



SER BUDDHA, FICAR WOKE*: FORMAÇÃO RACIAL NA ESCRITA BUDISTA** NEGRA

Adeana McNicholl***

Tradução por Átila Augusto dos Santos**** e Joe Coyle*****

Este artigo desafia as explorações acadêmicas do orientalismo como interação entre um Ocidente branco e um Oriente asiático no contexto das comunidades budistas americanas. Tomando como foco escritos semiautobiográficos dos séculos XX e XXI de budistas negros/as americanos/as, este artigo explora como os/as budistas negros/as americanos/as se envolvem com os ensinamentos budistas para se entenderem como sujeitos racializados em níveis local, nacional e transnacional. A pesquisa argumenta que os escritos de budistas negros/as reelaboram o discurso orientalista para empoderar budistas negros/as

* Nota dos tradutores: Segundo a autora, em conversa sobre o artigo, a adoção do termo “woke” como adjetivo tem suas raízes no inglês vernacular afro-americano (AAVE) assim como a frase “stay woke” [fique despertado/ acordado]. A sua popularidade como termo para se referir à consciência da desigualdade racial (bem como de gênero e outras identidades marginalizadas) aumentou na década de 2010, mas tornou-se mais difundida entre a população americana em geral/branca com a ascensão do Black Lives Matter em 2014. Apesar de sabermos que a melhor tradução para o termo “woke” seja “desperto”, de maneira a manter a lembrança do/a leitor/a atenta à noção proposta pela autora, o termo “woke” será mantido ao longo de todo o texto.

** Tradução do artigo “Being Buddha, Staying Woke: Racial Formation in Black Buddhist Writing” publicado em *Journal of the American Academy of Religion*, dezembro de 2018, Vol. 86, No. 4, pp. 883–911 doi:10.1093/jaarel/lfy019 Publicação de Acesso Antecipado em 13 de julho de 2018 © The Author(s) 2018. Publicado pela Oxford University Press em nome da Academia Americana de Religião, devidamente autorizada pela autora e pela editora.

*** Adeana McNicholl, Assistant Professor, Religious Studies, Vanderbilt University, EUA.

**** Doutorando pela PUC/SP e Mestre em Ciência da Religião, Fellowships na Universidade de Illinois em Urbana-Champaign-EUA; <https://ifuss.illinois.edu/fellows-affiliates/>

***** Department of Anthropology 607 S Mathews Ave. M/C 148 Urbana, IL 61801 coyle5@illinois.edudoutorando em antropologia na Universidade de Illinois em Urbana-Champaign-EUA.



dentro de comunidades predominantemente brancas. Esses escritos desafiam as suposições de que o sujeito budista normativo é branco, masculino e heteronormativo. Além disso, eles retratam o Buddha como um reformador social iluminado para o funcionamento das desigualdades raciais, de gênero e sexuais. Este retrato do Buddha permite que os budistas negros articulem uma contranarrativa à autoridade ocidental hegemônica, enquanto paradoxalmente constroem sua própria visão romântica da Ásia como o “Outro” para o Ocidente.

Uma questão um tanto ociosa, um tanto séria. Alguém já tentou explicar o epíteto sânscrito “Buddha” como “O Woke”? Como em, esse homem não é apenas woke, ele é Woke. O que você acha, como isso funciona, no inglês do início do terceiro milênio?
— Alan G. Wagner, 29 de outubro de 2016

ficando desperta [staying woke]. literalmente.
—angel Kyodo williams, 10 de novembro de 2016

No final de outubro de 2016, uma conversa incomum surgiu no grupo do Facebook “Estudiosos dos Estudos Budistas”, um grupo fechado composto por aproximadamente 900 estudantes de pós-graduação, pós-doutores e professores que estudam budismo e religiões asiáticas. As postagens dos membros do grupo geralmente incluem informações importantes, como conferências futuras, novos livros, perguntas sobre a localização de fontes primárias, artigos de notícias comoventes e questões pedagógicas ocasionais. Nesse sentido, a pergunta de Alan Wagner, focalizando as abordagens pedagógicas para o ensino de graduação, não era totalmente deslocada, mas o tema era desconhecido para muitos membros do grupo. Ao perguntar se alguém explicou o “Buddha” como “o Woke”, Wagner fez uma conexão proposital entre a tradução de “Buddha” (“o desperto”) e o uso recente do termo “woke” para se referir a alguém como “despertado” para a operação do racismo, heterossexismo e discurso de gênero dentro da sociedade. Alguns dos colaboradores do tópico de comentários não foram receptivos a essa leitura contemporânea da terminologia budista. Antes que



o debate pudesse começar, a palavra “woke” teve que ser definida para aqueles que não estavam familiarizados com o termo. Depois de receber uma definição provisória (“ser despertado para a identidade histórica e política de alguém”), alguns comentaristas permaneceram céticos sobre a conveniência de usar esse termo para descrever o Buddha. Alguns estudiosos estavam preocupados com o uso indevido de “woke” como um tempo gramaticalmente incorreto do verbo inglês “awake” e com sua inadequação como uma tradução do sânscrito.¹ Uma pessoa mostrou particular desprezo pelo uso de neologismos ao traduzir textos budistas, perguntando se alguém seria forçado a reagir “O Buddha disse: excelente, excelente!” como “O Woke disse: Yo! Que louco, cara”. As críticas filológicas fizeram com que Wagner editasse seu post para esclarecer o assunto: “Quero dizer apenas ‘explicar’ aqui, não tradução formal. Digamos, ao falar com os *Millennials*, usando o inglês de maneiras novas e imediatas – para perguntar o que poderia significar ser despertado da maneira mais profunda possível, ser Woke, e como isso se compara a como entendemos ‘buddha’”.

Alguns membros da comunidade estavam menos preocupados com as implicações filosóficas de traduzir “Buddha” como “woke” e, em vez disso, debateram se o uso desse termo seria anacrônico. Esses estudiosos argumentaram que durante o tempo em que o Buddha supostamente viveu não havia nenhum conceito de raça. Além disso, embora “Buddha” seja convencionalmente traduzido como alguém que é “desperto”, eles argumentaram que esse despertar se referia a uma verdade existencial, e não à luta social e às desigualdades. Um estudioso também estava preocupado que o uso do termo “woke” pudesse equivaler à apropriação cultural da luta política afro-americana. Esse grupo de críticos, em suma, acreditava que a representação do Buddha como uma figura racialmente iluminada era uma visão anacrônica e romantizada do budismo indiano e do Buddha como um reformador radical – uma visão enraizada em histórias de construções orientalistas de religiões asiáticas.

Menos de duas semanas depois deste evento, a angel Kyodo williams, uma líder zen-budista negra queer, no que provavelmente foi uma

¹ Desde essa conversa, o Oxford Dictionary adicionou a palavra “woke” ao seu catálogo.



resposta à recente eleição do presidente Trump, postou em sua página no Facebook duas frases simples: “ficando desperto. literalmente.” Embora a página de negócios de Williams tenha mais de 3.500 seguidores, sua página pessoal, na qual este comentário foi postado, na época tinha um número semelhante de seguidores ao grupo “Estudiosos de Estudos Budistas”. No entanto, em contraste com os estudiosos dos Estudos Budistas, ninguém que seguia as postagens de Williams parecia confuso com o uso do termo. Para aqueles familiarizados com os escritos de Williams sobre budismo, negritude, raça e corporeidade, estava perfeitamente claro como ela estava brincando com a palavra “woke” e as conexões que estava desenhando entre ela mesma, o budismo e a ideia de estar “acordada”. Contrariando as expectativas dos estudiosos dos estudos budistas, Williams estava propositalmente brincando com a relação entre o conceito budista de “despertar” e a palavra moderna “woke” para enquadrar sua consciência do funcionamento das desigualdades raciais, de gênero e sexuais institucionalizadas dentro de uma visão de mundo budista.

Este artigo investiga como budistas negros como Williams usam o discurso budista em seus escritos para pensar sobre si mesmos como sujeitos racializados, e o que isso pode revelar sobre como os/as budistas negros/as se posicionam dentro de redes locais, nacionais e transnacionais de racialização. Esses textos semiautobiográficos do final do século XX e início do século XXI por budistas negros/as (educados/as, de classe média) frequentemente situam a história de vida do Buddha com referência ao movimento pelos direitos civis. Tais escritos posicionam o Buddha como um companheiro de cor² e como um reformador social que foi despertado para a verdade do sofrimento causado por falsas construções de identidade, incluindo raça, gênero, casta e classe. Em outras palavras, no contexto desses escritos, pode-se dizer que o Buddha era, de fato, Woke. Este artigo argumenta que esses escritos fazem parte de um contexto mais amplo de budistas de cor

² Nota dos tradutores: Diferentemente de como ocorre no Brasil, em que o termo “de cor” é utilizado de maneira racista e pejorativa, é importante apontar que, na convivência cotidiana dos EUA, o termo “de cor” ([person] of color) não se refere somente aos negros/as, mas a todo o espectro racial não-branco incluindo pardos, indianos, latinos e outros.



que reelaboram discursos orientalistas para empoderar-se dentro de comunidades budistas brancas que têm minorias marginalizadas. Ao colocar a história de vida do Buddha com referência ao estado racial americano, os/as budistas negros/as não apenas geram uma visão de si mesmos como sujeitos racializados dentro do contexto local/nacional dos Estados Unidos. Em vez disso, ao reinterpretar a história de vida do Buddha, eles participam de um discurso mais amplo do internacionalismo negro e da criação da identidade negra em um nível transnacional. Os discursos budistas negros, ao retratar o Buddha como um reformador social, empregam uma visão única da Ásia e do “Oriente”, uma visão em que os/as budistas negros/as encontram solidariedade e depois empregam contra o “Ocidente”. Esses discursos são um exemplo do afro-orientalismo, um contradiscurso que compartilha algumas características com o orientalismo, mas também forma uma crítica independente do orientalismo no Ocidente (Bill MULLEN, 2004). Os discursos budistas negros não simplesmente imitam ou rejeitam construções orientalistas do Ocidente e do Oriente, mas reelaboram seletivamente os discursos orientalistas para criar uma contranarrativa à autoridade ocidental hegemônica, enquanto paradoxalmente constroem sua própria visão romântica particular da Ásia como o “Outro” para o Ocidente.

ENCONTROS HISTÓRICOS

Colocar os/as budistas negros/as dentro da história religiosa americana em geral, e da história budista americana especificamente, requer que reconheçamos os paradigmas históricos com os quais os estudiosos entenderam a transmissão do budismo para os Estados Unidos. A história budista nos Estados Unidos tem sido contada ao longo de duas trajetórias paralelas: uma que olha para o assentamento de comunidades de imigrantes asiáticos, principalmente nas costas, a partir do século XVIII, e outra que se envolve com convertidos budistas americanos brancos. Esta última trajetória inicia a história do budismo convertido nos Estados Unidos nas décadas de 1830 e 1840, com a criação do Clube Transcendentalista em Cambridge, Massachusetts, em 1836, e a tradução do Sutra do Lótus do francês para o inglês por Elizabeth Peabody, em 1844. O interesse dos americanos brancos no budismo aumentou com a



fundação da Sociedade Teosófica em 1875 em Nova York, a publicação de *A Luz da Ásia* de Edwin Arnold em 1879 em Boston, e o Parlamento Mundial das Religiões em 1893. Acredita-se que o interesse pelo budismo e outras religiões asiáticas tenha diminuído nas décadas de 1910 a 1940, com um pico no engajamento com o budismo ocorrendo na década de 1950 com a chegada de D. T. Suzuki nos Estados Unidos e a ascensão do budismo beat. O interesse pelo budismo aumentou com a chegada de diversas comunidades de imigrantes asiáticos após a aprovação da Lei de Imigração de 1965, embora os estudiosos geralmente tenham entendido que as comunidades budistas asiático-americanas e brancas convertem comunidades budistas para operar independentemente umas das outras.

Essas histórias paralelas alimentaram teorias que dividem o budismo americano em “dois budismos”, contribuindo para a racialização dos budistas americanos. A teoria dos dois budismos enfatizava a branquitude como a base para definir “americano” em relação aos “outros” asiáticos. Esse sistema de categorização tem sido criticado por inúmeros estudiosos por várias razões, incluindo sua elisão da presença de budistas que não se encaixam nas categorias de “branco” e “asiático”, entre outros (Rica FIELDS, 1998; Joseph CHEAH, 2011; Wakoh HICKEY, 2015; Adeana MCNICHOLL, 2018; Sharon SMITH, 2003; Linda SELZER, 2011). Apesar das críticas, a teoria dos Dois Budismos permaneceu influente na estrutura do campo dos estudos budistas americanos. Um modelo alternativo de categorização foi proposto por Jan Nattier, que sugeriu um sistema de três partes: budismo de elite/importação, composto principalmente por euro-americanos de classe média; o budismo evangélico, que tem mais budistas não asiáticos de cor; e o budismo étnico/de bagagem, compreendendo comunidades budistas asiáticas imigrantes (Jan NATTIER, 1995). Nattier propôs que grupos budistas evangélicos/exportadores, como o Soka Gakkai International (SGI), têm uma composição mais diversificada porque esses grupos concentram suas atividades missionárias em pessoas de baixo nível socioeconômico.

Nattier foi bem-sucedida em chamar momentaneamente a atenção dos budistas para os budistas negros, mas a ênfase no papel dos grupos budistas evangélicos, combinada com a proeminência de famosos budistas negros Nichiren como Tina Turner, obscureceu a história mais



ampla dos budistas negros nos Estados Unidos. Quando menciono meu interesse na história do budismo negro nos Estados Unidos, a maioria dos estudiosos presume que a história do budismo negro americano é inteiramente englobada pela SGI-EUA, que foi fundada em 1975. Embora os/as afro-americanos/as constituam aproximadamente 30% do SGI-EUA, e embora tenha havido um aumento decidido no engajamento e convergência de afro-americanos/as com o budismo após a década de 1970, a história do envolvimento afro-americano com o budismo não é totalmente abrangida pelo SGI-EUA. Não só há um vibrante movimento budista negro fora da SGI-EUA, mas também podemos rastrear o interesse e o conhecimento do budismo negro americano pelo menos até a década de 1910, começando com o período da Grande Migração e do Renascimento do Harlem.³

O período entre 1910 e 1940 foi significativo no desenvolvimento da consciência e identidade religioso-racial dos negros americanos. Concomitantemente ao engajamento americano com a comunidade do Pacífico, essas décadas testemunharam o aumento da consciência internacional negra e um maior engajamento por parte dos movimentos de solidariedade surgidos nessa época reimaginavam as relações cartográficas entre afro-americanos, africanos e asiáticos por meio da religião, da cultura e da raça (Samuel DOKU, 2015; Yuichiru ONISHI, 2013; Vijay PRASHAD, 2001; Etisuko TAKETANI, 2014). Ao mesmo tempo em que escritores renascentistas do Harlem, como Langston Hughes e W. E. B. Du Bois, viajaram para a Ásia e documentaram suas experiências, muitos na comunidade afro-americana olharam para o Império japonês como um ator integral no cumprimento de um destino manifesto para abolir o imperialismo ocidental e a supremacia branca (Etisuko TAKE-TANI 2014). Enquanto visões de um império negro e japonês aliado influenciaram interpretações da Segunda Guerra Mundial como uma guerra racial global (Gerald HORNE, 2008; Etisuko TAKETANI 2014), essas visões de solidariedade afro-asiática não eram monolíticas. Alguns afro-americanos criticaram o império japonês, principalmente após a

³ provável que novas pesquisas sobre o espiritualismo afro-americano e o engajamento com várias tradições metafísicas, como a conduzida por Emily Clark em *A Luminous Brotherhood* (2016), nos permitam empurrar essa linha do tempo para trás.



invasão japonesa de Nanjing em 1937. Esses pensadores olharam para a China e não para o Japão, forjando uma conexão entre a luta nacional da China, a resistência negra nos Estados Unidos e a luta global contra o imperialismo (Robeson FRAZIER, 2015). Durante o início e meados do século XX, os membros da comunidade afro-americana também nutriram diálogos com a Índia, onde ambos os lados encontraram solidariedade em sua experiência compartilhada de opressão sob um Estado-nação colonial branco (Gerald HORNE, 2008). Estudiosos afrocêntricos e dalitcêntricos forjaram um discurso de solidariedade afro-dalit contra a supremacia branca, alguns chegando a afirmar que africanos e dalits tinham uma história biológica compartilhada, “que os dalits realmente são africanos que emigraram para a Índia nos tempos antigos” (Vijay PRASHAD, 2001, p. 50). Figuras dos direitos civis das décadas de 1950 e 1960, como Martin Luther King Jr., envolveram-se com figuras religiosas e filosóficas asiáticas.⁴ Enquanto a igreja negra e a teologia da libertação negra desempenharam um papel crucial nos movimentos pelos direitos civis dos anos 50 e 60, muitos americanos negros que mais tarde se converteram ao budismo, como a angel Kyodo Williams, amadureceram durante os movimentos pelos direitos civis e pelo poder negro, e esse contexto geopolítico é evidente em sua escrita.

A ascensão de vários movimentos de solidariedade afro-asiáticos e a migração de comunidades afro-americanas para centros urbanos do norte no início do século XX coincidiram com a ascensão do garveyismo e novos movimentos raciais-religiosos que se afastaram do “cristão negro”, realocando as origens da comunidade negra na Etiópia (hebreus

⁴ Embora King não fosse budista, ele era amigo de Thich Nhat Hanh, que pediu a King que denunciasse a Guerra do Vietnã. Em um ensaio enviado em 28 de abril de 1950 para a aula “História das Religiões Vivas” de George W. Davis, intitulado “As Principais Características e Doutrinas do Budismo Mahāyāna”, King demonstra familiaridade com os escritos de D. T. Suzuki, Ananda Coomaraswamy, J. B. Pratt e Sarvepalli Radhakrishnan (Clayborn CARSON; Ralph LUKER; Penny RUSSELL, 1992, p. 313–26). King menciona o budismo em vários outros ensaios escritos para Davis em 1950 e 1951 (Clayborn CARSON; Ralph LUKER; Penny RUSSELL, 1992, 407–15, 384–89, 280–88; Clayborn CARSON; Ralph LUKER; Penny RUSSELL, 2007, p. 107) e em um sermão de 1953 (Clayborn CARSON; Ralph LUKER; Penny RUSSELL, 2007, p. 146–49). King era versado na filosofia de Mohandas K. Gandhi e no problema da casta na Índia, aplicando o que aprendeu com Gandhi aos Estados Unidos, e procurando “unir os destinos da América Negra e da Índia” (Gerald HORNE, 2008, p. 3).

etíopes), Marrocos (Templo da Ciência Mourisco) e Ásia (Nação do Islã). Algumas comunidades, como a Missão de Paz liderada pelo Pai Divino, rejeitaram completamente os identificadores raciais e adotaram uma visão de uma humanidade comum (Judith WEISENFELD, 2016). Alguns grupos religioso-raciais, como a Nação do Islã, influenciada pelo movimento Ahmaddiya, foram moldados por diálogos entre sul-asiáticos e negros americanos. Teólogos negros e ativistas políticos continuaram a criticar a religião branca e o colonialismo, optando por buscar solidariedade política e religiosa com vários grupos na Ásia, ao mesmo tempo em que ressignificavam o significado da negritude e a desvinculavam das histórias de escravização e opressão (Charles JOHNSON, 2015; Judith WEISENFELD, 2016). Um metafisicalismo negro florescente, com raízes no século XIX, se espalhou pelo norte e sul urbanos durante as décadas de 1920 e 1930 (Kate BOWLER 2013; ver também Emily CLARK 2016). Nas décadas de 1910 a 1940, os eventos combinados de incerteza econômica, urbanização negra e migração em grande escala inspiraram um número crescente de afro-americanos/as a experimentar personas orientais espiritualizadas (geralmente islâmicas) (LaShawn HARRIS, 2011; Susan NANCE, 2009). Essas novas identidades religiosas e teologias muitas vezes “forneceram novas maneiras de pensar a história, a identidade racial, a vida ritual e comunitária e o futuro coletivo” (Judith Weisenfeld 2016, 2). Embora sem dúvida motivada religiosamente, para alguns afro-americanos a adoção de identidades orientais também forneceu métodos alternativos para lidar com a disparidade econômica e racial e, ocasionalmente, permitiu que os/as afro-americanos/as contornassem as leis Jim Crow e ganhassem empregos (LaShawn HARRIS, 2011; Susan NANCE, 2009). Essa rica tradição de metafisicalismo negro, coincidindo com um maior engajamento geopolítico com a Ásia, demonstra a necessidade de investigar o uso de temas religiosos asiáticos na escrita, arte e performance negras americanas.⁵

⁵ Por exemplo, os teatros afro-americanos apresentaram produções, como a interpretação totalmente negra da opereta *The Mikado*, intitulada *The Swing Mikado*, que apresentava com destaque temas asiáticos (Etisuko TAKETANI, 2014), e produções afro-americanas frequentemente empregavam temas religiosos (Craig PRENTISS 2014). Há uma carência de pesquisas, no entanto, que investiguem o papel dos temas religiosos asiáticos na arte, performance e escrita negras.

O afastamento do identificador religioso-racial do “cristão negro”, o surgimento de novas histórias religiosas-raciais que conectavam a negritude com a Ásia e a crescente popularidade do espiritualismo negro e das tradições metafísicas no início do século XX forneceram o terreno fértil no qual as sementes do budismo negro seriam plantadas. Evidências de ensaios, artigos e pinturas que apresentam budismo ou temas budistas demonstram um envolvimento emergente com religiões asiáticas por afro-americanos/as⁶. Esse maior interesse pelas religiões asiáticas correspondeu à pequenas contraversões ou envolvimento com o budismo. Foi durante o Renascimento do Harlem que um etnólogo usou a suposta adesão de afro-americanos/as ao Islã e ao budismo como evidência de sua natureza inerentemente religiosa, escrevendo: “De um modo geral, minha impressão é que, embora os negros sejam uma raça inclinada a ser religiosa, eles não são específicos, no entanto, quanto à natureza da religião de seu culto. Você encontrará entre eles

⁶ The Crisis, a revista da Associação Nacional para o Avanço dos Povos de Cor, mencionou o budismo em aproximadamente 20 artigos entre 1911 e 1967. No ensaio de Marita Bonner de 1925, “On Being Young – a Woman – and Colored”, que destaca as restrições sociais impostas às mulheres negras americanas, ela postula “talvez buddha seja uma mulher” (Margo CRAWFORD 2007, p. 126). Bonner justapõe a sabedoria e a compreensão do buddha (“marrom como eu sou”) com a dos gregos e romanos. Conectando-se com o Buddha pela cor compartilhada de sua pele e sua paciência silenciosa, Bonner observa que o Buddha alcançou a iluminação “mil anos antes de o homem branco saber que havia tanta diferença entre pés e mãos” (Marita BONNER, 2004, p. 1247). Aqui, o buddha atua como uma figura de ponte que verifica a prioridade histórica da sabedoria não-branca. Além das referências ao budismo na literatura, o buddha e figuras budistas também apareceram na arte afro-americana. A capa da edição de março de 1924 da revista Crisis trazia uma imagem da artista renascentista do Harlem, Gwendolyn Bennett, intitulada “The Pipes of Pan”. A imagem incluía uma figura monástica negra meditando sob uma árvore, enquanto Pan e outras criaturas mitológicas tocam música ao seu redor (Gwendolyn BENNETT, 1924). Entre 1925 e 1927, Loïs Mailou Jones, um artista afro-americano, criou três imagens com figuras budistas enquanto estava na escola de arte em Boston: *Bodhisattva* com urna, jardim japonês e buddha – uma pintura, que, ao contrário do nome, apresenta o *bodhisattva* Guanyin sentado em um tapete persa em frente ao papel de parede chinês (Carla HANZEL, 2009). Jones também completou três pinturas de tecidos chineses e japoneses entre 1924 e 1925, uma das quais, intitulada *Chinese Birdhouses* (1927), é o mesmo design têxtil que está no fundo de buddha. Essas evidências sugerem que artistas e escritores afro-americanos durante o Renascimento do Harlem estavam cientes e produtores de conhecimento sobre o budismo. Todos esses exemplos são o resultado de uma varredura superficial em alguns arquivos on-line – pesquisas mais sustentadas sem dúvida encontrarão mais materiais, não apenas mencionando o budismo, mas também o hinduísmo e outras religiões asiáticas.



no Harlem também maometanos e budistas. Eles vão para onde são levados” (Allen GODBEY, 1930, p. 26). Os membros do Templo da Ciência Mourisca carregavam cartões de identificação que proclamavam que os membros honravam Jesus, Maomé, Buddha (“Buddah”) e Confúcio (Judith WEISENFELD, 2016, p. 46).

O budista negro mais conhecido durante essas décadas foi o sufista Abdul Hamid (nascido Eugene Brown), um líder religioso e trabalhista afro-americano conhecido nos jornais contemporâneos como “Hitler negro”. Famoso por seu guarda-roupa característico que incluía um turbante roxo, um manto de veludo verde forrado a ouro e botas de montaria, Hamid misturou aspectos do budismo, hinduísmo e, eventualmente, do islamismo com suas práticas metafísicas e ocultas. Enquanto morava em Chicago, ele se promoveu como um filósofo oriental pelo nome de Bispo Conshankin. Em 1932 mudou-se para o Harlem, onde se interessou pelo Islã e mudou seu nome para Sufi Abdul Hamid. Em abril de 1938, ele fundou o Templo Sagrado Universal Budista da Tranquilidade no Harlem, que ele descreveu como “um templo budista baseado nos ensinamentos de todos os sábios e profetas das eras” (Marvel COOKE, 1938). Hamid afirmava ter “conhecimento semelhante ao praticado pelos iogues da Índia, Tibete e Japão”, e que estava motivado “a confirmar [sua] capacidade como mestre da mesma filosofia praticada pelos do mundo europeu” (Marvel COOKE, 1938). O currículo do grupo deveria incluir aulas sobre o caminho budista para o *nirvāna* e sobre yoga. Hamid morreu três meses depois de abrir o Templo e seu funeral incluiu cerimônias muçulmanas e budistas (Ralf MATTHEWS, 1938). Sua esposa, Madame Fu Futtam (nascida Dorothy Matthews), uma analista espiritual por direito próprio, assumiu o templo após a morte de Hamid e o dirigiu sob a direção do espírito de seu marido, com quem ela se comunicava da sala de meditação do segundo andar do Templo. A identidade budista de Hamid era tão conhecida que, três anos após sua morte, ele se envolveu em uma teoria da conspiração da Segunda Guerra Mundial. Essa teoria propunha que Hamid seria o líder do “Plano BB”, supostamente inventado pelos japoneses que planejavam dominar o mundo com o budismo, com a ajuda de budistas negros (“BB”) nos Estados Unidos (Cheves RICHARDSON, 1942). A identidade budista de Hamid permitiu-lhe



envolver-se em rearticulações da identidade negra e, ao mesmo tempo, envolvê-lo em relações de império em escala transnacional.

Fica claro, então, que a compreensão do engajamento dinâmico dos discursos religiosos raciais tanto por praticantes budistas quanto por estudiosos requer compreensões mais matizadas da dinâmica racial do que o foco atual no orientalismo como um engajamento entre um Ocidente branco e um Oriente asiático permite. O discurso orientalista não ocorre dentro de um Ocidente branco monolítico; em vez disso, as visões orientalistas brancas da Ásia foram elaboradas ao lado e em engajamento com outros discursos de racialização. Os discursos orientalistas por si só não dão conta adequadamente da racialização dos budistas não-asiáticos de cor nos Estados Unidos, nem explicam como os budistas negros constroem identidades em relação à Ásia e ao Estado racial americano. Como até mesmo uma breve história do envolvimento afro-americano com a Ásia revela, afro-americanos/as e budistas negros/as foram, e continuam sendo, participantes ativos, consumidores e críticos de discurso orientalista e construções da Ásia e do Ocidente. Portanto, devemos reformular nossas investigações para longe das relações entre um “Ocidente branco como império” e “Outros colonizados”, e considerar os/as budistas negros/as como parte de um conjunto de redes transnacionais e regionais entre afro-americanos/as, asiático-americanos/as, americanos/as brancos/as e asiáticos/as (para citar alguns).

Como trabalhos recentes sobre relações raciais transpaciais demonstraram, o contraculturalismo negro nos Estados Unidos e a evolução do racismo negro e do internacionalismo estavam ligados a imaginários contraculturais de comunidades do Pacífico, incluindo alianças afro-asiáticas (Yuichiro ONISHI, 2013; Etsuko TAKETANI, 2014). Esses diálogos foram muitas vezes criados em contraposição proposital aos discursos imperialistas ocidentais e às ambições geopolíticas. Embora o contexto histórico do budismo do início do século XX seja raramente, ou nunca, explicitamente discutido pelos/as budistas negros/as contemporâneos/as, os/as budistas negros/as contemporâneos/as herdaram essas duas origens teóricas – a primeira decorrente de construções orientalistas do budismo, e a segunda de metafisicalistas e ativistas afro-americanos/as que participaram de imaginações contraculturais



de comunidades do Pacífico. A convergência dessas duas histórias é aparente nas articulações budistas negras de uma narrativa do Buddha como um companheiro de cor que foi despertado para as realidades da opressão racial. Como resultado, embora o discurso afro-americano sobre a Ásia e as religiões asiáticas muitas vezes se posicione em oposição ao discurso hegemônico ocidental, ele não consegue se afastar do discurso orientalista imperial – e, como veremos, o discurso budista negro contemporâneo não é diferente.

ESCRITOS BUDISTAS NEGROS

Nas últimas décadas do século XX e início do século XXI, os/as budistas negros/as que atingiram a maioria durante o período dos Direitos Civis tornaram-se mais visíveis na publicação e no ensino. Agora possuímos um verdadeiro tesouro de escrita budista negra na forma de escritos de vida, entrevistas, blogs, artigos de revistas e alcance de mídia social com foco na promoção do diálogo e na conscientização sobre o funcionamento do racismo dentro das comunidades budistas (Adeana MCNICHOLL, 2018; Linda SELZER, 2011; Sharon SMITH; Sally MUNT; Andrew YIP, 2016). Nesta parte do artigo, enfoco os escritos em que budistas negros/as entrelaçam ensinamentos e temas budistas com referência ao contexto de sua própria vida. Estes escritos não podem ser estritamente autobiográficos e podem assumir a forma de capítulos curtos, entrevistas, artigos de jornal e monografias. Muitos deles são escritos, pelo menos em parte, para um público de negros/as americanos/as ou outras pessoas de cor. Devido ao seu foco tanto na autobiografia quanto nos ensinamentos budistas, essas obras são ideais para fornecer informações sobre como os/as budistas negros/as se situam como sujeitos raciais dentro de uma visão de mundo budista.

Embora as obras individuais variem significativamente, é possível identificar uma série de temas comuns dentro do gênero de escritos de vida de budistas negros/as, que compartilham semelhanças com o gênero de livros de *dharma* de autoajuda e, simultaneamente, desafia-o ao incluir um foco gráfico mais autobiográfico, uma tentativa de alcançar a comunidade negra e uma crítica à supremacia branca nas comunidades budistas. Um exemplo típico do gênero de escritos budistas negros é



o livro do ano 2000, “Being Black”, escrito por Angel Kyodo Williams, cuja citação abriu este artigo. Este trecho vem da introdução do sexto capítulo de seu livro, que descreve o Caminho Óctuplo. Williams abre o capítulo com uma citação de Martin Luther King Jr.: “Salvação é estar no caminho certo, não ter chegado a um destino” (Angel WILLIAMS, 2000, p. 103)⁷. Williams cria uma justaposição entre a vida e os ensinamentos de King e os de Buddha, traçando um paralelo entre a própria caracterização de King do “caminho” certo para a salvação com o “caminho” budista Óctuplo. Ela reforça ainda mais essa conexão em sua descrição da vida do Buddha que serve como introdução ao Caminho Óctuplo, na qual destaca seu compromisso com a igualdade racial e com a ação:

No tempo do Buddha, as pessoas acreditavam que ou você nascia com a capacidade de alcançar uma compreensão maior da vida, ou você não era. Mas o Buddha disse que não, você não precisa nascer em uma classe ou raça especial. Você não precisa vir com qualidades especiais. Você não precisa esperar por outra vida. Todo mundo tem o que é preciso e está ao nosso alcance. Podemos reduzir nossa sensação de desconforto e nos sentirmos à vontade. Podemos dominar a arte da vida. Tudo o que você precisa para ter uma vida melhor, você tem agora. A resposta para ter uma vida melhor não é sobre ter uma vida melhor, é apenas sobre mudar a forma como vemos a que temos agora. Tendo sido um guerreiro antes de se tornar iluminado, o Buddha tinha tudo a ver com ação. Então, em vez de confiar apenas na fé, ele disse que podemos tomar medidas específicas para encorajar uma mudança de perspectiva. Não só isso, o Buddha tinha a crença radical de que tornar-se desperto para a vida era possível para qualquer pessoa (Angel WILLIAMS 2000, p. 103).

O livro de Williams se baseia no uso do “você” e do “nós” gerais, mas o público a que ela se dirige é simultaneamente mais abrangente e mais específico do que se supõe em outros livros de *dharma* americanos. A combinação da citação de Martin Luther King Jr. e a afirmação de que o Buddha disse que seu despertar estava aberto a pessoas de qualquer raça e classe propositalmente inclui qualquer pessoa que possa

⁷ Esta citação vem do sermão “Unfulfilled Dreams”, proferido na Igreja Batista Ebenezer, Atlanta, GA, em 3 de março de 1968.



pegar seu livro. No entanto, o uso de “nós” por Williams também rejeita propositalmente o público branco monolítico implícito e reto que se encontra em outros livros de *dharma*. Essa é uma manobra proposital, pois Williams, como outros budistas negros, procura desafiar a compreensão do homem branco heterossexual como sujeito budista normativo⁸.

A linguagem empregada por Williams, combinada com imagens estrategicamente posicionadas (diagramas de homens e mulheres negros, com cabelos cacheados naturais, meditando), evoca uma imagem de uma *sangha* de políticos negros. Ela diz a sua comunidade para ser “aberta a pessoas brancas, asiáticas, latinas e indianas”, dando a entender que seu público é entendido principalmente como negro (Williams 2000, p. 146). Ela frequentemente se dirige à comunidade negra: “O medo foi e ainda é uma das grandes pragas das pessoas negras. Por uma variedade de razões, existimos em um estado de medo constante. A história do negro como grupo neste país nos coloca em uma das circunstâncias mais inusitadas” (Williams 2000, p. 146). Ela também abre sua *sangha* imaginada para todas as pessoas de cor de qualquer classe social, instruindo seus leitores a se aceitarem como são, “seja lá o que isso for: atitude estranha a norma, arrogante, autopiedosa, gorda demais, cabelos crespos, espinhas, sardas, altas demais, muito baixas, sem dinheiro suficiente, sempre atrasadas, altas, sem mobília, magras como um trilho, amarelas altas, olhos cinzentos, *Kunta Kinte-looking*, mestiço, nariz chato, obscuro, ainda vivendo com sua mãe, trabalhando no McDonald’s, vaidoso, te conheço melhor do que ninguém, Cuchifrita, Coconut, Spic, Negro” (Williams 2000, p. 151). Williams nomeia não apenas descrições autodepreciativas do próprio corpo, mas também lista nomes depreciativos, recuperando assim a linguagem imposta às minorias como parte do processo de despertar budista. Embora a ênfase em amar seu corpo natural faça parte de um discurso feminista e político contemporâneo comum, quando usada por Williams adquire

⁸ Embora raça seja um tema dominante nesses trabalhos, é importante lembrar que gênero e sexualidade estão sempre implicados nas discussões sobre raça. Todos os/as budistas negros/as citados/as neste artigo abordam questões de gênero e sexualidade em seus escritos, com muitos argumentando que gênero e sexualidade fazem parte da experiência corporificada de si mesmo/a e precisam tanto da desconstrução quanto da identidade racial.



um significado adicional, já que ela é uma das várias budistas negras que enfatizam a importância da corporeidade para alcançar o despertar (Adeana MCNICHOLL, 2018).

Uma característica comum dos livros de *dharma* americanos é a afirmação de que não é preciso ser altamente educado para obter informações sobre os ensinamentos budistas. Embora a maioria dos/as convertidos/as budistas americanos/as sejam bem-educados/as, essas afirmações criam um discurso que eleva a vivência sobre a educação e o intelectualismo. Nos escritos de budistas negros e de outras pessoas de cor, tais afirmações não apenas abrem os ensinamentos budistas para pessoas que não podem pagar por retiros caros, mas esse discurso também permite que budistas como Williams contornem linhagens masculinas brancas invocando a sabedoria dos ancestrais de pessoas de cor: “Algumas pessoas sábias são analfabetas no sentido de que não podem ler letras e palavras escritas em uma página. Eles ainda são sábios. Reconhecemos isso neles. Mulheres velhas nas varandas do Sul que nunca pisaram em uma sala de aula, anciãos e anciãs tribais africanos/as e nativos/as americanos/as, sábios/as desdentados/as no sopé da Índia – eles possuem uma sabedoria além da medida. Eles parecem estar cheios de ‘apenas saber’” (Angel WILLIAMS, 2000, p. 107). Ao enfatizar os paralelos entre a sabedoria dos/as anciãos e anciãs africanos/as e nativos/as americanos/as e dos sábios/as da Índia, Williams é capaz de criar uma conexão e linhagem com o Buddha e outros professores budistas com base na sabedoria experiencial.

Qualquer número da pequena amostra de técnicas ilustradas acima (e mostradas ao longo deste artigo) pode ser combinado na literatura budista negra americana para subverter propositalmente a primazia dos budistas brancos e visualizar uma *sangha* de pessoas de cor que estão alinhadas em uma luta global e atemporal contra a supremacia branca. Um aspecto deste curso, ao qual nos voltamos a seguir, é uma abordagem única da vida do Buddha. Muitos budistas negros/as colocam o Buddha dentro de uma estrutura que ecoa a segregação da era Jim Crow e o movimento dos Direitos Civis. Isso permite que os budistas negros reconciliem a sabedoria, os objetivos e as ações dos afro-americanos nos Estados Unidos dentro de uma visão de mundo budista e legitimem



sua própria sabedoria como autenticamente budistas. Vários aspectos da vida do Buddha, incluindo sua origem social, a batalha com Māra pouco antes do despertar e a natureza do conhecimento do Buddha, são reconciliados de forma a permitir que os/as budistas negros/as justaponham a sabedoria do Buddha contra uma luta transnacional e atemporal contra a supremacia branca.

Jim Crow na Índia

Os escritos budistas negros retratam a vida e os ensinamentos do Buddha de uma maneira que é consonante com os objetivos, ensinamentos e figuras do movimento dos Direitos Civis. Situar o Buddha como uma figura dos direitos civis exige, em primeiro lugar, participar de um projeto historiográfico reconstrutivo criativo, que enfatiza que a estratificação racial, se não os negros, estavam presentes na Índia antiga e no budismo primitivo, desde o início. A professora zen-budista bissexual negra Zenju Earthlyn Manuel, ao responder à pergunta de sua irmã sobre “o que o budismo tem a ver com pessoas negras?”, descreve uma história de pessoas negras na Índia:

não há um portão do Dharma marcado apenas para pessoas negras. Mas podemos reconhecer que deve haver alguma história entre o povo da diáspora africana e os ensinamentos de Buddha. Há consciência de minha parte de que os ensinamentos do Buddha impactaram a vida daqueles que sofreram opressão, como os indianos negros tâmeis, os dalits e os intocáveis – mantidos por um sistema de castas. Além disso, Nagarjuna, o grande estudioso dos ensinamentos Mahayana, defendia a liberdade de iluminação para os/as indianos/as negros/as do sul da Índia antiga. E porque o budismo falava de libertação, presumo que ela não floresceu em um país que, através da tradição, mantinha o sistema de castas em vigor. Embora a Índia antiga seja onde os africanos podem ter se conectado com o Buddha, é especulativo devido à história suprimida ou perdida, considerando os africanos como parte do movimento budista desde o seu início é uma perspectiva histórica crucial e válida para desenterrar (Zenju MANUEL, 2015).

Onde outros autores budistas negros poderiam simplesmente traçar paralelos com o sistema de castas e a estratificação racial, Ma-



nuel aponta para a possibilidade de buscar uma perspectiva histórica alternativa, que investigue uma história religiosa e racial compartilhada entre africanos/as e indianos/as – de maneira semelhante aos “grupos religio-raciais” das décadas de 1910 a 1940 de Judith Weisenfeld (2016). Manuel não é o único a procurar essa história religioso-racial compartilhada; budistas negros/as como Anthony “Amp” Elmore, líder da Proud Black Buddhist World Association, publica sermões online frequentes no YouTube nos quais afirma que os budistas originais eram negros. Estudiosos como Gary Okihiro também promoveram projetos de recuperação histórica, descobrindo uma história de interação entre africanos e asiáticos que pode ser rastreada muito antes da colonização europeia (Gary OKIHIRO, 2014).

Na citação acima, Manuel acena para outra conexão histórica: aquela entre a conversão moderna dos dalits ao budismo sob B. R. Ambedkar, o sistema de castas e a opressão racial dos/as afro-americanos/as. Essas conexões ficam mais explícitas nos escritos de Alice Walker, autora de *A Cor Púrpura*. Em um capítulo submetido a uma coletânea de autobiografias de budistas negros/as, ela compara o sistema de castas à opressão racial nos Estados Unidos:

Buddha, presumivelmente criado como hindu, sem dúvida estava desanimado com seu racismo, ou seja, o sistema de castas que hoje prejudica a vida de 160 milhões de indianos/as. Indianos/as que antes eram chamados de ‘Intocáveis’ e agora se autodenominam ‘Dalits’ ou ‘Aqueles quebrados em pedaços’. Eles não podem possuir terras. Não podem entrar nas mesmas portas, frequentar as escolas ou beber dos mesmos poços, como as chamadas castas superiores. Sua sombra nunca deve recair sobre aqueles que estão acima deles. Elas são brutalizadas e as mulheres estupradas à vontade. *Niggers* da Índia, eles são. Tradicionalmente é ensinado que o buddha descobriu alguém velho, alguém doente e alguém morrendo, depois de ter vivido uma vida muito protegida, e que por causa desse sofrimento, inerente à toda a humanidade, ele saiu para o mundo para encontrar um remédio. Não há menção, geralmente, ao horrível sistema de castas, em todos os lugares em sua área, que eu pessoalmente acho impossível imaginar o Buddha ignorando. Gosto de pensar no jovem príncipe, Sidarta, observando essa hipocrisia de sua religião nativa, talvez tocando ou amando um “intocável”, e decidindo que tinha que haver um caminho melhor (Alice WALKER, 2004, p. 194–95).



Walker está ciente de várias versões da biografia do Buddha, e propositalmente desenfaz algumas partes (o Buddha vendo as quatro vistas, um velho, um doente, um moribundo e um renunciante) em favor de enfatizar outro contexto menos mencionado de sua vida – o sistema de castas da Índia antiga. Ao comparar Dalits a “niggers”, Walker faz um paralelo claro entre o sistema de castas na Índia antiga e moderna e a opressão histórica dos/as afro-americanos/as nos Estados Unidos.

As palavras de Walker apresentam uma semelhança impressionante com as de Harry Paxton Howard em um artigo de 1942 intitulado “Os ‘Negros’ da Índia”, publicado em *The Crisis*. Howard começa:

Eles viviam em um pântano fora da aldeia, em uma miséria lamentável. Havia locais mais secos, mas eram usados para a agricultura - ou estavam no lado errado da aldeia Aryan. Pois só havia um lado onde essas pessoas negras poderiam viver - o lado para onde o vento soprava. O vento do deplorável gueto deles não deveria ‘poluir’ o ar do povo ariano. Assim foi desde tempos imemoriais (Harry HOWARD, 1942, p. 377).

Este artigo prossegue por uma página de maneira semelhante, pintando um quadro deliberadamente semelhante à situação nos Estados Unidos, frequentemente apontando para o contraste entre “arianos” e “niggers” para discutir a relação entre indianos/as de alta casta e intocáveis. Depois de descrever essa situação desesperadora, Howard elogia B. R. Ambedkar, o reformador social que inspirou o Movimento Budista Dalit e fez campanha contra a discriminação dos dalits. Howard compara o sistema de castas da Índia antiga à ciência racial ariana da Alemanha nazista e ao estado racial americano. Ele sugere que:

muitos de nossos próprios arianos do sul concordariam com o velho texto brãmene, segundo o qual uma mulher da raça negra era destinada apenas para o prazer, e não para a promoção de qualquer propósito “superior”, como um casamento. E a punição Brahman para um homem negro ter relações sexuais com uma mulher ariana – ter seus órgãos sexuais cortados e queimar vivo – também não é desconhecida em Dixie, embora felizmente nunca tenha sido codificada em lei (Harry HOWARD, 1942, p. 392).



O budismo não é mencionado neste artigo, exceto para notar seu papel no desenvolvimento do sistema de casta, que Howard acredita apoiar o sistema de castas.

Vemos nas palavras de Walker e Manuel ecos dos movimentos de solidariedade afro-dalit do início do século XX. A solidariedade afro-dalit continua até os dias atuais, com budistas negros/as como a Venerável Pannavati, que reivindica a ordenação nas tradições Theravada e Chan e se envolve em práticas Vajrayanas. De acordo com seu site, Pannavati “adotou muitos ‘intocáveis’ aldeias na Índia, ajudando-os/as a estabelecer uma comunidade igualitária baseada em princípios budistas de conduta e subsistência” (PANNAVATI, 2017). Walker e Manuel participam de um discurso que tem raízes profundas nos diálogos afro-americanos com a Índia – diálogos que alinharam afro-americanos, indianos e indianas dalits contra a supremacia branca e o racismo.

O budista batista negro Jan Willis também conecta o antigo sistema de castas indiano à situação moderna de opressão racial nos Estados Unidos. Ela escreve:

Quando os detalhes da vida do Buddha foram revistos, ele se tornou ainda mais uma inspiração. Pois ele era um homem que, na prática, rejeitava a opressão sistêmica do povo de seu país, denunciando o sistema de castas, ou *varnas*, dos arianos (que originalmente havia sido fundado na discriminação de cor) e permitindo que as mulheres entrassem em sua comunidade de praticantes. Ambas as ações foram extremamente radicais, até revolucionárias, para sua época. Ele foi um homem que deixou sua vida juvenil de luxo para comungar com pessoas diversas, de qualquer casta ou gênero, desde que elas também buscassem um caminho disciplinado para a libertação. Por causa dos ensinamentos do Buddha e de seu próprio exemplo de vida, muitas crianças afro-americanas do movimento pelos direitos civis têm encontrado seu caminho para o budismo. No entanto – como tantas vezes aconteceu antes – estamos fazendo isso sem muito alarde ou mesmo reconhecimento, mais uma vez sendo - quase! - invisibilizados (WILLIS, 2011).

Willis enfatiza outro tema sugerido nos escritos de Walker e Manuel – a leitura do Buddha como um reformador social contra uma sociedade racialmente estratificada. Tais leituras e representações do Buddha não



são diferentes das caracterizações do século XIX do Buddha e do budismo primitivo por estudiosos coloniais brancos. Os estudiosos coloniais tendiam a considerar Buddha um filósofo branco racional que rejeitava os excessos rituais de uma sociedade de castas que privilegiava uma elite sacerdotal corrupta – uma visão com paralelos deliberados com a Reforma Protestante (Philip ALMOND, 1988; Tomoko MASUZAWA, 2005; Thomas TWEED, 2000). De fato, devemos notar que a leitura de Willis e Walker do sistema de castas como um sistema racialmente discriminatório instituído pelos arianos tem raízes na ciência racial colonial dos séculos XVIII e XIX. Este sistema tornou-se parcialmente mapeado no corpo do Buddha, que foi objeto de muita especulação durante o final dos séculos XVIII e XIX por estudiosos coloniais que propuseram várias teorias sobre a raça do Buddha (Almond 1988).

Em torno da década de 1850, na época em que os conceitos de religião, raça, língua e nação estavam se cristalizando e sendo distinguidos uns dos outros, estudiosos determinaram que o budismo se originou na Índia. As origens indianas do Buddha permitiram que os estudiosos proclamassem o Buddha como um ariano, um termo que, embora originalmente uma designação linguística, no século XIX veio para designar uma antiga raça de mestres. A suposta identidade de casta *kṣatriya* (guerreiro) do Buddha provavelmente levou à fácil associação entre a raça do Buddha com as teorias arianas de invasão/migração. Essas teorias postulavam que a civilização indiana emergia através de “um choque entre arianos invasores, de pele clara, civilizados e falantes de sânscrito e aborígenes de pele escura e bárbaros”, uma “aplicação local do duplo binário que guiava todas as etnologias europeias do século XIX, o duplo compartimento do justo e do escuro, do civilizado e do selvagem” (Thomas TRAUTMANN, 1997, p. 194). Alguns estudiosos, como James Fergusson, uniram sensibilidades religiosas à pureza racial para argumentar que o Buddha, por ser descendente dos “reis solares de Ayodhya” era “indubitavelmente de raça puramente ariana” e que “o budismo era pouco mais do que um renascimento das superstições mais grosseiras das raças aborígenes, purificadas e refinadas pela aplicação da moral ariana, e elevado por doutrinas emprestadas da superioridade intelectual das raças arianas” (James FERGUSSON, 1868, p. 62). A



teoria da migração ariana tornou-se ligada ao surgimento do sistema de castas. A casta tornou-se confundida com raça com base na palavra *varṇa*, que é o termo para as quatro castas principais da Índia: *brāhmaṇa* (sacerdote), *kṣatriya* (guerreiro), *vaiśya* (fazendeiro/comerciante) e *śūdra* (trabalhador), mas literalmente significa “cor” (Thomas TRAUTMANN, 1997). O próprio Fergusson acreditava que “a disseminação da religião budista é inteiramente devida ao acidente de ter sido adotada pelos reis de casta baixa de Magadha” (James FERGUSSON, 1868, p. 62).

Embora os/as budistas negros/as compartilhem com os primeiros budistas orientalistas uma leitura do budismo primitivo como um movimento de reforma contra uma sociedade de castas, bem como uma tendência a confundir casta com raça, o herói de sua narrativa – o Buddha – drasticamente, e eu diria propositalmente, se afasta de representações anteriores do Buddha como um ariano branco. Para os protestantes euro-americanos do século XIX, retratar o Buddha como um reformador ariano permitiu-lhes reivindicar o Buddha como um reformador protestante. Para os budistas negros, no entanto, enfatizar o Buddha como uma pessoa de cor alinha os/as budistas negros/as com o Buddha em uma missão maior de protestar contra uma sociedade racialmente estratificada. O discurso budista negro, no que diz respeito ao sistema de castas, em parte se baseia no discurso colonial branco, ao mesmo tempo em que mantém fortes laços com uma trajetória separada do contradiscurso afro-americano sobre a Ásia.

“Guerreiros Despertando”

Se o contexto histórico do Buddha pode ser lido como semelhante ao dos Estados Unidos da era Jim Crow, então o Buddha e outras figuras budistas proeminentes podem ser vistos/as como os/as equivalentes iluminados/as dos/as ativistas dos direitos civis. Autores/as budistas negros/as frequentemente retratam ativistas dos direitos civis como compassivos/as *Bodhisattvas* (seres que aspiraram a se tornar um *buddha* em uma vida futura) ou como professores/as de *Dharma*. Já vimos um exemplo disso, no trecho de *Being Black*, de Williams, em que ela traça paralelos entre a “estrada” de Martin Luther King Jr. com o Caminho Óctuplo Budista, e entre o ativismo pelos direitos civis de King



e o despertar de Buddha para a operação do racismo. Embora Williams seja fundamental na promoção de uma visão de líderes dos direitos civis como budistas ideais, ela não é a única budista negra a fazer isso.

Martin Luther King Jr. é a figura mais comum dos direitos civis saudada como um *bodhisattva*. Em um post de 2006, Manuel escreve: “Posso dizer que Martin Luther King Jr. foi meu primeiro professor de *Dharma*. Sua mensagem de não-violência e paz afundou-se profundamente em meu coração de onze anos, especialmente em um momento em que quatro meninas da minha idade haviam sido bombardeadas até a morte” (Zenju MANUEL, 2006)⁹. Gina Sharpe, cofundadora do New York Insight Meditation Center, escreveu em um post no blog comemorativo do Dia de Martin Luther King Jr. que “como o Buddha, ele ensinou que a resolução do conflito, em vez da ausência de conflito, é o terreno fértil para construir tal comunidade – ‘nossas lealdades devem transcender nossa raça, tribo, classe e nação’ – e que somente uma mudança de atitude criada pelo amor pode criar uma sociedade justa e respeitosa” (Gina SHARPE, 2015). Charles Johnson escreveu que “King abraçou como cristão muito do que um budista veria como o voto de *bodhisattva*; viajou para a Índia em 1959, convidado da Fundação Gandhi para a Paz, e retornou à América determinado a dedicar um dia por semana de sua agenda sempre apertada ao jejum e à meditação” (Charles JOHNSON, 2017). Ao conectar King aos ensinamentos do budismo e retratá-lo como uma figura budista ideal, Manuel, Sharpe e Johnson reconciliam uma figura-chave da comunidade negra com o budismo. Isso permite que os budistas negros olhem tanto para figuras dos direitos civis quanto para textos budistas como fontes igualmente autorizadas de sabedoria.

Williams, em *Being Black*, usa o termo “guerreiro” para conectar a casta guerreira de Buddha (*kṣatriya*) com seu status de *bodhisattva* (antes de sua iluminação), que ela chama de “guerreiro despertando”. Williams escreve que “os guerreiros tinham a responsabilidade de proteger as pessoas” e que os guerreiros do despertar “vivem de uma

⁹ Manuel está se referindo ao bombardeio da Ku Klux Klan contra a Igreja Batista Afro-Americana da Rua 16 em Birmingham, Alabama, em 1963. A explosão matou quatro meninas com idades entre 11 e 14 anos. Essa citação também aparece em seu livro de 2011, *Tell Me Something About Buddhism* (Zenju MANUEL, 2011, p. 26)



maneira que é benéfica para todos” (angel WILLIAMS, 2000, p. 65). Ela lista uma série de guerreiros que despertam, incluindo Sojourner Truth, Muhammad Ali, Pierre Toussaint, Mohandas K. Gandhi e El-Hajj Malik El Shabazz, ou Malcolm X, que “sacrificaram o que consideramos elementos de sua liberdade pessoal no curso de permanecer verdadeiro aos seus compromissos de acordar o mundo” (angel WILLIAMS, 2000, p. 83–84). williams acredita que o ideal do *bodhisattva* tem particular relevância para pessoas negras:

Fiquei cativado pelo ideal do bodhisattva... Em bodhisattvas, vi Sojourner e Ella, Ambedkar e Malcolm. Em sua infinita sabedoria e compaixão sem limites, eles responderam aos clamores. Mesmo que a libertação esteja disponível para eles, eles a mantêm até que todas as pessoas possam ser despertadas também. Eu via isso como um caminho mais sustentável, especialmente para as pessoas negras, cujo caminho para a vitória no cenário externo provavelmente seria longo, dado o profundo entrancheamento das forças de oposição colocadas contra nós. (angel WILLIAMS; Lama Rod OWENS; Jasmine SYEDULLAH 2016, p. 91)

williams usa o *bodhisattva*-como-guerreiro-despertando como uma figura de ponte entre a luta contemporânea contra a supremacia branca e o budismo. O *bodhisattva* é particularmente adequado para sua causa, porque a trajetória de carreira de um *bodhisattva* é muitas vezes enquadrada como incomensuravelmente longa. *Bodhisattvas*, em vez de se tornarem iluminados nesta vida, aspiram a se tornar um *buddha* em uma vida futura por compaixão e desejo de ajudar outros seres. williams vê a trajetória da luta contra a supremacia branca em termos igualmente longos. Essa luta contemporânea é vista tanto como local/nacional, como indicado por referências a líderes afro-americanos/as dos direitos civis, quanto transnacional, como ilustrado pelas conexões com Mahatma Gandhi e B. R. Ambedkar, a inspiração para o movimento budista Dalit do século XX.

No livro *Radical Dharma* (2016), em coautoria com williams, Lama Rod Owens e Jasmine Syedullah e após uma turnê nacional com o mesmo nome, a noção do *bodhisattva* como “guerreiro espiritual” é empregada para unir ativistas dos direitos civis com ideais budistas.



Vários ativistas dos direitos civis são associados aos *bodhisattvas* como “guerreiros espirituais” e como “profetas da sabedoria que desnudam a verdade desarmada da doença cultural transgeracional da superioridade branca em igual medida com um amor sem remorso que mantém aqueles sitiados por essa praga à luz de sua humanidade” (angel WILLIAMS; Lama Rod OWENS; Jasmine SYEDULLAH, 2016, p. 194). O conceito do guerreiro espiritual, ou guerreiro despertador, como figura dos direitos civis permite que os/as budistas negros/as conectem os ensinamentos budistas com uma resistência transgeracional e transnacional contra a supremacia branca, tanto dentro das comunidades budistas quanto fora delas.

A batalha com Māra

Se as figuras dos direitos civis são *bodhisattvas*, seres que estão agudamente sintonizados e dedicados a cumprir o despertar alcançado pelo Buddha, então o Buddha deve ser o líder modelo dos direitos civis. Retratos do Buddha como uma figura dos direitos civis baseiam-se em concepções dele como um reformador social – uma característica que, como visto acima, é uma característica do curso colonial orientalista e representações do Buddha. Em ambas as visões, o Buddha é um reformador social iluminado contra uma religião sacerdotal que sanciona o sistema de castas, mas os/as budistas negros/as também enfatizam o papel da estratificação racial e a promoção da igualdade racial pelo Buddha.

Em uma entrevista de 2012 com Gina Sharpe sobre sua experiência liderando retiros de meditação para pessoas de cor, Sharpe descreveu o Buddha como um reformador social:

O Buddha era uma pessoa de cor. Alega-se que ele veio de uma casta principesca; e ele era um radical social. Ele uniu pessoas de todas as castas em uma época em que a sociedade tinha regras muito rígidas contra a mistura; ele tinha mulheres em sua comunidade, o que para aquela época e cultura era uma ideia radical. Ele não aderiu à estrutura de classe rígida ou às ideias sobre quem poderia fazer o quê, embora claramente respeitasse as regras. Da mesma forma, as questões que abordamos em nosso tempo moderno são relevantes para todas as pessoas e vão além das maneiras convencionais de nossa cultura de lidar com as diferenças (TRICYCLE 2012).



Sharpe, como/as muitos budistas de cor, afirma que o Buddha não era branco e que ele desafiou estruturas autoritárias, fornecendo assim um modelo para os/as budistas de cor atuais. Sua descrição dos métodos de ensino do Buddha – que ele trabalhou a partir de uma compreensão das diferenças de uma comunidade multiclasse e multicasta composta por homens e mulheres – é defendida como uma justificativa para o surgimento de retiros de meditação apenas para pessoas de cor. Sharpe usa o status do Buddha como reformador social para fazer a ponte entre o passado e o presente, onde ela acredita que “o budismo no Ocidente assumiu as armadilhas culturais do Ocidente, incluindo o racismo” (Tracy COCHRAN, 2004). O Buddha, enquadrado como um radical social que reforma uma sociedade rígida, patriarcal e conservadora, atua como um modelo para os/as professores/as budistas negros/as e líderes de retiros e centros para pessoas de cor, que desafiam a heteronormatividade branca dos centros budistas americanos do século XXI.

Crucial para a imagem do Buddha como um reformador social despertado para o problema da raça é a história da iluminação do Buddha. De acordo com várias histórias, o Buddha, tendo se preparado para alcançar a iluminação, senta-se ao pé de uma árvore e começa a se concentrar e entrar nos *jhānas*, estados de absorção meditativa que correspondem aos céus budistas. Māra, uma divindade malévola que representa o *samsāra*, a roda do renascimento, tenta impedir que o Buddha alcance a iluminação enviando suas belas filhas para distraí-lo. Quando isso falha, ele libera seu exército demoníaco. De acordo com a história, o Buddha, não afetado, chama a terra para testemunhar os feitos meritórios de suas vidas passadas, e sua dignidade para alcançar a iluminação de um buddha, e toca a terra com uma mão. Māra é posteriormente derrotado e o Buddha alcança a iluminação. Alguns budistas negros e negras se inspiram nessa cena, colocando-se na posição de buddha e retratando Māra e seu hospedeiro demoníaco como representantes do estado racial supremacista branco.

williams se baseia propositalmente na história da iluminação do Buddha e sua batalha com Māra como uma forma de conectar budistas negros/as à história budista. Em um ensaio para a revista budista *Lion's Roar*, williams escreve que, quando estabeleceu o New Dharma Medi-



tation Center for Urban Peace na Califórnia, ela “retomou a história do Buddha histórico tocando a terra”, “enfrentando a escuridão de Māra”, como sua “transmissão simbólica” (angel WILLIAMS, 2013). Ela explica:

Māra desafiou o direito de Gautama de ascender à sede da iluminação, assim como o paradigma branco dominante lança flechas de comparação que desafiam a cultura, as crenças e os modos de outras pessoas, vendo-os como inferior aos nossos. Embora muitas pessoas desejem pintar sobre a praga do racismo que permeia a comunidade budista, lançando-a sob o tapete de uma fixação equivocada na identidade, foi o próprio Buddha que expressou uma consciência da necessidade de expressar raça, casta, gênero e classe de opressão, modelando o caminho para a libertação. Ao alcançar e tocar a Terra, o Buddha daquela época, e todos os Buddhas que seguem seu exemplo radical, são testemunhados pela própria Terra e se unem a uma linhagem sagrada, atemporal e inabalável de libertação – que é evidenciada tanto por dentro quanto por fora. A terra estremece de aprovação (angel WILLIAMS, 2013).

williams escreve que escolheu esse modelo porque afirma a pertença dos budistas negros a uma linhagem de despertar que vai além do despertar do Buddha e, especialmente, além dos/as professores/as budistas brancos/as (angel WILLIAMS, 2013). Como vimos, não é incomum que budistas negros/as olhem para seus ancestrais e para pessoas de cor anteriores que viveram a opressão em busca de inspiração em sua prática. Tais figuras são frequentemente referenciados ao lado de *bodhisattvas* e de líderes dos direitos civis que são considerados *bodhisattvas*. Quando williams visualiza o ataque de Māra ao Buddha, é em referência explícita à discriminação racial dentro das comunidades budistas que implicitamente desafiam o direito dos/as budistas negros/as a seus próprios assentos. Neste episódio, williams é capaz de passar do contexto local (comunidades budistas brancas que marginalizam pessoas de cor), para o contexto nacional (o estado racial) e, finalmente, para a luta transnacional contra o racismo, a partir da comparação entre budistas negros/as e o antigo contexto indiano. Que essas conexões podem ser traçadas é uma faceta da percepção da verdade para a qual o Buddha despertou como sendo, nas palavras de williams, sagrado e atemporal,



e testemunhado em toda a terra. Williams parte de suposições de que a espiritualidade e a sabedoria orientais são atemporais para se alinhar com a sabedoria espiritual do Buddha e de outras pessoas de cor.

Alice Walker também usa a cena da investida de Māra contra o Buddha para situar suas próprias ações no movimento pelos direitos civis e entender sua própria personificação como um sujeito racializado:

Diante do sofrimento insuportável após os assassinatos e traições do movimento dos Direitos Civis, eu também me sentei na Terra e pedi sua permissão para postular uma maneira diferente daquela em que fui criado. Assim como o Buddha fez, quando Māra, o rei da ilusão, perguntou o que lhe dava o direito de pensar que poderia afastar a humanidade do sofrimento que sempre sofreram. Quando Mara o questionou, o Buddha tocou a terra. Este é o ato mais importante, a meu ver, do Buddha. Porque reconhece de onde veio. É um humilde reconhecimento de sua verdadeira herança, sua verdadeira linhagem. Embora os monges budistas passassem milênios fingindo que toda a sabedoria evoluiu do masculino e, conseqüentemente, tratassem as freiras budistas de forma inútil, Buddha claramente se colocou no colo da Mãe Terra e afirmou Sua sabedoria e Seu apoio (Alice WALKER, 2004, p. 194–95).

Assim como o Buddha agiu contra o sofrimento do mundo, também Walker se sentou na Terra, postulando um novo caminho a seguir a partir do sofrimento causado pelo racismo. Walker mostra destreza semelhante em mover-se de contextos locais, nacionais e transnacionais, enfatizando adicionalmente uma linhagem atemporal de sabedoria feminina no budismo que se estende da deusa da Terra, às freiras, aos corpos de mulheres negras budistas. Walker e Williams participam de um discurso de romantização contra-hegemônica, subvertendo ideias de que o verdadeiro budismo está em centros americanos masculinos brancos e posicionando o Buddha e os ensinamentos budistas contra a supremacia branca do Ocidente.

Os budistas negros não são os únicos budistas de cor a identificar o Buddha como uma figura dos direitos civis, o que não é surpreendente, dada a natureza híbrida das redes dentro das comunidades budistas americanas. Os budistas se baseiam em temas semelhantes para desafiar



narrativas dominantes nas comunidades budistas americanas e, ao fazê-lo, solidificar as conexões entre budistas americanos de cor e a Índia antiga. Larry Yang, por exemplo, quando distraído de sua prática de meditação pelo racismo e pela discriminação, situa-se no lugar do Buddha:

Acima de tudo, percebi que quando eu, como uma pessoa de cor, experimento a dor da diferença, muitas vezes sou desviado de minhas intenções mais profundas... intenções de permanecer no meu assento do *Dharma* e permanecer envolvido com a minha prática de meditação... há um evento de vida do Buddha que me proporcionou orientação com esses tipos de desafios. A história vem do processo de iluminação do próprio Buddha. Depois de nove dessas tentativas frustradas de destituir o futuro Buddha de seu caminho para a libertação, um Mâra enfurecido reuniu as centenas de milhares em seu exército. Com o rugido de seus gritos ao fundo, Mâra declarou ao futuro Buddha: “Saia desse assento! Esse lugar pertence a mim e só a mim! Estas são as minhas testemunhas do meu lugar em que vocês estão!”. Então, o Príncipe, perto de sua libertação, sem ser perturbado por nenhum dos obstáculos criados por Mâra, desceu com a medida mais simples possível, que se encheu de facilidade, para tocar o chão com o dedo médio de sua mão direita. Ao fazer isso, o Buddha chamou a Mãe Terra para testemunhar seu direito inalienável ao seu assento no *Dharma*. Muitas vezes achei essa história das próprias lutas e dificuldades do Buddha útil para fortalecer minha própria prática. Lembro-me da determinação e concentração do Buddha. Invoco a força do Buddha e a coragem de todos os povos que viveram experiências de sofrimento e opressão (Larry YANG 2004, p. 160–62).

Yang descreve aqui uma estratégia particular de lidar com a discriminação racial em centros e retiros budistas americanos, bem como uma estratégia de situar seu próprio corpo racializado dentro da estrutura da história de vida do Buddha. Como autores budistas negros, Yang identifica uma conexão entre o Buddha e as pessoas oprimidas, incluindo todas as pessoas de cor. O problema particularmente local – o racismo histórico institucionalizado e a supremacia branca dentro dos centros budistas americanos – recebe uma qualidade atemporal quando colocado dentro da estrutura da vida do Buddha.



A Verdade Despertada Para

A história de vida do Buddha, quando empregada por budistas negros, torna-se o exemplo paradigmático de uma figura religiosa despertada para as realidades do racismo e do heterossexismo na sociedade. A ideia de que o despertar do Buddha foi em relação à natureza ilusória de raça e gênero é de importância central em vários escritos budistas negros. Charles Johnson, por exemplo, emprega a doutrina das “duas verdades” (absoluta e relativa) para explicar a verdadeira natureza da raça. Em um artigo para a revista *Tricycle*, no qual discute o budismo e a ação social, Johnson argumenta que “muitos brancos eurocêntricos projetam ‘substância’ racial fictícia (ou significado) em pessoas de cor” (Charles JOHNSON, 2006). Mas, “felizmente, um negro americano que foi exposto ao *Buddha-Dharma* vê que essas ilusões raciais, tanto parte da realidade convencional – assim como o sistema de castas era no tempo do Buddha – são produtos da mente relativa e condicionada” (Charles JOHNSON, 2006). Johnson explica que, no nível da verdade absoluta, raça não existe, mas no reino da verdade relativa, a ilusão de que a raça é uma categoria estável e imutável afeta a experiência vivida dos seres. Embora os/as americanos/as brancos/as eurocêntricos/as, incluindo os/as budistas, sejam ignorantes da verdadeira natureza do eu e da realidade, os/as budistas negros/as, porque são capazes de desconstruir a ilusão de raça, têm uma visão do que o Buddha ensinou.

O despertar do Buddha para a verdade do sofrimento social devido à raça, gênero, casta e classe é central para o *Dharma Radical* de Williams, Owens e Syedullah, no qual eles escrevem:

Não seria exagero dizer que a descoberta e afirmação de Sidarta Gautama, o Buddha histórico – de que todo ser humano, independentemente de casta, raça, credo ou nascimento tem dentro de si o potencial de acordar para a natureza última da realidade – é uma das proposições mais radicalmente alteradoras da vida humana no e em relação ao planeta. Uma que precisamos agora. No entanto, neste momento em que o Dharma é necessário mais agudamente do que nunca – um tempo em que nossa própria existência está ameaçada como resultado de nossa ganância, ódio e ignorância socialmente embutidos – seu potencial expansivo para nos libertar do sofrimento



corre o risco de se tornar impotente porque é mantido em subjugação aos próprios sistemas que deve examinar minuciosamente (angel WILLIAMS; Lama Rod OWENS; Jasmine SYEDULLAH, 2016, p. 2).

A citação acima transmite um senso de urgência, em linha com as observações de Sharpe de que o budismo se enredou na bagagem racista do Ocidente. Este chamado para trazer os ensinamentos do Buddha em diálogo com a turbulência racial dos Estados Unidos é a missão por trás do livro *Dharma Radical* e da turnê de 2016. Os/as autores/as escreveram o *Dharma Radical* como um desafio à comunidade budista americana para refletir sobre como “a comunidade budista é uma imagem espelhada” da turbulência racial dos Estados Unidos, e um desafio para “abandonar o hábito do racismo, da dominância cultural e da manutenção de sistemas opressivos” (angel WILLIAMS; Lama Rod OWENS; Jasmine SYEDULLAH, 2016, p. 2). williams, Owens e Syedullah traçam paralelos claros entre o despertar do Buddha dentro de seu próprio contexto histórico particular e a necessidade urgente de aplicar seus ensinamentos ao budismo no Ocidente, que se tornou subjugado ao racismo institucionalizado. Assim, como outros autores, williams, Owens e Syedullah tecem habilmente questões de direitos civis em histórias do Buddha, empregando assim uma visão romantizada do Oriente contra o poder hegemônico de um Ocidente branco – e *sangha* – que excluiu e marginalizou afro-americanos/as e budistas negros/as. O quadro que esses autores pintam é terrível. A menos que alguém com verdadeira visão da sabedoria alcançada pelo Buddha intervenha, o próprio ensinamento budista, que revela a verdadeira natureza do eu (e identidades incorporadas), será tornado impotente pela supremacia branca, imperialismo e heterossexualismo. Não há nada menos em jogo do que o destino de toda a religião, e, com ela, a sociedade humana. De acordo com essa lógica, para esses/as budistas, o Buddha era, como disse Wagner, “despertado da maneira mais profunda possível”, e era, de fato, “Woke”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dentro de seus escritos de vida, os/as budistas negros/as tecem narrativas de raça e religião para se situarem como sujeitos racializados dentro de uma comunidade internacional imaginada situada em uma



cosmovisão budista. Tais narrativas fazem parte de um internacionalismo negro maior que prevê comunidades não apenas do outro lado do Atlântico para a África, mas também do Pacífico para a Ásia. Os/as budistas negros/as são capazes de participar dessas imaginações contraculturais articulando uma narrativa do Buddha como um companheiro de cor que foi despertado para as realidades da opressão racial.

Embora compartilhe semelhanças com americanos orientalistas brancos e budistas, o discurso budista negro também tem suas raízes em espiritualistas e ativistas negros do início do século XX que usaram temas budistas na literatura e na escrita ou adotaram personas orientais para contornar as dificuldades econômicas e a discriminação racial e imaginar, nas palavras de Etsuko Taketani, uma comunidade negra do Pacífico. Ao tecer questões de direitos civis em histórias sobre o Buddha, os/as budistas negros/as são capazes de empregar uma visão romantizada do Oriente contra o poder hegemônico de um Ocidente branco que os excluiu. Os/as budistas negros/as são ainda capazes de combater a discriminação racial nos centros budistas americanos locais, usando ensinamentos budistas para articular uma teoria de raça e corporeidade. Isso nos força a reconceituar nossas narrativas da transmissão do budismo para a América em favor de narrativas que retratem com mais precisão o maior grau de agência que os/as budistas negros/as tiveram na tradução e construção do budismo na América, e que coloquem os/as budistas negros/as dentro da lista de compromissos afro-americanos com a Ásia.

REFERÊNCIAS

ALMOND, Philip C. 1988. **The British Discovery of Buddhism**. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

BENNETT, Gwendolyn. 1924. **“Pipes of Pan.”** *The Crisis*. 27 (5) (March: cover image.). National Association for the Advancement of Colored People. Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Yale University.

BONNER, Marita. 2004. **“In Being Young – a Woman – and Colored.”** In *The Norton Anthology of African American Literature*, edited by Henry Louis Gates Junior and Nellie Y. McKay, 1244–47. New York: Norton & Company.

BOWLER, Kate. 2013. **Blessed: A History of the American Prosperity Gospel**. New York: Oxford University Press.



CARSON, Clayborne; LUKER, Luker; RUSSELL, Penny A.. 1992. 2007. **The Papers of Martin Luther King, Jr.** Volume VI: Advocate of the Social Gospel, September 1948-March 1963. Berkeley: University of California Press.

CHEAH, Joseph. 2011. **Race and Religion in American Buddhism: White Supremacy and Immigrant Adaptation.** Oxford: Oxford University Press.

CLARK, Emily Suzanne. 2016. **A Luminous Brotherhood: Afro-Creole Spiritualism in Nineteenth-Century New Orleans.** Chapel Hill: University of North Carolina Press.

COCHRAN, Tracy. 2004. **“Does Race Matter in the Meditation Hall?”** Tricycle (Fall). Available at <https://tricycle.org/magazine/does-race-matter-meditation-hall>. Accessed December 11, 2012.

COOKE, Marvel. 1938. **“Sufi Opens Rival ‘Heaven’: Cult Temple’s Opening Billed Easter Sunday: Plans Competition for Father Divine and Daddy Grace.”** The New York Amsterdam News (1922–1938), April 16: 1. ProQuest Historical Newspapers: New York Amsterdam News.

CRAWFORD, Margo Natalie. 2007. **“Perhaps Buddha is a woman!: Women’s Poetry in the Harlem Renaissance.”** The Cambridge Companion to the Harlem Renaissance, edited by G. Hutchinson, 126–40. Cambridge, UK: Cambridge University Press. doi: 10.1017/CCOL052185699X.010.

DOKU, Samuel O. 2015. **Cosmopolitanism in the Fictive Imagination of W. E. B. Du Bois: Toward the Humanization of a Revolutionary Art.** Lanham, MD: Lexington Books.

FERGUSSON, James. 1868. **TREE AND SERPENT WORSHIP: Or Illustrations of Mythology and Art in India in the 1st and 4th Centuries before Christ from the Sculptures of the Buddhist Topes at Sanchi and Amravati.** London: India Museum.

FIELDS, Rick. 1998. **“Divided Dharma: White Buddhists, Ethnic Buddhists, and Racism.”** In *The Faces of Buddhism in America*, edited by Charles S. Prebish and Kenneth K. Tanaka, 196–206. Berkeley: University of California Press.

FRAZIER, Robeson Taj. 2015. **The East is Black: Cold War China in the Black Radical Imagination.** Durham, NC: Duke University Press.

GODBAY, Allen H. 1930. **The Lost Tribes a Myth: Suggestions Towards Rewriting Hebrew History.** Durham, NC: Duke University Press.

HANZEL, Carla M. 2009. **Lois Mailou Jones: A Life in Vibrant Color.** Charlotte, NC: Mint Museum of Art Harris, LaShawn. 2011. **“Dream Books, Crystal Balls, and ‘Lucky Numbers’: African American Female Mediums in Harlem 1900–1930.”** *Afro – Americans in New York Life and History* 35 (1): 74–110.

HICKEY, Wakoh Shannon. 2015. **“Two Buddhisms, Three Buddhisms, and Racism.”** In *Buddhism Beyond Borders: New Perspectives on Buddhism in the United States*, edited by Scott A. Mitchell and Natalie E. F. Quli, 35–56. Albany: State University of New York.

HORNE, Gerald. 2008. **The End of Empires: African Americans and India.** Philadelphia,



PA: Temple University Press. Howard, Harry Paxton. 1942. "The 'Negroes' of India." *The Crisis* 49 (12): 377–78, 392–93.

JOHNSON, Charles. 2006. "**The Dharma of Social Transformation.**" *Tricycle* (Winter). Available at <https://tricycle.org/magazine/dharma-social-transformation>. Accessed March 20, 2017.

_____. 2017. "**The King We Need: Martin Luther King Jr., Moral Philosopher.**" *Lion's Roar*, January 15. Available at <https://www.lionsroar.com/the-king-we-need-charles-r-johnson-on-the-legacy-of-dr-martin-luther-king-jr>. Accessed March 20, 2017.

JOHNSON, Sylvester. 2015. **African American Religions 1500–2000: Colonialism, Democracy, and Freedom.** New York: Cambridge University Press. Manuel, Zenju Earthlyn. 2006. "Many Kalpas Ago." *Zenju Earthlyn Manuel*, June 11. Available at <http://zenju.org/many-kalpas-ago>. Accessed December 11, 2016.

_____. 2011. **Tell Me Something about Buddhism: Questions and Answers for the Curious Beginner.** Charlottesville, VA: Hampton Roads Publishing.

_____. 2015. "**What Does Buddhism Have to do with Black People?**" *Zenju Earthlyn Manuel: Exploring the Nature of Embodiment in a Boundless Life*, June 6. Available at <http://zenju.org/what-does-buddhism-have-to-do-with-black-people>. Accessed February 6, 2018.

MASUZAWA, Tomoko. 2005. **The Invention of World Religions Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism.** Chicago, IL: University of Chicago Press.

MATTHEWS, Ralph. 1938. "'Sufi' Cult God Killed: White Secretary Hurt; Superstitious Blame Father Divine." *Afro-American* (1893–1988), August 6: 1. *ProQuest Historical Newspapers: The Baltimore Afro-American*.

MCNICHOLL, Adeana. 2018. "**Buddhism and Race.**" In *The Oxford Handbook of Race and Religion in American History*, edited by Paul Harvey and Kathryn Gin Lum, 223–40. New York: Oxford University Press.

MULLEN, Bill V. 2004. **Afro-Orientalism.** Minneapolis and London: University of Minnesota Press.

NANCE, Susan. 2009. **How the Arabian Nights Inspired the American Dream, 1790 1935.** Chapel Hill: University of North Carolina Press.

NATTIER, Jan. 1995. "**Visible & Invisible: Jan Nattier on the Politics of Representation in Buddhist America.**" *Tricycle* 5 (1): 42–49.

OKIHIRO, Gary Y. 2014. **Margins and Mainstreams: Asians in American History and Culture.** Seattle and London: University of Washington Press.

ONISHI, Yuichiro. 2013. **Transpacific Antiracism: Afro-Asian Solidarity in 20th-Century Black America, Japan, and Okinawa.** New York and London: New York University Press.

PANNAVATI, Ven. 2017. "**About.**" *Venerable Pannavati*. Available at <http://pannavati.org/about>. Accessed March 20, 2017.



- PRASHAD, Vijay. 2001. **Everybody Was Kung Fu Fighting: Afro-Asian Connections and the Myth of Cultural Purity**. Boston, MA: Beacon Press.
- PRENTISS, Craig R. 2014. **Staging Faith: Religion and African American Theater from the Harlem Renaissance to World War II**. New York: New York University Press.
- RICHARDSON, Cheves. 1942. “**Sweeping Investigation Under Way of Jap BB Plan of Conquest.**” *The People’s Voice* 1 (March 21): 4. ProQuest Historical Newspapers.
- SELZER, Linda Furgerson. 2011. “**Black American Buddhism: History and Representation.**” In *Writing as Enlightenment: Buddhist American Literature into the Twenty-First Century*, edited by John Whalen-Bridge and Gary Storhoff, 37–70. Albany: State University of New York Press.
- SHARPE, Gina. 2015. “**The Beloved Community.**” Gina Sharpe, January 19. Available at <http://www.ginasharpe.org/the-beloved-community-3>. Accessed December 11, 2016.
- SMITH, Sharon. 2003. “**Widening the Circle: Communities of Color and Western Buddhist Convert Sanghas.**” In *Action Dharma: New Studies in Engaged Buddhism*, edited by Christopher Queen, Charles Prebish, and Damien Keown, 220–36. London: Routledge Curzon.
- SMITH, Sharon; MUNT, Sally; YIP, Andrew Kam-Tuck. 2016. **Cosmopolitan Dharma: Race, Sexuality, and Gender in British Buddhism**. Leiden and Boston, MA: Brill.
- TAKETANI, Etsuko. 2014. **The Black Pacific Narrative: Geographic Imaginings of Race and Empire between the World Wars**. Hanover, NH: Dartmouth College Press.
- TRICYCLE. 2012. “**‘The Buddha Was a Person of Color,’ an interview with Gina Sharpe.**” August 20. Available at <https://tricycle.org/trikedaily/buddha-was-per-son-color-interview-gina-sharpe>. Accessed December 11, 2016.
- TRAUTMANN, Thomas R. 1997. **Aryans and British India**. Berkeley: University of California Press.
- TWEED, Thomas. 2000. **The American Encounter with Buddhism, 1844–1912: Victorian Culture and the Limits of Dissent**. Revised ed. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- WALKER, Alice. 2004. “**This Was Not an Area of Large Plantations.**” In *Dharma Color and Culture: New Voices in Western Buddhism*, edited by Hilda Gutiérrez Baldoquín, 189–200. Berkeley, CA: Parallax Press.
- WEISENFELD, Judith. 2016. **New World A-Coming: Black Religion and Racial Identity during the Great Migration**. New York: New York University Press.
- WILLIAMS, angel Kyodo. 2000. **Being Black: Zen and the Art of Living with Fearlessness and Grace**. New York: Penguin Press.
- _____. 2013. “**Commentary: I May Not Stay Here with You.**” *Lion’s Roar*, November 12. Available at <https://www.lionsroar.com/commentary-i-may-not-stay-here-with-you>. Accessed May 6, 2016.



WILLIAMS, angel Kyodo; OWENS, Lama Rod; SYEDULLAH, Jasmine. 2016. **Radical Dharma: Talking Race, Love, and Liberation.** Berkeley, CA: North Atlantic Books.

WILLIS, Jan. 2011. **“We’re Buddhists Too!”** Lion’s Roar, November 10. Available at <https://www.lionsroar.com/yes-were-buddhists-too>. Accessed March 23, 2017.

YANG, Larry. 2004. “Staying on Your Seat: The Practice of Right Concentration.” In *Dharma Color and Culture: New Voices in Western Buddhism*, edited by Hilda Gutiérrez Baldoquín, 157–64. Berkeley, CA: Parallax Press.

Submetido em: 3/4/2024

Aceito em: 13/5/2024