996, p.13).

seria aquilo que estaria mais próximo de um princípio de distribuição universal, razão pela qual corresponderia à variável central a ser designada para a definição de religião (SPIRO, 2007).

Contra-pondo-se à ideia de que Buda seria um simples homem, o autor sugeria que Siddharta Gautama, ainda que não fosse um “deus criador”, seria certamente um ser sobre-humano, pois, ao contrário dos homens ordinários, adquiriu o poder de atingir a iluminação. Sem seus ensinamentos, os homens não teriam descoberto o caminho para o nirvana, a libertação final (SPIRO, 2007).

Spiro afirmava que o budismo teravada – que teria impedido Durkheim de propor melhor definição – não negava a existência de entidades sobrenaturais, ainda que elas não tivessem qualquer influência sobre o percurso da salvação. Mais além, o autor sugeria que, nas sociedades onde esta religião estivesse presente, ela nunca constituiria um sistema de crenças exclusivo. A prática estaria sempre associada a outros sistemas que teriam objetivos mundanos do domínio de numerosos seres sobre-humanos; o que ocorreria com o culto aos *nats* em Mianmar, ao *neak* no Camboja e ao *phi* no Laos e na Tailândia (SPIRO, 2007) – haverá lugar, no Capítulo 4, para discutir este postulado.

De acordo com Spiro, o beisebol, o comunismo ou a bolsa de valores poderiam ser considerados sagrados por alguma sociedade ou grupo social, mas não constituiriam religiões, pois não estariam relacionados à existência de seres sobre-humanos. Desta forma, o autor definia religião como “uma instituição que consiste na interação culturalmente padronizada com seres sobre-humanos culturalmente postulados” (SPIRO, 2007, p.96, tradução minha).

No mesmo período, Clifford Geertz, propondo uma recuperação da antropologia da religião, estimulou novas abordagens, principalmente para os trabalhos que viriam a tratar da religião no sudeste asiático, sob viés weberiano, como veremos a seguir. De acordo com Geertz, o estudo antropológico da religião estaria em um “estado de estagnação geral”, sem “qualquer progresso teórico de maior importância” nos trabalhos conduzidos a partir da Segunda Guerra Mundial, continuamente atrelados às tradições intelectuais de Durkheim, Weber, Freud ou Malinowski (GEERTZ, 2008, p.65).

Geertz apontava uma definição para religião que dialogava com a perspectiva simbólica proposta em sua antropologia hermenêutica. A influente e controversa definição do autor explicava a religião como:

Um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas (GEERTZ, 2008, p.67).

Este sistema de símbolos teria significados públicos, intersubjetivos e compartilhados. O beisebol, neste sentido, não constituiria algo religioso; não por carecer dos seres sobre-humanos sugeridos por Spiro, mas porque a perspectiva religiosa se diferenciaria da perspectiva do senso comum por se mover “além das realidades da vida cotidiana em direção a outras mais amplas, que as corrigem e completam” (GEERTZ, 2008, p.82). Desta forma, de acordo com Geertz, poder-se-ia até dizer que um homem “é ‘religioso’ em relação ao golfe, mas não simplesmente porque ele se interesse aqui apaixonadamente por ele e joga aos domingos: ele precisa vê-lo como símbolo de algumas verdades transcendentais” (GEERTZ, 2008, p.82). Para este autor,

O que qualquer religião particular afirma a respeito da natureza fundamental da realidade pode ser obscuro, superficial ou, o que acontece muitas vezes, perverso; mas ela precisa afirmar alguma coisa, se não quiser consistir apenas em uma coletânea de práticas estabelecidas e sentimentos convencionais aos quais habitualmente nos referimos como moralismo (GEERTZ, 2008, p.73).

Com sua antropologia interpretativa, Geertz parecia sugerir uma nova abordagem, reativa à antropologia funcionalista britânica, que enfatizava a existência de estruturas sociais estáticas (COLEMAN, 2010). A definição de religião

acompanhava seu entendimento da cultura como “um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas” (GEERTZ, 2008, p.66).

No entanto, a definição proposta por Geertz parece ter sido tanto aderida quanto repudiada. Talal Asad, um de seus principais críticos, via nela a busca por uma universalização que a destituía de contextos culturais, sociais e políticos. De acordo com Asad, “não pode haver uma definição universal de religião, não apenas porque os elementos e relações que a constituem são historicamente específicos, mas porque essa definição é ela própria o produto histórico de processos discursivos” (ASAD, 1993, p.29, tradução minha). A tentativa de obter sua “essência” – e a alegação de que esta essência pudesse existir – contribuiria para divorciar a religião dos campos de poder onde ela estaria necessariamente inserida (ASAD, 1993).

Asad questionava como símbolos religiosos poderiam, de fato, produzir as “disposições” religiosas sugeridas por Geertz. Segundo ele, não seriam meros símbolos o que implantaria disposições religiosas católicas, por exemplo, mas toda uma gama de poderes que iria desde “as leis e outras sanções (fogo infernal, morte, salvação, boa reputação, paz) às atividades disciplinares das instituições sociais (família, escola, cidade, igreja) e dos corpos humanos (jejum, orações, obediência, penitência)” (ASAD, 1993, p.35, tradução minha).

Segundo esta perspectiva, Geertz referir-se-ia aos significados sem levar em conta os processos sociais dentro dos quais tais significados seriam construídos. Pela crítica de Asad, o interesse deveria se concentrar menos nos símbolos, que supostamente implantariam “disposições”, e mais em como a religião constituiria parte de práticas disciplinares e autoritárias mais amplas.

O embate pode não ter trazido uma definição derradeira – se é que tenha sido almejada -, mas certamente contribuiu para uma série de reflexões aos estudos que seriam desenvolvidos neste campo. Autores posteriores passaram a desenvolver trabalhos sobre religião que ora aderiam à abordagem geertziana, ora se contrapunham à mesma, sem que houvesse, contudo, a proposição de definição tão influente ou controversa.

Neste trabalho, não opto por um entendimento ou definição para religião; tampouco discuto o papel que o budismo teravada cumpriria neste sentido. Tendo,

por um lado, a concordar com Geertz e entender a religião (no caso, o budismo teravada) como um sistema de símbolos que, assim como sua ideia de cultura, não constituiria um poder, mas um contexto dentro do qual o comportamento poderia ser descrito de maneira inteligível (GEERTZ, 2008). Por outro lado, parece conveniente aceitar com Asad a dificuldade de se pensar a prática religiosa, de tal forma abrangente, sem o risco de desvinculá-la de uma série de esferas concretas onde ela estaria, necessariamente, inserida.

Seja entendido o fenômeno religioso de maneira essencialmente social, como propunha Durkheim, ou por abordagens que protagonizem o ator, como sugerem trabalhos recentes, parece possível buscar uma aproximação que não refute quaisquer posturas, embora ciente de suas respectivas limitações.

Não obstante, se indagado como entendo a prática religiosa, saber-me-ia da concepção sugerida por Weber, cuja influência tem sido determinante para muitos dos trabalhos discutidos a seguir:

The external courses of religious behavior are so diverse that an understanding of this behavior can only be achieved from the viewpoint of the subjective experiences, ideas, and purposes of the individuals concerned - in short, from the viewpoint of the religious behavior's "meaning" (WEBER, 1978, p.399)²⁷.

Weber já propunha - muito antes de Geertz, em quem sua influência parece evidente - a busca por significados. Observarei a seguir como, a partir da notável influência weberiana, diferentes autores têm abordado o budismo teravada no sudeste asiático.

²⁷ A concepção de ação proposta por Weber evidenciava seu caráter social, sem deixar despercebida, contudo, sua propriedade subjetiva: "*Sociology [...] is a science concerning itself with the interpretative understanding of social action and thereby with a causal explanation of its course and consequences. We shall speak of 'action' insofar as the acting individual attaches a subjective meaning to his behavior - be it overt or covert, omission or acquiescence. Action is 'social' insofar as its subjective meaning takes account of the behavior of others and is thereby oriented in its course*" (Weber, 1978, p.4).

2.3 Algumas abordagens teóricas sobre o budismo no sudeste asiático²⁸

Este breve arcabouço teórico, construído sem maiores ambições, tem o intuito de apresentar algumas discussões e autores que talvez não sejam familiares ao leitor. Conforme exposto, entre as dificuldades para a realização deste trabalho, deve-se assinalar o fato de que não tive à disposição todas as obras publicadas sobre o tema. No entanto, por meio de um esforço de levantamento e análise bibliográficos, foi possível reunir material significativo. É principalmente com alguns dos trabalhos aqui citados que dialogo nas reflexões sobre a procissão e seus personagens apresentadas no Capítulo 4.

Antes de abordar alguns autores que têm se dedicado ao estudo do budismo teravada, parece conveniente voltar por um instante à clássica e já mencionada obra de Weber, pois, como assinalado, seu legado tem influenciado notadamente grande parte da produção sobre o tema. Ainda que o autor não tenha tratado especificamente do sudeste asiático, desde a década de 1960, ele destaca-se como referência central (GELLNER, 2009; KITIARSA, 2009).

Por não ter se utilizado de etnografias, entre outras razões, Weber não exerceu, em um primeiro momento, influência tão grande sobre estudos antropológicos - como o fez Durkheim, por exemplo (KEYES, 2002; PEIRANO, 2000). Somente após a Segunda Guerra Mundial, o autor passou a ser efetivamente referência, quando a atenção, gradativamente, deixou de ser dirigida ao estudo das estruturas sociais de sociedades de pequena escala (KEYES, 2002).

Weber desenvolveu um grande empreendimento comparativo das religiões mundiais, relacionando-as às suas éticas econômicas. Abordou o taoísmo e o confucionismo em “Religião da China” (1951), o hinduísmo e o budismo em “Religião

²⁸ Utilizo o termo “sudeste asiático” para me referir à região que corresponde aos territórios da Tailândia, Laos, Vietnã, Mianmar e Camboja (dos quais o Vietnã é o único não majoritariamente teravada). A observação faz-se necessária, pois o termo pode abranger, no âmbito geográfico, a parte insular composta por países como Indonésia, Malásia, Cingapura, entre outros. Portanto, valho-me do termo sudeste asiático para me referir tão somente ao sudeste asiático continental.

da Índia” (1958), o judaísmo em “Judaísmo Antigo”, além de deixar trabalhos inconclusos sobre o cristianismo medieval e o islamismo (MCKINNON, 2010)²⁹.

“Religião da Índia: Sociologia do hinduísmo e budismo” (1958) teria sido negligenciado pelos indianistas, tanto pelas traduções obscuras e imprecisas, baseadas em fontes secundárias (GELLNER, 2009), como porque a obra de Louis Dumont, “Homo Hierarchicus” (1992), teria se tornado a referência principal para os estudos sobre hinduísmo (KEYES, 2002). No que concerne ao budismo, contudo, a obra parece ter tido melhor alcance. Nos estudos realizados em países cuja escola majoritária é a Teravada (Sri Lanka, Tailândia, Mianmar, Laos e Camboja), a influência weberiana é marcante.

Tanto em “Religião da Índia” como na seção dedicada à religião de “Economia e Sociedade”, o autor aborda a vertente antiga do budismo, ainda que não a nomeie teravada, deixa claro que não se refere ao budismo maaiana³⁰. É interessante notar que, embora sua obra tenha grande repercussão sobre os estudos conduzidos no sudeste asiático, Weber não fazia qualquer referência à região, já que o mundo que conhecia era bastante diferente daquele encontrado pelos autores posteriores. O Laos, por exemplo, como Estado, mal existia – havia acabado de se tornar colônia francesa – quando as principais obras do autor foram escritas. Weber referia-se, sobretudo, ao budismo da Índia e do Ceilão, atual Sri Lanka. De qualquer forma, contribuiu tanto para a caracterização sociológica do budismo, como genuína religião de salvação, quanto para a introdução de conceitos analíticos, como, por exemplo, a distinção entre virtuoso e ordinário, a relação entre ética religiosa e economia, assim como a ideia da racionalização da religião (KITIARSA, 2009).

Os “virtuosos” compreenderiam os praticantes exemplares de determinada religião. Eles exerceriam papel determinante para a prática religiosa e para o modo de vida do homem ordinário, pois, segundo Weber, tinham grande importância para o estabelecimento da ética racional na vida cotidiana (WEBER, 1946). O autor

²⁹ “The Religion of China: Confucianism and Taoism” (1951); “The Religion of India: The sociology of Hinduism and Buddhism” (1958), e “Ancient Judaism”, ao qual não tive acesso.

³⁰ “Economy and Society” (1978). A seção dedicada à religião está também publicada em “Sociology of Religion” (1993). Weber distinguia o budismo antigo (*ancient Buddhism*) do budismo maaiana, que seria “essencialmente uma popularização que progressivamente tendia a se aproximar da mágica pura e do ritualismo sacramental” (WEBER, 1978, p.466, tradução minha).

entendia o budismo teravada como uma religião “racional”, ainda que apresentasse uma ética extrema de rejeição do mundo:

At the opposite extreme from economic ethics of this-worldly religion stands the ultimate ethic of world-rejection, the mystical illuminative concentration of original ancient Buddhism (naturally not the completely transformed Buddhism adopted in Tibetan, Chinese, and Japanese folk religions). Even this most world-rejecting ethic is "rational," in the sense that it produces a constant self-control of all natural instinctive drives (WEBER, 1978, p.627).

O praticante teria por objetivo a salvação, desvincular-se do sofrimento, da transitoriedade e da roda do samsara. Atingiria o nirvana por meio de uma busca, racional, altamente individualizada (WEBER, 1978).

O conceito mais utilizado pelos autores influenciados por Weber, contudo, tem sido o de “carisma”, definido por ele como “uma qualidade extraordinária de uma pessoa, independentemente do fato desta qualidade ser real, alegada ou presumida”. Deste modo, pela autoridade carismática, “o governado se submeteria graças à crença na qualidade extraordinária de uma pessoa específica” (WEBER, 1946, p.295, tradução minha). Teriam estas qualidades excepcionais os feiticeiros, profetas, líderes guerreiros e, em algumas circunstâncias, certos chefes de partidos.

A autoridade carismática seria oposta às estruturas permanentes da rotina diária (WEBER, 1946). De maneira geral, a emergência da autoridade carismática constituir-se-ia como um desafio à autoridade existente baseada na tradição ou na burocracia racionalizada:

Charismatic rule is not managed according to general norms, either traditional or rational, but, in principle, according to concrete revelations and inspirations, and in this sense, charismatic authority is 'irrational.' It is 'revolutionary' in the sense of not being bound to the existing order (WEBER, 1946, p.296).

Os portadores do carisma poderiam, deste modo, integrar novas leis dentro do círculo então sustentado pela tradição nas estruturas burocráticas (WEBER, 1946). Contudo, a autoridade carismática é, por natureza, transitória e instável. O detentor do carisma seria abandonado por seus seguidores, pois o carisma puro não conheceria nenhuma legitimidade que não fluísse da força pessoal constantemente provada em vida (WEBER, 1946). A autoridade carismática, então, quando transformada em instituições permanentes de uma sociedade, sucumbiria aos poderes da tradição e da racionalização, por um processo denominado “rotinização” (*routinization*) (WEBER, 1946)³¹.

Autores dedicados ao budismo teravada têm se apropriado do conceito de carisma de diferentes formas. A ideia do líder carismático como sujeito “fora do mundo”, análogo à prática monástica, é apontada por Weber em alguns momentos: “os portadores do carisma, o mestre, seus discípulos e seguidores, devem se colocar fora dos laços deste mundo, fora das ocupações rotineiras, bem como fora das obrigações da rotina da vida em família” (WEBER, 1946, p.248, tradução minha). Weber observa que muitos seriam, de fato, solteiros, o que indicaria uma inevitável separação deste mundo por parte daqueles que detêm o carisma (WEBER, 1946).

O conceito foi também utilizado para se pensar os movimentos carismáticos de alguns líderes de destaque, como o desenvolvimento do budismo protestante no Sri Lanka, bem como a questão de como a autoridade política não coercitiva seria estabelecida em diferentes regiões do sudeste asiático (KEYES, 2002). A ideia do “carisma” sugeriria, ainda, um viés de abordagem que permitiria a Weber vincular a ação individual ao processo histórico. De acordo com Gerth e Mills (1946):

Although he [Weber] gives a quite nominalist definition of charisma, it's clear that the concept serves him as a metaphysical vehicle of man's freedom in history [...] He conceived of individual man as a composite of general characteristics derived from social

³¹ Como explica Weber: “*with these routinizations, rules in some form always come to govern. The prince or the hierocrat no longer rules by virtue of purely personal qualities, but by virtue of acquired or inherited qualities, or because he has been legitimized by an act of charismatic election. The process of routinization, and thus traditionalization, has set in*” (WEBER, 1946, p.297). Por esta rotinização, o declínio do carisma, de acordo com o autor, geralmente acompanharia a redução da importância da ação individual (WEBER, 1946).

institutions; the individual as an actor of social roles. However, this holds only for men in so far as they do not transcend the routines of everyday institutions. The concept of charisma serves to underline Weber's view that all men everywhere are not to be comprehended merely as social products [...] For Weber the potentially charismatic quality of man stands in tension with the external demands of institutional life (GERTH; MILLS, 1946, p.72).

Os movimentos carismáticos, em suma, seriam uma espécie de ruptura à racionalização proposta por Weber. Transitórios, estes movimentos sucumbiriam a um processo de “rotinização” que permitiria a volta de estruturas por vezes ainda mais racionalizadas (WEBER, 1946). Weber buscaria compreender o imprevisível, ou as descontinuidades históricas, pelo balanço entre o surgimento de movimentos ou líderes carismáticos e sua subsequente “rotinização” (GERTH; MILLS, 1946).

Autores influenciados pela perspectiva weberiana desenvolveram trabalhos em diferentes países nos quais o budismo teravada é praticado. Em Mianmar, destacam-se os pioneiros estudos de Spiro, já mencionado, sobre o budismo, sua relação com a economia e a crença em espíritos locais (SPIRO, 1958, 1966, 1982, 1993, 2007). No Sri Lanka, Richard Gombrich, discutindo história, rituais e preceitos (GOMBRICH, 2000, 2006a, 2006b, 2009), e Gananath Obeyesekere, sobre mitos, simbolismo, além de estudos psicossociais (OBEYESEKERE, 1969, 1977, 1981, 1985, 1989, 1991, 2002), realizaram trabalhos proeminentes. Donald Swearer dedicou-se ao estudo de rituais, à modernização do budismo e sua relação com o Estado (SWEARER, 2000, 2010), tratando principalmente da Tailândia, onde Charles Keyes abordou temas como vida monástica, gênero e nacionalismo (KEYES, 1971, 1984, 2000).

Stanley Tambiah, que também desenvolveu pesquisas no Sri Lanka e na Tailândia, dedicou-se, principalmente, a discutir a relação entre religião e política, o budismo e o culto a espíritos locais, além de distintos rituais teravadas (TAMBIAH, 1973, 1976, 1982, 2000, 2007a, 2007b)³². Parece ter sido marcante a influência de

³² Precisa ser aqui observada a ausência de trabalhos importantes aos quais não pude ter acesso, como “Buddhism and Society”, de Spiro, “Buddhism Transformed” de Gombrich e Obeyesekere, bem como “Buddhism and the Spirit Cults in Northeast Thailand” de Tambiah.

Sherry Ortner (1973, 1996, 1999) realizou alguns trabalhos sobre budismo cuja influência weberiana, principalmente por meio de Geertz, de quem foi aluna, parece notável. A autora,

Weber em suas obras (KEYES, 2002; PEIRANO, 2000), ainda que Tambiah seja apontado como o primeiro a sugerir que os estudos desenvolvidos na região tivessem de superar a influência deixada pelo autor alemão³³.

Os trabalhos realizados por Tambiah no nordeste da Tailândia talvez sejam, entre os citados acima, aqueles que mais próximos estariam de dialogar com o budismo teravada praticado no Laos. Conforme mencionado, antes das fronteiras francesas, poucas diferenças havia entre os laos do Laos e aqueles que residiam no nordeste da Tailândia, chamados, atualmente, de isans. No entanto, ainda que compartilhem mesma língua e origem, é com bastante cuidado, e muitas ressalvas, que quaisquer associações entre ambos devem ser permitidas, visto que muitos isans são os primeiros a afirmar que não se identificam como laos (EVANS, 1999).

Posteriormente, outros pesquisadores, talvez menos conhecidos, têm se dedicado ao budismo teravada, especialmente no que concerne aos princípios budistas e à vida monástica, no sudeste asiático (COLLINS, 1990; HOLT, 2003; LADWIG, 2008, 2011; MCDANIEL, 2008; WIJAYARATNA, 1990; WILSON, 1997, entre outros).

Devido a circunstâncias políticas mais favoráveis, os principais trabalhos referentes ao budismo teravada foram realizados na Tailândia. Os contínuos e sangrentos conflitos pelos quais passaram Laos e Camboja durante as últimas décadas impediram a emergência de pesquisas significativas nestes países (KITIARSA, 2009). Também por esta razão, nenhum dos estudos citados acima foi realizado especificamente no Laos, ainda que alguns tenham generalizações destinadas a um “universo teravada”.

No entanto, em anos recentes, interessantes trabalhos têm sido publicados, sobretudo sob uma perspectiva histórico-política (EVANS, 2000; STUART-FOX, 1983, 1995, 2008), ou visando oferecer um retrato cultural do país (EVANS, 1999; HOLT, 2009; KISLENKO, 2009; REHBEIN, 2007)³⁴. Ainda que tenha podido lançar

contudo, dedicou-se ao budismo tibetano, sem grandes relações com os autores que estudam o sudeste asiático aqui abordados.

³³ *“I am an admirer of Weber, yet in my view the relation between kinds of religious ethic and economic (and political) activity is more open than Weber made it out to be. It is also my view that it is time we went beyond Weber because we have exhausted his ideas, and because we now have more and better evidence than he had”* (TAMBIAH, 1973, p.1).

³⁴ Há também o recente “Journal of Lao Studies”, com base nos Estados Unidos, já em seu terceiro fascículo (MCDANIEL, 2011).

mão da valiosa contribuição destes autores, a procissão por oferendas, especificamente, tem sido, de modo geral, por eles tratada de maneira breve ou superficial. Desconheço, pois, qualquer trabalho que aborde exclusivamente a procissão em Luang Prabang, ou que discorra sobre ela mais detidamente, sem se limitar a descrevê-la como um recurso para obtenção de mérito.

3 MÉRITO

Neste breve capítulo, abordo, especificamente, a ideia de “fazer mérito”. Discuto este conceito para, então, associá-lo à procissão por oferendas, bem como às demais formas de lográ-lo. A princípio, trata-se de uma discussão sumamente teórica, embora, em seu decorrer, busque aproximá-la de minha experiência etnográfica em Luang Prabang.

“Fazer mérito” seria a razão pela qual os moradores da cidade trariam oferendas à procissão matinal, conforme apontam diferentes autores (EVANS, 2000; HOLT, 2009; KISLENKO, 2009; REHBEIN, 2007; STUART-FOX, 2008). Embora esta seja uma compreensão correta do fenômeno em questão, estes autores têm reduzido a procissão a esta motivação, desvinculando-a dos diferentes contextos onde ela também me parece inserida, bem como desconsiderando os demais personagens que, direta ou indiretamente, dela também participam. No entanto, ainda que me dedique a abordar a procissão para além deste postulado, não há como deixar de reconhecer sua importância para a compreensão da cerimônia, principalmente no que diz respeito aos primeiros atores descritos no próximo capítulo: os provedores locais.

Como exposto no Capítulo 2, os budistas buscam executar certas ações com o intuito de angariar mérito (*bun*) - necessário tanto para garantir bom carma nesta e na vida seguinte como por constituir o meio pelo qual podem atingir a iluminação. Contudo, as ações que envolveriam a busca por estes méritos evidenciariam uma contradição, que alguns autores têm se empenhado em discutir, entre teoria e prática no budismo teravada. De modo a compreendê-la, é necessário retomar por um instante a já mencionada ideia do *anatta* (não “Eu”), agora observada com maior atenção.

Marcel Mauss, em sua empreitada pela compreensão do desenvolvimento da noção de pessoa, afirma que “o budismo, em uma primeira parte de sua história, decretava que o “Eu” (*self*) seria apenas um composto, divisível, separável de *skandha*, e buscava seu aniquilamento no monge” (MAUSS, 2003, p.383). Os *skandhas* constituiriam os cinco agregados da existência (corpo, sensação,

percepção, formações mentais e consciência)³⁵. O ego, a personalidade e a ideia de que o “Eu” (*self*) é algo distinto, autônomo, seriam apenas ilusões oriundas destes *skandhas*. Mauss observa, portanto, que o budismo propunha o aniquilamento do “Eu”, pois somente libertando-se desta ilusão seria possível atingir o nirvana.

No budismo teravada, a ideia da negação do “Eu” (*denial of self*) ocupa papel central, distinguindo-o de qualquer outra religião (COLLINS, 1990). Observo como Rahula, monge erudito da Escola Teravada, explica a noção de “Eu” para o budismo:

This soul or self in man is the thinker of thoughts, feeler of sensations, and receiver of rewards and punishments for all its actions good or bad. Such a conception is called the idea of self. Buddhism stands unique in the history of human thought in denying the existence of such a Soul, Self, or Atman. According to the teaching of the Buddha, the idea of self is an imaginary, false belief which has no corresponding reality, and it produces harmful thoughts of 'me' and 'mine', selfish desire, craving, attachment, hatred, ill-will, conceit, pride, egotism, and other defilements, impurities and problems (RAHULA, 1967 apud COLLINS, 1990, p.4).

De maneira semelhante, Nyanatiloka, também monge douto, afirma que “o que chamamos de ego, ‘Eu’ (*self*), alma ou personalidade são meramente termos convencionados que não se referem a qualquer entidade real ou independente”. De acordo com ele, “esta doutrina da existência sem o ego (*doctrine of egolessness of existence*) constitui a essência dos ensinamentos de Buda para a libertação” (NYANATILOKA, 1973 apud COLLINS, 1990, p.5, tradução minha).

Aceita a ideia do *anatta*, de que o “Eu” não existe – ou de que é uma ilusão que deve deixar de existir -, passaria a se enunciar uma notável contradição. Seguindo os questionamentos de Steven Collins (1990), como poderia ser entendida a prática budista a partir deste postulado? “Como o budismo pode conceber ou

³⁵ Correntes budistas interpretam os *skandhas* de formas diferentes. De maneira geral, pode-se dizer que o 1° corresponde ao corpo, à forma física; o 2° às sensações emocionais ou físicas e aos sentidos; o 3° às percepções, cognições e ideias; o 4° às formações mentais, hábitos, preconceitos e predisposições, desejo, orgulho, etc.; e o 5° à consciência, entendida por alguns como um nó que liga as experiências vividas (COLLINS, 1990; KISLENKO, 2009).

explicar a experiência, a ação e a responsabilidade moral sem um sujeito ou agente real?” Do mesmo modo, “que fundamento para a ação seria oferecido pelo budismo teravada a seus praticantes?” (COLLINS, 1990, p.5, tradução minha). Com relação à procissão estudada, como a necessidade de se desvincular dos desejos, ambições, enfim, de tudo aquilo que personifica, poderia dialogar com a prática recorrente de angariar, somar ou “fazer mérito”.

É assim desenhada uma contradição que budistas eruditos, teravadas ou maaianas, bem como sociólogos, filósofos e teólogos, têm buscado solucionar³⁶. Diz-se que a negação completa da existência do “Eu” não pode fazer sentido, e que as escrituras em páli poderiam ter sido mal interpretadas ou mal traduzidas (COLLINS, 1990). Mesmo Weber já apontava o impasse: “dificilmente qualquer um de nós irá compartilhar a ética budista em suas máximas demandas, que rejeita toda conduta intencional apenas porque é intencional e distrai da salvação” (WEBER, 1949, p.38, tradução minha).

Dado o embate, diferentes autores passam a sugerir formas de contornar ou compreender a aparente contradição. Collins (1990) propõe que se diferencie o pensamento, estrito e canônico, das ações e ideias que, de fato, fazem parte da vida dos praticantes. De acordo com ele, no budismo teravada, seja qual for a prática religiosa (levar oferendas aos monges, aos templos ou outras cerimônias), o objetivo é sempre a boa ventura daquele que a executa ou mesmo de outra pessoa - a mãe, ou algum parente morto - para quem o mérito obtido é atribuído. Para que estas ações possam fazer algum sentido para aqueles que delas participam, deve, necessariamente, haver algum tipo de sensação, mesmo que não articulada, da existência e importância do “Eu” (*self*) (COLLINS, 1990).

Desta forma, Collins sugere que, observada a prática tal qual exercida, desvinculada de estritos princípios canônicos, ela buscaria contemplar,

³⁶ Em um impressionante trabalho sobre a ideia do “não-Eu” (*not-self*) no budismo teravada (“Selfless Persons: Imagery and thought in Theravada Buddhism”, 1990), Collins discute a concepção desta noção a partir das primeiras escrituras de Buda, e de que forma ela é compreendida - e questionada - por outras correntes do budismo. Collins observa que os autores que questionam a negação do “Eu” encontram-se em dois grupos. O primeiro afirma que Buda estaria se referindo a um “Eu pequeno” (*small self*), o ego egoísta, que deveria ser destruído. A ideia de que “todo” o “Eu” deve ser abandonado seria uma construção monástica proveniente de uma interpretação errada das escrituras. Desta maneira pensariam os praticantes da maior parte das correntes maaianas. O segundo grupo, composto principalmente por opositores do budismo, afirma que a negação do “Eu” é exatamente o que Buda propôs, mas disso deduzem que o budismo é uma filosofia niilista, pessimista e de negação da vida (*life-denying*) (COLLINS, 1990).

principalmente, objetivos “menores” (como prosperidade, saúde e uma reencarnação melhor), e não se desvincular destes mesmos objetivos a fim de atingir uma emancipação supostamente almejada (COLLINS, 1990).

Do mesmo modo, a partir destes dois objetivos, outros autores propõem a divisão entre um budismo canônico, ou escrito, e um “popular”, praticado segundo tradições locais³⁷. O primeiro, apoiado somente nas asserções de Buda, consistiria em uma busca pela libertação essencialmente individual. Como observa Kislenko,

Buddhism presumes that only individuals themselves can determine and judge their behavior. There are no absolutely good or bad actions, just actions with different consequences that are part of the journey to enlightenment. The central notion is that people must come to the faith through their own discoveries (KISLENKO, 2009, p. 54).

O autor destaca ainda que este caráter individual é especialmente notado na Escola Teravada: “enquanto a Escola Maaiana acredita que os bodisatvas são necessários para ajudar as pessoas em sua busca pela iluminação, o budismo teravada enfatiza que esta busca é individual” (KISLENKO, 2009, p.55, tradução minha). O que é também observado por Weber, segundo quem, quanto ao nirvana, “essa busca é, e só pode ser, a tarefa altamente individualizada de uma pessoa em particular” (WEBER, 1978, p.627, tradução minha).

Esta procura individual - pelo *anatta* e, subsequentemente, pelo nirvana - seria restrita, de acordo com os autores seguintes, aos princípios da religião e aos monges que a eles aderem. A população laica, no entanto, estaria sujeita a um

³⁷ Oposição semelhante, entre um “catolicismo popular” e outro “oficial”, foi observada por Pereira de Queiroz (1988) no Brasil. O “catolicismo popular”, encontrado, principalmente, no seco Nordeste, no interior de Minas Gerais e nas regiões montanhosas do Sul do país, era praticado de maneira “antiquada”, como herança da velha estirpe portuguesa, enquanto o “catolicismo oficial”, em contato com aquele então praticado na Europa, encontrava-se nas paróquias dos bairros ricos e nos conventos das cidades maiores. A autora também observa o percurso histórico de variados “cultos sincréticos”, como a umbanda, oriundos da junção entre crenças europeias, africanas e aborígenes, e relaciona estas “criações religiosas” a diferentes entendimentos acerca do que, afinal, constituiria a “identidade nacional brasileira” (PEREIRA DE QUEIROZ, 1988).

“budismo popular” que, diferentemente do canônico, não se caracterizaria pela prática individual. De acordo com Tambiah (1973),

'Popular' Buddhism is very much a 'collective religion' (as are many other cults), characterized by group-enacted merit-making rites, institutions of merit transfer, etc. It is by no means a case of a lonely individual, pursuing his salvation through individual religious action. Also, participation and giving aid in family and household rites especially mortuary rites is an all-important village ethic (TAMBIAH, 1973, p.12).

Do mesmo modo, Eller (2007) observa como o budismo praticado individualmente, como sugerem as escrituras, tem sido resignificado pelas práticas tradicionais locais:

The Buddhist tradition, especially in its Theravada form, emphasizes this course: the spiritual seeker should abandon worldly goods, or at least worldly attachments, and become a full-time spiritual practitioner. However, one person's quest cannot possibly aid another person's, any more than one person's antibiotic treatment can cure another person's infection. Eventually, various local Buddhist traditions developed the notion of having monks perform their spiritual exercises for the good of the whole family or community or even the dead (ELLER, 2007, p.76).

Neste “budismo popular”, o fazer mérito, além de não constituir ação individual, não teria por objetivo o nirvana, e sim adquirir bom carma para a boa ventura nesta e na vida seguinte. Deste modo, com relação às oferendas entregues na procissão, ao invés da iluminação, os provedores locais buscariam recompensas neste mundo:

Giving is important for gaining the merit beneficial in a "wordly" manner for this life and necessary for a better rebirth (breaking the five precepts being the chief source of demerit leading to bad rebirths). Traditionally, enlightenment cannot be obtained by

giving: [...] no accumulation of merit or anything we create by volitional action can force the total transformation of a person which is required to end suffering (JONES, 1979, p.376).

O que também sugere Holt, que propõe que as doações para os bonzos em procissão são uma das principais formas “pelas quais a população laica obtém mérito para melhorar sua condição nesta vida enquanto se posiciona para um renascimento melhor na próxima” (HOLT, 2009, p.145, tradução minha).

Deste modo, a prática do budismo teravada tem sido entendida a partir de dois objetivos distintos. O primeiro, chamado “cármico”, envolveria tanto recompensas nesta vida como uma melhor reencarnação, enquanto o segundo, o “nirvânico”, buscaria a abolição destas reencarnações, a desvinculação da “roda” do samsara ao se atingir a iluminação. De maneira geral, tem se oposto ambas como se a primeira fosse associada à comunidade laica e a segunda ao *sangha* (ARONSON, 1979).

Assim, o mérito “cármico”, aquele presente no “budismo popular”, não tendo de ser buscado individualmente, seria suscetível a ser transferido. Stuart-Fox (2008) sugere, no contexto do Laos, que “de acordo com os ensinamentos de Buda, cada pessoa é sozinha responsável por seu próprio carma, mas, no budismo popular, o mérito pode ser transferido para outrem” (STUART-FOX, 2008, p.211, tradução minha).

Esta transferência, mencionada em citações anteriores (ELLER, 2007; TAMBIAH, 1973), seria especialmente direcionada aos mortos. No Laos, os corpos dos praticantes budistas são lavados imediatamente após a morte e costumam ser cremados após três dias. As cremações são acompanhadas por monges cujos cantos destinam mérito aos falecidos. De acordo com Stuart-Fox (2008), parentes homens próximos, ou o viúvo, podem tomar para si os preceitos dos monges, por pelo menos uma semana, com o objetivo de garantir boa reencarnação ao finado. Ademais, a morte de um parente próximo também faria com que “muitos budistas se tornem monges a fim de fazer mérito para ajudar o falecido durante o intervalo crucial antes do renascimento” (STUART-FOX, 2008, p.211, tradução minha).

Do mesmo modo, como pude observar em Luang Prabang, as mulheres que costumavam frequentar diariamente os cantos e meditações levavam, por vezes, principalmente nos dias de lua, uma pequena garrafa plástica com água aos

templos. Já de noite, assim que saíam, derramavam a água sobre as plantas do pátio, destinando o mérito ali logrado aos parentes falecidos.

O mérito poderia ser transferido não só aos mortos, mas também a parentes vivos. Muitos meninos entrariam no *sangha* com o intuito de angariar mérito para os pais, principalmente para as mães, como apontam diferentes autores (HOLT, 2009; KISLENKO, 2009, REHBEIN, 2007)³⁸. Respeitar os preceitos, auxiliar o *sangha* e, claro, doar à procissão matinal seriam outras formas de adquirir este mérito “cármico”, do “budismo popular”, supostamente oposto à doutrina escrita.

No entanto, quando aproximado do contexto de Luang Prabang, no que consistiria este “fazer mérito”? A distinção entre duas formas de entender o budismo não parecia ser vista pelos bonzos e pela população laica de maneira tão pronunciada.

Aronson (1979) questiona a separação dos tipos “cármico” e “nirvânico” e sua associação respectiva à população laica e ao *sangha*. Segundo ele, a polarização sugerida seria insatisfatória, pois “nas escrituras teravadas, a atividade cármica adequada é indicada como fundamental para a realização nirvânica. O cármico apoia o nirvânico e não se opõe a ele”. De acordo com este autor, “limitar pessoas laicas à atividade cármica e ignorar as preocupações éticas e cármicas do clero é uma simplificação exagerada” (ARONSON, 1979, p.28, tradução minha). Aronson propõe que o budismo teravada, em uma visão mais rica, ofereceria uma variedade de estilos de vida, do praticante comum ao monge, e que qualquer uma destas práticas religiosas mundanas, ou cármicas, seria necessária para que a iluminação supramundana pudesse ser atingida (ARONSON, 1979).

No *wat* Paphai, os noviços eram ensinados que havia três formas para “fazer mérito”. A primeira consistia em “doar”, a segunda em “respeitar os preceitos” e a terceira era “meditar”. Se fossem atribuídos valores para cada uma das formas, a segunda valeria dez vezes a primeira e a terceira dez vezes a segunda. Logo, embora “doar” fosse importante, esta ação seria inferior em relação às demais, pois bastaria ter muito para poder doar muito. “Meditar” era entendida como a maneira mais importante, pois somente através dela seria possível “mudar a mente”, se transformar e realizar o mais difícil: entender a impermanência, abolir o ego e atingir o nirvana.

³⁸ Embora, como observo adiante, poucos meninos entrassem no noviciado em Luang Prabang por esta razão.

Assim, trazer oferendas à procissão seria parte da maneira mais simples de “fazer mérito”, e talvez também por esta razão executada diariamente. Este mesmo “doar”, contudo, não envolveria apenas coisas materiais, mas também ensinamentos: os monges “doariam” ao ensinar à população princípios da filosofia budista. De uma forma ou de outra, o “doar” teria de ser “não egoísta”. Não se deveria pensar nos benefícios “cármicos” (ou mesmo “nirvânicos”) que ele poderia prover; ele traria um estado de felicidade não recompensado. Serth, o noviço que mais se dedicou a me explicar esta ideia, concluiu da seguinte forma: “daqui a alguns anos, quando lembrar que ensinei isso a você e me sentir feliz por ter feito isso, terei, então, feito mérito”.

Finalmente, embora entendido o “mérito” como a motivação pela qual provedores locais levariam oferendas à procissão, é preciso assinalar que nem todos o representavam desta forma (embora alguns homens tenham sido noviços e algumas mulheres tivessem contato frequente com o *sangha*). Certos provedores, ao que parece, participariam da procissão por seguir uma tradição, sem buscar recompensa proveniente do mérito, seja “cármica” ou “nirvânica”.

Embora se reconheça que a ideia de “fazer mérito” seja um princípio fundamental da prática budista, afirmar sua presença não é o mesmo que reduzir a esta ideia todas as motivações que ela compreende. “Porque assim faziam os pais”, “porque mandavam os preceitos”, “porque teriam melhor carma”, “pela punição por deixar de fazê-lo”, ou “porque o *sangha* não existiria sem sua ajuda”. Não há razão para dizer que qualquer motivação seja equivocada ou que tenha de ser exclusiva. O mérito, portanto, ao qual a procissão parece por vezes resumida, precisa ser compreendido desde sua essência e a partir das distintas razões pelas quais ele é buscado e entendido - e não como uma explicação monocausal ou um sistema de trocas meramente instrumental.

No entanto, é oportuno salientar que a discussão sobre o mérito diz respeito, sobretudo, aos acadêmicos. Ainda que seja importante abarcá-los, o “fazer mérito” e suas motivações não pareciam constituir questão consciente para os provedores locais. Como observa Collins (1990), a prática budista não é necessariamente permeada por explicações ou motivações canônicas. Para o praticante comum, a doutrina não constituiria uma preocupação imediata e literal com preceitos, mas “um sistema de símbolos institucionalizado socialmente que funciona como um ponto de

referência para orientar e oferecer uma base para uma visão de mundo geral e para a prática do budista ordinário” (COLLINS, 1990, p.12, tradução minha).

Ademais, como pretendo demonstrar, a procissão por oferendas na comunidade de Luang Prabang pode ser entendida para além da ideia de angariar mérito, que não concerne a todos os seus participantes e ao modo como ela é atualmente executada e mesmo entendida.

Como disse certa vez um noviço, que parecia querer simplificar as elucubrações que eu insistia em fazer, “eles tomam o remédio sem ler a bula. O remédio continua a fazer efeito”.

4 A PROCISSÃO³⁹

Por fim, a procissão. A partir de seus participantes, pretendo abarcá-la por diferentes ângulos ou perspectivas. Sem a intenção de exauri-la descritivamente, busco compreender, em seu contexto atual, como os distintos atores da comunidade são, por meio dela, representados. Constato que a procissão envolve, direta ou indiretamente, toda a comunidade de Luang Prabang, o que me leva a dialogar com o conceito de *fato social total*, tal qual proposto por Marcel Mauss, reiterado adiante.

Cabe assinalar que este trabalho não se interessa por discutir o simbolismo presente em ações específicas (como a postura dos monges, o fato de estarem descalços, terem as cabeças raspadas ou os provedores doarem com a mão direita). Não se trata, pois, de um estudo de performance ou semiótico, mas tão somente de uma descrição ou caracterização, cuja intenção primeira consiste em tornar inteligível a procissão a partir de seus diferentes participantes, bem como dos contextos étnico, religioso e econômico suscitados por eles.

4.1 Provedores locais

Antes dos primeiros raios de sol, já observava movimentação nas casas de Luang Prabang: algumas luzes acesas, barulho de panelas, o cheiro do arroz e senhoras estendendo tapetes na calçada. Suspensos em postes próximos de alguns templos, havia discos de ferro cujo abafado som metálico avisava os moradores que a procissão se aproximava. Os atrasados vinham depressa, e alguns só chegavam depois de já terem passado os primeiros bonzos. Ajoelhados sobre os tapetes, ou sobre banquinhos nos dias de chuva, os provedores locais aguardavam a passagem dos monges e noviços.

³⁹ Conforme mencionado, sugiro que sejam observadas as fotografias presentes nas páginas finais deste trabalho a fim de que a dinâmica da procissão seja mais bem compreendida.

Esperavam pela procissão na frente de suas casas. Aqueles que não residiam nas ruas do percurso deslocavam-se até as calçadas mais próximas dos templos que frequentavam. Cada templo, ou *wat*, correspondia ao centro de uma pequena comunidade, ou bairro, da cidade⁴⁰. Como as ruas não tinham nome (com exceção da principal, Sisavangvong, e algumas estradas mais afastadas), era a partir dos templos que os moradores se localizavam: “próximo do Wat Phou Xai”, ou “bem ao lado do Xieng Mouane”. Os provedores mantinham relação especial com os *wats* de seus bairros. Visitavam, ajudavam em sua manutenção, alguns participavam da meditação junto ao *sangha*, e faziam nestes templos a refeição especial de lua cheia.

À procissão, os provedores locais levavam, sobretudo, arroz. Tratava-se de um tipo de arroz diferente daquele consumido no Brasil, também distinto do arroz japonês. O “*sticky rice*”, como passou a ser conhecido, era bem grudento e típico do Laos - ainda que variações menos glutinosas fossem encontradas nos países vizinhos. Cultivado ao longo da vale do rio Mekong, estava presente em praticamente toda refeição⁴¹. O preparo começava na noite anterior, quando o arroz era limpo manualmente de suas impurezas e deixado a descansar na água por algumas horas. Bem cedo, no dia seguinte, por volta das cinco e meia da manhã, era cozido e então colocado em uma cesta cilíndrica de bambu com tampa, da qual o provedor moldava pequenos pedaços fumegantes que eram depositados, com a mão direita, em cada uma das cumbucas⁴². Ainda que oferecessem

⁴⁰ Holt (2009) sugere que cada uma destas pequenas comunidades (*ban*) seria conhecida pelo artesanato que produz ou pelas vocações de seus residentes. Xieng Thong, por exemplo, seria famosa por seus fantoches, outras pelo trabalho com prata, com ferro, gravações em madeira, tecelagem, etc. Os moradores locais não pareciam fazer esta associação, ainda que alguns admitissem que as *bans* poderiam ser deste modo entendidas tradicionalmente.

⁴¹ O “*sticky rice*” é um tipo de arroz específico, que não é grudento apenas pelo cozimento: não fica molhado como o arroz “papa”, mas é seco, de modo a ter seus grãos bastante aglutinados sem, contudo, aderir às mãos. Quase onipresente nas refeições do Laos, o arroz é também usado para fazer sobremesas, misturado com leite de coco. É um dos produtos mais importantes da economia do país, que produziu cerca de 2,5 milhões de toneladas em 2004 (BESTARI, 2006). Há a lenda de que a argamassa usada para a construção da Muralha da China teria sido produzida com arroz semelhante. O conto parece ter sido confirmado por cientistas, conforme apontam notícias recentes (YANG, 2009; MOORE, 2010).

⁴² Com a palavra “cumbuca”, evidentemente não me refiro à “vasilha feita com a casca do fruto da cuieira” (HOUISS, 2009). Opto por este termo apenas porque me remete à forma dos recipientes usados pelos bonzos, preterindo termos como “vasilha” ou “vaso”, menos específicos.

fundamentalmente arroz, ocasionalmente traziam bolachinhas embaladas e frutas, principalmente bananas.

O provedor local, de maneira geral, pertencia à etnia majoritária, a Lao, do grupo Lao Lum, conforme a categorização do Partido. Alguns deles, contudo, eram de outras etnias, bem como parte dos meninos que se tornavam noviços. Conforme discutido no Capítulo 1, o budismo teravada tem sido, ao longo do tempo, aderido por algumas “etnias das montanhas” (dos grupos Lao Theung e Lao Sung), muitas vezes associado à crença em espíritos locais, principalmente nas áreas rurais. Nas últimas décadas, o Partido tem incentivado a prática budista, inclusive perseguindo o culto ao *phi*, conforme discutido adiante.

A maior parte dos provedores locais esperava pela procissão de maneira “apresentável” – quero dizer que não costumavam sair de pijama, ou despenteados, como se tivessem acabado de acordar. Parecia importante que estivessem com trajes adequados. Muitos deles, homens e mulheres, vestiam uma faixa de seda transversalmente, do ombro esquerdo ao quadril, que também usavam ao visitar os templos. Mantinham a coluna ereta e lhes era requerida alguma agilidade para distribuir o arroz nas cumbucas dos bonzos que passavam ligeiros.

Tinham de estar descalços. As mulheres esperavam ajoelhadas, ou sobre pequenos bancos nos dias chuva, quando habilmente equilibravam o cabo do guarda-chuva no ombro, enquanto com o braço esquerdo seguravam a cesta de arroz, para com o direito servirem as cumbucas. Os homens podiam doar em pé, ainda que alguns preferissem aguardar ajoelhados. Nos intervalos entre a passagem dos *wats*, costumavam conversar, preparar um novo recipiente de arroz ou buscar algo nas casas.

O provedor já se encontrava na calçada pouco antes das seis horas da manhã. O horário mudava um pouco no decorrer do ano, seguindo, de maneira geral, o amanhecer. A passagem de todos os bonzos durava cerca de 50 minutos. Depois de doarem ao último noviço, os moradores guardavam vagarosamente a esteira, os banquinhos e as cestas, para então começar o dia. Com o eventual arroz excedente, alguns moradores moldavam rodela achatadas que secavam ao sol para fazer biscoitos crocantes.

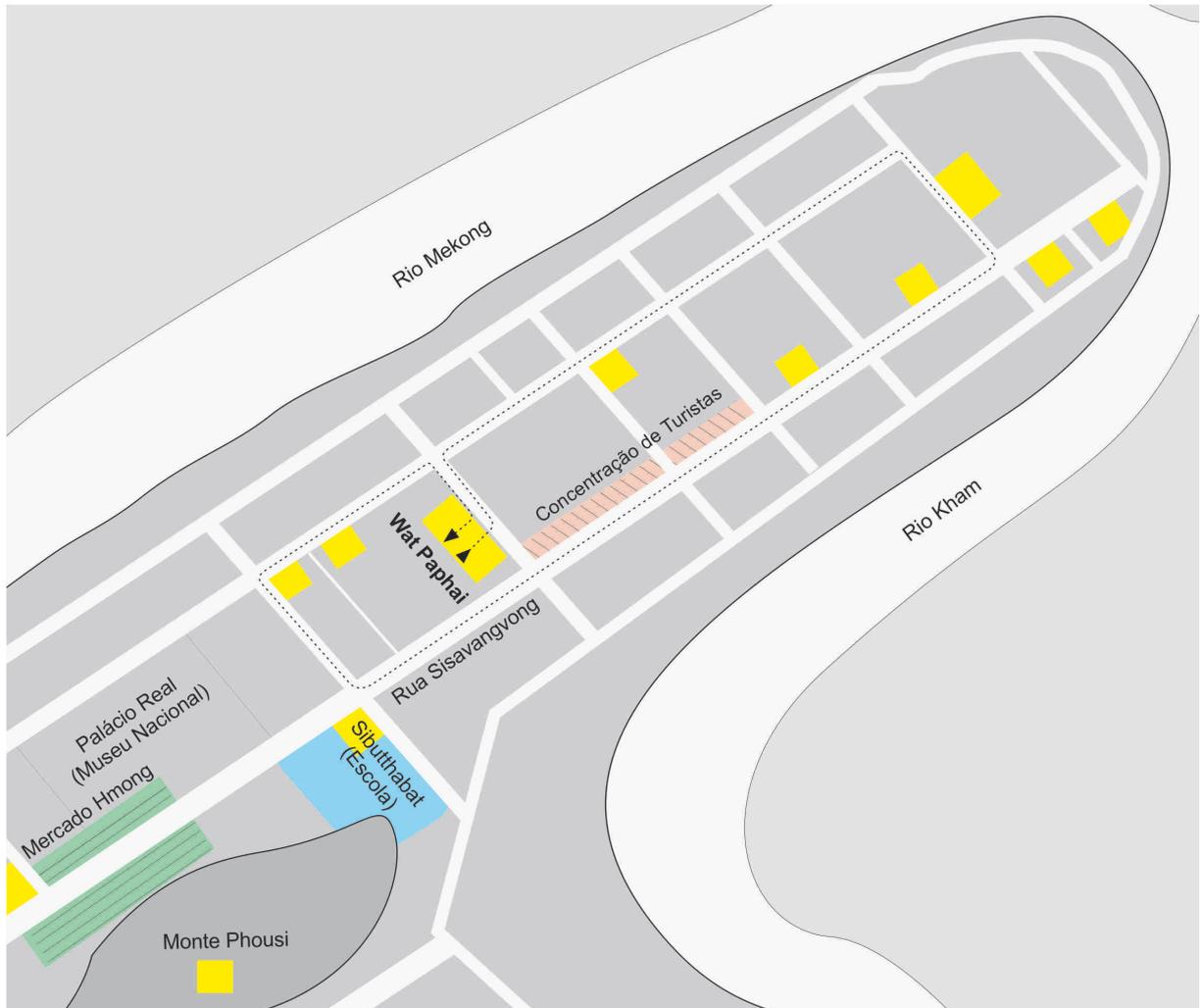


Figura 3: Trajeto da procissão a partir do *wat* Paphai. A procissão percorria as ruas marcadas pela linha pontilhada. Os bonzos dos templos (em amarelo) que não se dispunham nestas quadras deslocavam-se até elas, faziam o percurso assinalado e retornavam. O trecho em que os turistas costumavam se concentrar nos meses secos é destacado com linhas diagonais. O restante das calçadas do trajeto era ocupado, de maneira mais ou menos uniforme, pelos provedores locais. O trajeto dos bonzos voltará a ser abordado no segmento dedicado ao *sangha*.

Ainda que alguns homens participassem diariamente da procissão, não há dúvidas de que as mulheres constituíam a maioria dos provedores locais. Algumas particularidades diferenciariam a mulher laosiana das mulheres de países vizinhos. De acordo com Evans:

In Laos the situation of women differs in a number of crucial respects from that of women in the Vietnamese and Chinese family structure. The female-centered nature of the Lao domestic

group is structurally quite different from the male dominated ones in the countryside of its northern and eastern neighbors, and this gives Lao women comparatively some power and influence in the family. [...] Lao women also have a much greater say in their choice of spouse than do either Chinese or Vietnamese women. Arranged marriages among the Lao peasants are rare, although, of course, the parents wield considerable informal influence over the choice of a partner (EVANS, 1990 apud HOLT, 2009, p.305).

Do mesmo modo, Rehbein (2007) observa que, embora não haja dúvida de que a desigualdade de gênero exista no Laos, ela seria menos pronunciada que em sociedades vizinhas. Evans acredita que isso poderia ser explicado pela tradição da matrilocidade, pela qual os cônjuges morariam com a família da mãe da mulher após o matrimônio. Desta forma, “o fato do marido frequentemente se mudar para uma situação onde é cercado pela rede de parentes e amigos de sua esposa atenua seu controle social e político sobre ela” (EVANS, 1990 apud HOLT, 2009, p.305, tradução minha).

De fato, muitos dos empreendimentos de Luang Prabang, como pousadas (a exemplo daquela em que residi), restaurantes e mercearias, eram mantidos por mulheres⁴³. Assim como boa parte dos funcionários da administração pública, austeros e impecavelmente uniformizados, além dos donos e empregados das pequenas agências de viagem. Também na agricultura, parecia não haver divisão pronunciada, sendo possível observar pelas estradas mulheres trabalhando nos campos de arroz⁴⁴. Na cidade, os taxistas eram a exceção: os motoristas dos *tuk-tuks* (motocicletas acopladas a uma pequena cabine onde eram transportados os passageiros) eram necessariamente homens, bem como os donos dos pequenos barcos sobre o rio Mekong.

No que concerne à relação com o *sangha*, alguns autores têm proposto a redução, a meu ver equivocada, dos provedores representados como mulheres e desenvolvido uma série de asserções a partir disto. Kislenko (2009) parece enfático

⁴³ O que também observa Ashley (2006), que afirma haver mais mulheres donas de pousadas do que homens em Luang Prabang.

⁴⁴ Rehbein chega a apontar uma “complementaridade dos sexos” na divisão do trabalho no Laos, já que, a princípio, as mulheres poderiam exercer qualquer tipo de profissão, mesmo que algumas atividades fossem consideradas mais adequadas aos homens. O autor afirma, contudo, que a desigualdade na estrutura social é evidente quando se observa que as mulheres são excluídas da política (REHBEIN, 2007).

ao sugerir que são as mulheres que trazem as oferendas matinais para monges e noviços. Holt (2009) observa que “de longe, os principais provedores da procissão são mulheres de meia-idade e idosas” (HOLT, 2009, p.145, tradução minha). Ele também afirma que elas seriam as principais detentoras do mérito, pois os meninos tornar-se-iam noviços para angariar mérito para as mães, conforme mencionado. De acordo com Holt,

Middle-aged and elderly women are the primary givers to the *sangha* and the ultimate retainers of the family’s ability to create wealth. Moreover, women are not just the primary givers of provisions to the *sangha*, they are the ultimate holders of the source of wealth (land) that can be transmuted into merit (HOLT, 2009, p.157).

O autor associa o papel supostamente cumprido pela mulher à ideia da organização política do mandala⁴⁵ (periferias conectadas a centros, conectados a centros maiores), sugerindo “a interação entre a mulher budista (símbolo da periferia) provendo arroz ao monge budista (símbolo do centro). Em troca da comida dada ao monge, a mulher obtém mérito” (HOLT, 2009, p.87, tradução minha).

Haveria a sugestão da oposição entre mulher/provedor e homem/*sangha*, que consistiria em uma relação recíproca entre as duas partes. Como as mulheres não poderiam seguir a vida monástica, elas seriam responsáveis por assistir o *sangha*, forma com a qual lhes seria possível angariar mérito:

Traditionally only men join the Buddhist *sangha*. However, on a daily basis it is women who are responsible for many societal functions of the religion. Women give the morning alms to monks. They also attend *wat* more often, volunteering time and labor, bringing food, and taking care of the family’s spiritual needs through worship. Women also provide the bulk of health care and other social services that the temples direct (KISLENKO, 2009, p.135).

⁴⁵ Mencionado no Capítulo 1.

Parece não haver dúvidas de que as mulheres cumpram papel proeminente. Isto não permite, contudo, que a oposição homem/*sangha*, mulher/provedor possa ser enunciada sem dificuldades. Esta asserção faz-se precipitada por algumas razões. Ainda que, de acordo com Kislenco (2009), o budismo teravada não reconheça oficialmente ordens monásticas para mulheres, não se deve desconsiderar a presença das “monjas”, ainda que acatem a regras distintas e sigam um estilo de vida notadamente diferente, como discutido adiante. Ainda mais importante é observar que homens, mesmo que não constituíssem a maioria, participavam, de fato, diariamente da procissão – mesmo no período das chuvas, não houve dia em que não os tenha encontrado.

A proposta de que as mulheres representam os provedores, bem como de que seriam elas as detentoras do mérito, soava equivocada também para os próprios provedores e noviços, que pareciam ter uma outra leitura. Poucos foram os noviços que me disseram ter optado pelo noviciado para atender o desejo das mães ou para lhes dedicar mérito⁴⁶. Quando indagados, alguns disseram sequer terem se dado conta de que a maior parte dos provedores fosse composta por mulheres.

Ademais, ainda que fossem senhoras quem costumava levar comida aos templos para completar o que se recebia com a procissão, e fossem algumas delas frequentadoras assíduas da meditação, os homens, por sua vez, faziam reparos nos templos, realizavam doações, e os motoristas dos *tuk-tuks* costumavam não cobrar o transporte dos noviços – ações também submetidas à ideia de “fazer mérito”, discutida no capítulo anterior.

No que concerne à procissão, esta diferenciação, longe de ser parte constitutiva da própria cerimônia, seria observada apenas recentemente. Rehbein (2007) observa que seriam senhoras quem, preferencialmente, levaria oferendas à procissão e aos templos, mas alega que isto ocorreria porque, em tempos recentes, os “homens jovens têm se tornado trabalhadores com horas de trabalho padronizadas” (REHBEIN, 2007, p.133, tradução minha). Alguns homens com quem conversei afirmavam não frequentar tanto a procissão porque a vida “andava corrida”. Tom (rapaz lao com quem almoçava frequentemente) disse-me não ter

⁴⁶ O que também observa Holt (2009) em enquete realizada com noviços de Luang Prabang, dos quais apenas 16% afirmaram ter entrado no *sangha* para adquirir mérito para a família.

tempo ou disposição, mas que costumava comparecer à procissão na infância, e que pretendia voltar na velhice. Deste modo, a proposta de rígidas oposições parece-me indevida, tanto pelo que pude observar como pelo que diziam meus interlocutores.

De fato, tão marcante quanto a proeminência de gênero parecia ser o corte etário dos provedores locais. A população de meia idade e idosa, composta tanto por homens como por mulheres, compunha a parcela majoritária e mais assídua. Rehbein (2007) sugere que, além do tempo livre, idosos frequentariam mais as cerimônias e os templos pela iminência da morte e porque estes lugares teriam se tornado, para eles, uma espécie de ponto de encontro. Também observei a participação de crianças na procissão, o que poderia corroborar com a ideia de que a rotina de trabalho impediria muitos de despertar tão cedo. O que parecia ser também evidenciado nos dias de lua⁴⁷.

Nestes dias, espécie de feriados budistas, a participação dos provedores locais nas procissões matinais era notadamente maior. Principalmente nos dias de lua cheia, nos quais muitos moradores não trabalhavam, as calçadas ficavam cheias de gente. Não apenas homens e mulheres mais velhos, mas famílias inteiras compareciam, em uma espécie de evento que congregava todos os seus membros. Pude observar vários dos moradores na cerimônia somente nestas oportunidades, às quais costumavam levar, além do arroz, pequenos pacotes com bolachas, flores e doces, transbordando as cumbrucas dos bonzos e abrindo sorrisos nas crianças pedintes que os acompanhavam.

Nos feriados de lua cheia, os provedores locais celebravam uma refeição especial. Logo após a procissão, dirigiam-se aos templos de seus bairros, para onde levavam grandes panelas a fim de preparar um banquete. Dentro do templo, o mesmo em que meditavam todas as noites, monges e noviços sentavam-se em círculos ao fundo, próximo das estátuas douradas de Buda. Logo atrás deles, os

⁴⁷ No Laos, os moradores acompanhavam tradicionalmente o calendário lunar. Os dias da lua nova, dos quartos de lua e de lua cheia eram especiais. Esse calendário regia a vida monástica e era também acompanhado pela população laica. Nos dias de lua, a população participava mais da procissão, visitava mais os templos e comparecia em maior número à meditação. O dia de lua cheia, *Van Sin*, espécie de domingo cristão (REHBEIN, 2007), era o mais importante. Nestes dias, quase ninguém trabalhava, e se esperava que aqueles que o fizessem evitassem produzir qualquer barulho. Contudo, observa-se que o calendário gregoriano parece ter influência crescente, tanto pelos empreendimentos turísticos, como porque alguns órgãos do governo passaram a atender de segunda a sexta-feira.

provedores acomodavam-se em outros círculos. Dentro de cada um, colocavam uma tábua de madeira circular no chão, sobre a qual distribuíam tigelas com arroz, sopas, carnes e sobremesas⁴⁸.

Sentados no chão, todos comiam com as mãos⁴⁹. Retiravam pequenos pedaços da tigela contendo “*stiky rice*” com os quais petiscavam as outras iguarias. Crianças corriam pelo pátio, havia conversas e risadas entre provedores, monges e noviços em um clima notadamente festivo. Tratava-se - pelo que pude constatar antes que me fosse dito - de um importante momento de integração entre a comunidade e o *sangha*. Monges e noviços dependeriam diariamente da oferta dos provedores, estes últimos, então, seriam convidados pelos primeiros a comer com eles dentro dos templos, como um agradecimento recíproco – mais do que uma etiqueta, uma espécie de contraprestação de dádiva⁵⁰.

Os dias de lua cheia eram certamente aqueles nos quais a procissão era atendida por mais pessoas. Em dias comuns, contudo, principalmente na época das monções, relataram-me que a oferta de oferendas chegou a ser insuficiente para alimentar os bonzos. Nestas ocasiões, a comunidade, principalmente algumas senhoras e as “monjas”, levava outros alimentos para completar as refeições. Nos meses de chuva, a procissão costumava ser recebida basicamente pela população local – ainda que houvesse turistas eventuais. A partir de outubro, contudo, o número de turistas passava a aumentar significativamente, de tal modo que, próximo ao final do ano, as calçadas de uma parte do percurso da procissão eram por eles preenchidas.

⁴⁸ Havia linguças temperadas, caldo com vegetais, frango ao *curry*, molho picante e a sobremesa era uma pasta de doce de coco. Os moradores também serviam refrigerante em copos plásticos.

⁴⁹ Era desta forma que a população costumava comer por todo o país. Em Luang Prabang, Vientiane e em outras cidades de maior tamanho, fui informado que algumas famílias têm começado a usar talheres e a fazer as refeições sobre a mesa. Elas seriam ainda, contudo, exceções.

⁵⁰ A reciprocidade observada na relação entre os *sangha* e a comunidade budista remete à teoria da dádiva originalmente proposta por Marcel Mauss (1974), que, posteriormente, teve uma série de desdobramentos a partir das obras de diferentes autores, tais como Godbout (1999); Hart (2007); Martins (2005, 2008); Oliveira (2004); Sabourin (2008) e Caillé (1998), para quem a tripla obrigação de dar, receber e retribuir seria “ao mesmo tempo e paradoxalmente obrigada e livre, interessada e desinteressada” (CAILLÉ, 1998, p.9).

4.2 Turistas

A cidade de Luang Prabang, antiga sede do reino de Lan Xang, situa-se ao norte do Laos e abrigava, à época desta pesquisa, cerca de 20 mil habitantes⁵¹. A parte antiga e mais turística da cidade é abraçada por dois rios, o Mekong e seu afluente Kham, formando uma península. O monte Phousi, cujo templo era alcançado por uma longa escadaria, destaca-se na paisagem. Nesta península, têm se desenvolvido os principais empreendimentos turísticos da cidade, situando-se ali a maior parte das edificações francesas e alguns dos 33 *wats* de Luang Prabang (ver Figura 3). Ainda que o número de hotéis estivesse aumentando, a península ainda era majoritariamente ocupada por pousadas administradas por famílias, além de comerciantes locais (ASHLEY, 2006; SOUTHISENG, 2011). Sem grande dificuldade, percebia-se que a parte da população com mais recursos era aquela que residia na península ou próximo dela, desfrutando, pois, da renda obtida com o turismo⁵².

O número de turistas no país tem aumentado gradualmente desde a década de 1990⁵³. Dois fatores parecem ter contribuído para este aumento. O primeiro concerne ao fim dos contínuos conflitos que por décadas seguidas impediram que o Laos estivesse presente em qualquer lista de destinos turísticos. Com o fim dos combates, como apontado no Capítulo 1, o país passou a ser governado, durante as décadas seguintes, por um estrito governo comunista. Somente a partir da década de 1990, com certa flexibilização da ideologia partidária e a abertura de mercado, o Laos passou a compor, junto com Tailândia, Vietnã e Camboja, um roteiro almejado pelo mochileiro europeu.

De acordo com o LNTA (*Laos National Tourism Administration*), em 2010, a maior parte dos turistas europeus que entraram no país era britânica, seguida por franceses e alemães. Havia também um grande número de visitantes australianos, americanos e japoneses (LNTA, 2010). Contudo, a maioria dos visitantes era

⁵¹ Luang Prabang é o centro político e administrativo da província de mesmo nome, cuja população total estimada é de cerca de 400 mil habitantes (SOUTHISENG, 2011).

⁵² O que também observa Holt (2009).

⁵³ No que concerne a Luang Prabang, o turismo teria começado em 1995, ganhando força a partir de 1998, com um rápido crescimento observado desde 2004 (ASHLEY, 2006).

asiática, principalmente da Tailândia, país com o qual o Laos divide extensas fronteiras (TRAVERS, 2008). Luang Prabang, comparada com as outras cidades do país, recebia um número menor de turistas regionais, cuja maior parte visitaria a capital e as áreas de fronteira (ASHLEY, 2006). A cidade recebeu cerca de 150 mil visitantes de outros países em 2006, dos quais 28% vinham da Ásia e do Pacífico e 72% eram ocidentais (SUNTIKUL, 2009). Luang Prabang também seria um importante destino turístico para a população local, pela história e cultura associadas à região (SOUTHISENG, 2011).

O país não conta, evidentemente, com as atrações da costa e dos arquipélagos de seus vizinhos. Talvez também por isso, atraía um público alternativo: passou a vender a imagem de uma Ásia inexplorada, quase intocada, ainda imune à “poluição ocidental” de seus vizinhos. Era o que parecia dizer uma campanha, cujos cartazes, espalhados pelos países vizinhos com o slogan “*Laos, simply beautiful: the original Asia lost elsewhere*”, buscavam turistas que desejassem conhecer uma “Ásia original”, ainda pouco explorada⁵⁴.

O principal fator, contudo, a colocar especificamente Luang Prabang em evidência, foi seu tombamento como patrimônio da humanidade pela Unesco em 1995. A pequena e quase desconhecida cidade passou a fazer parte das seções “*must see*” dos guias turísticos do sudeste asiático. A arquitetura e culinária francesa combinada com as dezenas de templos budistas dariam a Luang Prabang um caráter singular. A busca por um clima relaxante dentro das atribuladas viagens pela região era um discurso comum entre viajantes que por ali passavam. Já na cidade, como também aponta Travers (2008), muitos turistas diziam apreciar a convivência com a população local:

When visitors were asked what they liked most about Lao PDR, ‘the relaxed lifestyle’, ‘friendly Lao people’ and ‘peaceful and beautiful landscapes’ were most frequently mentioned. This was further backed up by market research amongst outbound tour operators from Europe, which found that Lao PDR is promoted as an exotic location representing a kind of ideal society, with hospitable, smiling people and an unhurried pace of life centred on traditional livelihoods. Life is still said to be ‘authentic’ and ‘pure’ —

⁵⁴ O que também aponta Travers (2008), que sugere que turistas busquem Luang Prabang pela “chance de voltar no tempo” para conhecer uma Ásia do passado (TRAVERS, 2008).

presumably by comparison with the 'inauthentic' and 'impure' world of Europe, and even with the more developed world of neighbouring Asian countries with which Lao PDR is often favourably compared (TRAVERS, 2008, p.111).

Como já observado, os turistas costumavam visitar Luang Prabang nos meses secos, na pausa entre as monções, que condiz com o inverno no hemisfério norte⁵⁵. Nos meses de chuva, havia poucos visitantes e predominava a sensação de que a cidade não girava tanto em torno de sua presença: notavam-se preços mais baixos, alguns estabelecimentos fechados, pátios de templos vazios e menos barulho nas ruas.

Durante o trabalho de campo, observei a presença de dois tipos turistas: os mochileiros e os viajantes abastados⁵⁶. Era possível notar oferta de hotéis e restaurantes para ambos. Os primeiros costumavam ficar por pouco tempo na cidade, cerca de dois ou três dias, e muitos já tinham os bilhetes comprados para o próximo destino. Viajavam da Tailândia para o Vietnã ou vice-versa. Luang Prabang – bem como o Laos – mostrava-se como uma parada oportuna entre os principais destinos. Os mochileiros costumavam ficar nas pousadas baratas, gastando menos de dez dólares por dia, e eram quase todos ocidentais. Chegavam à cidade de ônibus ou de barco, a maioria tinha menos de 40 anos e já se encontrava há algumas semanas viajando pela região (ASHLEY, 2006).

Os viajantes abastados costumavam ficar em hotéis muito mais caros e alguns chegavam via aeroporto⁵⁷. Eram normalmente mais velhos e muitos vinham com a família durante as férias. Além de ocidentais, havia tailandeses e turistas de outros países da Ásia, em viagens curtas para fazer compras ou visitar parentes e amigos. Costumavam reservar passagens e hotéis previamente, e alguns

⁵⁵ Em Luang Prabang, os “agentes de turismo” consideravam que a alta temporada (*high season*) ia de outubro a fevereiro; os demais meses constituiriam a baixa temporada (*low season*).

⁵⁶ A descrição de Ashley (2006) condiz de maneira precisa com minhas observações. A autora dividiu os turistas da cidade em duas categorias: “*budget tourists*”, os “mochileiros”, e “*up-market tourists*”, quem chamo de “viajantes abastados”, somente por falta de melhor termo (ASHLEY, 2006).

⁵⁷ O aeroporto de Luang Prabang localizava-se a quatro quilômetros do centro da cidade. Não comportava aviões de grande porte e oferecia voos domésticos e alguns voos internacionais para países da região.

participavam de excursões (ASHLEY, 2006). Pareciam buscar um lugar exótico onde pudessem descansar, meditar e, por que não, participar de rituais, como alimentar os monges em uma cerimônia local. Evidentemente, mochileiros e viajantes abastados não iam ao Laos, ou mesmo a Luang Prabang, somente para presenciar, ou participar, da procissão. A cidade tinha uma série de outras atrações como sua arquitetura, restaurantes, massagens tradicionais, opções de ecoturismo, além do Museu Real, das dezenas de templos e do Mercado Noturno.

Este último, também conhecido como Mercado Hmong (que, apesar do nome, tinha comerciantes também de outros grupos étnicos), estendia-se por boa parte da rua principal a partir do fim da tarde. Havia dezenas de pequenas barracas sob um toldo de lona onde eram vendidos artesanatos diversos: desde pequenas esculturas, joias de prata, cadernos e roupas, até cobras e escorpiões em conserva, chá, café e ervas tradicionais. Próximo das últimas barracas, vindo do centro da península, uma rua transversal levava às tendas de comida.

Elas não eram exatamente turísticas, ficavam abertas durante todo o ano e costumavam ser frequentadas pela população local. Nos meses secos, contudo, acabavam tornando-se alvo dos turistas – por cerca de um dólar havia um tipo de *self-service* cujas opções pareciam, aos visitantes, bastante exóticas. Durante as manhãs, como mencionei, em uma praça próxima da rua principal, dispunham-se barracas de café, com batidas de frutas e sanduíches, frequentadas por turistas, mas também pelos moradores locais.

A procissão não era a única, mas parecia ter se tornado uma das atrações mais representativas da cidade - tal qual indicavam, por exemplo, os cartazes nas pequenas agências de turismo de Vientiane e Vang Vieng. Muitos turistas, principalmente os mochileiros, vinham de Vang Vieng, pequena cidade situada entre Luang Prabang e a capital⁵⁸.

Vang Vieng era de muitas formas oposta a Luang Prabang; os turistas costumavam visitá-la por interesses bastante diferentes. Nesta cidade, centenas deles desciam o rio Song sobre boias de pneu de caminhão. “*Free shots, free shots*”, gritavam os comerciantes dos bares ao redor do rio, oferecendo vodca de arroz na

⁵⁸ O mochileiro costumava vir, conforme sugeriam os roteiros dos livros guias, de Bangkok para Vientiane e de Vientiane para Luang Prabang. De Luang Prabang, muitos seguiam para o Vietnã e desciam sua costa até o Camboja. O mesmo percurso podia ser também realizado inversamente.

tentativa de convencer os navegantes a atracar em suas margens⁵⁹. Era comum encontrar turistas caminhando alcoolizados e vestidos apenas com trajes de banho.

Em Luang Prabang, cartazes espalhados pela cidade diziam não ser permitido ficar sem camisa, falar alto ou se embriagar: anunciavam aos turistas que eles não estavam mais em Vang Vieng. Nestes cartazes, havia por vezes também observações sobre atitudes que desrespeitavam costumes locais. Além dos trajes inadequados, não se devia tocar a cabeça das crianças ou passar sobre alguém que estivesse sentado. Era nítida a diferença entre o perfil dos visitantes das duas cidades, ainda que fizessem parte de um mesmo roteiro e que muitos mochileiros, de fato, dissessem apreciar as duas experiências. A ênfase em se opor a Vang Vieng, seja pelos cartazes, críticas ou pelo discurso, parecia evidenciar o desejo de muitos moradores de cultivar a imagem de cidade “pura”, buscando impedir que Luang Prabang viesse a se tornar, como se referiam a Vang Vieng, um local desvirtuado, voltado unicamente para turistas.

Comportamento adequado era também esperado durante a procissão. Havia uma placa na rua principal alertando os turistas a permanecer em silêncio, não tomar fotografias com flash e participar da cerimônia apenas se ela lhes fosse significativa (*meaningful*). Na placa, havia também o pedido de que não comprassem arroz com as vendedoras de oferendas, o que muitos não cumpriam, seja por não se importar ou por não se dar conta do aviso. Daqueles que o acatavam, esperava-se que comprassem as oferendas na feira ainda mais cedo, ou que pedissem a seus hotéis e pousadas.

Entre entusiasmados e sonolentos, havia sempre um bom número de espectadores nos meses secos. Nesta época, uma parte da rua principal ficava cheia deles (ver Figura 3). A rua debaixo era bem menos frequentada, mas havia aqueles que nela se aventuravam, buscando uma experiência mais silenciosa, longe da presença de outros turistas. Nos meses de chuva, sua presença era muito menor, ainda que sempre houvesse alguns.

Parte dos turistas apenas observava a procissão, ocasionalmente tomando fotografias de alguma distância. Havia também aqueles que, com enormes

⁵⁹ Sem qualquer estrutura organizada, havia notícias de um grande número de mortes e acidentes todos os anos. O governo vinha tentando regularizar a prática, impondo normas de segurança, porém sem grande sucesso.

máquinas fotográficas, chegavam bem perto dela, quase interrompendo a passagem dos bonzos. Por fim, havia aqueles que, junto dos provedores locais, participavam da cerimônia⁶⁰. Estes últimos buscavam imitar exatamente o que faziam os locais. Alguns hotéis ofereciam uma espécie de “guia” para acompanhá-los e explicar como deveriam agir. Muitos encontravam dificuldade para servir as cumbucas na velocidade devida, já que a procissão seguia a passos largos.

Monges e noviços diziam receber as oferendas sem distinção, garantiam não se importar com a interferência dos turistas e não apontavam alterações na procissão devido à sua presença. Alguns admitiam, contudo, que os fotógrafos eram por vezes inconvenientes, sobretudo quando se aproximavam demais, ficavam no meio do percurso ou tomavam fotografias com o flash bem próximo de seus rostos.

Alguns autores sugerem riscos que este turismo emergente traria às práticas religiosas da comunidade. Travers (2008) afirma que Luang Prabang estaria se tornando “um produto turístico muito charmoso e cada vez mais ocidentalizado” (TRAVERS, 2008, p.113, tradução minha). O autor aponta ameaças que acompanhariam um eventual turismo massivo:

The gentle atmosphere of this small town will be very difficult to maintain once mass tourism really begins to emerge; and on the other hand, an economy totally dependent on tourism fashion is highly vulnerable to future events that may be outside its control. [...] the provincial authorities in reality seem to aspire to mass tourism growth rather than ecotourism. This is a high-risk strategy as tourism can be a fickle benefactor. Even in a high growth scenario the peaceful atmosphere of Lao PDR's colonial riverside towns will be very difficult to maintain once mass tourism really begins to emerge in Luang Prabang (TRAVERS, 2008, p.113).

Suntikul (2009) acredita que noviços da cidade estariam deixando de aprender habilidades tradicionais para estudar inglês e assim obter bons empregos no futuro. O turismo também seria uma ameaça ao modo de vida tradicional dos moradores, já que muitos deles teriam deixado suas antigas ocupações para se dedicar a um mercado mais lucrativo. Estes novos empregos, de acordo ele, deixá-

⁶⁰ Ver pranchas 5 e 6, em anexo.

los-iam tão ocupados que passariam a ter pouco tempo para se dedicar às oferendas matinais. O autor também sugere que alguns moradores teriam vendido suas casas para pessoas que quisessem se dedicar ao turismo, mas que muitos dos novos moradores não teriam o hábito de participar da procissão, o que constituiria uma ameaça ao *sangha*, que dependeria desta oferta. Suntikul cita ainda um abade que disse se incomodar com os turistas que participavam da cerimônia sem se vestir adequadamente, como se tivessem acabado de sair da cama (SUNTIKUL, 2009).

O autor observa, contudo, a partir de uma enquete realizada com monges e noviços, que a maior parte deles não acreditava que a influência turística fosse ruim, bem de acordo com o que me disse a maior parte dos bonzos com quem conversei⁶¹. Ele aponta, por fim, vantagens que a atividade turística estaria propiciando à cidade. Destacar-se-iam o orgulho da população local, os recursos obtidos para conservação e preservação do patrimônio histórico, além da revitalização de habilidades tradicionais⁶² (SUNTIKUL, 2009).

Entre os benefícios sugeridos, parece haver consenso de que o aumento do número de turistas tem acompanhado a diminuição da pobreza na cidade (ASHLEY, 2006; SOUTHISENG, 2011; SUNTIKUL, 2009). O turismo tem beneficiado a economia nacional e criado oportunidades de trabalho para os residentes de Luang Prabang, ainda que a cidade esteja crescendo de maneira relativamente desorganizada (SOUTHISENG, 2011)⁶³.

Observa-se que alguns autores, bem como alguns moradores da cidade, viam o turismo como uma ameaça às tradições e práticas locais, como a procissão por oferendas, ainda que monges e noviços aparentassem não dividir o mesmo incômodo. De qualquer modo, parece difícil aceitar que não tenha havido qualquer

⁶¹ A enquete realizada por Suntikul (2009), com 152 monges e noviços, aponta que 46% acreditavam que a presença de turistas não causava grande efeito; 31% afirmaram que a presença deles tornava a vida nos templos mais interessante; e 11% alegaram que, se turistas estivessem presentes no templo durante orações e cerimônias, se sentiriam incomodados (SUNTIKUL, 2009). A opinião dos bonzos, em alguma medida, remete à crítica de Sahlins (1997) a ideias simplistas de “aculturação” derivadas das mudanças político-econômicas em curso no contexto transnacional. Este autor propõe que “começemos a pensar a configuração das formas culturais no mundo de hoje como fundamentalmente fractal, isto é, como desprovida de limites, estruturas ou regularidades euclidianas” (SAHLINS, 1997, p.65).

⁶² Com o tombamento, a Unesco tem desenvolvido programas com noviços da cidade, com os quais eles aprendem habilidades tradicionais, para a revitalização de desenhos e gravuras dos templos (UNESCO, 2004; UNESCO, 2006).

⁶³ Southiseng (2011) aponta a ausência de um plano de desenvolvimento, a falta de recursos para investimentos e o pequeno número de trabalhadores qualificados (SOUTHISENG, 2011).

influência, ou transformação, desde sua chegada⁶⁴. Refletindo sobre a relação da comunidade com os turistas em minhas discussões com os noviços, passei a entendê-los como um tipo de “não pessoa”.

Explico-me. A presença de turistas em Luang Prabang – ainda que menor nos meses de chuva – era constante. Eles ficavam na cidade, contudo, por pouco tempo⁶⁵. Ainda que muitos deles conversassem com noviços, os laços construídos eram efêmeros, e já se esperava que um novo encontro não voltasse a acontecer – era certamente improvável reencontrar um turista no Laos. De maneira geral, era como se todo turista fosse parte de um grupo específico, cujas atitudes eram previamente definidas: ajudavam com exercícios de inglês, expunham curiosidades sobre o país de origem, faziam perguntas, tomavam fotografias e partiam. Não pareciam ser vistos como indivíduos específicos, mas como diferentes sujeitos cumprindo, via de regra, as mesmas ações.

Sempre que noviços me contavam coisas que aprendiam com turistas (fosse sobre dúvidas de inglês, questões geográficas ou futebol), referiam-se a eles por suas nacionalidades e era bastante raro que lembrassem seus nomes. A relação transitória costumava ser, desde o início, desenvolvida levando-se em conta seu iminente fim. Por esta razão, contavam-me que as conversas costumavam ser quase sempre as mesmas. Os noviços que com frequência conversavam com turistas pareciam ter um estoque de respostas prontas, que somente seriam por mim contornadas após uma série de conversas, diárias e contínuas.

Com as rápidas mudanças que têm acompanhado a chegada dos turistas, tanto a cidade como a procissão têm sido reconfiguradas. Deste modo, a procissão por oferendas não pode ser entendida sem se levar em conta sua participação e influência. Tal influência, observada nas relações dos visitantes com monges, noviços e provedores locais, é evidenciada, no circuito da procissão, pela emergência de novos e polêmicos participantes.

⁶⁴ A própria Unesco tem observado os efeitos causados pelo turismo em Luang Prabang desde que a cidade foi tombada como patrimônio da humanidade em 1995 (UNESCO, 2004). Ironicamente, uma das razões pelas quais a cidade tem sido “descoberta” pelos turistas foi justamente seu tombamento.

⁶⁵ Em pesquisa realizada na cidade pelo *Provincial Tourism Authority* (PTA), em 2006, constatou-se que a maior parte dos turistas esteve em Luang Prabang por dois (33%) e três (26%) dias (SOUTHISENG, 2011).

4.3 Vendedoras de oferendas

O turismo tem dado origem a um controverso fenômeno recente. A procissão, evidentemente, acontecia muito antes que qualquer turista a presenciasse. Como discutido no Capítulo 1, ela chegou a ser suspensa quando o Partido decidiu combater práticas do budismo, antes de optar por apoiá-lo, e dele se apropriar como recurso para reforçar uma determinada identidade “laosiana” (HOLT, 2009; STUART-FOX, 1983). Os anos cerrados, portanto, continuaram a testemunhá-la. Com a chegada dos turistas, a partir da década de 1990, não demorou muito para que os moradores da península abrissem pousadas e pequenos restaurantes. Estes moradores, cuja maior parte era da etnia Lao e budista, continuavam a levar oferendas à procissão com a presença bem-vinda dos novos participantes.

No entanto, assim como ocorria em todo o país, a população de Luang Prabang era composta por diversos grupos étnicos, dos quais muitos não se relacionariam diretamente com a prática budista. Muitos moradores da cidade e de seus arredores, que não tinham quaisquer relações com a procissão matinal, passaram a observá-la como uma possível fonte de renda. É o caso, por exemplo, das vendedoras de oferendas. Antes de abordá-las, contudo, um parêntese se faz necessário.

Conforme explica o Capítulo 1, as dezenas de etnias presentes no Laos foram divididas pelo Partido, possivelmente para fins políticos, em três grandes grupos. O budismo teravada seria praticado “genuinamente” pela etnia Lao, do grupo Lao Lum, que corresponderia a cerca de metade da população do país. Nas demais etnias, que não se entenderiam como budistas, seriam comuns crenças em espíritos locais (HOLT, 2009; REHBEIN, 2007)⁶⁶.

⁶⁶ O termo “animismo” (*animism*) tem sido comumente utilizado por diversos autores que se dedicam ao estudo da crença em espíritos locais no sudeste asiático (KEYES, 1971; KISLENKO, 2009; REHBEIN, 2007; STUART-FOX, 2008; TAMBIAH, 2007b, entre outros). Presumo que a maior parte deles não entenda o termo como um “estágio evolutivo da religião”, mas o utilizem apenas para se referir à crença em almas ou agência de formas da natureza. De qualquer modo, quando empregado, este termo é aqui acompanhado de devidas aspas.

Principalmente nas áreas rurais, há a crença na existência de espíritos associados a elementos como água, fogo e terra, e guardiões da boa sorte e saúde, para os quais cerimônias seriam realizadas a fim de mantê-los contentes (KISLENKO, 2009; REHBEIN, 2007). A crença nestes espíritos seria bastante popular entre os grupos étnicos “das montanhas” (Lao Theung e Lao Sung) e não entendida necessariamente da mesma forma por cada um deles. De maneira geral, tem sido chamada de “culto ao *phi*”, ainda que as denominações variem entre os grupos (KISLENKO, 2009).

Parece evidente que estes limites não são claros: não é possível propor uma distinção precisa entre a etnia Lao como budista e as demais etnias como “animistas”. Desde que o budismo chegou ao Laos, embora tenha se desenvolvido principalmente junto da etnia majoritária, ele tem sido influenciado por uma série de outras crenças sem que houvesse, a esta influência, grande oposição (STUART-FOX, 2008). Deste modo, autores têm proposto que a religião no país seja entendida de maneira sincrética:

Classifications such as ‘Buddhism’ and ‘animism’ are problematic. [...] these entities contain a host of tendencies and elements, which means that it is dubious to conceptualize them as entities at all [...] I advance the argument that, while it is virtually impossible to draw a firm line between these two sets of associations, any belief system forms a specific configuration (REHBEIN, 2007, p.123).

A prática do budismo influenciada pelo culto ao *phi* é apontada por diversos autores, principalmente no que diz respeito às etnias minoritárias presentes nas áreas rurais e pequenas vilas (HOLT, 2009; KISLENKO, 2009; REHBEIN, 2007, STUART-FOX, 2008). Uma separação clara entre o budismo e a crença em espíritos locais foi proposta apenas pelo Partido, no momento em que ele se propunha a enaltecer o budismo teravada como a religião nacional, perseguindo, pois, quaisquer outras crenças ou manifestações religiosas⁶⁷. Deste modo, a partir de 1975, muitas pessoas que mantinham crenças nos espíritos locais passaram a praticar, ou se

⁶⁷ Conforme mencionado, ainda que a proibição tenha continuado, o Partido tem deixado de perseguir estas crenças (REHBEIN, 2007).

dizer budistas, seguindo os desejos do Partido, como no caso dos hmongs, discutido no Capítulo 1⁶⁸.

Embora esta imposição pareça atualmente muito mais branda (REHBEIN, 2007), em Luang Prabang, pude notar que alguns moradores de grupos étnicos minoritários afirmavam, quando indagados, ser o budismo sua religião sem, contudo, dedicarem-se à prática junto da comunidade lao.

Este é o caso de um rapaz com quem tive bastante contato, da etnia Hmong, que trabalhava na pousada em que fiquei hospedado. Durante as primeiras conversas com Vee, perguntei por que ele não participava da procissão. Prontamente, ele respondeu que não o fazia porque era hmong. Eu perguntei, então, se ele era budista. Ele respondeu que sim, depois de hesitar por alguns instantes. Nas conversas seguintes, ele disse que nunca visitava os templos, não meditava e não participava da procissão sequer nos dias de lua. Admitiu, por fim, não se considerar budista.

De outros hmongs com quem também convivi diariamente, como a Mó de quem comprava café, percebia reações semelhantes: não se afirmavam budistas, mas parecia incomodá-los ter de negar que fossem. Era conveniente que dissessem que sim, como se “budista” fosse a resposta adequada. Curiosamente, quando perguntava aos moradores laos se os hmongs eram budistas, a resposta era imediata: “não são”. Passei a perceber que os demais grupos étnicos – no caso, os hmongs - sabiam que o forasteiro esperava que eles fossem budistas: era o que diziam tantos templos ao seu redor, e mesmo a procissão que vinham observar. Seria mais simples, em um primeiro momento, dizer que sim, mas pude encontrar admissões contrárias sem grandes dificuldades nas conversas seguintes.

Pois bem. Muitos membros dos grupos étnicos “não budistas”, ou que pelo menos não se dedicavam à prática budista junto dos moradores laos, passaram a perceber que a chegada de turistas à cidade poderia oferecer uma importante fonte de renda. Este era o caso das vendedoras de quem volto a tratar. Algumas mulheres

⁶⁸ Certamente, a influência do Partido não foi a única razão a fazer com que muitos grupos étnicos aderissem ao budismo. Muito antes da revolução de 1975, o budismo já fazia parte da vida de muitos membros destes grupos. Como não é tão comum no budismo a ideia de missionários ou a busca por novos adeptos, costuma-se atribuir esta “conversão” à influência do Partido, o que me parece uma redução equivocada.

que viviam ao redor da península, principalmente nas vilas do outro lado do Mekong, passaram a vender oferendas para turistas que desejassem participar da procissão.

Costumavam vender, principalmente, arroz, mas também outros produtos, como pequenos biscoitos embalados. Elas eram as primeiras a chegar, antes mesmo que as senhoras da etnia Lao começassem a estender os tapetes nas calçadas. Esperavam os turistas com duas grandes bandejas, presas com cordas a cada um dos lados do cabo de madeira que levavam nos ombros, formando uma espécie de balança antiga⁶⁹. Havia tanto jovens, na casa dos 20 anos, como senhoras de mais idade.

Principalmente quando a presença dos turistas ainda era pequena, elas, literalmente, corriam atrás deles, tentando alcançá-los antes das outras assim que deixavam as portas das pousadas. Sempre que caminhava até o percurso da procissão, era comum ouvi-las bradar: “*feed the monks, feed the monks*”, ou algo do tipo, convidando-me a comprar as oferendas. Com o tempo, desistiram de me oferecer, e até abriam um sorriso quando me viam passar.

É interessante observar que nenhum homem cumpria esta tarefa, sem qualquer exceção, durante o período que observei a cerimônia⁷⁰. Elas seriam hmongs e de outras etnias; de acordo com alguns noviços e provedores locais, poucas pertenceriam à etnia Lao.

Nos últimos anos, a participação destas senhoras na procissão tem causado polêmica. As vendedoras ofereceriam aos turistas, de acordo com os noviços, comida velha ou estragada, o que teria deixado muitos deles doentes. Elas também eram acusadas de enganar turistas, acertando um valor pela oferenda e pedindo mais e mais dinheiro durante a cerimônia – o que pude observar apenas em uma oportunidade.

⁶⁹ Ver pranchas 7 e 8, em anexo.

⁷⁰ Infelizmente, com elas não pude conversar muito. Não falavam inglês – aquelas que viviam nas vilas mais distantes talvez sequer falassem lao – e muitas ficavam pela cidade somente durante a procissão. Não há também, ao que me consta, qualquer estudo que tenha tratado especificamente delas. Sem que tenha chegado a uma constatação, presumo que somente elas se dedicavam a esta atividade porque seus maridos trabalhavam com transporte, nas dezenas de barcos e *tuk-tuks*, ocupados exclusivamente por homens.

Os monges decidiram, então, tentar coibir sua participação⁷¹. De fato, chegaram à conclusão de que sua presença não era oportuna, mas não tinham muito que fazer para impedi-las. A única medida parecia ter sido a placa já mencionada – que originou notas nos livros guias - pedindo para que os turistas que quisessem participar da procissão não comprassem oferendas destas mulheres. Solicitava que obtivessem o arroz ou outras oferendas mais cedo, na feira local, ou que pedissem aos hotéis ou pousadas em que estivessem hospedados. A medida parecia não ter surtido grande efeito, pois elas permaneciam presentes diariamente, já que os turistas continuavam a comprar suas oferendas.

A situação tornava-se ainda mais complicada porque os monges e noviços não deveriam recusar as oferendas que lhes fossem dadas. Eles notavam quais turistas depositavam o arroz das vendedoras nas cumbucas, já que elas ficavam do lado dos forasteiros, seja para explicar como doar, ou para continuar a pedir-lhes dinheiro.

De acordo com os bonzos, o problema era que um pote de arroz ruim dado por um turista poderia contaminar dezenas de noviços, pois cada um receberia um pedaço retirado do mesmo recipiente (o mesmo problema era apontado por alguns monges, que temiam que alguns turistas doassem sem ter as mãos limpas). Os provedores locais, evidentemente, não compravam oferendas das vendedoras, mas não demonstravam se importar com sua presença.

Acredito que outra questão, talvez mais sutil, possa envolver a polêmica que concerne à comercialização das oferendas. Monges e noviços deveriam comer somente aquilo que lhes fosse dado. Os provedores locais preparariam e ofereciam a comida com o intuito de “fazer mérito”. Ainda que a presença dos turistas fosse conveniente (tanto para monges, com o tombamento e revitalização de seus templos, como para provedores locais, cuja renda oriunda do turismo parecia bem-vinda), a ideia de que as oferendas que os frades recebiam fossem comercializadas parecia interferir diretamente no caráter da cerimônia: monges e noviços deveriam se desvincular do comércio e do contato com dinheiro (um dos preceitos fundamentais que deveriam seguir) por meio da procissão. Logo, não deveriam permitir que a cerimônia fosse usada para estes fins.

⁷¹ Havia uma espécie de associação dos monges de Luang Prabang, liderada por um dos abades, na qual discutiam os problemas do *sangha* na cidade.

A participação das vendedoras, bem como a polêmica causada pela comercialização das oferendas, sugeriam reflexões interessantes. Além do modo como distintas crenças coexistiriam na cidade, exporia a relação entre as diferentes etnias que nela residem. Estas mulheres pertenceriam a grupos étnicos historicamente oprimidos, principalmente a partir da revolução de 1975, bem como desde muito antes disso, durante os reinados (EVANS, 2000; KISLENKO, 2009; STUART-FOX, 2008). A população que vivia ao redor da cidade era notadamente mais pobre. Residindo fora da “península turística”, ocupada majoritariamente pela população lao, a comercialização de oferendas tornou-se a forma que encontraram para lucrar com o turismo.

Sua participação na procissão ilustraria, portanto, a disposição étnica sugerida: os provedores locais, da etnia Lao e “budistas”, pertenceriam ao grupo Lao Lum e residiriam na península; as vendedoras de oferendas, por sua vez, viveriam nos arredores da cidade e pertenceriam às “tribos das montanhas” (Lao Theung e Lao Sung), representando os grupos supostamente marginalizados.

Quando as cumbucas eram preenchidas, o arroz vendido por elas era o primeiro a ser doado pelos bonzos às crianças pedintes que os acompanhavam. O Laos é um dos países mais pobres do mundo (KISLENKO, 2009). Ainda que certos percursos turísticos possam velar tal condição, alguma atenção revela uma miséria pungente.

4.4 Crianças pedintes

Outras crianças, além dos noviços, participavam da procissão⁷². Assim como as vendedoras de oferendas, a maioria não pertencia à etnia Lao. Vinham dos arredores da cidade ou de vilas próximas, por vezes com rostos sujos e vestes maltrapilhas. A maior parte era bem jovem, meninos e meninas, entre cinco e dez

⁷² Ver pranchas 9 e 10.

anos, além de alguns adolescentes. Entre os pedintes, não havia quase nenhum adulto⁷³.

Algumas destas crianças sentavam-se nas calçadas, ao longo do percurso pelo qual passava a procissão, bem como faziam os provedores locais. Ao contrário deles, contudo, não traziam qualquer oferenda. Esperavam que os bonzos jogassem, nos recipientes que deixavam sobre o chão, alguma sobra do que recebiam. Observei a procissão, em várias oportunidades, bem à frente destas crianças. Costumavam brincar ou mesmo comer nos intervalos entre as passagens dos templos. Logo que viam que um grupo se aproximava, aprontavam-se rapidamente, sentavam-se e reuniam as mãos em frente ao peito, como se estivessem orando. Em completo silêncio e com os olhos fechados, ofereciam um semblante triste aos monges e noviços que se aproximavam. Algumas vezes o esforço era recompensando. Durante o intervalo seguinte, levantavam e voltavam a brincar, entusiasmados com as oferendas que haviam recebido, sobretudo quando se tratava de outra coisa que não arroz.

Outra parte das crianças não ficava sentada nas calçadas como os provedores, preferindo acompanhar os noviços pela procissão. É como se formassem uma segunda fila bem ao lado deles. Elas traziam sacos plásticos, ou baldes, com os quais pediam, como as crianças sentadas, que lhes fosse doada alguma oferenda. Algumas destas crianças conheciam ou tinham amizade com algum noviço, acompanhando-o por todo o trajeto que ele percorreria. A maioria, no entanto, parecia seguir noviços e grupos diferentes, durante toda a procissão. Bem como os meninos vestidos de cor de açafrão, alguns caminhavam descalços, sem que este fosse, contudo, um preceito que tivessem de seguir. Por vezes, via-se também uma terceira fila, com cachorros, onipresentes pelas ruas da cidade, seguindo as crianças. Tanto as que permaneciam sentadas como aquelas que seguiam a procissão rapidamente iam embora assim que a cerimônia chegava ao fim, bastante contentes nos dias de abundância.

Durante o período de chuvas, havia dias em que poucas crianças estavam presentes. Com a chegada dos meses mais secos e o aumento do número de turistas, aumentava também o fluxo de oferendas, e sua participação se tornava

⁷³ Os adultos que ocasionalmente vinham à procissão não são aqui descritos, tanto porque raramente participavam como porque se comportavam de maneira diferente das crianças em questão. De qualquer forma, são adiante também abordados, ainda que de maneira geral.

frequente. De fato, havia um grande número delas nos dias de lua cheia, tanto durante as monções, como, principalmente, na época turística. Nestes dias (nos quais as calçadas ficavam cheias de provedores locais), monges e noviços recebiam uma quantia de oferendas muito maior, preenchendo completamente suas cumbucas. Antes que elas se enchessem, contudo, distribuía parte do que haviam recebido – principalmente o arroz que sabiam ter vindo das vendedoras de oferendas – de modo a fazer com que todos os provedores pudessem depositar algo nas cumbucas e, desta forma, “fazer mérito”.

Deste modo, as crianças receberiam, de maneira geral, os excedentes das oferendas. Seria desta forma, pelo menos, que sua participação teria começado. Por esta razão, muitas delas não participavam da cerimônia em dias comuns nos quais não havia um número grande de turistas. Quando o faziam (e costumava sempre haver alguma na procissão), recebiam pouca coisa, sobretudo aquilo que monges e noviços rejeitavam – como o arroz das vendedoras.

Havia turistas que, compadecidos, depositavam algo nas vasilhas das crianças sentadas. A maioria, contudo, parecia não entender bem o que acontecia: não sabiam se as crianças estavam pedindo ou doando, já que elas se sentavam nos mesmos lugares que os provedores. Para complicar ainda mais, nos dias de lua cheia, alguns pais da etnia Lao traziam os filhos pequenos que também recebiam, sobretudo, doces dos bonzos.

Eu mesmo demorei alguns dias para entender o que faziam, passando, então, a investigar quem elas eram. Mais tarde, pareceu-me evidente que não se tratava de provedores ou da população lao, que se destacava pelo asseio (REHBEIN, 2007). Dificilmente se encontravam despenteados, com roupas sujas ou desalinhados, o que era evidenciado durante a procissão. Ainda que tivessem que despertar bem cedo, esperavam pelo *sangha* de maneira bem-posta, ou mesmo vestindo uma faixa de seda, que também os diferenciava.

Pus-me a indagar a monges e noviços sobre as razões pelas quais os moradores não doariam diretamente às crianças pedintes. Doar a alguém, de maneira geral, também permitiria “fazer mérito”, conforme discutido no capítulo anterior. Monges e noviços, bem como alguns provedores locais, pareciam não ver qualquer contradição naquela ação. Explicaram-me que nada impediria os provedores de realizar doações a quem necessitasse. Contudo, o arroz trazido para

a procissão não teria esse intuito. Ele seria preparado, desde o dia anterior, para o *sangha*, e destinado a este fim. Deste modo, pareciam entender que as crianças passaram a pedir durante a procissão somente por terem notado um excedente de oferendas do qual poderiam se beneficiar.

Não obstante, parecia oportuno pensar de onde vinham aquelas crianças pedintes e o que poderia representar sua participação na procissão. A partir delas, aproveito para tratar, em linhas breves, das margens da cidade. Pelas ruas em que passavam os bonzos, poderia haver a ilusão de que Luang Prabang se restringisse à charmosa e bem organizada localidade sugerida pelos livros guias. No entanto, os cerca de 20 mil habitantes não residiam todos na península e a algumas quadras dali uma parte bem diferente da cidade era encontrada. Seja do outro lado do Mekong ou a um par de quadras ao sul do monte Phousi, já se observavam *bans* muito mais pobres, pelos quais dificilmente se interessavam os turistas.

Ao leste, após a travessia de uma deteriorada ponte de ferro sobre o rio Kham, chegava-se a bairros bastante pobres. Não havia empreendimentos turísticos ou muitas pessoas que falassem inglês por esta região. Em algumas ruas, via-se esgoto a céu aberto, mendigos dormindo nas calçadas e a presença notadamente menor de serviços públicos, como sinalização nas ruas, policiais e asfalto. O contraste com a parte central era marcante⁷⁴.

Deslocando-se em direção ao sudoeste, havia poucas pousadas ou restaurantes para turistas. Distribuía-se, por esta região, algumas casas administrativas, a rodoviária, um cemitério e até o estádio local. Havia também uma associação de mulheres, um grêmio comunista, estátuas da revolução, além de outros templos. A pobreza evidente da parte leste, contudo, era aqui menos notada.

Conforme mencionado, o crescimento do número de turistas em Luang Prabang estaria contribuindo para a diminuição da pobreza (ASHLEY, 2006). Muitas pessoas pobres teriam passado a desfrutar deste novo momento, como as mulheres vendedoras de oferendas e as crianças pedintes, não apenas pela procissão, mas pelo aumento do número de turistas também motivado por ela.

⁷⁴ Visitei os templos desta região. Os monges e noviços não pareciam se diferenciar muito dos demais; frequentavam a mesma escola e participavam da mesma procissão. Somente os frades de templos muito mais afastados participavam de outra procissão, bem menor e sem a presença de turistas, que foge do escopo deste trabalho.

Como apontam diferentes autores, a ínfima estrutura econômica desenvolvida no país foi fulminada pelas contínuas décadas de conflitos, fazendo com que parte da população vivesse em condições instáveis ou estivesse sujeita à fome (EVANS, 2000; REHBEIN, 2007; STUART-FOX, 2008).

De acordo com padrões internacionais, viveriam em condição de pobreza extrema indivíduos com renda inferior a um dólar por dia⁷⁵. O Banco Mundial sugere que os fatores para a determinação das linhas nacionais de extrema pobreza sejam arbitrários, de acordo com as condições e características de cada país (THE WORLD BANK, 2005). No Laos, pelos critérios do programa para erradicação da pobreza do governo, estariam em situação de pobreza extrema famílias (com cinco membros) com renda inferior a 66 dólares por mês para as áreas urbanas e 55 dólares por mês para áreas rurais⁷⁶ (ASHLEY, 2006). A linha internacional (150 dólares por mês para uma família com cinco integrantes) corresponderia, portanto, a quase três vezes o valor definido para as famílias rurais do país.

Ashley (2006), em pesquisa dedicada a entender de que forma a população pobre tem participado da economia turística de Luang Prabang, observa como trabalhadores não qualificados e semi-qualificados têm se distribuído em quatro grandes setores: “acomodação”, “comida e bebida”, “transporte” e “artesanato”⁷⁷.

Seguindo as definições propostas pela autora, também observo que estes trabalhadores eram menos comuns no primeiro setor, cujas pousadas eram normalmente administradas por famílias laos, mais abastadas, que viviam dentro ou próximo da península. No segundo setor, a população pobre teria aberto tendas de comida ou sido contratada pelos restaurantes destinados aos turistas. Além deles,

⁷⁵ A linha de pobreza internacional atualmente sugerida pelo Banco Mundial é de \$1,25 por dia, por pessoa (RAVALLION, 2009). Utilizo-me do valor anterior somente porque a pesquisa conduzida por Ashley (2006), com a qual dialogo a seguir, foi realizada antes da mudança, comparando dados a partir do critério antigo.

⁷⁶ O critério foi estipulado a partir de um valor que permitisse comprar 16 quilos de arroz por mês, por pessoa (ASHLEY, 2006).

⁷⁷ Ashley (2006) observa que não se pode dizer que todos estes trabalhadores tenham rendimentos que os caracterize necessariamente em situação de pobreza extrema, seja pelo parâmetro internacional ou nacional. De acordo com ela, a pobreza é dinâmica e não estática. Famílias mover-se-iam para dentro e fora da linha de extrema pobreza de acordo com as circunstâncias. Por isso, a necessidade de abranger tanto aqueles que estão abaixo como os que se encontram logo acima dela. Ashley nota ainda que boa parte dos trabalhadores que se dedicaram a estas atividades turísticas aumentou sua renda e se encontra acima da linha de pobreza nacional, mas provavelmente ainda abaixo da linha internacional. O maior crescimento na participação destes trabalhadores seria observado na área de “comida e bebida”, seguida de “artesanatos”, “transporte” e, por fim, “acomodação” (ASHLEY, 2006).

os produtores de comida da região, que abasteciam restaurantes, também estariam se beneficiando.

No setor do “transporte”, destacava-se a presença dos motoristas dos *tuk-tuks*. Havia dezenas deles pela cidade, tanto laos como das etnias minoritárias. Eles transportavam os turistas dentro da cidade, principalmente até a rodoviária e o aeroporto - já que a área turística se estendia por poucas ruas - ou até as cachoeiras da região. Muitos viviam em bairros afastados e se deslocavam até a península buscando turistas. Não utilizavam taxímetro ou qualquer coisa do tipo; como com quase todos os produtos da cidade, os valores eram sempre negociáveis⁷⁸. Eles atendiam tanto turistas como moradores. Dos monges e noviços, por vezes, não cobravam o serviço. Observei que alguns deles tinham se dedicado a oferecer maconha para turistas, buscando, presumivelmente, os mochileiros que vinham de Vang Vieng, onde o consumo de drogas parecia ser recorrente.

Também trabalhavam no setor de transportes os barqueiros. Pelo Mekong, dedicavam-se a levar turistas para as cavernas Pak Ou, onde se alegava existir quatro mil estátuas de Buda, ou para conhecer algumas vilas que se dispunham ao longo do rio. Cada barqueiro costumava ter seu próprio barco, normalmente bastante simples, desde pequenas canoas a embarcações de seis ou oito lugares. Ainda que fosse possível negociar diretamente com alguns deles, havia uma recém-criada associação por meio da qual era possível comprar os bilhetes no dia anterior. Além de atender turistas, os barqueiros também transportavam a população para o outro lado do rio⁷⁹.

Era no último setor, do “artesanato”, que se destacava majoritariamente a presença das minorias étnicas. O Mercado Hmong, já citado, era um exemplo. As tendas eram mantidas por pessoas que viviam, principalmente, em bairros afastados e nas cidades próximas. Sem poder se estabelecer na península, vinham, todos os

⁷⁸ Fosse artesanato, frutas, roupas ou pousadas, praticamente tudo que se comprava no país passava por uma negociação entre o cliente e o vendedor. Este último, inclusive, podia se ofender se o cliente fosse embora sem oferecer uma contra proposta. Em Luang Prabang, as exceções eram os restaurantes, cujos cardápios já tinham impressos os preços, e alguns hotéis da cidade.

⁷⁹ Não havia somente trabalhadores pobres, contudo, sobre as águas do Mekong. Os turistas que chegavam a Luang Prabang pelo rio costumavam vir por empresas que vendiam bilhetes até mesmo na Tailândia. Havia também embarcações maiores, mantidas pelos hotéis que ofereciam jantares em passeios ao final da tarde. Como mencionado, a cidade costumava oferecer opções para dois tipos de turistas.

dias no final da tarde, à rua principal para levantar as tendas e lucrar com o turismo. A produção de tecidos, seda, artesanatos de metal, papel, madeira e joias, assim como seu subsequente transporte e venda seriam majoritariamente realizados por hmongs e outros grupos étnicos minoritários (ASHLEY, 2006).

Havia, evidentemente, moradores da etnia Lao pobres pela periferia e arredores da cidade, como muitos dos motoristas dos *tuk-tuks*. Nos últimos anos, tem havido migração dos moradores pobres das pequenas vilas da província, dos quais muitos são também laos, buscando as oportunidades oferecidas pelo turismo (ASHLEY, 2006). No entanto, de maneira geral, pode-se dizer que grande parte dos trabalhadores pobres de Luang Prabang pertencia aos grupos Lao Theung e Lao Sung, e que a península era ocupada, majoritariamente, pelo grupo Lao Lum, ao qual pertence a etnia Lao.

Parte das crianças pedintes presentes na procissão era filha de alguns destes trabalhadores pobres. Notei que algumas delas voltavam da cerimônia com as mães, que vendiam, na mesma ocasião, oferendas. Elas ajudavam a carregar as sacolas dos filhos, tão cheias quanto a lua daquele dia.

Algumas destas crianças, junto de outras que nunca encontrei na procissão, amontoavam-se tanto na escadaria que levava ao templo Phousi, como naquela, mais distante, pela qual se chegava às cavernas Pak Ou. Tentavam vender, insistentemente, “pulseiras budistas da sorte”, lembrando os turistas do enorme azar que teriam se deixassem de comprá-las. Alegavam ser muito pobres, morar longe e necessitar da ajuda dos visitantes para pagar seus estudos, com um inglês surpreendentemente compreensível. Algumas mantinham presos passarinhos em minúsculas gaiolas de bambu, pedindo dólares aos turistas para que eles, comprando as jaulas, pudessem libertá-los⁸⁰.

As crianças pedintes pareciam representar uma outra face da cidade; o reflexo da situação econômica de uma parcela significativa de sua população. Sua presença na procissão era também um fenômeno oriundo do turismo, e da possibilidade de com ele conseguir algum rendimento, ou mesmo sair da situação de pobreza. É necessário observar que, possivelmente, muitos dos noviços de Luang

⁸⁰ Tal empreendimento turístico alternativo causava grande espanto aos ambientalistas e amantes da natureza, que logo pediam providências das autoridades locais.

Prabang viveriam em condições semelhantes, não tivessem eles se incorporado ao *sangha*, como discutido a seguir.

4.5 *Sangha*

Nos *wats* de Luang Prabang, tambores rufavam às quatro horas da manhã. Acordavam monges e noviços para a meditação que ocorria antes da procissão. Depois de meditar, eles colocavam as vestes adequadas: dois ou três panos de um alaranjado profundo, ou cor de açafrão, sobre os quais era amarrada uma faixa, também alaranjada ou amarela, na altura da cintura. Os monges distinguiam-se por usar um manto a mais, com o qual cobriam os braços e os dois ombros, ao contrário dos noviços. Organizavam-se em fila. O abade vinha à frente, seguido pelos monges. Atrás deles, os noviços, de acordo com o tempo em que residiam no monastério⁸¹.

Cada *wat* saía mais ou menos ao mesmo tempo. Os provedores os recebiam quase sempre na mesma ordem, havendo algum intervalo entre a passagem de um e outro. Seguiam diariamente o mesmo caminho pelas ruas da cidade; entravam na parte do percurso mais próxima de seu templo, e saíam da procissão quando estavam novamente perto dela (ver Figura 3).

As cumbucas de metal eram atadas a uma faixa que os bonzos carregavam sobre o ombro direito, de modo a suspendê-las na altura da cintura. À sua direita, ficavam os provedores, para os quais mal viravam durante o percurso que faziam em linha reta, a passos rápidos. Aos provedores não sorriam, olhavam ou agradeciam. Contudo, vez ou outra, principalmente os noviços, cumprimentavam alguém discretamente com a cabeça, e alguns sorriam por me ver diariamente na procissão. Ocasionalmente, algumas mães dos poucos meninos que nasceram na cidade levavam para eles, em um pequeno saco plástico, outras oferendas, embora, na ocasião, não trocassem quaisquer palavras com os filhos.

⁸¹ Pranchas 1 a 4.

Quando chovia, costumavam trazer consigo um guarda-chuva carregado com a mão esquerda. Era comum encontrar noviços que o esqueciam – ou não o tinham – encharcados ao final da cerimônia. As cumbucas tinham uma tampa, aberta habilmente para cada um dos provedores, o que não permitia que as oferendas se molhassem. Sobre o chão molhado, faziam todo o percurso descalços, mesmo nestes dias.

Participavam da procissão cerca de 200 monges e noviços⁸². Nos dias de lua cheia, como mencionado, a cerimônia ficava repleta de provedores locais e havia uma refeição especial assim que ela terminava⁸³. Nestes dias, todos os bonzos raspavam completamente o cabelo e as sobrancelhas, e os grandes tambores, os mesmos usados para despertá-los, eram tocados às quatro da manhã e às quatro horas da tarde por cerca de 15 minutos.

Monges e noviços, assim que a procissão chegava ao fim, reuniam-se para comer. Aqui descrevo, principalmente, a rotina dos noviços do *wat* Paphai, mas cada templo se organizava de maneira diferente, de acordo com as instruções do abade. Em outros *wats*, noviços varriam os pátios e as calçadas antes da primeira refeição. De fato, a imagem de um monge ou noviço recolhendo folhas caídas era bastante frequente por toda a manhã.

Nesta parte do dia, estudavam os adolescentes mais velhos. Todos os noviços de Luang Prabang frequentavam a mesma escola, a Sibutthabat, bem próxima do monte Phousi, dentro da península. A ela vinham também noviços de templos mais distantes, que somente nestas oportunidades conviviam com os meninos da parte central. Tratava-se de uma escola para noviços, não frequentada pelas crianças locais, onde estudavam o *dhamma*, os ensinamentos de Buda, aprendiam páli, a língua das escrituras da *Tripitaka*, e tinham aulas de inglês. Além de outros temas da filosofia budista, nela também estudavam a cultura laosiana, além das disciplinas comuns. Dentro dos muros da Sibutthabat, havia grandes pátios, salas e templos dispostos pela encosta do monte.

⁸² Este foi o número que contei. Uma parte dos bonzos, residente em templos mais distantes, participava de outra procissão. Havia também noviços que ficavam responsáveis por tomar conta dos *wats* durante a cerimônia.

⁸³ Alguns noviços diziam que a data era especial porque teria sido sob uma lua cheia que Buda atingiu a iluminação. Outros não tinham ideia do simbolismo que marcava a ocasião.

No final da manhã, todos retornavam aos templos para a última refeição do dia. Monges e noviços deviam comer impreterivelmente até o meio-dia. Alimentavam-se, sobretudo, do arroz que recebiam durante a procissão. Mas algumas senhoras que viviam ao redor dos templos por vezes lhes traziam algo para completar a refeição. No restante do dia, deviam consumir apenas líquidos. Com o arroz que eventualmente sobrava, noviços faziam pequenos gomos que distribuíam nos colos ou nas mãos das imagens de Buda, ou sobre outras esculturas comuns nos templos, como se fosse uma espécie de pequena oferenda.

Durante as tardes, era a vez dos noviços mais jovens irem à escola. Os demais costumavam dormir durante o sol a pino. Ainda que houvesse árvores nos pátios de alguns templos, era difícil ficar pelas mesas antes das duas ou três horas da tarde. Alguns dos noviços, cujos pais tinham mais posses, frequentavam aulas de computação ou faziam outro curso de inglês, duas vezes por semana, em estabelecimentos privados.

Quando tinham de se mover para partes mais distantes da cidade, recorriam aos motoristas dos *tuk-tuks* que, como mencionado, por vezes não cobravam as corridas. Algumas mercearias da cidade também deixavam abertos potes com biscoitos para os noviços na parte da manhã. Se o trajeto fosse mais curto, caminhavam pela cidade e costumavam ser alvo das câmeras dos turistas nos meses secos. Frequentemente, carregavam sombrinhas, ou o mesmo guarda-chuva que usavam na procissão, devido ao sol intenso sobre suas cabeças raspadas. Eles podiam usar chinelos; tinham de estar descalços apenas durante a procissão.

Durante as tardes, alguns noviços, de diferentes *wats*, iam à biblioteca da cidade para estudar inglês. Havia um programa em que turistas eram solicitados a conversar com moradores em uma sala da biblioteca, a fim de que praticassem o idioma. Os noviços aproveitavam-se dos meses em que a presença dos visitantes era grande para colocar em prática o que aprendiam nas aulas. Muitos deles dedicavam-se bastante e levavam o idioma com fluência. Estudar inglês era certamente um dos aprendizados de que mais desfrutavam⁸⁴.

Suntikul (2009) aponta o risco de que noviços priorizassem o estudo do inglês em detrimento dos estudos budistas, o que fariam para ter melhores chances

⁸⁴ O que também observa Holt (2009), que sugere que a maior parte dos noviços da cidade conversa com turistas somente para praticar o idioma.

para trabalhar, no futuro, com o mercado de turismo. Esta não era a razão alegada pela maioria dos noviços com quem conversei, ainda que pudesse ser verdade para alguns deles. Muitos não pretendiam trabalhar com turismo e viam o inglês como ferramenta importante caso quisessem continuar seus estudos, já que o idioma era uma espécie de requisito para os universitários do país. Além disso, muitos dos monges, já ordenados e dedicados exclusivamente à vida monástica, falavam o idioma com fluência⁸⁵.

Assim que o sol descia um pouco, por volta das duas ou três horas, os meninos dedicavam-se à manutenção do *wat*. Seguindo organização determinada pelo abade, regavam as plantas, voltavam a varrer os pátios, limpavam o templo ou realizavam qualquer outra atividade que lhes fosse requerida. Alguns estudavam nas mesas e bancos de pedra, dispostos normalmente de baixo de uma árvore. Costumavam levar apenas caderno e lápis. Para usar computadores ou acessar a internet, iam à biblioteca. Muitos noviços tinham contas de email e pertenciam a redes sociais.

Cães, gatos e às vezes galinhas estavam presentes em praticamente todos os templos. Alguns noviços ocupavam o tempo livre alimentando-os ou cuidando dos filhotes; costumavam dizer que cada templo possuía uma mascote. Outros passavam quase toda a tarde dormindo. De fato, muitos deles, principalmente aqueles que não estudavam nos pátios, diziam-se entediados.

Muitas atividades comuns para os garotos da mesma idade eram vedadas aos noviços. Eles não podiam praticar esportes, participar de jogos de tabuleiro ou de qualquer tipo de competição. Brincadeiras, de maneira geral, não lhes eram permitidas. Não poder jogar futebol, pelo que muitos diziam, era do que mais sentiam falta. Gostavam do esporte e muitos acompanhavam, durante ou antes do noviciado, o campeonato inglês. Curiosamente, alguns contaram que jogavam no “*playstation*”. Quando indagados se isso era permitido, alguns afirmaram que sim,

⁸⁵ O inglês tem no país importância crescente, tanto pelo turismo como pelas relações econômicas e diplomáticas com todos os países vizinhos, cujas línguas são distintas, bem como ocorre dentro do próprio país que abriga dezenas de idiomas. Tem se tornado uma espécie de língua franca, pelo menos para as elites e a parcela da população com acesso à educação. O francês é a segunda língua somente para uma parte da população idosa das maiores cidades, devido à época colonial, mas, atualmente, pouco aprendido pelos noviços ou pela população de Luang Prabang (HOLT, 2009; REHBEIN, 2007).

outros que não sabiam exatamente, e houve aqueles que admitiram jogar escondido, entre risos, sem o conhecimento dos monges ou do abade.

A utilização dos novos meios de comunicação e entretenimento pelos noviços tem sido assunto controverso. Como as escrituras não apontavam nenhuma dessas atividades, sua proibição não era consensual. Em Luang Prabang, acabava dependendo da organização de cada templo, e de quão prejudicial seriam, segundo a posição do abade. A maioria dos meninos, por exemplo, tinha telefones celulares com a conivência do *sangha*. É claro que se esperava que não os utilizassem para jogos e se fazia vista grossa aos meninos que neles escutavam música. Parecia haver um embate entre o entendimento de que os novos meios ofereciam vantagens, como o conhecimento que poderiam adquirir pela internet, e os riscos que eles trariam para a rigidez ou ascetismo esperados da vida monástica.

No final da tarde, antes da meditação, costumavam se banhar. Havia cabines de madeira, bem simples, do lado de fora dos aposentos, onde também ficavam os banheiros. Notei alguns mais ocidentalizados em templos recentemente reformados. Quase todos, contudo, consistiam em um buraco no chão, ao lado do qual havia um barril com água acompanhado de um pote, como, aliás, costumavam ser os banheiros por todo o país. Os banhos tomavam nas cabines, ou mesmo com mangueiras no fundo do pátio, evitando se desnudar totalmente.

Por volta das cinco e meia da tarde, todos os noviços se reuniam no templo para os cantos e a meditação - com exceção dos três escalados diariamente para tomar conta do *wat*, que também não iam à procissão de manhã. Eles sentavam-se atrás dos monges (no caso do Paphai, eram apenas três), que formavam a primeira coluna com o abade no centro. Atrás dos noviços dispunham-se as “monjas”, e junto delas alguns moradores locais, sobretudo mulheres. Todos olhavam para o fundo do templo, onde havia velas e dezenas de estátuas douradas de Buda.

Mesmo quando a cidade estava cheia deles, turistas dificilmente participavam. O abade começava os cantos, acompanhado prontamente pelos demais. Não eram como mantras nos quais se repete continuamente palavras ou frases, mas cantos completos, com diferentes partes e refrão. Alguns dos noviços, principalmente os mais jovens e novatos, não tinham decorado parte deles, acompanhando-os com a ajuda dos cadernos de brochura onde estavam impressos. Alguns dos cantos, sempre executados, eram conhecidos por todos, enquanto

outros eram selecionados ocasionalmente. As mulheres que os acompanhavam cantavam apenas os mais conhecidos. A maioria estava em páli, e muitos noviços não entendiam tudo o que diziam. O último canto era sempre o mesmo e conhecido por todos.

Quando ele chegava ao fim, já por volta das seis e meia, as velas eram acesas e todas as luzes apagadas. O abade aguardava que todos estivessem em completo silêncio e introduzia a meditação sugerindo que buscassem tornar as mentes vazias dali em diante. Pelos próximos quarenta minutos, não havia qualquer barulho além do canto de pássaros, crianças brincando ao longe e o ruído do ventilador de teto. Supunha-se que todos estivessem com os olhos fechados. Eu os abri algumas vezes. Quando o fiz, percebi que muitos noviços ficavam imóveis, trocando ocasionalmente as pernas, mantendo a mesma postura. Alguns, no entanto, pareciam mais displicentes, mostrando dificuldades para se concentrar - ou desconcentrar. Um deles tinha o hábito de sair assim que todos estivessem com os olhos fechados e voltava apenas pouco antes do fim da meditação.

Os longos minutos chegavam ao fim com algumas palavras do abade. Mais um canto era iniciado, interrompido por reverências, que todos faziam ao mesmo tempo, tocando a testa no chão. Em seguida, os monges viravam-se de frente para as senhoras e as escutavam cantar um refrão. Todos tocavam o chão novamente e a meditação se encerrava. As luzes eram acesas e o abade perguntava às mulheres como havia sido a meditação. Elas costumavam comentar e faziam perguntas sobre como conseguir, de fato, tornar a mente vazia. O abade respondia, contava histórias e costumava dizer que era uma dificuldade comum a todos. As mulheres da comunidade eram as primeiras a sair. As “monjas”, por vezes, faziam mais perguntas, saindo depois delas. O abade então passava a ensinar o *dhamma* para os noviços, explicando ou lhes fazendo perguntas pela próxima meia-hora. Nos dias de lua, principalmente cheia, havia maior presença dos moradores, inclusive homens. Também nestes dias, os cantos e a meditação duravam mais e o abade lia os preceitos que os bonzos deveriam seguir.

Monges e noviços, então, se preparavam para dormir. De maneira geral, nenhum noviço deveria estar fora dos templos depois que escurecesse, o que não era respeitado por todos eles⁸⁶. No Paphai, o abade proibiu que deixassem o

⁸⁶ Como também observa Holt (2009).

templo, permitindo apenas que fossem a aulas de inglês, no pátio de outro *wat*, oferecidas por um americano que vivia na cidade. Não havia horário estabelecido para que fossem para a cama; muitos repousavam, contudo, por volta das nove horas, até que o rufar dos tambores os despertasse para a meditação da manhã seguinte.

A presença dos turistas nos meses secos não alterava tanto a rotina. Contudo, parece evidente que deveria haver alguma influência sobre um noviço - muitos vinham de vilas com menos de mil habitantes - passar a ser visto como uma espécie de celebridade por dezenas de visitantes com câmeras em prontidão. Como já exposto, alguns autores sugerem influência prejudicial, preocupação que os próprios monges e noviços não demonstravam.

Com a presença dos turistas, eles tinham de ficar atentos para não tocar as mulheres. Ainda que o preceito proíba somente os monges, o impedimento era também direcionado aos noviços. Havia um constante cuidado para não se aproximarem demais, principalmente durante os meses em que a cidade ficava mais cheia. A maior parte das visitantes desconhecia a interdição e já observei algumas pedindo para tomar fotografias junto dos noviços. Durante a procissão, as provedoras depositavam as oferendas com cuidado, evitando tocar as mãos dos andantes ou mesmo suas cumbucas. Contudo, parecia ser uma proibição levada sem grandes dificuldades, pois monges e noviços conviviam pouco com mulheres no dia a dia: além da procissão nas manhãs, as encontravam somente à noite, principalmente as “monjas”, que frequentavam diariamente os templos.

Durante a meditação, como já observado, além de alguns moradores, as “monjas” estavam sempre presentes. Talvez o termo não seja preciso, já que participavam da vida monástica apenas parcialmente, e de maneira bastante distinta dos homens⁸⁷. Pelo menos em Luang Prabang, é possível dizer que eram comuns em muitos templos, ainda que não estivessem presentes em todos. Levavam uma vida normal, tinham famílias e filhos, mas se dedicavam diariamente ao *wat* próximo

⁸⁷ Diferentes autores apontam que o budismo teravada não reconhece oficialmente ordens monásticas para mulheres (KISLENKO, 2009), bem como o papel secundário ou coadjuvante que ocupariam (HINUBER, 1995; WIJAYARATNA, 1990). Outros autores, contudo, referem-se a elas como monjas (KITIARSA, 2009; STUART-FOX, 2008, etc.), e Holt (2009) as define como “mulheres ascetas devotas que se vestem de branco”. De qualquer forma, sem me propor a solucionar a questão, não uso o termo como espécie de equivalente para “monges”, mas apenas para me referir a mulheres que se dedicavam à vida religiosa de maneira especial.

de suas residências. Traziam comida para o almoço dos bonzos que, ocasionalmente, não era completo apenas com as oferendas da procissão. Além de estarem diariamente nos templos durante a meditação, ali dormiam nos dias de lua – no Paphai, havia quartos para elas construídos, o que não ocorria em todos os *wats*.

Em tese, elas não participavam da procissão como os provedores locais, mas já observei algumas delas pelas calçadas de manhã. Ainda que não tivessem aulas como os meninos, estudavam por conta própria e tiravam quaisquer dúvidas com o abade após a meditação. Eu pouco entendia sobre o que perguntavam, mas a conversa costumava ser em tom leve, entre piadas, sobre problemas que encontravam para esvaziar a mente durante a meditação, conforme me contavam os noviços. Eventualmente, faziam também perguntas relacionadas à doutrina budista, mas costumavam deixar o templo antes das explicações do abade, em tom mais sério, sobre o *dhamma*. Assim que deixavam o templo, as “monjas”, acompanhadas das outras mulheres, jogavam na terra a água que traziam durante a meditação, a fim de destinar mérito aos mortos, como mencionado. Sempre que estavam nos templos, as “monjas” se vestiam inteiramente de branco e mantinham relações amistosas com os noviços, pelo menos no *wat* Paphai. Elas seguiriam oito preceitos, distintos dos demais, que concerniriam, principalmente, à sua relação com os monges (HINUBER,1995). Em certa medida, de acordo com Hinuber (1995), as “monjas” seriam equivalentes aos noviços perante o *sangha*.

Quanto aos noviços, é importante observar as razões pelas quais passavam a fazer parte da ordem monástica. Kislenko (2009) sugere que, no Laos, um menino “só passa a ser considerado um verdadeiro homem depois de ter servido o *sangha*” (KISLENKO, 2009, p.59, tradução minha). No entanto, uma série de outras motivações perpassava pelos discursos dos noviços. Alguns disseram buscar saber mais sobre a filosofia budista e poucos afirmaram atender ao pedido de suas mães, que deste modo obteriam mérito. A maior parte parecia ter optado pelo noviciado para ter acesso à educação e a melhores condições no futuro.

A grande maioria era oriunda das áreas rurais da província. No Paphai, apenas dois eram da cidade de Luang Prabang. Nas pequenas vilas de onde vinham, nas quais a maioria dos pais trabalhava com o cultivo de arroz, disseram-me que havia poucas chances de continuar seus estudos. A chance de poder estudar parecia-lhes importante tanto para aqueles que desejavam seguir diferentes

profissões, visando entrar nas universidades, como para aqueles que buscavam bons empregos com turismo, para os quais as aulas, principalmente de inglês, seriam imprescindíveis⁸⁸.

Quase todos os noviços diziam ainda não saber se queriam ser ordenados monges ao completar 20 anos. Alguns afirmaram que não tinham o desejo, admitindo residir nos templos pela oportunidade de estudo. De fato, apenas uma pequena parte dos noviços costuma se ordenar (HOLT, 2009; REHBEIN, 2007). Em cada templo, havia três ou quatro monges e um número muito maior de noviços (no Paphai, havia três monges e 23 noviços)⁸⁹.

Os noviços tinham idades distintas, alguns já se aproximavam dos 20 anos e havia crianças bem pequenas, de cerca de dez anos. Em tese, ficavam no templo pelo período que desejassem e diziam, enfaticamente, que eram eles que decidiam se e por quanto tempo permaneceriam. Alguns haviam estado por algum tempo, desistido, e voltado no ano seguinte. A comunidade não esperava que todos os noviços desejassem ser ordenados ou que tivessem motivações específicas para o noviciado. A experiência no monastério seria necessária para que aprendessem coisas importantes, e formaria bons homens no futuro⁹⁰. Havia também aqueles que de fato estavam em momento de grande indecisão, ponderando se acatariam ou não os votos. O monge ordenado não se comprometia por toda a vida ao monastério, sendo-lhe permitido deixar o *sangha* se assim desejasse.

A maior parte dos noviços pertencia à etnia Lao. Havia, contudo, a presença cada vez maior de outras etnias. No *wat* Paphai, dos 23 noviços, quatro pertenciam à etnia Khmu (grupo Lao Theung) e um era hmong (Lao Sung). Como discutido em outros momentos, a relação das etnias minoritárias com o budismo tem sido complexa. Imagina-se, dado o interesse declarado dos noviços, que muitos meninos das outras etnias também buscassem, com o *sangha*, melhor educação, mesmo que se interessassem notadamente pela filosofia aprendida. Holt (2009), em enquete realizada com noviços de Luang Prabang, constatou que 70 por cento deles era do grupo Lao Lum (da etnia Lao). Surpreso com o resultado, pois acreditava que quase

⁸⁸ O que também apontam Holt (2009) e Suntikul (2009), que observam também que muitos noviços vinham de famílias bastante pobres.

⁸⁹ Havia também templos com dois ou apenas um monge. Na enquete conduzida por Holt (2009), apenas dez por cento pretendia se ordenar.

⁹⁰ O que também observa Holt (2009).

todos pertenceriam a este grupo, o autor sugere que grande parte dos meninos de outras etnias tenha vindo ao *sangha* graças às oportunidades de estudo, bem como pela influência, já comentada, do Partido:

The Lao PDR government has, since the early 1990s, increasingly appealed to Buddhist symbolism and sentiment in its effort to generate national identity. Moreover, there has been a concerted effort by the Lao PDR to encourage Lao Theung and Lao Sung who live in very remote villages to come down from their mountain locales to integrate into the towns where the children can receive a basic education (HOLT, 2009, p.202).

O aumento do número de noviços provenientes dos grupos Lao Theung e Lao Sung parecia não preocupar os monges, que não se importariam com a etnia dos meninos ou se eles acreditavam somente nos ensinamentos budistas. No entanto, muitos monges e noviços afirmavam não ser possível associar o budismo a outras crenças locais, ainda que tal associação fosse frequente, principalmente nas áreas rurais e vilas de menor tamanho. Por seu discurso, o culto aos espíritos seria comum somente entre as vilas das montanhas; para o budismo, tais crenças “sobrenaturais” não teriam grande importância⁹¹. Ainda que não tenha sido meu objetivo central, pude perceber que os noviços tenderiam a rejeitar estas ideias, sem, contudo, oprimi-las.

Observei que, por vezes, os monges eram convidados a participar de cerimônias fúnebres que, ocasionalmente, eram acompanhadas por uma série de pequenos rituais não necessariamente budistas. Eles participavam prontamente destes ritos, para os quais costumavam levar alguns noviços que os acompanhavam durante os cantos – ainda que as presenças não fossem remuneradas, a família costumava fazer doações ao *sangha*, demonstrando gratidão. Costumava haver,

⁹¹ A palavra que costumavam usar era “credulidade” (*credulity*), para se referir a pessoas que, de acordo com eles, acreditavam facilmente em coisas que não eram reais.

simultaneamente, um banquete oferecido aos amigos pela calçada em frente à residência. Nestas ocasiões, não demonstravam sinais de tristeza⁹².

No que concerne à procissão, não pude constatar qualquer tipo de preocupação por parte do *sangha* em receber oferendas que fossem provenientes de pessoas que tivessem outras crenças - os próprios turistas as traziam, embora se pudesse deduzir que muitos deles não fossem budistas, sem qualquer constrangimento demonstrado durante o recebimento das dádivas.

Parecia não dizer respeito ao *sangha* saber se os moradores estavam ou não praticando a filosofia da maneira correta ou adequada, ainda que devessem ensinar ou tirar qualquer dúvida que eles eventualmente tivessem. A busca pelo nirvana, ou pelo mérito, seria uma empreitada essencialmente individual. A prática budista, para a população laica, consistiria em buscar seguir princípios que auxiliariam em seu longo percurso pela iluminação.

Espera-se que o budista comum respeite cinco preceitos básicos: não matar, não roubar, não mentir, não ser promíscuo e não se intoxicar. Ainda que não sejam normas passíveis de expiações ou castigos, todo praticante estaria sujeito à lei do carma, e pagaria causalmente por desrespeitá-las. O praticante, em Luang Prabang, podia se dedicar a acatar apenas parte destes preceitos e muitos os seguiam com maior rigidez nos dias de lua cheia.

Os noviços tinham que obedecer dez preceitos⁹³. Além destes cinco, não podiam comer depois do meio-dia; dançar; adornar-se; dormir em camas altas ou confortáveis; e possuir dinheiro. O preceito “não dançar” referia-se também a não cantar, não ouvir música, não estar presente em shows e apresentações e, de maneira geral, renunciar a qualquer tipo de entretenimento, o que era bastante confuso dentro dos templos, dados os novos recursos tecnológicos e a ausência de especificações. Como já observado, alguns meninos ouviam músicas pelos

⁹² Disseram-me que, pela tradição budista, não se deve ficar triste com falecimentos. O que se deve buscar é a aceitação da impermanência e, deste modo, da morte, desvinculando-se das paixões.

⁹³ As regras às quais se submetem monges e noviços (presentes na *Vinaya Pitaka*, um dos componentes da *Tripitaka*, as três cestas das escrituras budistas) são muitas, bastante complexas e discutidas até por eles próprios. Muitas foram reentendidas ou ignoradas ao longo do tempo, e em cada lugar assumem importância e funcionamento distinto. Este trabalho não se propõe a se enredar por esta discussão, contentando-se em trazer, de maneira concisa, alguns destes preceitos a partir, fundamentalmente, do que me diziam monges e noviços, e no que diz respeito, de maneira mais ou menos direta, ao entendimento da procissão por oferendas e seus participantes.

telefones celulares e havia televisões em alguns *wats*, nas quais eram assistidos programas específicos. A rigidez sobre este preceito dependia do entendimento de cada abade.

“Não se adornar” consistia em se abster de qualquer cosmético, perfume ou traje que os embelezasse ou envaidecesse – o que se refletia nos cabelos, sempre raspados. A cama em que dormiam não podia ter qualquer luxo, tinha de ser baixa, quase no chão. Além disso, deviam evitar acentos confortáveis.

O décimo, “não lidar com dinheiro”, era também controverso. Os noviços, bem como os monges, não deviam recebê-lo, possuí-lo ou utilizá-lo. Contudo, era difícil que isso fosse rigorosamente posto em prática. Ainda que recebessem as oferendas, e mesmo que alguns serviços não lhes fossem cobrados, os noviços acabavam tendo de manuseá-lo. Por vezes, tinham de pagar um *tuk-tuk*, comprar um novo caderno ou mesmo recarregar os telefones pré-pagos. O mesmo ocorria com os monges, que precisavam comprar material de limpeza, giz para as lousas e outras eventuais despesas dos templos.

Os monges não deviam pedir nada à comunidade, mas viviam a partir de sua contribuição e acabavam tendo de lidar com uma realidade diferente daquela na qual os preceitos foram concebidos. Era possível observar que os noviços não respeitavam rigidamente todas as regras e creio que não se esperava que principalmente os mais jovens o fizessem. De maneira geral, era dos monges que se esperava que elas fossem cumpridas com maior rigor⁹⁴.

Além dos dez preceitos dos noviços, monges ordenados deviam seguir um total de 227 regras. As quatro mais importantes, que sujeitam os infratores à expulsão do *sangha*, os impedem de ter relações sexuais, roubar, matar e alegar ter poderes sobrenaturais. As treze seguintes levam a uma expulsão temporária, seguidas por grupos de regras cujas expiações são menores⁹⁵. Outros preceitos abordam desde a forma como o manto deve ser vestido, os locais em que devem viver, questões sobre castidade, de que forma devem se dirigir aos outros monges e

⁹⁴ O que Holt (2009) também observou em sua pesquisa em Luang Prabang.

⁹⁵ Das treze regras que levam à expulsão temporária, as cinco primeiras referem-se à má conduta sexual: perder sêmen, a não ser enquanto dormindo; tocar uma mulher; fazer comentários sexuais; seduzir uma mulher; e promover encontros sexuais. Além delas, não se deve construir um quarto para um único monge, construir um monastério grandioso e as demais envolvem “dividir a ordem” e conflitos internos ou com a população local (HINUBER, 1995).

à comunidade laica ou como devem proceder em situações específicas⁹⁶. Há, por fim, aqueles que concernem à comida e ao modo como têm de se comportar durante a procissão.

Monges devem sempre utilizar a cumbuca, que os diferenciaria de membros de outras seitas e pedintes comuns na época de Buda, que recebiam as esmolas diretamente nas mãos, em jarras ou mesmo no chão. As cumbucas, que eram de ferro no Laos, podem ser também de argila, mas nunca de ouro, prata, bronze ou vidro. Há também especificações quanto a seu tamanho e conservação. Quando a cumbuca estiver gasta, o monge pode obter outra da comunidade, mas a antiga deve ter sinais de desgaste em cinco lugares diferentes.

Há também regras que descrevem como a doação deve ser realizada. Somente se cumpridas, o monge poderia comer o que lhe é dado. O provedor deve manter a distância de seus braços esticados, não deve oferecer algo que um homem comum não consiga carregar, e é ele que deve mover a comida em direção à cumbuca, e não o contrário. O provedor também não deve doar usando sapatos ou chinelos a um monge descalço. Se tocada pelo provedor, a comida já doada deve ser reoferecida para que possa ser consumida.

O monge não deve solicitar comida especial, a não ser que esteja doente, e deve ser grato pelo que lhe é dado, mesmo em dias escassos. Ele deve focar sua atenção na cumbuca, sem olhar para o doador enquanto recebe, e não deve privilegiar provedores que estejam dando outra coisa que não arroz. Deve receber oferendas somente até as bordas da cumbuca, ressalvadas ocasiões especiais nas quais ela pode ser esvaziada para permitir que todos tenham a oportunidade de doar – em Luang Prabang, como já exposto, as crianças pedintes aproveitar-se-iam destas ocasiões. Não devem “cobrir” na cumbuca outros alimentos de modo a fazer com que os provedores pensem que há somente arroz e assim possam receber mais guarnições.

Durante as refeições, há uma etiqueta específica sustentada por uma série de preceitos: não devem conversar, fazer porções maiores que a boca, abri-la antes que a comida esteja próxima, por os dedos dentro dela ou falar de boca cheia.

⁹⁶ Há também preceitos a partir dos quais, durante o período das monções, se espera que os monges evitem sair dos templos, em um momento de reclusão e introspecção que, de maneira geral, era cumprido em Luang Prabang.

Também não devem mexer as mãos, limpar migalhas de arroz, fazer ruídos, lambe os lábios ou colocar a língua para fora enquanto comem. Carnes não são proibidas pelos preceitos, a não ser que o monge saiba, ou desconfie, que um animal foi morto para a oferenda. O monge, de fato, não tem poder de escolha, tendo de aceitar o que lhe for dado⁹⁷.

Evidentemente, muitas destas regras surgiram em contextos específicos e foram readaptadas com o tempo. Seu entendimento preciso tem sido assunto polêmico⁹⁸. Em Luang Prabang, os preceitos citados costumavam ser respeitados, mesmo quando interpretados de maneira particular. Alguns monges lembravam que eles foram concebidos em uma época distante, e havia aqueles que sugeriam que certas regras deveriam ser reentendidas, como no caso do preceito que os impedia de tocar o dinheiro.

Mais importante ao observar estas regras é perceber de que forma elas regem a relação do *sangha* com a população local e como a procissão estaria inserida nesta relação. Monges não devem trabalhar para viver. Profissões torná-los iam apegados às coisas materiais e ao mundo. Os renunciantes, contudo, não estariam proibidos de fazer qualquer tipo de atividade (podendo varrer os templos ou repará-los, por exemplo), mas não devem ter um trabalho remunerado ou que gere lucro, honra ou fama (HINUBER, 1995). Um dos importantes preceitos que devem seguir os impede de comer algo que não provenha das mãos de outra pessoa. Deste modo, a própria existência do *sangha* dependeria da comunidade em seu entorno.

Bem oposta a uma radical vida asceta, os preceitos obrigariam que os monges travadas estabelecessem uma contínua e intensa relação com a comunidade a qual pertencem. A procissão, realizada diariamente, além de garantir mérito aos provedores, permitiria que eles estivessem em permanente contato com o *sangha*, e desta forma mais próximos dos ensinamentos de Buda. Do mesmo modo,

⁹⁷ Em Luang Prabang, os provedores não traziam carne à procissão. Só pude observar monges e noviços em contato com ela na refeição especial de lua cheia, quando panelas cheias de diferentes iguarias eram levadas aos templos.

⁹⁸ Há algumas obras interessantes que se propõem a entender a origem e importância dos preceitos a partir do contexto histórico e dos episódios da vida de Buda e das primeiras comunidades monásticas (DEGRAFF, 1995, 2001; HINUBER, 1995; WIJAYARATNA, 1990). Neste trabalho, contudo, ainda que as tenha utilizado como referência, busquei entender apenas como estas regras seriam entendidas e cumpridas pelos bonzos de Luang Prabang, e de que forma elas se relacionariam com a procissão.

impediria aos monges o radical ascetismo ou isolamento, não almejados pelo proposto caminho do meio.

Sem que houvesse qualquer intenção de dar conta da vida monástica, foi possível observar como os monges agiam durante a procissão, alguns dos preceitos que envolveriam este agir e aspectos da relação do *sangha* com a comunidade. Ademais, considerou-se como diferentes idades, etnias, credos e origens, bem como a presença e influência turística eram, pela cerimônia, denotados. Entendida por suas dimensões atuais, a procissão abarca, porquanto, mais do que uma ocasião para “fazer mérito” (à qual tem sido por vezes reduzida), abrangendo, ou representando, toda a comunidade de Luang Prabang.

Bem ao modo proposto por Rutledge (1986), que se apoia em Geertz ao buscar compreender o budismo teravada, “um sistema religioso não é uma coisa em si, mas uma faceta da cultura total em que ele ocorre; ele permeia outras instituições e, por sua vez, é permeado por elas” (RUTLEDGE, 1986, p.157, tradução minha).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Abordei a ideia de “fazer mérito”, o princípio que envolveria as motivações dos provedores locais, o alicerce sobre o qual a procissão figuraria. A partir dos “provedores locais”, busquei descrever a procissão, a etnia majoritária e a prática budista em Luang Prabang. Por meio dos “turistas”, discuti o crescimento do número de visitantes e a influência de sua recente chegada. Com as “vendedoras de oferendas”, notei a presença dos demais grupos étnicos que de diferentes formas se relacionavam com a cerimônia, bem como a prática budista associada às crenças locais. As “crianças pedintes” levaram-me a abordar os arredores da península e a pobreza presente em parte da cidade. Por fim, através do “*sangha*”, pude abarcar a vida monástica e relacionar a procissão a alguns preceitos budistas.

Não pretendi dar conta da vida monástica em Luang Prabang. Restringi-me a tocar pontos que julguei relevantes para situar a procissão. Tanto por meio dos monges e noviços como dos demais participantes, busquei descrever a cerimônia de forma abrangente, dedicando-me a considerar diferentes aspectos que a compunham. Reconheço tê-lo feito de maneira breve, talvez um tanto confusa e deixando de abordar a fundo cada um dos pontos discutidos ou sugeridos.

Tampouco me propus a resolver um problema exclusivo ou a tratar de diversas questões que poderiam originar, cada uma, trabalhos específicos. Contentei-me, dadas as limitações e implicações mencionadas, em apresentar, descrever e relacionar a procissão aos diferentes contextos suscitados por seus participantes. Este trabalho deve ser entendido a partir desta intenção, que, como suas conclusões, são de ordem preliminar. Aceito o risco de que tantos ângulos tenham sido visitados de maneira demasiadamente superficial. Certamente, trouxe mais perguntas do que ofereci respostas.

Após proibir a procissão, o Partido atualmente a incentiva, como uma espécie de emblema da prática religiosa, a fim de instituir uma “identidade nacional budista”. A abertura de mercado ocorrida nas últimas décadas é também evidenciada pela procissão, cuja presença de turistas denota um país aberto a relações e auxílios internacionais. A chegada dos turistas foi também responsável

por fazer com que da procissão participassem outros grupos étnicos, “não budistas”, que, de maneira geral, não tinham quaisquer relações com a cerimônia, retomando a discussão a respeito da disposição étnica no país. Observando a presença destes diferentes grupos no noviciado, e sua subsequente presença na cerimônia, noto que esta disposição étnica tem mudado, tanto pelos incentivos partidários como, principalmente, pelo acesso à educação garantida pelos monastérios. Ademais, no que concerne ao seu potencial de garantir mérito, a procissão rediscute a ideia do *anatta* e como a busca por méritos é, em contextos atuais, entendida e executada. A descrição da procissão pode, portanto, ser compreendida como um exemplo de como as discussões propostas pelos capítulos anteriores são atualmente observadas, como um desfecho dos percursos neles sugeridos.

Outra conclusão diz respeito ao vínculo que a cerimônia estabelece entre o *sangha* e a comunidade budista. Além de garantir mérito aos provedores, observo seu caráter prático, ou funcional, pois os monges e noviços dependem, de fato, da provisão; é a partir dela que os bonzos garantem sua subsistência. Mais do que isso, como mencionado, o preceito que os impede de se alimentar daquilo que não lhes é dado, originando a procissão, estabelece um vínculo entre ambas as partes: faz com que os provedores locais estejam em contato diário com o *sangha*, e desta forma mais próximos dos ensinamentos de Buda, como também inibe os monges do ascetismo extremo, ou reclusão. Este vínculo é representado por um simbolismo marcante pelo qual cada um dos monges e noviços recebe a comida das mãos de cada um dos provedores, como se, todas as manhãs, todos tivessem a obrigação de se reencontrar, um a um – embora sem diálogos, agradecimentos ou sorrisos.

Finalmente, a conclusão central concerne à forma pela qual a comunidade de Luang Prabang é, de maneira geral, representada pela cerimônia.

A procissão por oferendas, como tenho observado, costuma ser breve e corretamente entendida como um dos modos utilizados pela comunidade budista para “fazer mérito”. Neste trabalho, ao buscar compreendê-la dentro dos novos contextos em que ela é atualmente exercida, acredito que a emergência de seus novos participantes, bem como o modo como se relacionam, retratam a atual complexidade que envolve a comunidade de Luang Prabang. Como busquei explicitar, as disposições étnica, religiosa e econômica, bem como a influência turística, são, durante a procissão, evidenciadas.

Parece inevitável, a concluir as observações sobre a cerimônia, valer-me de uma ideia que, embora antiga, abarca significados profundos. Acredito que a procissão reflita um conceito há muito promulgado por Marcel Mauss. O autor sugere que certos tipos de fenômenos, os fatos sociais totais, “põem em ação, em certos casos, a totalidade da sociedade e de suas instituições [...] e, em outros casos, somente um grande número de instituições, em particular quando essas trocas e contratos dizem respeito de preferência ao indivíduo” (MAUSS, 1974, p.179).

Pela procissão por oferendas, desfilam não apenas monges e provedores, mas membros de diferentes etnias, de diferentes segmentos socioeconômicos, de diferentes crenças, de diferentes bairros e de diferentes línguas. Desfilam também seus visitantes, sejam turistas, migrantes noviços ou famílias pobres em busca de renda: ela representa todos (ouso dizer) os atores que compõem a comunidade, bem como retrata o momento específico ora vivido em Luang Prabang.

Não há qualquer intenção de propor que este estudo tenha considerado todas as esferas abarcadas por Mauss em seu ensaio sobre a dádiva (econômica, jurídica, religiosa, morfológica e estética), nem tampouco empreendido a universalização por ele sugerida a partir de seus estudos de caráter notadamente comparativo. Mesmo assim, acredito que a proposta de sua obra bem se adéque à natureza deste trabalho, cujas conclusões, nela, posso enxergar.

Vimos sociedades em estado dinâmico ou fisiológico. Não as estudamos como se estivessem imóveis, em um estado estático ou antes cadavérico, e menos ainda as decomposemos e dissecamos em regras de direito, em mitos, em valores e em preço. Foi considerando o todo em conjunto que pudemos perceber o essencial, o movimento do todo, o aspecto vivo [...] Chega-se assim a ver as próprias coisas sociais, no concreto, como elas são. Nas sociedades, mais do que ideias ou regras, apreendem-se homens, grupos e seus comportamentos (MAUSS, 1974, p.180).

Com o estudo da procissão por oferendas, acredito ter sido possível compreender como a cerimônia está vinculada a uma série de outras esferas. Por

consequente, não jaz avulsa, por dimensões específicas, como se fora presa ao tempo, em um espaço isolado.

Este trabalho é fruto das circunstâncias que o consentiram. Dado o objeto estudado, tão distinto como distante, com ambições medidas, não busquei dizer mais do que a experiência me garantia. Não poderia ser de outro modo. Ainda que incompletos ou insatisfatórios, verso questionamentos que me parecem consistentes e seguros. Em um campo em que há muito ainda por abarcar, espero, com este trabalho, ter oferecido alguma contribuição para o entendimento da procissão e da prática do budismo teravada, de modo geral.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARONSON, Harvey. The Relationship of the Karmic to the Nirvanic in Theravāda Buddhism. *The Journal of Religious Ethics*, vol. 7, nº 1, primavera de 1979.

ASAD, Talal. The Construction of Religion as an Anthropological Category. In: *Genealogies of Religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

ASHLEY, Caroline - Participation by the poor in Luang Prabang tourism economy. Current earnings and opportunities for expansion. Londres: Overseas Development Institute, 2006.

BANTON, Michael (editor). *Anthropological approaches to the study of religion*. Abingdon: Routledge, 2007.

BARNEY, Keith. Laos and the making of a relational resource frontier. *The Geographical Journal*, Vol. 175, No. 2, pp. 146–159. Junho de 2009.

BESTARI, Njoman (et al). *LAO PDR: An evaluation synthesis on rice: A case study from the 2005 sector assistance program evaluation for the agriculture and natural resources sector in the Lao People's Democratic Republic [2006]*. Asian Development Bank, 2006.

CAILLÉ, Alain. Nem Holismo nem Individualismo Metodológicos: Marcel Mauss e o paradigma da dádiva. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol. 13, N. 38, Outubro de 1998.

COLEMAN, Simon. Recent Developments in the Anthropology of Religion. In: TURNER, Bryan (et al.). *Sociology of Religion: The new Blackwell companion to*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.

COLLINS, Steven. *Selfless persons: Imagery and thought in Theravada Buddhism*. Cambridge: The University of Cambridge Press, 1990.

DEGRAFF, Geoffrey. *The Buddhist Monastic Code I: The Patimokkha Rules Translated & Explained by Thanissaro Bhikkhu*. Valley Center: Metta Forest Monastery, 1994.

DEGRAFF, Geoffrey. The Buddhist Monastic Code II: The Khandhaka Rules Translated & Explained by Thanissaro Bhikkhu. Valley Center: Metta Forest Monastery, 2001.

DUMONT, Louis. Homo Hierarchicus: O sistema das castas e suas implicações. São Paulo: Edusp, 1992.

DURKHEIM, E. As Formas Elementares da Vida Religiosa. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELLER, J. D. Introducing Anthropology of Religion. Londres: Routledge, 2007.

EVANS, Grant. A Short History of Laos: The land in between. Sidney: Allen & Unwin, 2002.

EVANS, Grant. Laos: Culture and society. Chiang Mai: Silkworm Books, 1999.

GEERTZ, Clifford. A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GEERTZ, Clifford. O saber local. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1983.

GELLNER, David. The Uses of Max Weber: Legitimation and amnesia in buddhology, South Asian history, and anthropological practice theory. In: CLARK, Peter. The Oxford Handbook of the Sociology of Religion. Oxford: OUP, 2009

GERTH, H. H.; MILLS, C. Wright. Introduction: The man and his work. In: WEBER, Max. From Max Weber: Essays in Sociology. Nova Yorque: Oxford University Press, 1946.

GIN, Ooi Keat. Southeast Asia: A historical encyclopedia from Angkor Wat to East Timor. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2004.

GODBOUT, Jacques. O Espírito da Dádiva. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1999.

GOMBRICH, Richard. A New Theravadin Liturgy. In: REYNOLDS, Frank (et al.). *The Life of Buddhism*. Los Angeles: University of California Press, 2000.

GOMBRICH, Richard. *How Buddhism Began: The conditioned genesis of the early teachings*. Nova York: Routledge, 2006a.

GOMBRICH, Richard. *Theravada Buddhism: A social history from ancient Benares to modern Colombo*. Abingdon: Routledge. 2006b.

GOMBRICH, Richard. *What the Buddha Thought*. Nova York: Routledge, 2009.

HART, Keith. Marcel Mauss. In pursuit of the whole: A review essay. *Comparative Studies in Society and History*, vol. 49, nº 2, 2007.

HAZRA, Kanai. *History of Theravada Buddhism in South-East Asia*. Nova Deli: Munshiram Manoharlal Publishers, 1982.

HINNELLS, J. Ninian Smart. *Sophia*, vol. 40, nº 1, Junho de 2001.

HINUBER, Oskar. Buddhist Law According to the Theravada-Vinaya: A survey of theory and practice. *Journal of the International Association of Buddhist Studies*. Volume 18, nº 1, verão de 1995.

HOLT, John. *Spirits of the Place: Buddhism and Lao religious culture*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009.

HOLT, John; KINNARD, Jacob (et al.). *Constituting Communities: Theravada Buddhism and the religious cultures of South and Southeast Asia*. Albany: State University of New York Press, 2003.

HOSHINO, T.; MARCUS, R. *Lao for Beginners: An introduction to the spoken and written language of Laos*. Tokyo: Tuttle Company, 1995.

HOUAISS, A. *Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva. Versão, versão 3.0, 2009.

IVARSSON, Søren. *Creating Laos: The making of a Lao space between Indochina and Siam, 1860–1945*. Copenhagen: NIAS Press, 2008.

JONES, Richard. Theravada Buddhism and Morality. *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 47, nº 3, 1979.

KEYES, Charles. Buddhism and National Integration in Thailand. *The Journal of Asian Studies*, vol. 30, nº 3, Maio de 1971.

KEYES, Charles. Mother or mistress but never a monk: Buddhist notions of female gender in rural Thailand. *American Ethnologist*, setembro de 1984.

KEYES, Charles. The Cremation of a Senior Monk. In: REYNOLDS, Frank (et al.). *The Life of Buddhism*. Los Angeles: University of California Press, 2000.

KEYES, Charles. Weber and Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, vol. 30, 2002.

KISLENKO, Arne. *Culture and Customs of Laos*. Londres: Greenwood Press, 2009.

KITIARSA, Pattana. Beyond Syncretism: Hybridization of popular religion in contemporary Thailand. *Journal of Southeast Asian Studies*, 36 (3), pp. 461-487, Outubro de 2005.

KITIARSA, Pattana. Beyond the Weberian Trails: An essay on the anthropology of Southeast Asian Buddhism. *Religion Compass*, 3/2, 2009.

LADWIG, Patrice. Between cultural preservation and this-worldly commitment: Modernization, social activism and the Lao Buddhist Sangha. In: GOUDINEAU (ed.). *New research on Laos*. Vientiane: Ecole Française d'Extrême-Orient, 2006.

LADWIG, Patrice. The genesis and demarcation of the religious field: Monasteries, state schools and the secular sphere in Lao Buddhism. *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia*, 26 (2) pp.196-223, Novembro de 2011.

LAOS NATIONAL TOURISM ADMINISTRATION (LNTA). *Statistical Report on Tourism in Laos. 2010*. (Disponível em: http://www.stdplaos.com/downloads/web-based_knowledge_center/statistic_report/2010%20Statistical%20Report%20on%20Tourism%20in%20Laos%20-%20English%20version.pdf).

LAO STATISTIC BUREAU. Population Census, 2005. (Disponível em: <http://www.nsc.gov.la/>).

LAO STATISTIC BUREAU. Economic Census, 2006. (Disponível em: <http://www.nsc.gov.la/>).

LIVO, Norma; CHA, Dia. Folk Stories of the Hmong: Peoples of Laos, Thailand and Vietnam. Aurora: Libraries Unlimited, 1991.

MARTINS, Paulo Henrique. A sociologia de Marcel Mauss: Dádiva, simbolismo e associação. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 73, Dezembro de 2005.

MARTINS, Paulo Henrique. As redes sociais, o sistema da dádiva e o paradoxo sociológico. In: FONTES, Breno (org.). *Redes sociais e saúde: Novas possibilidades teóricas*. Recife: Editora Universitária UFPE, 2008.

MAUSS, Marcel. A Category of the Human Mind: The notion of person; the notion of self. In: CARRITHERS, M.; COLLINS, S, et al. *The Category of the Person: Anthropology, philosophy, history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a Dádiva: Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: E.P.U., 1974.

MAUSS, Marcel. Uma Categoria do Espírito Humano: A noção de pessoa, a noção de "Eu". In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MCDANIEL, Justin. *Gathering Leaves and Lifting Words: Histories of buddhist monastic education in Laos and Thailand*. Seattle: University of Washington Press, 2008.

MCDANIEL, Justin (editor). *Journal of Lao Studies*. Volume 2, Issue 1, Janeiro de 2011.

MCKINNON, Andrew. The Sociology of Religion: The foundations. In: TURNER, Bryan (et al.). *Sociology of Religion: The new Blackwell companion to*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.

MOORE, Malcom. Great Wall of China's strength comes from sticky rice. The Telegraph, Londres, 30 de maio de 2010. (Disponível em: <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/asia/china/7785842/Great-Wall-of-Chinas-strength-comes-from-sticky-rice.html>).

OBEYESEKERE, Gananath. Buddhism and Conscience: An Exploratory Essay. Religion and Politics, vol. 120, nº 3, verão de 1991.

OBEYESEKERE, Gananath. Depression and Buddhism and the work of culture in Sri Lanka. In: KLEINMAN. Culture and Depression: Studies in the Anthropology and cross-cultural psychiatry of affect and disorder. Berkeley: University of California Press, 1985.

OBEYESEKERE, Gananath. Imagining Karma: Ethical transformation in Amerindian, Buddhist, and Greek Rebirth. Berkeley: University of California Press, 2002.

OBEYESEKERE, Gananath. Medusa's Hair: An essay on personal symbols and religious experience. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

OBEYESEKERE, Gananath. Social Change and the Deities: Rise of the Kataragama Cult in Modern Sri Lanka. Man, New Series, vol. 12, nº 3/4, dezembro de 1977.

OBEYESEKERE, Gananath. The Conscience of the Parricide: A Study in Buddhist History. Man, New Series, vol. 24, nº 2, junho de 1989.

OBEYESEKERE, Gananath. The Ritual Drama of the Sanni Demons: Collective Representations of Disease in Ceylon. Comparative Studies in Society and History, vol. 11, nº 2, abril de 1969.

OLIVEIRA, L. R. C. Honra, Dignidade, Reciprocidade. In: MARTINS; NUNES (orgs.). A Nova Ordem Social: Perspectivas da solidariedade contemporânea. Brasília: Paralelo 15, 2004.

ORTNER, Sherry. Cultural Politics: Religious activism and ideological transformation among 20th century Sherpas. Dialectical Anthropology, 14, 1989.

ORTNER, Sherry. Making Gender: The politics and erotics of culture. Boston: Beacon Press, 1996.

ORTNER, Sherry. Sherpa Purity. *American Anthropologist*, vol. 75, nº 1, 1973.

PEIRANO, Mariza. Max Weber e a Antropologia: Micro-etnografia & macrosociologia, religião e política nas histórias teóricas das ciências sociais. In: SOUZA, José. A atualidade de Max Weber. Brasília: Editora UNB, 2000.

PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. Identidade Nacional, Religião e Expressões Culturais: A criação religiosa no Brasil. In: SACHS, Viola (et al). Brasil e EUA: Religião e Identidade Nacional. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

RAVALLION. Dollar a day Revisited. *The World Bank Economic Review*, Vol. 23, nº 2, 2009.

REHBEIN, Boike. Differentiation of sociocultures, classification, and the good life in Laos. *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia*, Novembro de 2011.

REHBEIN, Boike. *Globalization, Culture and Society in Laos*. Nova York: Routledge, 2007.

REYNOLDS, Frank (et al.). *The Life of Buddhism*. Los Angeles: University of California Press, 2000.

RUTLEDGE, Paul. Southeast Asian Religions: A perspective on historical Buddhism within the developing states of Southeast Asia. *East Asia Journal of Theology*, 4:2, 1986.

SABOURIN, Eric. Marcel Mauss: Da dádiva à questão da reciprocidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 23, nº 66, Fevereiro de 2008.

SAHLINS, Marshall. O "Pessimismo Sentimental" e a Experiência Etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (Parte I). *Mana*, 3(1):41-74. 1997.

SMART, Ninian. Theravada Buddhism and the definition of religion. *Sophia*, vol. 34, nº1, 1995.

SOUTHISENG; WALSH. Study of Tourism and Labour in Luang Prabang Province. *The Journal of Lao Studies*, volume 2, nº 1, 2011.

SPIRO, Melford. A Cross Cultural Study of Some Supernatural Beliefs. *American Anthropologist*, 60, 1958.

SPIRO, Melford. Buddhism and Economic Action in Burma. *American Anthropologist*, 68, 1966.

SPIRO, Melford. Is the Western Conception of the Self "Peculiar" within the Context of the World Cultures? *Ethos*, vol. 21, nº 2, Junho de 1993.

SPIRO, Melford (et al). *On Symbols in Anthropology*. Malibu: Undena Publications, 1982.

SPIRO, Melford. Religion: Problems of definition and explanation. In: BANTON, Michael (editor). *Anthropological approaches to the study of religion*. Abingdon: Routledge, 2007.

STUART-FOX, Martin. *Historical Dictionary of Laos*. Plymouth: Scarecrow Press, 2008.

STUART-FOX, Martin. Marxism and Theravada Buddhism: The legitimation of political authority in Laos. *Pacific Affairs*, vol. 56, nº 3, outono de 1983.

STUART-FOX, Martin. The French in Laos, 1887-1945. *Modern Asian Studies*, vol. 29, nº 1, fevereiro de 1995.

SUNTIKUL, W. The impact of tourism on the Monks of Luang Prabang. In: TURGEON, L. (edit.). *The Spirit of the Place: Between tangible and intangible heritage*. Quebec: Les Presses de l'Université de Laval, 2009.

SWEARER, Donald. Creating and Disseminating the Sacred. In: REYNOLDS, Frank (et al.). *The Life of Buddhism*. Los Angeles: University of California Press, 2000.

SWEARER, Donald. *The Buddhist World of Southeast Asia*. Albany: State University of New York, 2010.

TAMBIAH, Stanley. Buddhism and This-Worldly Activity. *Modern Asian Studies*, vol. 7, nº 1, 1973.

TAMBIAH, Stanley. Famous Buddha Images and the Legitimation of Kings: The case of the Sinhala Buddha (PhraSihing) in Thailand. *RES: Anthropology and Aesthetics*, nº 4, outono de 1982.

TAMBIAH, Stanley. *The Buddhist saints of the forest and the cult of amulets: A study in charisma, hagiography, sectarianism, and millennial Buddhism*. Londres: Cambridge University Press, 2007a.

TAMBIAH, Stanley. *The Galactic Polity: The structure of traditional kingdoms in Southeast Asia*. *Annals New York Academy of Sciences*, abril de 1976.

TAMBIAH, Stanley. *Village Rituals and Ceremonies*. In: REYNOLDS, Frank (et al.). *The Life of Buddhism*. Los Angeles: University of California Press, 2000.

TAMBIAH, Stanley. *World Conqueror and World Renouncer: A study of Buddhism and polity in Thailand against a historical background*. Nova York: Cambridge University Press, 2007b.

THE WORLD BANK. *Poverty Lines*. In: THE WORLD BANK. *Poverty Manual*, JH Revision of August 8, 2005.

TRAVERS, Robert. *Economic Corridors and Ecotourism. Whither tourism in Laos*. In: COCHRANE, Janet (editor). *Asian Tourism: Growth and change*. Oxford: Elsevier, 2008.

TURNER, Bryan (et al.). *Sociology of Religion: The new Blackwell companion to*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.

TYLOR, Edward. *Primitive Culture Vol. I*. Londres: John Murray, 1920.

UNESCO. *Impact: The effects of tourism on culture and the environment in Asia and the Pacific: Tourism and Heritage Site Management in Luang Prabang, Lao PDR*. Bangkok: Unesco, 2004.

UNESCO. *Cultural Survival and Revival in the Buddhist Sangha: Documentation, Education and Training to Revitalize Traditional Decorative Arts and Building Crafts in the Buddhist Temples of Asia*. Bangkok: Unesco, 2006.

VIRAVONG, Maha. *History of Laos*. Nova York: Paragon Book, 1964.

WEBER, Max. *Economy and Society: An outline of interpretive sociology*. Los Angeles: University of California Press, 1978.

WEBER, Max. *From Max Weber: Essays in Sociology*. Nova York: Oxford University Press, 1946

WEBER, Max. *Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press, 1993.

WEBER, Max. *The Methodology of Social Sciences*. Glencoe: The Free Press, 1949.

WEBER, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Londres: Routledge, 2001.

WEBER, Max. *The Religion of China: Confucianism and Taoism*. Glencoe: The Free Press, 1951.

WEBER, Max. *The Religion of India: The sociology of Hinduism and Buddhism*. Glencoe: The Free Press, 1958.

WIJAYARATNA, Mohan. *Buddhist Monastic Life: According to the texts of the Theravada tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

WILSON, Constance. *The holy man in the history of Thailand and Laos*. *Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. 28, No. 2, pp. 345-364, Setembro de 1997.

YANG, Fuwei (et al). *Traditional mortar represented by sticky rice lime mortar: One of the great inventions in ancient China*. *Science in China Series E: Technological Sciences*, vol. 52, nº 6, Junho de 2009.

ANEXO

As fotografias apresentadas pretendem dialogar com a descrição da procissão. Não há, contudo, a intenção de com elas ilustrar cada passagem da etnografia. Sugiro que as imagens e o texto escrito sejam observados conjuntamente. Seguem momentos da procissão por oferendas recebida por provedores locais (pranchas 1 a 4); a presença dos turistas (pranchas 5 e 6); as vendedoras de oferendas (pranchas 7 e 8); e as crianças pedintes (9 e 10). As pranchas 11 e 12 registram outros momentos da vida monástica: noviços na escola, a meditação, o interior do *wat* Paphai e um quarto de noviços.