

ASCESE CRISTÃ, NIRVANA BÚDICO E ORDENS DO DISCURSO:

Poesia e pensamento em Jorge de Lima e Wang Wei

CHRISTIAN ASCETICISM, BUDDHIC NIRVANA AND SPEECH ORDERS:

Poetry and thought in Jorge de Lima and Wang Wei

Leandro DURAZZO²⁵

RESUMO: Por meio de poemas apontaremos duas posturas distintas no que se refere à conduta com relação à vida. De um lado, poemas de Jorge de Lima, poeta alagoano do início do século XX, cristão, homem de ciência; de outro, Wang Wei, mandarim, poeta andarilho, chinês do século VIII, que mantém fortes relações com o budismo *Chan/Zen* e a ideia do *Tao*. Veremos como horizontes mentais distintos estabelecem compreensões distintas, e como o discurso evidencia estruturas cognitivas completamente independentes.

PALAVRAS-CHAVE: Poesia; Religiões; Epistemologia; Budismo *Chan/Zen*; China.

ABSTRACT: *This research strives to point out, by using several poems, two different positions concerning life views. At one hand, Jorge de Lima's poetry, an early 20th century Christian poet from Alagoas, a man of science; on the other hand, Wang Wei, mandarin, an 8th century Chinese wandering poet, who holds strong relations with Chan/Zen Buddhism and Dao's ideas. We shall see how distinct mental horizons states distinct comprehensions and how the speech reveals cognitive structures that are completely independent.*

KEYWORDS: *Poetry; Religions; Epistemology, Chan/Zen Buddhism; China.*

Ao leitor, uma introdução

Análises comparativas se justificam pela estranheza de seus objetos. Em nosso caso, propomos uma reflexão intercultural, interlinguística e mesmo inter-religiosa. A profusão de *inters*, assim, se faz ela própria estranha, e exige que pontuemos os diferentes locais de onde lançaremos olhares críticos.

25 Doutorando em História e Cultura das Religiões (Bolsista CAPES) – Universidade de Lisboa (Portugal) – leandrodurazzo@gmail.com

Nosso material lírico, duas vivências da poesia, são distantes entre si tanto no tempo quanto no espaço. Do Brasil de 1935 vem a poesia de Jorge de Lima, cristão convertido que invoca em seus poemas o Deus Pai e a trilha para a Eternidade. Da China do século VIII surge Wang Wei, poeta e estadista adepto do budismo *Chan*, de quem a poesia aparece como evocação da realidade e de seu Vazio essencial. O abismo que se põe entre ambos é, desse modo, basilar. Deriva de estados mentais distintos, explicações distintas para fenômenos também diferentes. Menos que procurar uma ponte que ligue ambas as poesias, buscaremos observar tal abismo como que de uma vista aérea, analisando brevemente, dada a restrita pretensão deste artigo, os desenvolvimentos próprios que cada homem, em cada margem do precipício, pôde realizar.

Gilbert Durand (2001, p. 45), retomando Georges Dumézil, utiliza em seu estudo antropológico o que bem se denomina “método microcomparativo”, no qual se destacam séries e conjuntos de imagens a partir das quais é possível o confronto analítico. O próprio Durand explica:

Contrariamente a Lévi-Strauss, pensamos que o método comparativo não é exclusivo dos processos ‘mecânicos’ de uma tipologia ou de uma arquetipologia estrutural. Decerto que a descoberta se pode fazer a partir de um único caso estudado a fundo, mas a prova pode tirar-se pela convergência comparativa de que o caso privilegiado constitui o modelo exemplar. É esta combinação dos dois métodos, estrutural e comparativo, que quisemos entender pelo termo ‘microcomparativo’ (2001, p. 476).

Em nosso caso, o que isso significa? Que, mais que buscar uma constante imaginária, um modelo estrutural sobre o qual se desenhem variações, procuramos modelos variados que desenhem, por suas diferenças, estruturas de pensamento.

Jorge de Lima se constrói sobre um substrato cultural muito particular, o cristianismo. Por conta dessa herança, sua poesia fala mais diretamente a nosso horizonte mental, cristão e ocidental. Aqui, inclusive, analisamos apenas poemas saídos de *Tempo e eternidade* (LIMA, 1959), fase inicial de sua conversão religiosa, na qual ele apresenta uma angústia em busca de Deus que se ameniza nos livros posteriores. Tivemos oportunidade de trabalhar esse desenvolvimento da angústia e do caminho rumo à Eternidade em nossa dissertação (DURAZZO, 2011), pelo que trataremos, aqui,

tão-somente do poeta angustiado e perdido no “século podre”.

E neste ponto cabe um pequeno comentário. É sabido já há muito que a crítica acadêmica, o estudo “científico”, não está jamais isento de intencionalidade. Apresentando a poesia de um Jorge de Lima angustiado, então, temos por intuito a interpretação de um traço cultural que muito nos interessa, a saber, a angústia ocidental e sua presumida universalidade, que aqui se conjuga com a mentalidade cristã de uma religião universal. Tal angústia existencial dá origem a um sem número de derivações culturais, desde a poesia épica e heroica até o *spleen* melancólico do romantismo. Para melhor localizar as origens de tal sentimento é que propomos esta comparação cultural tão radicalmente divergente.

A escolha de Wang Wei como contraparte de nosso poeta conterrâneo, assim, reforça o desejo de apresentar a formação de mentalidades distintas. O chinês, por se situar em uma civilização sem quaisquer vínculos culturais com a nossa, permite um distanciamento que nenhuma outra grande civilização permite. Se apelássemos para a Índia, por exemplo, o efeito não seria o mesmo: ela e o ocidente têm laços básicos de origem, sendo que derivam do mesmo tronco linguístico – indo-europeu – e compartilham até o mesmo embrião teológico (TERRA, 2001).

Tomando as palavras de François Jullien como esclarecimento, podemos dizer que “Ora, a ‘China’, aqui, serve para tomar distâncias, para pensar a partir de fora. Ela não é uma grande gaveta a mais a ser inventariada, mas torna-se um instrumento teórico (e, de objeto, a sinologia se transforma em método)” (2001, p. 8).

É esta nossa intenção comparativa. Nosso interesse pela China, por sua poesia e religião, situa-se na possibilidade de compreender novas visões de mundo, diferentes interações fenomenológicas com a vida dada, cotidiana. Se em Jorge de Lima, como já adiantamos, encontramos o caráter de fuga ao tempo e à morte, buscando numa realidade outra o descanso imutável do Eterno, em Wang Wei nos ateremos justamente ao princípio oposto, para que possamos compreender tanto um quanto o outro. A China nos dará o que pensar (JULLIEN, 2005) quanto à questão fundamental da vida: como vivê-la.

Da tradução

Os materiais que comparamos, além de suas diferenças culturais, apresentam

também especificidades linguísticas. Se em Jorge de Lima temos um poeta brasileiro, cujo idioma dominamos e compartilhamos, em Wang Wei ocorre o exato contrário. Nossa – por ora – limitada compreensão do idioma chinês não nos permite ir à fonte, ao original, pelo que recorreremos a quem é, reconhecidamente, apto a traduzi-lo.

Tomamos a tradução portuguesa de António Graça de Abreu (WEI, 1993) como ponto de partida. São deste mesmo tradutor outras publicações de poesia chinesa em português, iniciativa do Instituto Cultural de Macau. Será natural, portanto, que nossa compreensão da China de Wang Wei – e do chinês Wang Wei – se dê de maneira indireta, o que a bibliografia de apoio buscará sanar, sobretudo quando das questões relativas ao substrato budista de seu pensamento.

Nosso poeta oriental nasce em 701, limiar de um novo século, velhíssimo para nós. Nasce na China durante a dinastia Tang, descendente de mandarins cujo exemplo acaba por seguir. Em certo momento adota o nome de Wang Mojie, transcrição chinesa do nome de um companheiro de Buda. Budismo, aliás, que assume totalmente, discípulo de Hui Neng que é. Este, Sexto Patriarca do budismo chinês, é famoso por ser o último Patriarca do budismo *Chan*, que mais tarde chegaria ao Japão como *Zen* budismo.

Vale uma ressalva: sempre que nos referirmos ao budismo *Chan*, estaremos essencialmente tratando do que, no ocidente, é conhecido como *Zen*. A pertinência desse esclarecimento se faz porque, apesar de os estudos sobre o *Zen* budismo – de origem japonesa – serem bastante difundidos no meio acadêmico e informal do ocidente, a nomenclatura *Chan* é pouco tratada. Isso provavelmente ocorre pelo histórico de imigração e difusão do budismo ser muito mais significativo quando oriundo do Japão, mesmo que a China seja seu berço doutrinário. Aparentemente, o budismo de origem chinesa só muito recentemente se expande para o lado de cá do globo, e um estudo de suas características se faz necessário.

Por mais incompleta que seja a realização de nossa proposta, julgamos poder demonstrar, através de um processo de tradução cultural, um pouco da vivência chinesa, por meio da lírica de Wang Wei. Cabe aqui apresentar brevemente a questão da tradução cultural, a fim de auxiliar nosso empreendimento. Em uma de suas filiações teóricas,

A tradução cultural [...] está ligada à Antropologia Social Britânica, de

Godfrey Lienhardt e Ernest Gellner, que transformam a ‘cultural translation’ em prática de significação central para a Antropologia. Quando Lienhardt fala em tradução, ele não está se referindo somente a questões linguísticas, mas sim aos ‘modos de pensar’ que envolvem esse processo. A preocupação dele é descrever/analisar como uma tribo, um povo pensa em sua cultura e tentar traduzir tal modo de pensar da forma mais clara possível para a cultura do antropólogo-tradutor. (NERCOLINI, 2005).

Se não podemos traduzir os poemas em sua esfera linguística, podemos tentar traduzi-los em seu aspecto cultural. Até porque, como o *Chan* nos ensina, a compreensão está para além das palavras, e discurso algum é capaz de captá-la. Pois, deixemos de introduções e sigamos aos poemas.

A viagem e as águas (sobre vir ao mundo e estar no mundo)

Começemos com Wang Wei, “Subindo à torre da muralha de Hebei” (WEI, 1993, p. 47):

Na aldeia, sobre a falésia de Fu,
o pavilhão dos viajantes, entre brumas e nuvens
Do alto da muralha, contemplo o sol poente,
o rio distante espelha as montanhas verdes.
Nas águas, uma luz brilha em barca solitária,
anoitece, pescadores e aves, de regresso.
Adormecem os espaços do céu e da terra.
e meu coração em paz, como o grande rio.

Notemos como a paisagem, a imagem do mundo integrado, do poeta integrado ao mundo, do homem como *parte* do mundo, compõem o quadro frente a nossos olhos. Essa característica da poesia chinesa de captar o momento fugaz da vida, deixando-se levar por ela e, ao mesmo tempo, levando o leitor junto, coloca-nos fora da lógica de nosso dia-a-dia, de nossa razão conflitante, fora daquilo a que Lévi-Strauss chamou de “oposições binárias”, a característica de só poder pensar algo a partir da exclusão de seu oposto. Interessante notar como isso não se encontra apenas na poesia, estendendo-se à pintura (BRINKER, 1995) e sendo constituinte, claramente, da própria escrita ideogrâmica (CAMPOS, 1977). É essa característica geral, inclusive, que influencia diretamente a pintura impressionista europeia, pintura “fotográfica”.

Podemos perceber uma leveza na existência, a falta da angústia tão cara a nossa

tradição ocidental, sobretudo moderna, pós-romântica. Como bem aponta François Jullien (JULLIEN, 2001), não predomina na China – antiga, ao menos – uma ética de superação, nenhuma exaltação das qualidades heroicas, combativas, nada que aponte para a ideia de que ultrapassar um obstáculo é mostrar poder e resolução. Não há, na China, epopeia, porque não há a supremacia de uma ética de combate.

Ao contrário, em Jorge de Lima percebemos justamente essa jornada angustiada através do século para encontrar, se possível, o caminho de Deus. E à imagem do pavilhão dos viajantes, de Wang Wei, colocamos a “Tarde oculta no tempo” (LIMA, 1959, p. 390), do poeta brasileiro:

O andarilho sem destino reparou então
 que seus sapatos tinham a poeira indiferente
 de todas as pátrias pitorescas;
 e que seus olhos conservavam as noites e os dias
 dos climas mais vários do universo;
 e que suas mãos se agitaram em adeuses
 a milhares de cais sem saudades e amigos;
 e que todo o seu corpo tinha conhecido
 as mil mulheres que Salomão deixou.
 E o andarilho sem destino viu
 que não conhecia a Tarde que está oculta no tempo
 sem paisagens terrenas, sem turismos, sem povos,
 mas com a vastidão infinita onde os horizontes
 são as nuvens que fogem.

Em Wang Wei, onde caminhar é o destino, o pavilhão dos viajantes já está por entre as nuvens que fogem, no horizonte avistado, enquanto o poeta contempla o sol poente: enquanto avista a tarde, portanto, que em Jorge de Lima se oculta no tempo. O ciclo da vida é aceito tão naturalmente quanto o rio, e o chinês tem o coração em paz como ele.

Quanto a estar no mundo, Allan Watts sublinha muito certamente essa oposição de posturas de vida, em seu texto sobre *Mitologia ocidental*:

Na linguagem do dia-a-dia, no pensamento cotidiano, dizemos frases do tipo: ‘Vim ao mundo’ ou, para citar o poeta Housman:

*Eu, estrangeiro e infeliz
 Num mundo que não fiz.*

Fica a sensação de sermos alguma coisa que não faz parte. Certamente, se você é um golpe de sorte, *não* faz parte. Da mesma forma, se você é um espírito encarnado vindo de um mundo espiritual muito diferente desse mundo material, *você* não faz parte. No senso comum de muita gente civilizada existe o sentimento de olhar o mundo como algo fora da pessoa, estranho à pessoa, e por isso se diz: ‘Você tem de *encarar* os fatos. Você tem de *enfrentar* a realidade.’ O ‘Encontro Existencial’! A verdade é que você não *vem* ao mundo. *Você sai* do mundo, da mesma maneira que uma folha sai da árvore e um bebê sai do ventre. Você é sintomático desse mundo. (WATTS, 2001, p. 21).

Essa é uma verdade oriental – encontrada também nas culturas tradicionais pré-europeias, embora enveredar por este caminho seja fugir demais a nosso propósito. Por mais que o budismo não se insira exatamente em tal compreensão integradora, devido a uma proposta metafísica transcendental – que não cabe, por limitações deste trabalho, estudar – há no *Chan* uma essência doutrinária, se assim a podemos chamar, eminentemente pragmática. Essa *metaprática* (KASULIS apud USARSKI, 2009), reflexão acerca das exigências banais e cotidianas da vida, permite a aproximação de uma conduta de existência muito mais *relacionada* ao mundo do que *aprisionada* a ele.

Enquanto o coração de Wang Wei está em paz como o grande rio, será útil analisar como as águas se apresentam em Jorge de Lima no poema “A mão enorme” (LIMA, 1959, p. 286):

Dentro da noite, da tempestade,
a nau misteriosa lá vai.
O tempo passa, a maré cresce,
o vento uiva.
A nau misteriosa lá vai.
Acima dela
que mão é essa maior que o mar?
Mão de piloto?
Mão de quem é?
A nau mergulha,
o mar é escuro,
o tempo passa.
Acima da nau,
a mão enorme
sangrando está.
A nau lá vai.
O mar transborda,
as terras somem,
caem estrelas.

A nau lá vai.
Acima dela
a mão eterna
lá está.

Há no poeta alagoano uma viagem de descobrimento. Contra o mar revolto, negro, transbordante, a nau se configura como um meio de combate na busca pela supremacia da viagem. Não se vai com o mar, como o chinês vai com o rio: luta-se contra ele, numa tentativa de transcender a realidade imediata. Curioso notar, entretanto, que no *Chan* também há um processo de negação da realidade, como em toda a tradição budista. Compreenderemos tal semelhança ao analisarmos, no próximo tópico, duas novas imagens.

A noite e as chuvas (distinção e não-pensar)

Nos dois poemas seguintes, veremos como a *noite* enquanto imagem se mostra para cada poeta. Dizemos *para* cada poeta, em vez de *em* cada poeta, porque cremos que está aí a chave de compreensão de suas diferenças. Para Jorge de Lima a noite surge como a imagem aterradora que vemos em “O poeta perdido na tempestade” (LIMA, 1959, p. 389):

Numa noite longínqua eu acordei
com o tremendo rumor da ventania.
Que é isso, meu Deus? Olhei o céu,
e o vento forte me ensopou de chuva.
Vinha com o vento um bruaá de vozes.
Donde vinham essas vozes eu não sei.
O meu navio se perdeu e entrei
na mais negra confusão do mundo
[...]
Eu queria encontrar os meus sentidos,
eu queria encontrar-me e não podia.
Eu não podia me ajoelhar, Senhor.
Eu só podia cair. Vós não deixastes.

A noite, os domínios da escuridão, são tratados como a encarnação do mal, como negação do reino luminoso de Deus. Eis uma característica básica das tradições monoteístas e patriarcais, nas quais o domínio do dia é valorizado como supremo bem, num embate antitético com as trevas e suas imagens relacionadas – como a “negra

confusão” acima.

Em Wang Wei, por outro lado, podemos ver a “Lua sobre o rio do Leste” (WEI, 1993, p. 63):

A lua sai de dentro da montanha,
 eleva-se, devagar, sobre o portão da casa.
 Mil árvores perfuram a humidade do céu,
 nuvens negras voam no espaço.
 De súbito, o luar embranquece a floresta
 a terra respira no orvalho frio.
 Águas de Outono cantam nas cascatas,
 uma névoa azul paira sobre as rochas,
 sombras partidas abraçam cumes vazios.
 Como num sonho, tudo é transparente, puro.
 De pé, à janela, diante do rio,
 de madrugada, sonolento, sem pensar.

Há aqui, neste panorama completamente úmido e noturno, uma diferença significativa no que tange ao poema anterior. Contrariamente ao desejo de esclarecimento do cristão, o mandarim, ao dizer da lua, diz da lua porque é ela quem está ali. Diz da noite porque é da noite que fala. Percebamos: quando fala do sol, Wang Wei fala do sol; quando do dia, do dia. Quando fala das nuvens negras, fala das nuvens negras, e não desvaloriza essa imagem como faria um imaginário essencialmente combativo e em busca da ascensão aos céus de Deus. Mais que isso, podemos ver que há uma valorização de *todos* os elementos, quando aparecem no mesmo poema a “lua”, as “nuvens negras”, o “luar embranquece”, as “águas nas cascatas”, “sombras partidas”, o “transparente e puro” como um sonho, todos colocados como componentes do quadro da madrugada. O final do poema nos faz compreender o motivo dessa valorização de tudo, dessa não-valorização de nada em especial. O sábio, na janela, está *sem pensar*.

Aqui, julgamos importante alguns apontamentos. Comparemos tal *não-pensamento* com o fim de “O poeta perdido na tempestade”. Este, “perdido” (adjetivação importante de ser ressaltada), “queria encontrar” os sentidos, queria encontrar-se. O que esboçamos mais acima como uma ética da superação, heroica e de clara distinção, vai ficando mais evidente aqui. Com François Jullien (2000), novamente, sabemos que a filosofia e a sabedoria são dois modos de vida, de compreender a vida. Há uma história da filosofia porque a filosofia parte de axiomas,

hipóteses iniciais, para desenvolver sua reflexão, ainda que volte às hipóteses iniciais na tentativa de as reformular. Assumir axiomas é abraçar uma perspectiva, ainda que mínima, sob a qual se enxerga o próprio pensamento. A sabedoria, ao contrário, não pensa. Não que ela seja a “infância do pensamento”, mas o sábio não possui ideias próprias, pré-escolhidas, a partir das quais reflita sobre o mundo. Ele não pensa, e *faz parte* desse mundo que angustia Jorge de Lima. Este, por sua vez, busca encontrar, busca saber, busca elevar-se. Numa palavra, ele *busca*.

Quando Wang Wei dizia ter seu *coração* em paz como o grande rio, queria ele dizer que tinha sua *mente* em paz? Provavelmente sim. Em chinês o ideograma para mente é o mesmo que para coração (SUZUKI, 1993, p. 36), em algumas acepções, de modo que um monge budista pode falar sobre “vícios da mente” gesticulando, com a mão, para o centro do peito. A importância disso está em saber que, se o cristianismo distingue as trevas do mundo como um elemento antagônico da pureza ideal de Deus, o *Chan* tem na *não-distinção* seu traço fundamental. Certo é que todo o budismo compartilha dessa noção básica: todas as coisas são ilusões criadas pela mente, mas o *Chan* a leva ao extremo. Não pode haver “trevas” opostas à “luz divina”, nem mesmo “trevas” opostas à “iluminação” (cf. SUZUKI, 1993). Conforme comentários ao Sutra dos Inumeráveis Significados, sabemos que o resumo de sua essência é

[...] o estado real de todas as coisas. Todos os fenômenos do universo, incluindo-se a vida humana, se manifestam de mil formas diferentes e surgem, desaparecem, se movem e se transformam. A mente do homem está predisposta a deixar-se arrastar pelos sofrimentos derivados das preocupações sobre as discriminações e transformações. Se não prestarmos atenção a estas discriminações e transformações visíveis, e se formos capazes de ver profundamente o verdadeiro estado das coisas transcendendo a discriminação superficial, este verdadeiro estado que é eternamente imutável, poderemos chegar a um estado mental em que ficaremos livres de todas estas coisas, ao mesmo tempo em que seguimos com nossas vidas cotidianas. (NIWANO, 2002, p. 62).

Como dizíamos ao fim do tópico anterior, tanto o budismo quanto o cristianismo de Jorge de Lima negam a realidade imediata, percebida pelos sentidos. A diferença que se esconde nesta semelhança, entretanto, é fundamental: o budismo não nega propriamente a realidade, em favor de uma dimensão mais profunda do real, de uma outra realidade, como faz o cristianismo que busca os céus. No budismo a negação da

realidade se dá quanto a seu caráter de essência. Isso significa dizer que, sobretudo no *Chan* não há realidade essencial, pelo que tudo é Vazio (do sânscrito *sunyata*) indistinto, indiscriminado.

Veremos, ainda, que o poeta brasileiro busca acima de tudo “O que não mudou” (LIMA, 1959, p. 390), aquele que caminha na glória eterna:

A noite desabou sobre o cais
 pesada, cor de carvão.
 Uivam cães na escuridão.
 Quando o dia se elevar
 Outras sombras cairão.
 Todas as coisas mudarão.
 Glória Àquele que não mudou.
 As sombras se despenharam
 pesadas cor de carvão.
 A geografia mudou.
 Glória Àquele que não mudou.
 As estrelas já morreram.
 O velho tempo secou.
 Na Glória eterna caminha
 Aquele que não mudou.

Este, obviamente o Deus transcendente, permite ao crente se apegar a um ponto de salvação dentro da impermanência do mundo.

[...]
 Aceito os dias com seus cinemas, seus bondes,
 Seus *flirts*, suas praias de banho, sua atualidade.
 Mas deixai-me ver no meio dessa conturbação
 o que está acima do tempo, o que é imutável.
 Senhor, estou cansado, quero descansar.
 (LIMA, 1959, p. 392).

Mas tal apego à salvação seria, para o budismo, apenas outro apego da mente que ainda não se libertou da distinção. Distinção Bem/Mal, Eternidade/século, entre tantas outras, são apenas demonstrações da não-aceitação da condição básica da vida: sua impermanência e constante mutabilidade.

Realidade e impermanência (Aquele que não mudou e o *Tathagata*)

Quando o Tempo se introduz na Eternidade, causando uma quebra ontológica do

ser, o cristão pode lamentar não estar mais inserido no plano eterno de Deus. É isso que Jorge de Lima faz, ao dizer com lástima sobre sua inclusão no mundo secular. Houve anteriormente um estado de pura paz e Eternidade, e a perda de tal condição causa angústia e dá ao homem o sentimento de criatura pecadora.

Para a tradição oriental não há imutabilidade. O mundo é uma ilusão, o ego é uma ilusão, a percepção é ilusão. Por isso o direcionamento budista para que todo ser dilua seu ego no Vazio, deixe de estar preso à ilusão do mundo, deixe de nascer, sofrer, morrer. Não há, no *Chan*, o cais que Jorge de Lima e a tradição monoteísta encontram na metafísica. Por isso é possível que nosso cristão aceite o mundo, sabendo que há um outro plano que o aguarda. Sem mudanças.

A imutabilidade vislumbrada por Wang Wei é aquela da noite serena, como é a do grande rio. Mais *paz* que *eternidade*:

Serena a noite, cessou todo o movimento
de vez em quando, um cão ladra na orla da floresta.
Recordo os homens que habitam a montanha,
isolados, lá longe, a oeste da torrente.
Tu tens sorte, vais partir ao nascer do sol
e, despreocupado, colher fetos e cogumelos.
(WEI, 1993, p. 99).

No lugar de um Deus imutável, que não existe no budismo, podemos colocar a imagem do *Tathagata* (sânscrito). Este, um dos nomes do Buda histórico Shakyamuni, tem relação direta com o termo budista “*Tathata* (aquilo que é assim mesmo) [...] maneira de expressar o Real” (GONÇALVES, 1976, p. 19). A realidade essencial do budismo *Chan*, indescritível em palavras, apela à ideia não conceitual de que aquilo que é compõe o real, e não as distorções impostas pela mente que observa. Ainda assim esse é um tópico delicado, porque mesmo este pode não ser o Vazio integrador, por assim dizer, a que nos referimos. O *Tathata*, então, é a realidade essencial livre de todas as conceituações, inexistente em um plano metafísico paralelo. Essa condição é o que distancia as visões dos dois poetas, pois enquanto o brasileiro apela à Verdade transcendente, o chinês *está* na Verdade.

Podemos sugerir ainda mais, quanto a essa questão. A ideia oriental de que o ego está envolvido na ilusão de realidade – que na verdade não existe – e que por isso

mesmo precisa se desprender e alcançar a libertação, o *nirvana*, é análoga e diferente de algo que Jorge de Lima parece dizer em “O sono antecedente” (LIMA, 1959, p. 394):

Parai tudo que me impede de dormir:
esses guindastes dentro da noite,
esse vento violento,
o último pensamento desses suicidas.
Parai tudo o que me impede de dormir:
esses fantasmas interiores que me abrem as pálpebras,
esse bate-bate de meu coração,
esse ressonar das coisas desertas e mudas.
Parai tudo que me impede de voltar ao sono iluminado
que Deus me deu
antes de me criar.

Análogo porque remete à ideia de que, antes do nascimento, antes da entrada definitiva na esfera mundana, de sofrimentos e angústias e ilusões, o espírito permanecia num sono puro e transcendente, fora desse mundo mutável e incerto. Diferente porque na ideia de *samsara/nirvana* não há espírito, não há sono puro e calmo anterior. Não há *anterior*. No oriente *Chan* não há Deus que cria. Por isso Wang Wei bem poderia responder, a “O sono antecedente”:

Avançado nos anos, conheci princípios puros, claros
hoje, cada vez mais afastado da multidão.
Espero a vinda dos monges da montanha solitária,
já varri a entrada do meu humilde lar.
[...]
Ao compreender que a quietude é fonte de alegria,
a vida concede-nos a liberdade serena.
Por que tanta pressa em regressar?
No mundo tudo é vazio e nada.
(WEI, 1993, p. 143).

Assim é que, como Alan Watts aponta (WATTS, 2008), a aceitação da vida é a resposta chinesa a toda angústia epopeica, de confronto e superação. Percebe-se que o mundo é uma ilusão mutável, como um rio que não cessa de correr um só segundo, e por isso mesmo é que se mergulha nele, rio e mundo, integrando-se à vida. “Na casa da montanha Zhongnan”, prossegue Wang Wei (1993, p. 169):

Homem maduro, continuo em busca do Tao,
 habito a montanha do sul, no entardecer da vida.
 Solitário, sigo ao acaso o ciciar da brisa,
 caminho até onde a água brota da nascente,
 sento-me, aguardo o levantar das nuvens.
 Encontro depois um velho lenhador,
 conversamos, folgamos, rimos,
 esquecemos o regresso a casa.

Difícil pensar no sentimento de angústia quando não há *pressa* que se apresente. A China tradicional, do poeta mandarim, pode nos ensinar essa vivência, tanto por sua poesia, sua meditação *Chan* (*zuo chan*, em chinês, *zazen* em japonês) ou pela prática taoísta de seu *tai chi chuan*. Se o imaginário se constitui, como diz Durand (2001), diretamente ligado à simbolização no sentido da fuga humana frente à morte e à passagem do tempo, a China realmente nos dá o que pensar. Porque parece não haver tal angústia no caminho do *Chan*, no fluxo do *Tao*.

Conclusão

Creemos ter indicado diferenças fundamentais na poesia e na mentalidade dos dois autores que elegemos: por reveladora de uma verdade extratemporal, da ordem de um plano divino, a poesia cristã vista aqui tem na angústia e na procura suas motivações. Evidencia uma postura heroica, combativa, que enfrenta a realidade pela certeza de uma Realidade superior. Por isso é que, no último poema limiano que apresentaremos, podemos ouvir a evocação total da disposição de seu espírito.

“Lutamos muito”

Lutei convosco, fiquei cansado,
 fiquei caído. Quando acordei
 Tu me ungiste, Tu me elevaste.
 Tu eras meu pai e eu não sabia.
 Eu sofri muito. Furei as mãos.
 Ceguei. Morri. Tu me salvaste.
 Eu sou teu filho e não sabia.
 Lutamos muito: eu Te feri.
 Perdoa Pai, pensai meus olhos:
 Eu era cego e não sabia.

(LIMA, 1959, p. 391).

A este marco agônico de Jorge de Lima contrapomos, como fecho deste artigo,

um poema de Wang Wei que poderia ter sido escrito em resposta direta ao alagoano.

“Oferecendo beber a Pei Ti”

Vem beber um copo e descansar,
Os homens mudam sempre, como as ondas do mar.
Nós dois temos envelhecido juntos,
apesar dos reveses, continuamos vivos.
O primeiro a habitar uma casa de portões escarlates
pode sorrir, ao olhar os outros de chapéu na mão.
Tu sabes, basta um pouco de chuva
para reverdecer a erva dos caminhos.
O vento da Primavera é ainda frio
mas os botões das flores quase desabroçam.
Por que tanta pergunta, tanta luta,
os negócios do mundo, as nuvens flutuantes?
Descansa, deixa fluir a vida,
e vem jantar comigo.

(WEI, 1993, p. 170).

E, já que somos herdeiros da mesma bagagem limiana, este poema chinês poderia também ser lição direta a nosso espírito, muitas vezes assolado por ondas de angústia e sofrimento.

REFERÊNCIAS

- BRINKER, H. **O zen na arte da pintura**. São Paulo: Pensamento, 1995.
- CAMPOS, H. de. (Org.). **Ideograma: lógica, poesia, linguagem**. São Paulo: Cultrix, 1977.
- DURAND, G. Passo a passo mitocrítico. In:_____. **Campos do imaginário**. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- _____. **As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- DURAZZO, L. **Gestação de Orfeu: apontamentos mitocríticos sobre profecia e transcendência na poesia de Jorge de Lima**. 2011. 117f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Centro de Artes e Comunicação, Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Recife, 2011.
- GONÇALVES, R. M. **Textos budistas e zen-budistas**. São Paulo: Pensamento, 1976.
- JULLIEN, F. **Um sábio não tem idéia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. **Fundar a moral: diálogo de Mêncio com um filósofo das Luzes**. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

- _____. **La China da que pensar**. Barcelona: Anthropos Editorial, 2005.
- LIMA, J. de. Invenção de Orfeu. In: _____. **Obra completa**. Rio de Janeiro: J. Aguilar, 1958 (v.1).
- NERCOLINI, M. J. A questão da tradução cultural. **Revista Idiossincrasia**, Portal Literal, Rio de Janeiro: 2005. Disponível em: http://portalliteral.terra.com.br/Literal_2005. Acesso em 2 de dezembro de 2009.
- NIWANO, N. **O budismo para o homem de hoje**. São Paulo: Cidade Nova, 2002.
- TERRA, J. E. M. **O deus dos indo-europeus**. São Paulo: Loyola, 2001.
- USARSKI, F. **O budismo e as outras**: encontros e desencontros entre as grandes religiões mundiais. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009.
- SUZUKI, D. T. **A doutrina zen da não-mente**: o significado do sutra de Hui-Neng. São Paulo: Pensamento, 1993.
- WATTS, A. Mitologia ocidental: dissolução e transformação. In: CAMPBELL, J. **Mitos, sonhos e religião**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.
- _____. **O espírito do Zen**: um caminho para a vida, o trabalho e a arte no Extremo Oriente. Porto Alegre: L&PM, 2008.
- WEI, W. **Poemas**. Macau: Instituto Cultural de Macau, 1993.

Artigo recebido em 29/03/2011

Aceito para publicação em 15/06/2011