

## **Ritual e suas Funções no Zen-budismo: casos de convergência entre a prática ritualística Zen e o Ocidente<sup>1</sup>**

Ritual and its functions in Zen Buddhism: cases of convergence between Zen ritualistic practice and the West

*Mariana de Campos Bardelli<sup>2</sup>*

### **Resumo**

Este artigo abordará as funções do ritual no Zen-Budismo. Quanto à metodologia, primeiro, faremos uma contextualização histórica do entendimento do ritual no Zen, que predominou até os anos 2000. Veremos que novos estudos realizados desde então passaram a revelar o Zen como uma tradição na qual o ritual tem grande importância. Em seguida, abordaremos as funções do ritual buscando comparar diferentes estudos realizados em grupos Zen de diferentes localidades. Além de proceder a uma revisão bibliográfica se debruçando sobre dois estudos que abordam a importância e o significado dos rituais no Zen, o artigo se fundamenta também em um trabalho de campo realizado em um mosteiro e um centro Zen na França. Como eixo teórico, iremos apresentar uma divisão em três etapas que reúnem as funções do ritual Zen aqui estudadas. Isso nos permitirá discutir a categoria do “budismo moderno” utilizada por estudiosos contemporâneos para definir o budismo que se opõe a suas formas tradicionais. Veremos que, diferentemente do que a retórica modernista pretendeu instituir, há casos de continuidade na interpretação tradicional da prática Zen do Oriente ao Ocidente.

**Palavras-chave:** Budismo; Zen Ritual; Budismo Moderno; Budismo Global; Meditação.

### **Abstract**

This article will cover the functions of ritual in Zen-Buddhism. As for the methodology, first, we will make a historical contextualization of the understanding of ritual in Zen, which predominated until the 2000s. We will see that new studies carried out since then have begun to reveal Zen as a tradition in which ritual has great importance. Next, we will approach the functions of the ritual seeking to

---

<sup>1</sup> O presente trabalho foi realizado com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), Brasil. Processo nº 2023/05629-6.

<sup>2</sup> Doutora em filosofia, Universidade de Estrasburgo, França. Pós-doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). E-mail [mbardelli@gmail.com](mailto:mbardelli@gmail.com).

compare different studies carried out in Zen groups from different locations. As well as carrying out a bibliographical review of two studies on the importance and significance of rituals in Zen, the article is also based on fieldwork carried out in a monastery and a Zen centre in France. As a theoretical axis, we will present a division into three categories that bring together the functions of the Zen ritual studied here. This will allow us to discuss the category of “modern Buddhism” used by contemporary scholars to define Buddhism that opposes its traditional forms. We will see that, unlike what modernist rhetoric intended to institute, there are cases of continuity in the traditional interpretation of Zen practice from East to West.

**Keywords:** Buddhism; Zen; ritual; modern Buddhism; global Buddhism, meditation.

## **Introdução**

O presente artigo discutirá novas abordagens do ritual no Zen-budismo, buscando apontar estudos que revelam novos entendimentos do ritual nesta tradição e como estes contribuem para a teoria do ritual como um todo. Vamos nos debruçar sobre estudos da prática ritual Zen realizados em diferentes contextos (EUA e Argentina), além de observações extraídas de trabalho de campo realizado em um mosteiro e um centro Zen na França entre março de 2020 e maio e 2022. Iremos comparar essas observações visando mostrar que há uma proximidade entre elas. Este trabalho vai assim colocar em questão as categorias do chamado “budismo moderno” ou “budismo global”, que têm sido utilizadas por estudiosos da religião para denominar o budismo reformado em que o “moderno” se diferencia de suas formas tradicionais. Eles apontam como característica desse budismo moderno a rejeição dos rituais, o que conflita com suas formas tradicionais nas quais o ritual tem um importante papel. Mas diferentemente do que a retórica modernista pretendeu instituir, vemos casos de continuidade na interpretação tradicional da prática Zen do Oriente ao Ocidente.

O artigo se dividirá em duas partes. Na primeira parte, inicialmente, abordaremos a problemática do “budismo moderno” para, em seguida, fazermos

uma contextualização histórica da rejeição do ritual no Zen. Na segunda parte, vamos tratar das diferentes funções do ritual no Zen budismo. Mostraremos, primeiramente que, como já apontado por diversos trabalhos, *zazen*, a meditação do Soto-Zen, é também uma forma de ritual. Em seguida, vamos mostrar que esse entendimento também é adotado por grupos de meditação situados em países ocidentais, que além da meditação Zen, adotam ainda outras formas de ritual. Veremos que, a partir da observação desses grupos, estudiosos identificam funções dos rituais que se aproximam daquelas observadas no contexto tradicional. A partir desses estudos, proporemos uma divisão em três etapas que organizam, a nosso ver, o processo de transformação através da meditação ritualizada no Zen, que vão desde a esfera individual até o aprendizado de uma forma de ser e estar que é tipicamente Zen.

## **1. O Zen budismo e a teoria do ritual**

O estudo acadêmico do budismo, em particular o Zen, tem trazido importantes contribuições para a teoria do ritual contemporânea. Trabalhos de pesquisadores como Catherine Bell (1992), Robert Sharf (2005) e Richard Payne (2024) se inspiraram do budismo Zen para propor novas abordagens do ritual que, de um lado, superem as limitações das teorias do ritual precedentes, e de outro, deem conta de forma mais adequada das especificidades do ritual no Zen budismo. Algumas razões parecem contribuir para esse importante papel do Zen nas novas abordagens do ritual.

O Zen é uma das formas de budismo que mais se espalhou no Ocidente, ainda que este não seja o caso no Brasil, onde predominam outras escolas do budismo japonês (Shoji, 2024). Nessa instalação no Ocidente, ocorreu uma notável forma de reinterpretação e, em seguida, de secularização dessa tradição. Por razões históricas que veremos a seguir, essa reinterpretação consistiu em moldar uma concepção do

Zen como uma experiência transcultural, racional e empírica, que rejeita, portanto, elementos supostamente da ordem do irracional como os rituais. Essa visão exerceu forte atração no público ocidental que se interessou pelo Zen no final dos anos 1950 e na década de 1960, permanecendo pouco questionada até os anos 2000, quando novos estudos passaram a revelar o quanto o ritual está presente no contexto tradicional do Zen, e o quanto essa visão conflita com o que se pratica há séculos no Japão e na China. Este é o caso tanto da prática monástica cotidiana quanto dos templos Zen que no Japão, assim como no contexto do “budismo étnico”, se dedicam sobretudo a oferecer cerimônias funerárias e culto aos ancestrais ao público leigo.

## **2. O budismo moderno**

A desvalorização do ritual no contexto do chamado “budismo moderno” teve um papel preponderante na difusão do Zen no Ocidente e tem sido apontado por estudiosos como uma das principais características do “modernismo budista”. O termo “budismo moderno” ou “modernismo budista”, segundo Scott Mitchell e Natali Quli, tem sido usado para definir “uma longa lista de qualidades que supostamente diferenciam budismos ‘modernos’ de formas ‘tradicionais’ (Mitchell, Quli, 2015, p. 198). O termo é usado por vários estudiosos para “descrever mudanças resultantes do encontro do budismo asiático com a modernidade e com a ocidentalização” (Mitchell, Quli, 2015, p. 198).

Outras categorias como “budismo pós-moderno” e “budismo global” têm sido utilizadas numa tentativa de identificar traços comuns desse budismo reformado. Nesse esforço, estudiosos têm forjado essas e outras denominações (Gleig, 2019), buscando identificar diferentes fases do processo de formação dessa nova forma de budismo, em que novas características passam a predominar. Nesse sentido, Donald Lopez chamou de “budismo moderno” as ideias associadas ao budismo disseminadas no Ocidente que, segundo ele, compartilham o projeto

moderno. Ele identifica essa forma de budismo tanto na Ásia quanto no Ocidente, sugerindo que este constitui uma escola autônoma com sua própria linhagem, escrituras e santos (Lopez, 2002). Já Martin Baumann defendeu o uso do termo “budismo global” que consiste na secularização e na psicologização do “budismo modernista” (Baumann, 2001). Ele aponta uma série de outras características desse budismo global como a aplicação de princípios democráticos, a reconsideração do papel das mulheres, entre outras. David McMahan afirma que, por ser uma resposta à modernidade, o “modernismo budista” reage a temas como ideais democráticos, igualitarismo, individualismo, etc. (McMahan, 2008, p. 13). Assim, várias características foram apontadas nos diversos estudos sobre esse “novo budismo” ao longo das últimas décadas, mas nós nos interessaremos em particular aqui à retórica que moldou o entendimento do Zen na sua recepção no Ocidente.

### **3. Aspectos históricos da desvalorização do ritual no Zen**

A imagem do Zen construída nessa concepção moderna do budismo foi elaborada por intelectuais da Escola de Quioto, como D. T. Suzuki – um dos principais responsáveis pela difusão dessa concepção do budismo Zen no Ocidente –, que colocaram uma ênfase na razão e na racionalidade, forjando a ideia de que o Zen seria uma experiência e não uma religião. No contexto do projeto desses filósofos de recriar uma identidade nacional japonesa, o Zen passou a ser visto como uma filosofia que rejeita a cosmologia budista tradicional e as práticas rituais supersticiosas. Nesse sentido, o Zen foi apresentado ao público leigo americano como racional, empírico e científico, alinhado com o discurso cientificista moderno (Sharf, 1995). Essa imagem influenciou a recepção do Zen em outras localidades, como o Brasil, que recebeu forte influência do budismo moderno vinda dos Estados Unidos e outras partes do mundo a partir do fim dos anos 60. Essa influência se deu através do contato de intelectuais, artistas e psicanalistas brasileiros sem

ascendência japonesa com artigos de jornais sobre o Zen budismo, assim como com as obras de Carl Jung e D. T. Suzuki (Rocha, 2023, p. 7)<sup>3</sup>.

Segundo Dale Wrigth, até o começo da década de 1990, pesquisadores anglo-americanos não tinham ainda realizado trabalhos no sentido de ir além da atração que o suposto antiritualismo Zen exerceu, sobretudo na geração beat, quando o fascínio pelo Zen ganhou força (Wright, 2008, p. 6). Essa ausência de estudos sérios sobre o ritual no Zen só seria suprida nos anos 2000. Essa lacuna está profundamente relacionada com a rejeição do ritual presente na retórica que formou a concepção do Zen entre budistas convertidos que prevaleceu desde a década de 1960.

Por essas razões, Wrigth observa que não é obvio para os ocidentais o fato de “a vida Zen ser predominantemente uma vida de rituais” (Wright, 2008, p. 4). Nesse sentido, pode parecer surpreendente dados trazidos por estudos como o de Robert Sharf (Sharf, 2005) sobre as cerimônias realizadas em monastérios Chan, ou pelos trabalhos publicados na coletânea *Zen ritual* (Heine, Wright, 2008), que trouxeram uma série de detalhes sobre a tradição ritualística do Chan/Zen, apoiado em documentação histórica e trabalho de campo. Segundo Wright, a imagem atrelada ao Zen de uma tradição antiritual não é uma má representação, já que tem respaldo na literatura Zen e Chan clássicas. Apesar disso, o ritual continuou a ser “a norma orientadora da vida monástica cotidiana” (Wright, 2008, p. 4). Griffith Foulk, que também contribuiu para esse trabalho, conclui: “É minha convicção que, com exceção dos estudiosos modernos, os líderes das escolas Zen japonesas nunca rejeitaram, nem na realidade nem em princípio, as convenções monásticas e as práticas rituais que são características da corrente principal do Budismo da Ásia

---

<sup>3</sup> O caso da França é particular, pois um dos maiores responsáveis pela difusão do Zen neste país foi Taisen Deshimaru que, apesar de ter adotado a retórica da aproximação entre Zen e ciência em seus ensinamentos, comum ao budismo moderno, não rejeitou os rituais. Ele instaurou as cerimônias usuais diárias dos monastérios japoneses no templo da Gendronnière (França) fundado por ele – cerimônias que são executadas até hoje – e transmitiu a tradição ritualística japonesa aos seus discípulos que, no caso da maior parte, continuam a reproduzi-la, com adaptações.

Oriental” (Foulk, 2008, p. 24). Essa afirmação busca rebater a ideia de que fundadores e mestres do Zen budismo pregaram a rejeição do ritual.

Foulk remete as origens da rejeição do ritual presente nessa retórica sobre o budismo Zen a uma certa ideia do Zen japonês que foi calcada por historiadores japoneses durante as eras Meiji (1868-1912) e Taisho (1912-1926):

Para responder às exigências social e políticas da era Meiji, historiadores japoneses conceberam a ideia de que os gênios espirituais da “era de ouro” do Zen durante a dinastia Tang [China] foram reformadores sectários que literalmente (e não meramente figurativamente ou retoricamente) rejeitaram modos convencionais de produção de mérito, devoção, moralidade, meditação e estudo de sutra que caracterizaram as principais correntes do Budismo daquele período (Foulk, 2008, p. 25, tradução nossa).

Até então as principais escolas budistas japonesas tinham se estabelecido no Japão como “religião de funerais” e de serviços memoriais para os ancestrais. Mas com a abertura do Japão ao Ocidente, o budismo passou a ser alvo de severos ataques por suas crenças tidas como supersticiosas e apresentar uma visão de mundo contrária ao progresso do Japão (Foulk, 2008, p. 25). Isso levou líderes da tradição Zen a racionalizar seu dogma e prática, dissociando-os de crenças populares que eram vistas pelas elites governantes como “atrasadas, supersticiosas e contrárias ao progresso científico e cultural” (Foulk, 2008, p. 26). Intelectuais defendiam assim um retorno àquilo que seria o “puro zen”, livre de tais crenças.

Historiadores modernos forjaram a noção de que o “puro zen” teria sido praticado em um determinado período na China, após ter sido sucedido por um período de decadência durante as dinastias Song e Yuan. Assim, essa interpretação insiste muitas vezes na ideia de se resgatar um certo budismo originário, livre de superstições e de rituais mágicos. Mas isso contraria documentos históricos e revela a inconsistência de tais afirmações, como precisa Foulk:

Essa visão da tradição Chan na “idade de ouro” da dinastia Tang, entretanto, é difícil de ser comparada com as circunstâncias bem documentadas da escola Chan nas dinastias Song e Yuan. Um grande e complexo conjunto de “regras de pureza” (*qinggui* [chinês], *shingi* [japonês]) para os mosteiros Chan sobrevive desses períodos, e os textos são inconsistentes com a imagem do mosteiro “puro zen” que os historiadores modernos acreditam ter existido na dinastia Tang. Os códigos monásticos Song contêm diretrizes de procedimentos para muitos rituais, incluindo adoração do Buda, funerais, ritos memoriais para espíritos ancestrais, alimentação de fantasmas famintos, banquetes patrocinados por doadores e serviços de chá que serviam para destacar a hierarquia burocrática e social. O conteúdo dos códigos reflete o fato de que os mosteiros Chan na dinastia Song eram grandes instituições públicas reguladas pelo estado e apoiadas em grande escala pelo patrocínio leigo, por propriedades de terra e vários empreendimentos comerciais (Foulk, 2008, p. 27, tradução nossa).

Esses estudos mostram, portanto, que a leitura modernista do budismo Zen privilegiou uma certa interpretação que convinha ao intuito dos intelectuais do período Meiji de moldar uma concepção do Zen aliado ao progresso. Esses trabalhos oferecem uma série de detalhes que não cabem ser abordados aqui, mas merecem a consulta dos que se interessarem por esse tópico<sup>4</sup>.

Essa visão reformista do Zen influenciou fortemente sua recepção no Ocidente, onde prevaleceu uma concepção racionalista e humanista dessa tradição. Nesse sentido, o Zen foi interpretado mais como uma forma de filosofia e de

---

<sup>4</sup> Por exemplo, Foulk desconstrói a ideia de que Dogen teria rejeitado aspectos sincréticos da prática monástica do Chan do período Song (Foulk, 2008, p. 42). Os intelectuais japoneses que se engajaram no projeto de resgatar o “puro zen”, que entre outras, tem como característica ser livre de rituais, buscaram legitimar essa ideia alegando, por exemplo, que Dogen, o fundador do Soto-Zen, rejeitou os rituais. Os intérpretes modernistas utilizam frequentemente uma passagem do *Bendowa* – na qual o patriarca do Soto-Zen convida o praticante a se sentar em meditação, deixando de lado práticas rituais (oferenda de incenso, prostrações, etc.) – para propagar a ideia de que ele teria rejeitado os rituais. Esse argumento, contudo, deve ser recebido com cautela, pois se baseia em ensinamentos paradoxais do patriarca do Zen-Soto que devem ser analisados em seu contexto. Essa ambiguidade é característica dos ensinamentos Zen e está presente em tantos outros mestres. Por isso, os ensinamentos Zen devem ser interpretados com cautela: passagens como essa se repetem em alguns escritos de Dogen, mas por outro lado, ele recomenda com grande detalhe essas mesmas práticas rituais em outros escritos.

psicologia, que privilegia práticas como o estudo doutrinário e a meditação. Os rituais, com suas oferendas, orações e prostrações, ao contrário, estariam, nesta visão, mais ligados à religião popular supersticiosa (Foulk, 2008).

Numa perspectiva comparativa, é possível mostrar que essa concepção do Zen difundida nessa interpretação modernista do budismo – para a qual há uma oposição entre ritual e meditação – é conflitante com a do Zen japonês. No contexto tradicional, as fronteiras entre as diferentes práticas são muito menos marcadas. A meditação, tanto quanto o ritual, são compreendidos no Zen japonês dentro de um rol de práticas direcionadas à liberação, que por sua vez ganham seu sentido a partir da cosmologia budista. Não há, nesse contexto, uma oposição entre uma prática e outra (Bardelli; Cruz, 2024).

#### **4. Zazen como ritual**

Para mostrar que no Zen japonês não há uma oposição entre meditação e ritual, zazen, a meditação do Soto-Zen, é um exemplo emblemático já que, no contexto tradicional, é compreendido como meditação e ritual ao mesmo tempo. Zazen é, neste sentido, uma prática meditativa ritualizada que oferece as bases para outras atividades, uma referência a partir da qual os praticantes aprendem a atitude mental e corpórea que devem ter durante as outras práticas rituais.

No texto *Fukanzazengi* (Instruções recomendadas universalmente para zazen), Dogen dá instruções detalhadas para a prática de zazen. Estas se referem essencialmente à postura e à atitude corporal. Nesse sentido, zazen é compreendido como um ritual no qual os praticantes encenam, performam, imitam a iluminação do Buda. O ensinamento é assim performado e atualizado nas atividades cotidianas, como escreve Taigen Leighton:

O objetivo é decretar o significado dos ensinamentos na prática atualizada, e toda a práxis, incluindo a meditação, pode, portanto,

ser vista como expressões rituais e cerimoniais do ensinamento, e não como meio de descobrir e alcançar alguma compreensão dele. Portanto, a forte ênfase em grande parte dessa abordagem do treinamento Zen é a expressão consciente e dedicada da consciência meditativa nas atividades cotidianas (Leighton, 2008, p. 169, tradução nossa).

Os praticantes se engajam nessa meditação/ritual que “reproduz” (*enacts*) o estado búdico, o qual já se encontra potencialmente no praticante, que não faz mais do que atualizá-lo (Leighton, 2008). Assim, o estado de buda pode ser trazido para o âmbito da vida cotidiana, na medida em que pode ser performado pelos praticantes, sendo menos uma questão de investigação interna do que uma recriação ritual de como é se sentar como um buda iluminado (Sharf, 2005); imitação na qual se se engaja cotidianamente. Isso explica a alta disciplina e os requisitos exigentes para postura presentes no Zen japonês, pois é a partir deles que essa performance pode ser com precisão executada.

## **5. Ritual Zen no Ocidente**

A retórica modernista que rejeitou a cosmologia budista tradicional e as práticas rituais encontrou solo fértil no Zen americano, no qual a abordagem psicologizante e secular do budismo tem grande força. Essa perspectiva foi reforçada nas últimas décadas com a popularização da meditação *mindfulness*, que associa fortemente, sobretudo para um público leigo, a meditação budista e a psicologia. Como afirmam Mitchell e Quli:

O Zen convertido americano se adequa bem à categoria modernista, à medida que emprega uma retórica fundada na eficiência das práticas de meditação sentada. Em comunidades do Zen de conversão, zazen é caracterizado quase exclusivamente como uma experiência primariamente psicológica despida de seus aspectos cosmológicos e rituais (Mitchell, Quli, 2015, p. 209, tradução nossa).

Eles observam que apesar dessa retórica, é fácil encontrar rituais em qualquer centro Zen espalhado pelo país. Essa afirmação é importante, pois corrobora com minha observação de que não é incomum encontrar no Ocidente grupos Zen que adotem parte dos rituais tradicionais, que passam por um processo de adaptação a partir do modelo japonês. Encontramos geralmente versões simplificadas das grandes cerimônias performadas com grande precisão nos monastérios do Japão. Este é o caso também em grupos Zen no Brasil, na França e na Alemanha. Nos EUA, assim como na França, há centenas<sup>5</sup> de centros Zen espalhados pelo país. Chama a atenção, portanto, a afirmação dos pesquisadores:

Além da prática formal de meditação, a maioria dos centros Zen vão reproduzir vários rituais tradicionais da Sotoshu repletos de cantos de sutras e mantras, assim como de prostrações ritualizadas diante dos altares, comportamento ritual baseado em práticas culturais tradicionais japonesas e fundado em cosmologias não-científicas ou comportamento de produção de mérito, endêmico ao Budismo em geral (Mitchell, Quli, 2015, p. 209).

Os rituais envolvendo a prática da meditação – e que também encontramos em centros Zen de diversos países –, também fazem parte desse “comportamento ritual generalizado” adotados nesses centros do qual falam Mitchell e Quli (Mitchell, Quli, 2015, p. 210). Eles observam ainda que outros rituais específicos são facilmente encontrados no Zen de conversão, como mostra o trabalho de Jeff Wilson sobre o ritual *mizuko kyo* voltado a perdas resultantes de gravidez interrompida, que se tornou muito popular nas comunidades Zen americanas (Wilson, 2009).

## **6. Estudos do ritual Zen nos EUA, na Argentina e na França**

As pesquisas que Catón Eduardo Carini realizou em centros Zen na Argentina mostram aspectos similares. Apesar de ter concentrado seu estudo nas

---

<sup>5</sup> [https://www.sotozen.com/eng/temples/regional\\_office/north\\_america.html](https://www.sotozen.com/eng/temples/regional_office/north_america.html)

práticas rituais da Asociación Zen de América Latina (AZAL), as temáticas aí abordadas são, segundo ele, comuns a todos os centros Zen existentes na Argentina. Ele observa, contudo, que há uma variedade de práticas rituais em função das diferentes linhagens e escolas e sua conexão com o Zen que se pratica atualmente no Japão, na Europa ou nos EUA. Apesar dessa variação entre os grupos, ele afirma que “muitas das características da ritualidade Zen e as interpretações que os membros fazem dela atravessam os diferentes centros” (Carini, 2010).

David Preston estudou um grupo Zen situado em uma cidade grande no sul da Califórnia, uma comunidade de por volta de 200 membros na época de seu estudo (Preston, 1982). Ele examinou algumas das práticas rituais que são parte do programa do sesshin (retiros que acontecem uma vez por mês) como *zazen*, *kinhin* (meditação em movimento), *oryoki* (procedimentos formais para as refeições) e canto. Esse estudo publicado em 1982 oferece uma interpretação do ritual no Zen ainda pertinente à medida que nos ajuda a compreender sua dinâmica característica.

O motivo de retomarmos aqui estes dois estudos é que, primeiro, as descrições dadas por ambos os pesquisadores revelam aspectos relevantes da dinâmica subjetiva e comunitária da prática ritual Zen. Segundo, as observações sobre o ritual meditativo que serão aqui relatadas corroboram com as minhas realizadas em um mosteiro e um centro Zen na Alsácia (França). Os estudos realizados por Preston e Carini abordam outros aspectos da prática Zen, mas destacarei as análises que observei como similares ao que encontrei durante o trabalho de campo. Isso nos permite defender a hipótese de que podemos observar no Ocidente a continuidade de práticas rituais monásticas japonesas, ainda que com adaptações.

Os estudos mencionados na primeira parte realizados por Sharf, Foulk, Dale e Leighon são muito importantes, pois permitem ao público ocidental conhecer as práticas rituais realizadas há séculos e ainda performadas hoje em mosteiros Chan

e Zen. Tanto o leitor que se debruçar sobre esses estudos quanto o observador que fizer uma experiência em um mosteiro tradicional poderá constatar, como observou Wright, que a vida Zen é uma vida de rituais. Isso talvez seja inclusive mais acentuado no Zen do que em outras formas de budismo. Isso significa que, nesse contexto, para se fazer a experiência de uma rotina Zen é imprescindível aprender uma série de rituais e saber executá-los com grande precisão.

A precisão dos rituais praticados no Japão é surpreendente. Isso pode ser constatado em vídeos disponíveis no Youtube em que podemos assistir a cerimônias realizadas em alguns dos maiores mosteiros Zen japoneses. É comum, no Japão, meninos serem educados desde cedo em mosteiros Zen, aprendendo desde muito jovens a praticar os rituais. Deles então é exigido uma eficácia de performance e um grau de precisão que é quase impossível de ser imitado fora desse contexto.

No Zen de conversão ocidental, a maioria dos praticantes se interessa por essa tradição já na fase adulta e os rituais são de longe o motivo que os atrai. Assim, é muito comum encontrar no Ocidente grupos – e aqui estamos falando mais especificamente de EUA, França, Argentina e Brasil – que performem rituais adaptados a partir de elementos da tradição japonesa, que, como observa Carini, em um grau mais ou menos variável, são retrabalhados e reinterpretados no contexto local (Carini, 2010). Em muitos casos pode se observar uma versão “simplificada” das cerimônias japonesas. Ainda assim, não é incomum observar nesses grupos um alto grau de ritualização. Nesse sentido, como eu observei na França e como Carini observou na Argentina, os grupos estudados executam cerimônias durante as refeições (*oryoki*) de forma um pouco mais simplificada do que a tradicional japonesa. “Entretanto, eles mantêm alguns elementos, como a entoação do sutra da refeição em japonês, o uso de tigelas e o silêncio” (Carini, 2010).

A configuração ocidental favorece a observação de aspectos e funções das práticas rituais Zen que são, por certos motivos, mais facilmente reveladas aos

pesquisadores. No Japão, a relação da comunidade leiga com o Zen se dá sobretudo através dos serviços cerimoniais que os monges oferecem. A popularidade do Zen está associada sobretudo ao fato de os templos Zen atenderem de forma importante às demandas da população para a realização de cerimônias funerárias e rituais dedicados aos antepassados. No Ocidente, esse costume foi transmitido no contexto do “budismo étnico”, mas a relação entre a religião e os convertidos sem ascendência japonesa se dá geralmente de forma diferente. Os interessados no Zen-budismo chegam a ele sobretudo através da atração exercida por textos sobre o budismo, palestras veiculadas na internet – o que é expressivo no caso da Monja Coen (Magalhães, 2024) – e pela meditação, que passou a ser uma prática muito procurada pelos ocidentais a partir da década de 1960 (Baumann, 2002, p. 49; Albuquerque, 2002, p. 151).

Nesse sentido, o ritual não configura como um fator de atração para os Zenbudistas convertidos e, ao contrário, podemos inclusive afirmar que não é incomum que haja por parte desses uma rejeição ao ritual no início. Tanto Carini quanto Preston mencionam essa rejeição num primeiro contato dos ocidentais com o Zen, que eu também observei no contexto francês. Mas é interessante notar que, superada essa rejeição, os praticantes se abrem para uma dimensão terapêutica, transformativa e socializante, aberta pelas práticas rituais Zen. Isso pode ser notado tanto nas entrevistas concedidas por praticantes e relatadas nos estudos aqui mencionados, tanto a partir da observação dos estudiosos e da minha própria.

Ao percorrer esses estudos realizados nos EUA e na Argentina, constatei uma série de similaridades com o que observei nos grupos Zen na França. No Zen praticado no Ocidente, assim como em outras formas de budismo moderno, os leigos executam práticas que tradicionalmente são relegadas a monges, como escritura de textos e meditação (Lopez, 2002, p. xxxvii; Baumann, 1995). Sendo o ritual meditativo estruturante da vida Zen, os praticantes que adotam esse modo de

vida aprendem essas práticas e atravessam uma série de transformações por elas ocasionadas. Como nos países ocidentais esse contato ainda é fresco, os aspectos e as funções desses rituais podem ser aí observados de uma forma nova e rica.

## **7. Funções do ritual no Zen**

Ambos os estudos retomados aqui trazem novos elementos para entendermos como os praticantes se relacionam com os rituais, como essa relação evolui e como eles e a comunidade se transformam através dessas atividades. A partir de suas observações, Carini identifica algumas funções e significados do ritual: “como criador e delimitador do tempo e do espaço sagrados, como uma tecnologia espiritual que produz mudanças na subjetividade e como um estágio liminar que conecta a prática da meditação com a vida cotidiana” (Carini, 2010). Ele usa o conceito de Foucault de “tecnologias do ser” para caracterizar a ritualização enquanto meio pelo qual o indivíduo transforma a si mesmo e a sua experiência da realidade.

Preston, por sua vez, aponta funções similares do ritual que serão detalhadas mais adiante, mas com análises que trazem algumas precisões sobre esse processo de transformação através do ritual, o que ele chama de “alteração do self”. Aqui destacamos aquelas apontadas no artigo “Meditative Ritual Practice and Spiritual Conversion-Commitment: Theoretical Implications Based on the Case of Zen”. Primeiro, ele argumenta que “as práticas de rituais meditativos produzem consequências não cognitivas que influenciam o comportamento”. Segundo, “que a organização social de tais práticas fornece feedback ao praticante que facilita a atualização de um modelo de self que é, em contraste com o self verbal e propositivo, uma testemunha da ação efetiva” (Preston, 1982, p. 267).

A partir desses trabalhos e das minhas observações das práticas rituais no Zen de conversão, eu gostaria de retomar as funções notadas por Carini e Preston

organizando-as em três etapas. Minha hipótese é que as transformações ocasionadas pelas práticas rituais Zen atuam no nível individual (o que é mais acentuado nos primeiros anos de prática), no nível intersubjetivo e no nível da interação entre o sujeito e o mundo. Ao longo do processo transformativo, os praticantes passam de uma prática autocentrada para uma abertura a uma experiência não dualista do mundo em que as fronteiras entre sujeito e objeto são aos poucos eliminadas. Isso não quer dizer que essas etapas são sequenciais, entende-se que elas se desdobram simultaneamente, ainda que praticantes iniciantes tendam a constatar intensas mudanças no nível psicofísico no início e, assim como também observa um dos praticantes entrevistados por Carini, essas mudanças vão se tornando mais sutis e no sentido de uma nova abertura para o mundo, uma nova forma de experienciar a realidade.

Se, como mostramos acima, as fronteiras entre meditação e ritual não são marcadas, esses estudos mostram ainda que aquilo que é aprendido e integrado pelo praticante durante a prática de zazen é trazido para outras práticas, de modo que, no contexto Zen, há uma real continuidade entre as atividades. O treinamento sobre concentração, respiração e postura que produzem uma atitude de calma mental e abertura aos sentidos e à percepção corporal é característico da meditação Zen. Efetuada na posição sentada, esta permite aos praticantes treinar o corpo-mente nessa atitude meditativa. Em seguida, como observam os estudiosos, essa atitude meditativa é trazida para cada ato ritual. Isso é facilitado nos períodos de retiro em que as diferentes práticas se sucedem umas às outras ao longo do dia, no qual quase não há tempo livre. Assim o praticante pode treinar manter essa atitude nas diferentes atividades.

Preston argumenta que ao ampliarmos a noção de meditação e suas consequências para a meditação em ação, vamos além de identificar as consequências fisiológicas da meditação (Preston, 1982, p. 267). Essa ideia é

importante pois revela as especificidades da prática meditativa Zen que, enquanto essencialmente ritualizada, proporciona ao praticante uma transformação no sentido de desenvolver uma forma de ser e estar no mundo que é tipicamente Zen – o que não ocorre nos programas seculares de meditação *mindfulness*. Nesse sentido, o que será dito aqui se aplica tanto à meditação propriamente dita quanto aos rituais meditativos de cânticos, refeições comunitárias, etc.

Podemos então apontar os seguintes níveis de transformação através do ritual Zen:

a) Transformação psicofísica no nível individual

Segundo Carini, essa atitude meditativa aprendida através de *zazen* é percebida pelos praticantes como dispositivo que possibilita a transformação do ser. Essas atividades são projetadas como tecnologias que permitem a observação da própria subjetividade (Carini, 2010).

É importante observar que a prática Zen não é terapêutica nos moldes da psicologia ocidental. A particularidade da observação Zen está em que ela não é voltada aos conteúdos da subjetividade, ao seu aspecto psicológico portanto, mas aos processos mentais (mental no sentido amplo de todos os processos e sínteses internas) que formam a subjetividade e a sua interação com o mundo. Esse tipo de observação visa portanto os processos mentais em si mesmos, os quais precedem ontologicamente qualquer conteúdo psicológico particular (Bardelli; Cruz, 2024).

Os praticantes relatam uma série de transformações no nível psicofísico como melhora no sono, nos hábitos alimentares, na relação com o trabalho, com os outros, etc. Preston lembra que um dos efeitos da meditação é redução de estresse e relaxamento intenso. Carini afirma que através do ritual Zen, “o praticante experimenta processos subjetivos de vida e morte, de dor e felicidade, de angústia e paz, como parte do processo geral de transformação do eu” (Carini, 2010).

A meditação Zen é por certos professores Zen (D. T. Suzuki) e psicanalistas (Erich Fromm) aproximada da psicanálise, por ser uma via de acesso ao inconsciente. Mas diferentemente da terapia psicanalítica, esses processos subjetivos de vida e morte, de dor e felicidade, são transformados a partir da própria experiência da realidade. A “solução” para os problemas não são encontradas no nível da narratividade individual-subjetiva, mas na transformação dessa experiência como abertura a uma corporalidade comunitária Zen.

A disciplina relacionada à postura corporal é muito importante no Zen, pois o corpo assume aí um papel protagonista no processo de transformação. Há aí uma ênfase no aprendizado corporal que tende a ser negligenciado no Ocidente devido à cisão entre corpo e mente que é característica da concepção moderna do sujeito. A unidade corpo/mente é central no ensinamento Zen, e o trabalho de ancoragem no corpo através do exercício meditativo resulta numa transformação da atitude mental. Assim, redução de estresse e relaxamento são indicadores fisiológicos definidos quanto às mudanças baseadas no corpo (Preston, 1982, p. 267), mas por essa via tem-se um efeito gradual na compreensão de si e de sua relação com o mundo.

Nesse sentido, praticantes e mestres relacionam o aprendizado a partir da postura corporal com uma mudança de atitude mediante à vida. Como exemplo lembrado por Carini, o mestre Taisen Deshimaru<sup>6</sup> era conhecido por sua postura exemplarmente ereta e estável. Isso vai ao encontro dos ensinamentos Zen, nos quais há uma associação frequente entre a estabilidade da postura e a atitude mediante à

---

<sup>6</sup> Taisen Deshimaru migrou do Japão para a França nos anos 50 e foi um dos principais responsáveis pela difusão do Zen budismo naquele país, com associação com a escola Soto-Zen. Um dos seus discípulos, Stéphane Thibaut, trouxe a prática de seu mestre para a Argentina ao fundar o primeiro templo Zen da América do Sul, Shobogenki. Seus ensinamentos são referência tanto para os grupos Zen com os quais teve contato na França e na Alemanha, quanto para os grupos estudados por Carini na Argentina.

vida, à medida que a postura corporal define uma certa relação psicofísica com o mundo (Carini, 2009).

b) Transformação da subjetividade corporificada no nível intersubjetivo

É lembrada por ambos os autores a transformação através do ritual Zen no nível intersubjetivo e enquanto dispositivo socializante. Embora Carini analise as transformações a partir do significado dos elementos rituais no nível simbólico, concordamos com Preston que para dar conta do ritual Zen é necessário uma mudança de perspectiva com relação aos modelos cognitivos de conversão religiosa, pois não se trata da influência do significado simbólico dos elementos da experiência, mas de um aprendizado que é sobretudo não-verbal (que também é mencionado por Carini). Corroboramos com a visão de que as mudanças que ocorrem como resultado da prática meditativa se dão essencialmente em um nível pré-verbal e não simbólico (Preston, 1982, p. 260).

Os praticantes relatam uma série de experiências de comunicação não verbal que acontece tanto ao longo da meditação sentada quanto das práticas rituais como o canto e as refeições. Assim, a abertura aos sentidos resultante do treino da atenção passiva, à qual se treina durante zazen, é complementada pelas experiências de harmonização com os outros durante as outras atividades. Há relatos, por exemplo, que mostram que a harmonização durante o canto ocorre quando o self, enquanto agente da ação, tem suas funções reduzidas (Preston, 1982, p. 262), permitindo emergir uma forma de interação social não-verbal ou pré-reflexiva em que a harmonização não é resultante de uma forma de controle mas de confiança no grupo e no abandono de si à experiência ritual presente. Como afirma Preston:

Em contraste com a meditação sentada, as formas mais ativas de rituais meditativos envolvem uma interação social coordenada na qual ocorre um feedback para o praticante que pode levar a uma percepção ou consciência da natureza do self não verbal e ritualmente competente (Preston, 1982, p. 268, tradução nossa).

Esse feedback acontece, por exemplo, quando o praticante tenta ajustar seu canto com o dos outros. Segundo Preston, se ele/ela tem uma atitude autocentrada e controladora, a harmonização não ocorre com naturalidade, mas se mostra muito mais eficaz quando ele/ela tem uma atitude passiva.

Carini lembra que durante os retiros, os praticantes devem harmonizar seu ritmo de comer com o dos outros (Carini, 2009). Em um ambiente de prática Zen, há sempre um responsável pela cerimônia da refeição. É esse responsável que dita o ritmo no qual os participantes devem comer. Assim aqueles que comem muito rápido são convidados a comer mais devagar e aqueles que comem devagar deverão aprender a acelerar seu ritmo. O aprendizado ocorre através dessa necessidade de harmonização que só pode ocorrer se o self controlador aceita estar em uma posição receptiva à harmonia que se constitui, e não de criador dessa harmonia.

c) Abertura para um espaço-tempo não dualista e para uma forma de ser e estar no mundo especificamente Zen

De acordo com Wright, a transformação pelo ritual Zen se opera em diferentes níveis. Ao estabelecer um contexto de experiência no qual desejos, emoções, estados mentais e ações passam ao primeiro plano, o ritual Zen “faz muito mais do que comunicar crenças e ideais”. Ele “molda” os praticantes não apenas em sua forma de pensar, mas também de perceber e entender o mundo, “através dos padrões impressos neles pela ação repetida do ritual em seu corpo e mente” (Wright, 2008, p. 11):

As práticas do ritual Zen são formas de compreensão e conhecimento práticos. Elas constituem uma maneira particular de agir e estar no mundo que define o Zen. É a dimensão ritual do Zen que abre mais diretamente a visão do Zen para seus praticantes (Wright, 2008, p.13-14, tradução nossa).

A partir das transformações psicofísicas operadas pelas práticas rituais, o praticante poderá observar princípios centrais do budismo como “vacuidade”,

“natureza de buda” e “originação interdependente”, à medida que sua percepção da realidade se transforma. Esses princípios, portanto, se manifestam no âmbito da fisicalidade e da corporeidade, como consequência do efeito do treinamento Zen que molda o praticante em um determinado sentido (Sharf, 1995, p. 241; Wright, 2008, p. 13-14).

Essa transformação da percepção da realidade vai no sentido de transcender a relação sujeito-objeto (Carini, 2009), e isso se desdobra também na transcendência de todo tipo de separação. A experiência da harmonização intersubjetiva abre a um espaço-tempo compartilhado. Carini lembra a importância dos instrumentos que pontuam as atividades diárias e ditam o ritmo cotidiano Zen:

Os instrumentos, além de regularem temporariamente as atividades diárias, aludem a uma condição de consciência desperta, livre e incondicionada pelo tempo, que no Zen é o “verdadeiro self” ou “natureza de Buda” que todos possuem e que deve ser descoberta por meio da atenção plena (Carini, 2010).

A atitude de atenção passiva aprendida a partir de zazen permite a consciência deixar-se moldar pelo silêncio assim como pelos sons. Como Preston observa, na prática ritual Zen, o self agente e controlador cede lugar ao self pré-reflexivo que se situa em uma dimensão compartilhada da realidade em que se está mais atento e aberto à interação com os outros e ao deixar-se moldar por essa interação.

Isso acarreta uma transformação na forma de ser e estar no mundo, não porque a consciência seria capaz de fazer uma experiência transcendente: a prática ritual Zen mantém a ancoragem na vida cotidiana, de forma que essa transformação se expressa na forma de ser e de agir. Nesse sentido os relatos dos praticantes mostram transformações que têm um sentido bem concreto. Elas consistem sobretudo em diluir as formas de resistência que se tem diante da vida e a se abrir ao instante presente tal como se manifesta em sua viva totalidade.

Ainda que exista uma dimensão simbólica do ritual Zen e o contorno de um espaço sagrado, a filosofia Zen consiste na diluição da oposição entre sagrado e profano, ambos vividos como unidade pela corporalidade que se abre ao espaço integrado.

## **8. Ritual Zen no Brasil**

O motivo de não ter sido utilizado pesquisas mais especificamente sobre o Zen de convertidos no Brasil é que não encontramos e também não realizamos até o momento trabalho de campo mais detalhado sobre o ritual meditativo Zen no Brasil. Porém, uma primeira observação nos permite abrir à hipótese de que algo muito parecido é encontrado nos grupos Zen brasileiros que claramente têm uma influência da ritualidade Zen japonesa. Na maioria desses grupos, os mestres de referência foram treinados no Japão ou receberam a transmissão de um mestre japonês, como o grupo Zendo Brasil (liderado por Coen *roshi*) e o grupo Daissen (orientado por Genshō *roshi*) respectivamente. Certamente uma pesquisa voltada às práticas rituais realizadas nesses grupos, assim como em outros grupos espalhados pelo Brasil, trariam dados interessantes para serem comparados com os estudos comentados neste trabalho, já que à primeira vista parece haver uma similaridade: a forte influência do modelo japonês nos rituais que são então adaptados ao contexto local; a execução de práticas rituais similares (*oryoki* e cerimônias com recitação de sutras acompanhada de instrumentos tradicionais); a importância de zazen dentro do conjunto de atividades do grupo; a prática ritual meditativa como estruturadora do cotidiano; e as funções do ritual meditativo apontadas neste artigo como modeladoras de uma forma de ser e estar tipicamente Zen.

Numa outra toada, o caso brasileiro é interessante também para se observar configurações que colocam em questão as categorias que visam identificar um budismo moderno, pós-moderno ou global. Ao abordar essas classificações, Ann

Gleig utiliza justamente o trabalho de Cristina Rocha sobre o Zen no Brasil como exemplo de “outras nuances e complexidades do modernismo budista em diferentes contextos culturais” (Gleig, 2019). Segundo Rocha, a distinção entre práticas encontradas no contexto do “budismo étnico” daquelas adotadas pelo “budismo de conversão” não é tão claramente observada no caso brasileiro, no qual há um processo de “crioulização” (Rocha, 2006), sem que haja uma clara separação entre praticantes de meditação e de rituais devocionais. Como ela observa, não é incomum convertidos procurarem o templo para realizar funerais, casamento ou batismos:

Ainda que práticas devocionais e as para se ganhar mérito não sejam as práticas centrais dos convertidos, e estudos da doutrina budista e meditação sejam realizados mais esparsamente entre a congregação “étnica”, práticas devocionais para se ganhar mérito, estudos da doutrina budista e meditação podem ser encontrados em ambos os grupos (Rocha, 2011, p. 99).

O Brasil apresenta outras particularidades como mostra o trabalho de Rafael Shoji, que argumenta que as conversões ao budismo no Brasil assumem padrões diferentes daqueles observados nos EUA e na Europa (Shoji, 2024, p. 224). Ele faz uma distinção entre o “budismo intelectualizado” e o “budismo de resultados”, mostrando que o segundo teve um sucesso particular no Brasil<sup>7</sup>, o que distingue nosso caso dos EUA e da Europa. Ele afirma que há nessa vertente “uma aceitação e uma ressignificação de conceitos como carma, recitação de sutras e culto aos antepassados” (Shoji, 224, p. 247), que são rejeitados no “budismo moderno”. Além disso, diferentemente de outros países ocidentais, no Brasil o “budismo étnico” é mais bem documentado, de forma que podemos encontrar pesquisas sobre práticas rituais entre japoneses e descendentes (André, 2018; 2016) e, neste caso, os processos de adaptação ao contexto local revelam outras características.

---

<sup>7</sup> O budismo de resultados é, segundo Shoji, representado no Brasil por certas escolas do budismo japonês como Nichiren, Honmon Butsuryu-shu, Soka Gakkai, Reyukai e Risho Kossei-kai (Shoji, 2024).

## **9. Continuidade da prática Zen do Oriente ao Ocidente**

O fato de a retórica antiritual ter atraído a atenção de budistas convertidos ocidentais a partir da década de 1960 moldou uma certa imagem do Zen que conflita com a praxis tradicional. Nesse sentido, a oposição entre moderno e tradicional é pertinente para a análise desse budismo que emergiu no contexto das novas religiões e que vai ao encontro de um projeto moderno ou global. Mas aqui visamos a apontar um outro movimento que pode ser observado na relação entre a Ásia e o Ocidente: o fato de que em muitos dos grupos Zen situados nos países ocidentais aqui mencionados ser observado um alto grau de ritualização e uma reinterpretação e adaptação dos rituais japoneses aos contextos locais.

Os teóricos do “budismo moderno” buscaram apontar as divergências entre sua interpretação moderna e suas formas tradicionais. Nessa perspectiva, o ritual é visto como algo mais próximo do modelo tradicional, com as famílias asiáticas ou de descendentes mantendo o interesse nas cerimônias tradicionais oferecidas por monges e monjas. Ainda que seja importante para fins didáticos, a divisão entre “budismo étnico” e “budismo de conversão” não dá conta de seus cruzamentos, como acontece, por exemplo, no Brasil, onde brasileiros não nipônicos também se interessam por cerimônias funerárias e culto aos antepassados. Nesse sentido, nós buscamos aqui discutir casos em que a prática ritual Zen estrutura, a partir da meditação ritualizada, a rotina dos praticantes, sendo as práticas rituais japonesas adaptadas aos contextos ocidentais locais.

É possível dessa forma problematizar as categorias “novo budismo”, “budismo modernista/pós-modernista”, “budismo global” mostrando, diferentemente do que a retórica modernista pretendeu instituir, casos de continuidade na interpretação tradicional da prática Zen da Ásia ao Ocidente, que continua, mesmo em países ocidentais, a se expressar como uma tradição

profundamente ritualizada e através da qual o praticante aprende uma forma de ser e estar no mundo que é tipicamente Zen.

Ressalte-se, entretanto, que há um processo de “modernização” dessas práticas que no Japão são essencialmente executadas por monges e aprendidas dentro de um quadro monástico. Sendo assim, certas características do “budismo moderno” se aplicam a essa versão ocidentalizada do budismo Zen, cujas práticas ritualísticas passam a ser tão acessíveis aos leigos quanto aos monges. Um bom exemplo é o templo Busshinji – localizado no bairro da Liberdade em São Paulo, tradicionalmente ligado à Sotoshu e cujos dirigentes (com exceção da Monja Coen) têm sido desde sua abertura enviados do Japão –, onde é possível observar praticantes não nipônicos leigos participarem ativamente da execução das cerimônias diárias, entoando sutras e tocando instrumentos.

### **Considerações finais**

O tópico ritual no Zen-Budismo foi reavivado nas últimas décadas e tem trazido importantes contribuições à teoria do ritual como um todo. Algumas razões parecem contribuir para esse importante papel do Zen nas novas abordagens do ritual. Sendo uma das formas de budismo que mais se propagou no Ocidente – de forma acentuada partir da década de 1950, quando um interesse pelo budismo se tornou mais expressivo em países ocidentais –, o Zen foi por muito tempo visto como uma tradição que privilegia o estudo de textos e a meditação, enquanto rejeita práticas devocionais e rituais.

Nesse sentido, são bem-vindos os estudos sobre o ritual no Zen, não apenas porque eles trazem clareza ao estudo do budismo, corrigindo uma série de distorções na forma como ocidentais enxergam o budismo asiático, mas também porque contribui para desconstruir a visão negativa do ritual que imperou na cultura ocidental, sobretudo a influenciada pela ótica protestante. Essa visão

simplista do ritual seria rebatida com o aumento de pesquisas desenvolvidas na segunda metade do século XX, mostrando a importância social do ritual, assim como seus diferentes papéis na organização social e cultural em que se encontra e suas diversas funções religiosas, cognitivas, terapêuticas, entre outras. Com o avanço dos estudos das religiões, vemos novas funções serem reveladas e as discussões sobre o ritual serem aprofundadas. Neste novo momento para a teoria do ritual, o estudo do ritual no Zen é revelador, pois a dimensão ritualística é estruturante da sua forma religiosa monástica, no contexto tradicional, a qual foi em parte adotada por grupos Zen ocidentais.

## **REFERÊNCIAS**

ALBUQUERQUE, Eduardo B. Um mestre Zen na terra da garoa. In: USARSKI, F. (Org.) *O Budismo no Brasil*. São Paulo: Editora Lorosae, 2002.

ANDRÉ, R. G.; LUIZ, L. H. O retorno dos ancestrais. Bon Odori e ritos mortuários no Templo Budista Honpa Honganji em Londrina. *Antíteses*, v. 11, n. 22, p. 890-915, 2018.

ANDRÉ, R. G. Entre a Casa, o Túmulo e as Cinzas: Permanências e transformações do culto budista aos ancestrais entre nipo-brasileiros. *Religare*, v. 13, n. 2, p. 445-479, 2016.

BARDELLI, Mariana C.; CRUZ, Eduardo R. Prática e corporalidade no budismo Zen. *REVER*, v. 24, n. 3, p. 274-288, 2024.

BAUMANN. Creating a European Path to Nirvana: Historical and Contemporary Developments of Buddhism in Europe. *Journal of Contemporary Religion*, v. 10, n. 1, p. 55-70, 1995.

BAUMANN, M. Global Buddhism: Developmental periods, regional histories, and a new analytical perspective. *Journal of Global Buddhism*, ano 2, p. 1-44, 2001.

BAUMANN, M. A difusão global do Budismo: história e uma nova perspectiva analítica. In: USARSKI, F. (Org.) *O Budismo no Brasil*. São Paulo: Editora Lorosae, 2002.

BELL, Catherine. *Ritual Theory, Ritual practice*. Nova York: Oxford University Press, 1992, 2009.

CARINI, Catón Eduardo. La estructuración ritual del cuerpo, la experiencia y la intersubjetividad en la práctica del budismo zen argentino. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 29(1), p. 62-94, 2009. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/vxfkmGTdqr4DH8GVsDcyVKQ/?format=html>

CARINI, C. E. Ritual, tiempo y espacio sagrado en el budismo zen argentino. *Avá*, n. 16, 2010. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/1690/169020992011.pdf>

CHEAH, Joseph; SUH, Sharon. Western Buddhism and Race. *Oxford Research Encyclopedia of Religion*, 2022. Disponível em: <https://oxfordre.com/religion/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-725>.

FOULK, G. "Myth, Ritual, and Monastic Practice in Sung Ch'an Buddhism." In: Patricia Buckley Ebrey; Peter N. Gregory (Org.). *Religion and Society in T'ang and Sung China*. Honolulu: University of Hawai'i Press, p. 147–208, 1993.

FOULK, Griffith. Ritual in Japanese Zen Buddhism. In: HEINE, Steven; WRIGHT, Dale (Org.). *Zen ritual: studies of Zen Buddhist theory in practice*. New York: Oxford University Press, 2008.

GLEIG, Ann. *American Dharma. Buddhism Beyond Modernity*. New Haven/Londres: Yale University Press, 2019.

HEINE, Steven; WRIGHT, Dale. (Org.). *Zen ritual: studies of Zen Buddhist theory in practice*. New York: Oxford University Press, 2008.

LEIGHTON, Taigen. Zazen as an Enactment Ritual. In: HEINE, Steven; WRIGHT, Dale (Org.). *Zen ritual: studies of Zen Buddhist theory in practice*. Nova York: Oxford University Press, 2008.

LOPEZ, Donald. Introduction. In: *A Modern Buddhist Bible: Essential Readings from East and West*. Boston: Beacon Press, 2002.

MAGALHÃES, Breno C. *O budismo pop de Coen rōshi: um estudo sobre a transplantação do Zen ao Brasil, dos primeiros missionários à popularidade da monja*. São Paulo, 2024. Tese de doutorado - Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, PUC-SP.

- MCMAHAN, David. *The Making of Buddhist Modernism*. Nova York: Oxford University Press, 2008.
- MITCHELL, S.; QULI, N. *Buddhism beyond Borders: New Perspectives on Buddhism in the United States*. Nova York: State University of New York Press, 2015.
- NUMRICH, Paul David. *Old Wisdom in the New World: Americanization in Two Immigrant Theravada Buddhist Temples*. Knoxville: University of Tennessee Press, 1996.
- PAYNE, Richard. Buddhist Ritual from Syntax to Cognition: Insight Meditation and Homa. *Religions*, n. 7, 2016. Disponível em: <https://www.mdpi.com/2077-1444/7/8/104>.
- PAYNE, Richard. Intertwined Sources of Buddhist Modernist Opposition to Ritual: History, Philosophy, Culture. *Religions*, n. 9, 2018. Disponível em: <https://www.mdpi.com/2077-1444/9/11/366>.
- PAYNE, Richard. Ritual, rituals and ritualizing in American Buddhism. In: *The Oxford Handbook of American Buddhism*. New York: Oxford University Press, 2024, p. 339-358.
- PREBISH, Charles S. *American Buddhism*. North Scituate: Duxbury Press, 1979.
- PRESTON, David L. Meditative Ritual Practice and Spiritual Conversion-Commitment: Theoretical Implications Based on the Case of Zen. *Sociological Analysis*, 43, 3, p. 257-270, 1982.
- ROCHA, Cristina. *Zen in Brazil: The Quest for Cosmopolitan Modernity*, Hawai'i University Press, 2006.
- ROCHA, C. Sôtô Zenshû no Brasil: A Crioulização de Práticas Cotidianas. *REVER: Revista de Estudos da Religião*, n. 02, ano 11, 2011.
- ROCHA, C. Zen Budismo: uma religião construída entre o Japão e o Ocidente. *Fundação Japão*, 2023.
- SHARF, Robert. Buddhist modernism and the rhetoric of meditative experience. *NUMEN*, v. 42, 1995, p. 228-283.

SHARF, Robert. Ritual. In: Lopez, Donald. *Critical terms for the study of Buddhism*. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.

SHOJI, Rafael. Uma perspectiva analítica para os convertidos ao budismo japonês no Brasil. In: USARSKI, Frank; SHOJI, Rafael. *Expressões do Budismo no Brasil*. São Paulo: Editora Pluralidades, 2024.

TAMBIAH, Stanley J. *Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

TWEED, Thomas A. *The American Encounter with Buddhism, 1844-1912. Victorian Culture and the Limits of Dissent*. Bloomington: Indiana University Press, 1992.

WRIGHT, Dale S. Introduction: rethinking ritual practice in Zen Buddhism. In: HEINE, Steven; WRIGHT, Dale (Org.). *Zen ritual: studies of Zen Buddhist theory in practice*. New York: Oxford University Press, 2008.