UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

ELIANE SATIKO WARAGAI

**As interferências culturais nas traduções de textos das
religiões de origem japonesa**

São Paulo

2008

ELIANE SATIKO WARAGAI

**As interferências culturais nas traduções de textos das
religiões de origem japonesa**

**Dissertação apresentada ao Programa de Língua,
Literatura e Cultura Japonesa da Universidade
de São Paulo para a obtenção de título de
Mestrado.**

Orientadora: Profa. Dra. Junko Ota

São Paulo

2008

FOLHA DE APROVAÇÃO

Eliane Satiko Waragai

As interferências culturais nas traduções de textos das religiões de origem japonesa

Dissertação apresentada ao Programa de Língua,
Literatura e Cultura Japonesa da Universidade de
São Paulo para obtenção do título de Mestre.

Aprovada em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

DEDICATÓRIA

Aos meus pais, por me darem a vida e uma breve, mas importante vivência no país dos meus ancestrais.

Ao Élnio, meu marido, pelo apoio incondicional e ilimitado, pelas palavras ternas nos momentos difíceis e pela participação ativa na arte final deste trabalho.

À Rosana, minha amiga e revisora, que em nome da amizade dedicou todos os esforços para melhorar cada pedaço desta dissertação.

Finalmente, dedico este trabalho a todos os imigrantes japoneses que, com seu caráter diligente, honestidade, delicadeza e religiosidade, ajudaram a construir o nosso país.

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora, profa. dra. Junko Ota, pelo seu apoio e tempo dispensado.

Ao prof. dr. Koichi Mori, por ter-me sugerido como objeto de pesquisa a religião japonesa, por meio da qual tive a oportunidade de reencontrar minhas raízes e conhecer mais a fundo a bela doutrina do Xintoísmo e do Budismo.

À profa. dra. Eliana Rosa Langer e ao prof. dr. John Milton, pelas observações que fizeram em meu exame de qualificação, primordiais para definir o rumo desta dissertação.

À Universidade de São Paulo, pela oportunidade de realização do curso de mestrado.

A todas as pessoas da PL, Seicho-no-le e Honmon Butsuryushu, principalmente ao mestre Yumi, da PL e ao sacerdote Kyohaku Correia, da HBS, por todas as preciosas informações e ajuda atenciosa fornecidas para a pesquisa.

RESUMO

WARAGAI, E.S. **As interferências culturais nas tradução de textos das religiões de origem japonesa**. 2008, 109f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2008.

Quando os missionários das religiões japonesas começaram a traduzir os textos religiosos para o português com a finalidade de propagar os seus ensinamentos entre os brasileiros, tradicionalmente católicos, perceberam que algumas de suas mensagens eram interpretadas de modo equivocado. Entretanto, os missionários perceberam que o equívoco não era causado por problemas lingüísticos, mas por diferenças entre a cultura do seu público-alvo e a sua. No presente trabalho, investigamos os problemas culturais encontrados na tradução dos textos religiosos japoneses, bem como as soluções encontradas pelos seus tradutores, analisando trechos dos seus textos sagrados.

Palavras-chave: Budismo, Xintoísmo, Novas Religiões Japonesas, interferências culturais

ABSTRACT

WARAGAI, E.S. Cultural interference in translation of Japanese religious texts. translation. 2008, 109f. Dissertation (Master) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2008.

When missionaries from Japanese religions first translated their religious text into Portuguese in order to propagate their faith among Brazilian people, who are traditionally Catholic, they realized that some of their religious messages were completely misunderstood by their prospective followers. However, the missionaries noticed that this problem was not caused by language matters but it lay in the existence of a cultural difference between Brazilian people and them. In the present work the cultural problems that stood in the translation of Japanese religious texts as well as the solutions found by their translators were studied by analyzing parts of the *scriptures* of three different Japanese religions.

Keywords: Buddhism, Shinto faith, Japanese New Religions, cultural interference

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	9
2	A INTERFERÊNCIA CULTURAL NA TRADUÇÃO	13
2.1	O QUE SÃO PROBLEMAS CULTURAIS NÃO LINGÜÍSTICOS	13
2.2	A TRADUÇÃO DE TEXTOS RELIGIOSOS SEGUNDO EUGENE NIDA	19
2.3	O PROCESSO DE CONVERSÃO.....	25
2.3.1	A TRADUÇÃO DO CRISTIANISMO PARA OS TUPINAMBÁ	26
3	UM BREVE HISTÓRICO DAS RELIGIÕES JAPONESAS	29
3.1	O XINTOÍSMO	31
3.2	O BUDISMO	33
3.2.1	AS ORIGENS.....	33
3.2.2	O BUDISMO NO JAPÃO	36
3.3	AS NOVAS RELIGIÕES JAPONESAS (NRJ)	42
3.4	UM BREVE HISTÓRICO DA INTRODUÇÃO DAS RELIGIÕES JAPONESAS NO BRASIL	46
4	A HISTÓRIA DA SEICHO-NO-IE, DA PL E DA HONMON BUTSURYUSHU NO BRASIL	52
4.1	HISTÓRIA DA SEICHO-NO-IE.....	52
4.1.1	A DOCTRINA	55
4.1.2	A INTRODUÇÃO DA SEICHO-NO-IE NO BRASIL	57
4.2	A HISTÓRIA DA PL	59
4.2.1	A DOCTRINA	61
4.2.2	A CHEGADA AO BRASIL	64
4.3	A HISTÓRIA DA HONMON BUTSURYU-SHU	65
4.3.1	O INÍCIO DA HONMON BUTSURYU-SHU NO BRASIL	69
5	OS TEXTOS RELIGIOSOS E AS DIFERENÇAS CULTURAIS NA TRADUÇÃO DA PL, SEICHO-NO-IE E HONMON BUTSURYUSHU NO BRASIL	74
5.1	OS PROBLEMAS CULTURAIS ENCONTRADOS PELA PL.....	75
5.2	OS PROBLEMAS CULTURAIS ENCONTRADOS PELA SEICHO-NO-IE	83
5.3	OS PROBLEMAS CULTURAIS DA HBS	91
6	CONCLUSÃO.....	103

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem por objetivo investigar as interferências culturais que deturpam a compreensão das mensagens das religiões japonesas pelos fiéis brasileiros, a partir do ponto de vista da tradução.

Ao ouvirmos a palavra “tradução”, imediata e inevitavelmente a associamos a uma profissão que lida com léxicos. É uma opinião corrente que se trata de um trabalho envolvendo palavras, pelo menos duas línguas diferentes e uma pilha de dicionários, isso sem contar a parafernália que a tecnologia nos oferece, mas devemos lembrar que a língua está inexoravelmente associada a uma cultura; por conseguinte, traduzir significa o encontro de duas culturas diferentes, no qual o tradutor atua como mediador. Usamos o termo “cultura” na acepção que lhe deu Geertz(1989, p.66):

[...] um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas, expressas em formas simbólicas, por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida.

A diversidade cultural atua como uma grande barreira que o tradutor tem de transpor, para conseguir fazer com que o texto traduzido cumpra o seu papel na cultura de chegada. Na verdade, essa dificuldade não parece ser exclusiva do tradutor, porque até mesmo o autor pode acabar sendo surpreendido pela forma como o seu texto é interpretado até mesmo por um público-alvo que está supostamente inserido na mesma cultura e pertence à mesma época que a sua. Vejamos um exemplo dessa diferença de interpretações, no texto de Jerome Bruner, “A Interpretação Narrativa da Realidade”, no qual ele conta uma experiência da escritora Edna O’Brien:

Não é surpreendente, então, que o que os escritores escrevem e como eles são lidos nem sempre equivalem. Edna O'Brien chocou seus leitores irlandeses com seus primeiros romances. Ela os escreveu como um protesto contra a situação difícil das mulheres; estas os leram como explorações indecentes da infidelidade. Atualmente, tais romances são exaltados até mesmo na imprensa respeitável de Dublin, como se refletissem uma nova sensibilidade pioneira em relação às mulheres que vivem a difícil situação de nossos tempos em mutação, e as leituras públicas de O'Brien ficam lotadas com as filhas entusiasmadas, filhas de mães que, há alguns anos, ficaram chocadas. Pois a interpretação da narrativa é profundamente afetada por circunstâncias culturais e históricas. (Bruner, 2001, p.131)

Essas “circunstâncias culturais e históricas” mencionadas acima estão relacionadas com uma comunidade interpretativa que vive num mesmo espaço geográfico, porém pertence a gerações diferentes. Que se imagine, então, as diferentes interpretações que podem ocorrer quando se trata de comunidades interpretativas que vivem em países diferentes, possuem culturas totalmente diferentes umas das outras, e, quiçá, pertencem a épocas diferentes.

Traduzir um texto de uma cultura para outra significa que, além da transliteração, o tradutor precisa ficar atento aos pontos de conflito que podem surgir no decorrer do trabalho, e para isso se faz necessário que o profissional consiga entender o seu público-alvo, a fim de efetuar as adaptações do texto traduzido à cultura de chegada, conforme a necessidade. Contudo, surge aqui uma dúvida: de que forma devemos fazer a leitura ou a tradução do “outro”? Porque, se analisarmos o “outro” com uma visão estereotipada ou preconceituosa, a nossa leitura ficará comprometida, e igualmente a nossa tradução.

Em “Native’s point of view: Anthropological Understanding”, Geertz descreve o método que utilizou para tentar determinar como os javaneses, os balineses e os marroquinos se autodefinem como pessoas:

[...] not by imagining myself someone else, a Rice peasant or a tribal sheikh, and then seeing what I thought, but by searching out and analyzing the symbolic forms – words, images, institutions, behaviors

– in terms of which, in each place, people actually represented themselves to themselves and to one another. (C. Geertz, 1983, p. 58)

A leitura que o tradutor faz do “outro” não será semelhante à do antropólogo ou à do etnólogo, visto que os objetivos são diferentes, mas o conhecimento do “outro” contribui para que o produto final ou o texto traduzido cumpra o seu papel na cultura de chegada. No caso dos textos das religiões japonesas, os tradutores devem fazer com que a mensagem religiosa ou os ensinamentos façam sentido para o seu público-alvo.

Para ilustrar um desses equívocos provocados pela diferença cultural, apresentaremos um fato que provocou um alvoroço na mídia, em julho de 2008. Uma empresa de telefonia celular no Japão utilizou em sua propaganda a figura de um macaco vestido de terno, que fala em um palanque, usando expressões que remetiam à campanha do candidato à presidência da república dos Estados Unidos, o senador Barack Obama. Na cultura ocidental, esse tipo de comparação geraria polêmica e mal-estar, uma vez que Obama é um afro-descendente por parte de pai, e a imagem de um macaco, que estaria supostamente o representando, é interpretada como ofensiva demonstração de racismo.

Os japoneses ficaram atônitos com a repercussão, visto que no Japão o macaco já havia sido utilizado em outras campanhas publicitárias, é a mascote da companhia, e, sobretudo, porque não tem essa conotação depreciativa que possui no Ocidente. Ao visitarmos a página da internet do CNN Politics.com, constatamos que algumas pessoas que postaram os seus comentários criticaram veementemente os profissionais de marketing da empresa em questão, alegando ser inaceitável o desconhecimento desses profissionais sobre a conotação racista da propaganda, embora seja uma peça publicitária para o público japonês. Esse fato por si só nos

fez refletir mais ainda sobre a questão das armadilhas do abismo cultural em um mundo globalizado.

Nos itens que se seguem, neste primeiro capítulo, vamos discorrer sobre as diferenças culturais, recorreremos à teoria de Eugene Nida, para iluminar os meandros do processo de tradução das religiões japonesas, bem como à obra de Cristina Pompa para entendermos o processo de conversão tomando como exemplo a conversão dos Tupinambá pelos jesuítas, o qual apresenta muitos pontos em comum com o processo de tradução das religiões japonesas. Como serão abordadas religiões tão incomuns à cultura brasileira, no segundo capítulo será apresentado um breve histórico das religiões japonesas: o Xintoísmo, o Budismo e as Novas Religiões Japonesas. No terceiro capítulo, discorrer-se-á sobre o histórico das três religiões cujos trechos da tradução dos textos religiosos foram escolhidos como objeto de estudo desta dissertação. No último capítulo, abordaremos os problemas culturais levantados por essas religiões no encontro com a cultura brasileira.

2 A INTERFERÊNCIA CULTURAL NA TRADUÇÃO

2.1 O QUE SÃO PROBLEMAS CULTURAIS NÃO LINGÜÍSTICOS

Quando falamos em problemas na tradução logo nos vêm à mente as diferenças lingüísticas e os problemas culturais lingüísticos, como, por exemplo, palavras e expressões que existem em uma língua, mas não em outras, ou pelo menos não possuem a mesma intensidade de significado, como é o caso da palavra “saudade” em português, que tem o seu equivalente *to miss*, no inglês, todavia não possui a mesma intensidade emocional da palavra em português. O mesmo ocorre com as palavras em japonês do exemplo da lingüista culturalista, Anna Wierzbicka, (apud Geertz) em Nova luz sobre a antropologia:

[...] observando que palavras japonesas como *enryo* (aproximadamente “moderação interpessoal”), *on* (aproximadamente “dívida de gratidão”) e *omoiyari* (aproximadamente “empatia benevolente”) [...] podem levar-nos ao centro de todo um complexo de valores e atitudes culturais, [...] revelando toda uma rede [...] de roteiros específicos da cultura – não apenas demonstra esse fato em relação ao japonês, mas também em relação ao russo (*toska*, “melancolia com anseio”), ao alemão (*Heimatliebe*, “amor à pátria”) e ao que ela chama de “o grande adjetivo australiano”, *bloody*. (Geertz, 2001, p. 184)

Palavras como *enryo*, *on* e *omoiyari*, do japonês, só conseguirão uma tradução aproximada em uma outra língua exatamente por não existir uma palavra ou expressão equivalente que possua a mesma intensidade emocional ou a mesma complexidade de significados que existe na língua original. Esses são alguns exemplos de problemas culturais lingüísticos que permeiam o trabalho dos tradutores.

Há também os problemas culturais não lingüísticos, que são aqueles que deturpam a compreensão, não pela barreira lingüística, mas pela barreira cultural:

Falamos [...] de algumas pessoas que são transparentes para nós. Todavia, é importante no tocante a essa observação que um ser humano possa ser um enigma completo para outro ser humano. Aprendemos isso quando chegamos a um país estranho, com tradições inteiramente estranhas e, o que é mais, mesmo que se tenha um domínio total do idioma do país. Nós não compreendemos o povo (e não por não compreender o que eles falam entre si). Não nos podemos situar entre eles. (Geertz, 1989, p. 10)¹

No caso da tradução, são aqueles problemas que embora o texto esteja, em nosso caso, em português impedem que o texto de chegada seja compreendido, aceito ou que cumpra o seu papel integralmente na cultura de chegada, não porque o receptor não entende a língua ou porque o texto não esteja bem traduzido, mas porque contém elementos que não fazem parte da sua cultura.

Certo tradutor, ao traduzir um boletim de ocorrência para uma seguradora inglesa, teve de realizar um acréscimo para elucidar o fato de a motorista ter sofrido o acidente quando tentava ultrapassar pela esquerda, em alguma auto-estrada brasileira. Em nosso país, como se sabe, a ultrapassagem, segundo as leis de trânsito, é feita pela esquerda, entretanto, pelas leis inglesas é feita pela direita. Pode-se imaginar o que teria acontecido se o tradutor não tivesse inserido algumas linhas explicando as leis brasileiras de trânsito: certamente a seguradora inglesa não teria pago o seguro, alegando que a motorista realizava uma ultrapassagem proibida.

É conhecida a controvérsia no tocante às interferências do tradutor na realização de uma tradução, pois ainda que seja impossível, espera-se que o tradutor consiga realizar o seu trabalho de forma mais neutra possível. No entanto, em algumas situações, como no exemplo citado acima, constata-se que a interferência do tradutor se torna até imprescindível para ajudar o texto de chegada a cumprir o seu papel (no caso em questão, informar a seguradora do ocorrido, a fim de conseguir o pagamento do seguro).

¹ GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, RJ: LTC- Livros Técnicos e Científicos Editora S.A., 1989. Geertz faz uma citação de Wittgenstein, nesta obra.

Diferentemente dos textos literários, os textos técnicos estão fadados a “uma noção de tradução centrada eminentemente em uma operação de transcodificação, que se processa à margem de um enquadramento cultural”. (Azenha, 1996, p.140). Na prática, o que vemos é que, assim como os textos literários, os textos técnicos também sofrem as ações das interferências culturais e, neste caso, faz-se necessário que o profissional saiba interferir no momento certo, resolvendo esses problemas, para permitir que o texto traduzido cumpra o seu papel de forma eficiente e plena.

Ao traduzirmos um texto, lidamos não só com a língua e as suas diferenças, mas com conceitos, preconceitos, ideais, ideologias, leis, normas, valores, contexto social, político e religioso, enfim tudo que influi na vida, na formação e no cotidiano das pessoas, e, assim, traduzimos não só a língua, mas a cultura de uma comunidade interpretativa A para uma comunidade interpretativa B. O que nos parece obvio, importante, belo, feio ou absurdo pode não ser interpretado da mesma forma em outra cultura. Para ilustrar essas diferenças culturais, apresentaremos alguns exemplos. Começaremos com exemplos dentro do território nacional, diferenças culturais dentro de um mesmo país, e em seguida exemplos em âmbito internacionais, diferenças entre países.

Em primeiro lugar, tomaremos o exemplo de uma festa popular aqui no Brasil, a festa junina, ou festa de São João, como é conhecida no nordeste. Essa festa é comemorada de norte a sul do país, mas não com a mesma intensidade ou importância. No sul e sudeste, as festividades geralmente se resumem às festas juninas das escolas e quermesses realizadas nas igrejas, ou festas promovidas por particulares. Porém, no nordeste essas festas, que geralmente conta com apoio do

poder público para as despesas, adquirem importância e grandezas inimagináveis para alguém que não faz parte dessa comunidade:

O “São João” (modo pelo qual se referem os nordestinos ao ciclo de festas do mês de junho), principalmente, adquire tal importância na vida social nordestina que não apenas é fonte de preocupação durante todo o ano (quando se poupa dinheiro a ser investido na participação na festa ou se organizam eventos a serem apresentados nela), como ainda move interesses políticos e econômicos que poucas vezes se imagina.²

Mesmo falando a mesma língua e morando no mesmo país, é difícil para os habitantes do sul e sudeste entenderem a importância dada a essa festa no norte e nordeste do país. Na Bahia, por exemplo, os supermercados ficam repletos de comidas típicas de São João, que são feitas à base de milho, e as pessoas as consomem como se fossem obrigatórias, do mesmo modo que consumir peixe é quase obrigatório na Sexta-Feira da Paixão. Muitas pessoas até mesmo entram de férias, a fim de poderem viajar para o interior do estado, para participar das festas.

Outro exemplo de diferença cultural pode ser mostrado pelo hábito alimentar dos baianos. No dia 20/4/2008 foi publicada no jornal A Tarde uma matéria sobre os imigrantes japoneses na Bahia, pela qual ficamos sabendo, pelo relato de algumas famílias de origem japonesa que foram entrevistadas, que, ao se estabelecerem no novo lugar, cultivavam legumes e hortaliças, com o intuito de, além de consumo próprio, comercializar os produtos. Descobriram, então, não havia compradores para tais produtos, como até hoje, aliás, são muito escassos. O consumo de hortaliças não faz parte da cultura local.

Se entre as regiões de um mesmo país existem essas diferenças culturais, quantas não existirão entre dois países distintos! Um exemplo até bem conhecido é o Dia de São Valentino, celebrado no dia 14 de fevereiro, em diversos lugares do

² Amaral, Rita. Festa à Brasileira: sentidos do festejar no país que "não é sério".
<http://www.aguaforte.com/antropologia/festaabrasileira/festa.html> Capturado em 05/07/2007.

mundo, como os Estados Unidos, diversos países da Europa e em alguns países da Ásia, enquanto, no Brasil, os namorados comemoram o seu dia em 12 de Junho.

Vamos comparar, agora, o Dia dos Namorados nos dois países que serão citados no decorrer desta dissertação, o Brasil e o Japão.

No Brasil o Dia dos Namorados é comemorado no dia 12 de junho, perto de Santo Antônio, popularmente conhecido como santo casamenteiro, e nessa data os casais de namorados trocam presentes entre si.

No Japão, comemora-se o Valentine's Day no dia 14 de fevereiro, mas nessa data só as mulheres presenteiam os homens: namorado, marido e também todos aqueles com os quais elas trabalham, graças a uma jogada de marketing dos produtores de chocolate.

Enquanto “Women all over the world are hoping to receive flowers, gifts and chocolate from men today – a sign of affection to mark Valentine's Day”³, as mulheres japonesas, mesmo aquelas que não têm namorado, se vêem obrigadas a presentear praticamente todos os homens com quem mantêm algum tipo de relacionamento (comercial, corporativo, familiar) com o *giri-choco* (義理チョコ), *giri* (obrigação) e *choco* (chocolate), para que ninguém se sinta excluído e também para evitar futuros problemas com os colegas de trabalho, que podem, eventualmente, se sentir ignorados ou desprezados. Segundo o artigo publicado pela BBC World Business Report, 70% das mulheres que trabalham em empresas gostariam que esse costume acabasse.

Se para os casais no Brasil essa data significa romantismo e é celebrada com entusiasmo, ainda que, para os comerciantes, seja apenas um incentivo ao consumo, no Japão está se tornando um fardo que em nada lembra romantismo. Ali muitas

³ Why Japanese women dislike Valentine's Day - 14 February 2006 By Duncan Bartlett BBC World Business Report <http://news.bbc.co.uk/2/hi/business/4712542.stm>

mulheres se sentem incomodadas com a obrigação de dar presentes, igualmente muitos homens, uma vez que alguns se declaram incomodados em ganhar o girichoco, enquanto outros se sentem incomodados se não ganharem. Como se vê, o Dia dos Namorados e o Valentine's Day não significam a mesma coisa para a comunidade desses dois países.

Outro exemplo, em outra área: a propaganda de cosméticos no Brasil e a no Japão. Consideremos um produto para maquiagem muito conhecido entre as mulheres, a base. Em um vídeo promocional da empresa japonesa de cosméticos Menard (日本メナード化粧品株式会社)⁴ é mostrado uma nova base cujo nome é Bihaku Foundation (美白), *bi* (beleza) e *haku* (branca). O produto promete entre outras coisas ressaltar a brancura da pele (白を際立たせる) e prolongar a beleza (美しさを持続する). Vemos uma jovem com a pele alva, em um cenário todo branco; no final aparece a frase “魅了する白”, que traduziremos por “O branco que fascina”. Esse padrão de beleza remonta ao das mulheres da aristocracia da era Meiji (1868 – 1912)⁵.

Já no Brasil, no *site* da marca O Boticário⁶, na página de maquiagens, é apresentado um produto semelhante à base, que promete proporcionar um efeito bronzeado sem a necessidade de se expor ao sol. Seu sugestivo nome é Balm Bronze Efeito Iluminador.

Essas duas propagandas de produtos semelhantes mostram a diferença do padrão de beleza que existe entre os dois países. Se no Brasil pele bronzeada é

⁴ (<http://test.cm-web.tv/?cat=215> - 2º vídeo) Acessada em 10 de julho de 2007

⁵ SAKURAI, C. *Os Japoneses*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000

⁶ <http://internet.boticario.com.br/portal/site/produtos/menuitem.cd1909efd14c94cc692da41076008a0c/?jsessionid=LwMpFJFJykQQSTpN1sNDCTT25Thqlvj0Qkv9G2JdwQvpTd2GcdZK!360125443!1208381762?Busca=sim&ColecaoBusca=HTTPFetchProdutosBR&TextoBusca=bronzeado> Acessada em 07/07/2008

sinônimo de beleza, sensualidade e saúde, tão exaltada até mesmo na literatura, no Japão a pele branca e imaculada é ainda o padrão de beleza e o sonho de suas mulheres.

Apesar da globalização e da rapidez da troca de informações, as tradições, os valores, os conceitos, enfim a cultura que está arraigada em um povo é difícil de ser modificada. Essas as diferenças culturais não lingüísticas também interferem no trabalho do tradutor, o qual, além de ter de conhecer as línguas de partida e a de chegada, tem de ser um profissional versátil, que encontre soluções rápidas para superar essas barreiras culturais e adequar o texto ao seu objetivo.

2.2 A TRADUÇÃO DE TEXTOS RELIGIOSOS SEGUNDO EUGENE NIDA

Não há como falar de tradução de textos religiosos sem nos remeter às teorias de Eugene Nida, que escreve sobre a teoria e a prática da tradução a partir da sua experiência como tradutor da Bíblia, norteadas por um ponto de vista da lingüística. Em “Principles of Correspondence”, publicado em *The Translation Studies Reader*, de Lawrence Venuti, Nida discorre sobre os diferentes tipos de tradução, afirmando que há mensagens cujo conteúdo é mais importante do que a forma, como no exemplo do Sermão da Montanha, que embora tenha uma importante qualidade estilística, a mensagem sem dúvida é mais importante do que a forma; e que há outros textos cuja forma é mais importante do que a mensagem. Este segundo caso ocorre mais nas traduções de poesias do que na tradução de prosa. Na poesia, a atenção recai mais sobre a forma do que sobre o conteúdo, mas isso, segundo Nida, não quer dizer que o conteúdo seja sacrificado, e sim que será moldado para se adequar à forma.

Outro fator muito importante que também foi citado no texto e que dá as diretrizes para a realização da tradução é o objetivo que o tradutor pretende alcançar. No que tange às traduções dos textos das religiões japonesas (que foram escolhidas como objetos de estudo desta dissertação), a presença dos problemas culturais lingüísticos citados no item acima associados aos objetivos a serem alcançados pelos seus tradutores ditaram as estratégias adotadas para a realização dessas traduções. É importante ressaltar que as traduções das três religiões aqui tratadas, a saber, Seicho-no-le, Perfect Liberty (PL) e Honmon Butsuryu-shu (HBS) (cujas origens e os históricos serão abordados no item quatro), são realizadas por sacerdotes e pessoas engajadas no estudo das doutrinas, sobretudo quando se trata de textos religiosos, e não por tradutores profissionais. Somente a Seicho-no-le possui um departamento de tradução, e os tradutores são escolhidos dependendo da complexidade do assunto e o tipo de texto (jurídico, depoimento dos adeptos, artigos de revista e textos religiosos). Os tradutores são classificados como júnior, sênior e master, e podem ou não ser profissionais da área, mas, na entrevista que realizamos com os sacerdotes e o chefe do departamento de tradução dessa entidade religiosa, foi-nos dito que os textos religiosos são traduzidos somente pelos seus mestres e preletores, os quais possuem um profundo conhecimento da filosofia da Seicho-no-le.

Embora as três religiões selecionadas sejam totalmente diferentes umas das outras – duas recebem a denominação de Novas Religiões Japonesas (PL e Seicho-no-le), e a terceira é uma religião tradicional Budista (HBS) –, todas passaram, no decorrer do tempo, por mudanças na estratégia, em razão do aparecimento de problemas relacionados à cultura local.

Voltemos ao texto de Nida. Ele diz que há traduções com dois tipos de orientações diferentes, denominadas equivalência formal e equivalência dinâmica. Equivalência formal é a tradução na qual a atenção recai sobre a forma e o conteúdo da mensagem. Neste tipo de tradução, o tradutor tenta reproduzir literalmente a forma e o conteúdo do texto original, para permitir que o leitor se identifique tanto quanto possível com o sujeito que se encontra no contexto da língua-fonte, e entenda os hábitos, a maneira de pensar e o significado das expressões neste contexto⁷. Por outro lado, na equivalência dinâmica o tradutor não se preocupa em corresponder a mensagem da língua do receptor com a mensagem da língua-fonte, mas tenta fazer com que a relação entre o receptor e a mensagem seja substancialmente a mesma daquela existente entre o receptor original e a mensagem (original). Em outras palavras, espera-se que o receptor de chegada tenha a mesma reação que o receptor de origem quando este entrou em contato com o chamado texto original⁸.

Uma tradução nos moldes da equivalência dinâmica visa a alcançar a completa “naturalidade de expressão”, e tenta relacionar o receptor aos modos de comportamento relevante no contexto de sua própria cultura, sem esperar que o receptor entenda os padrões culturais do contexto da língua-fonte para então compreender a mensagem.

Podemos dizer que, em um primeiro momento, todas essas três religiões japonesas realizavam as suas traduções nos moldes da equivalência formal, porque, segundo os entrevistados, os tradutores estavam preocupados em traduzir da forma mais literal possível, tentando transferir todas as palavras do texto original para o traduzido. Isso nos faz lembrar a parábola do vagão de carga, de Nida, em que as

⁷ NIDA, E. A. Principles of correspondence. In *The translation studies reader*. New York: Routledge, 2004, p. 156

⁸ Ibidem

palavras da sentença são comparadas a uma fileira de vagões de carga cujo conteúdo deve chegar integralmente ao seu destino⁹. No caso dessas traduções, todas as palavras do texto original deveriam chegar literalmente ao seu destino, se é que isso é possível, pois a comissão que avalia as traduções criticava o tradutor se detectasse a falta de uma palavra ou outra, ou, o inverso, se percebesse que havia algum acréscimo. Essa comissão acreditava que, se uma palavra fosse omitida, ou acrescentada, ou trocada por outra palavra que, a seu ver, não estava em consonância com a palavra do texto original, a transmissão das mensagens estaria distorcida ou comprometida.

Posteriormente, a comissão notou que esse tipo de tradução, ao contrário do que supunha, dificultava o entendimento da mensagem pelos adeptos. Foi decidido, então, que a tradução seria feita com uma orientação semelhante à Equivalência Dinâmica, na medida em que o conteúdo se torna mais importante do que a forma. Devemos lembrar que estamos classificando as estratégias de tradução dessas religiões para situá-las dentro de uma teoria, contudo os tradutores de seus textos não realizaram esse trabalho à luz dessas orientações (Equivalência Formal e Equivalência Dinâmica): o objetivo desses tradutores é transmitir a mensagem contida nos textos religiosos, tendo sido percebido que, para isso, a transliteração das palavras do texto de partida para o texto de chegada não era a estratégia correta para divulgar o que eles definem como “a essência” contida nas mensagens das suas respectivas doutrinas.

Assim, esses tradutores se preocuparam em adaptar a mensagem do texto original à cultura do público-alvo, porém não com o intuito de obter a mesma reação que o texto original provocou no seu público-alvo original, mas com o de fazer com

⁹ ARROJO, R. *Oficina de tradução: teoria e prática*. São Paulo: Ed. Ática, 1997, p.12.

que a mensagem fosse compreendida de um modo mais fácil e para apagar os equívocos provocados pelas primeiras traduções de suas publicações e ensinamentos, lançando mão de imagens, palavras familiares e analogias com aquilo que é familiar ao público local. Aqui, pretende-se fazer com que o leitor não só entenda aquilo que está escrito, mas sinta que aquela “mensagem é significativa”¹⁰ para ele.

Do mesmo modo, para algumas culturas, certas passagens da Bíblia podem parecer sem sentido, como no exemplo dos índios Jivaros, do Equador, ou os povos do oeste da África, citados por Nida (2004, p.164):

[...] the Jivaros Indians of Ecuador certainly do not understand 1 Corinthians 11:14, “Does not nature teach us that for a man to wear long hair is a dishonor to him?”, for in general Jivaro men let their hair grow long, while Jivaro adult women usually cut theirs rather close. Similarly, in many areas of West Africa the behavior of Jesus’ disciples in spreading leaves and branches in his way as he rode into Jerusalem is regarded as reprehensible; for in accordance with West African custom the path to be walked on or ridden over by a chief is scrupulously cleaned of all litter, and anyone who throws a branch in such a person’s way is guilty of grievous insult.

As religiões japonesas que têm as suas origens no Xintoísmo, no Budismo ou em ambos — religiões que, sabemos, não são nada ou quase nada familiares aos brasileiros, sobretudo na época em que começaram o seu processo de proselitismo no Brasil —, também causaram, e talvez ainda causem, muito estranhamento entre os brasileiros sem ascendência japonesa, mesmo com toda a globalização em curso, e o fácil acesso às informações. E, de fato, ao contrário do que é proposto por Nida:

Nevertheless, these cultural discrepancies offer less difficulty than might be imagined, especially if footnotes are used to point out the basis for the cultural diversity; for all people recognize that other people behave differently from themselves. (Ibidem)

¹⁰NIDA, E. A. Principles of correspondence. In *The translation studies reader*. New York: Routledge, 2004, p 155.

Essas discrepâncias foram resolvidas não com notas de rodapé, mas com a exclusão ou inclusão de palavras e expressões, ou até mesmo por meio da re-elaboração total da frase problemática, sem, contudo, perder aquilo que foi chamado pelos sacerdotes-tradutores de “essência” da mensagem. Segundo os entrevistados, muitas vezes, para manter essa “essência” e transmitir a mensagem, é necessário traduzir reescrevendo o texto com outras palavras e expressões. Lembre-se que os objetivos dos tradutores dos textos religiosos japoneses incluem o proselitismo, diferindo, portanto, dos objetivos daqueles que traduzem a Bíblia.

Segundo Nida uma boa tradução da Bíblia, e para defini-la ele recorre a Goodspeed, vem a ser:

The Best translation is not one that keeps forever before the reader's mind the fact that this is a translation, not an original English composition, but one that makes the reader forget that it is a translation at all and makes him feel that he is looking into the ancient writer's mind, as he would into that of a contemporary. This is, indeed, no light matter to undertake or to execute, but it is, nevertheless, the task of any serious translator. (Ibidem, p.159)

Embora a tradução dos textos religiosos japoneses também tenha sido feita de modo a se adaptar à cultura do seu público-alvo, os objetivos que norteiam a tradução da Bíblia (Novo Testamento), descritos por Nida, e os dos textos religiosos japoneses são diferentes. A tradução da Bíblia (Novo Testamento) foi realizada focada na tradução, e os tradutores estavam preocupados em obter uma “naturalidade de expressão”, ou seja, em fazer com que o texto não parecesse uma tradução. No caso dos textos religiosos japoneses, a tradução foi realizada focada inteiramente em transmitir a mensagem religiosa para o seu receptor, e todas as adaptações para a cultura local foram realizadas com esse intuito, sem ter a preocupação de “apagar” os vestígios de texto traduzido. Isso porque é notório que os textos originais não foram escritos em português, pois as religiões são de origem japonesa, de modo que o que o seu público deseja é entender as mensagens e os

ensinamentos dessas religiões. O fato de ser ou não um texto traduzido não influi na sua legitimação.

Os detalhes das adaptações culturais realizadas não só nos textos como nos ritos e cerimônias serão abordados no item 5.

2.3 O PROCESSO DE CONVERSÃO

Tendo em vista a semelhança nos tipos de dificuldades enfrentadas no processo de expansão do Cristianismo entre os Tupinambá¹¹ e no processo de expansão das religiões de origem japonesa no Brasil, examinemos a conversão ao Cristianismo dessa nação indígena, empreendida pelos jesuítas, a fim de iluminar os mecanismos que envolvem o processo de proselitismo.

À parte os dois processos pertencerem a épocas distantes uma da outra, envolverem povos diferentes, e, inclusive, terem sido dirigidos por razões, de certa forma, também distintas, as duas missões convergem no sentido em que tiveram de introduzir elementos até então desconhecidos na cultura de um povo completamente diferente da sua. Como lembra Cristina Pompa, citando a anedota de Lévi-Strauss, “os europeus discutiam a existência da alma dos índios enquanto estes testavam os corpos europeus em sua capacidade de apodrecer” (Pompa, 2002, p. 25).

Tanto os jesuítas quanto os missionários japoneses, em maior ou menor grau, tiveram de construir o sentido do “Outro”, isto é, tiveram de tentar entender a alteridade humana e criar um novo universo, um universo híbrido com os fragmentos das duas culturas para alcançar os seus objetivos (Ibidem, p.24). Ainda que os missionários das religiões de origem japonesa não tenham deparado com um povo

¹¹ Citando Pompa (2002, p.30): “Quanto à grafia utilizada no meu texto, conformo-me à convenção da ABA de 1953: uso do k em lugar de c e q, letra maiúscula para os nomes tribais (com a minúscula no emprego adjetival), sem flexão de número e gênero[...]”

tão estranho a eles, comparado com a experiência dos missionários jesuítas com os Tupinambá, tiveram de superar muitas diferenças para que o seu processo de proselitismo fosse realizado com sucesso.

2.3.1 A tradução do Cristianismo para os Tupinambá

Os primeiros missionários jesuítas que chegaram ao Brasil vieram com o objetivo de expandir a fé cristã entre os nativos, a fim de “construir o Reino de Deus na Terra, com um povo virgem” (Pompa, 2002, p. 46), antes do final dos tempos, cumprindo, assim a missão divina que lhes havia sido delegada na terra. Por essa época, em Portugal, havia uma crença bastante disseminada de que a chegada do Juízo Final estava próxima.

A questão que se punha para eles era como introduzir o Cristianismo na cultura de um povo, que, a seu ver, não possuía nenhuma noção de religiosidade: “[...] os cronistas se recusam a ver fatos de ordem religiosa onde a Escolástica não manda encontrá-los, por isso, os selvagens Tupinambá são tão ‘bárbaros’ que não têm religião” (ibidem, p. 41). Em outras palavras, os Tupinambá não apresentavam sinais que os jesuítas reconhecessem como de uma religião:

[...] não encontraram nenhum sinal da ‘idolatria’ ou do ‘paganismo’, que eles esperavam e que caracterizava outras religiões do Novo Mundo, como o Peru incaico ou o México asteca: crenças, sacrifícios, ídolos.(ibidem, ibid.)

Apesar de, à primeira vista, a ausência de religião parecer um fator positivo para a catequese – pois se não existe religião não há a necessidade de entrar em conflito na tentativa de eliminar a idolatria, qualquer que seja –, para que a conversão fosse possível: “[...] a Escolástica mandava identificar no intelecto deste homem ‘natural’ um mínimo sinal da presença de Deus” (ibidem, p. 44). Na busca

desse vestígio, os jesuítas acabaram por descobrir que os Tupinambá possuíam uma noção de divindade concentrada na figura de Tupã, um “ser mitológico ligado ao céu e ao trovão e, portanto, por analogia, à dimensão celeste do ser supremo da religião judaico-cristã” (ibidem, p. 45). O projeto de catequese dos jesuítas para os Tupinambá se funda exatamente na noção que puderam criar a partir do estabelecimento de uma analogia entre Tupã e Deus.

Para que os jesuítas pudessem traduzir o “Outro”, e se traduzir para o “Outro”, foi necessário construir uma linguagem de mediação, que se tornou possível somente a partir do momento em que esses missionários deixaram de considerar o “Outro” como um ser desprovido de religião, para considerá-lo um povo possuidor de uma “falsa” religiosidade.

Nesse processo de conversão, os jesuítas travaram uma disputa de poderes com os caraíbas, que, segundo os missionários, desvirtuavam os nativos do caminho de Deus. Para isso, utilizaram os elementos da cultura nativa e “tentaram se apoderar dos instrumentos, dos símbolos e da fala” (ibidem, p. 53) para veicular conteúdos da fé católica.

Outro obstáculo à conversão eram os costumes dos índios, os quais, em um primeiro momento, os jesuítas tentaram eliminar e impor, em seu lugar, os dos europeus, mas, posteriormente, tiveram de sacrificar estes últimos, em nome dos resultados, tornando-se tolerantes com os usos que se apresentavam (não contrários às leis de Deus).

[...] a “tolerância das violações” é um dos princípios fundamentais da prática catequética dos jesuítas, que teve enorme importância e grandes conseqüências na formação de uma “cultura híbrida” nas aldeias. Nelas, criaram-se os rituais católicos “interpretados” pelos indígenas, e a tradução, não apenas na língua, mas nos códigos tupi dos princípios cristãos, conforme as reformas de catequese defendidas por Anchieta [...] E, finalmente, a persistência de alguns rituais indígenas, traduzidos pelos jesuítas com o termo “jogos” (ludi), e por isso tolerados, nas aldeias “tapuia” do século XVII, mostra a

elasticidade de um pensamento catequético que sacrificou o respeito das formas à obtenção dos resultados. (Ibidem, p. 68-9)

Os jesuítas que trabalhavam “em campo” descobriram que os seus objetivos só se concretizariam à medida que as regras se adaptassem à realidade dos indígenas. Perceberam também que a evangelização não se realizaria se não fosse veiculada por meio da língua nativa, e assim traduziram quase tudo para o código dos indígenas, preservando somente algumas palavras do catecismo na sua língua original. Tudo isso foi aprendido aos poucos pelos missionários, nas dificuldades encontradas no seu cotidiano:

...o próprio cotidiano da catequese acabou imprimindo sempre, ou quase sempre, as diretrizes gerais da atuação da Companhia [de Jesus] no Brasil, em um esforço contínuo de adaptação das regras à prática, pois essas mesmas regras já surgiram como uma organização de práticas. O caso apresentado aqui é emblemático de uma dinâmica histórica e religiosa que levou a uma contínua reelaboração de modalidades de catequese. (Ibidem, p.77)

3 UM BREVE HISTÓRICO DAS RELIGIÕES JAPONESAS

Como iremos falar de religiões com as quais a maioria dos brasileiros não está familiarizada, neste capítulo faremos um pequeno histórico do Xintoísmo, do Budismo e das Novas Religiões Japonesas (NRJ).

É difícil falar das religiões japonesas sem nos remeter à história do Japão e às tradições do seu povo, pois muitos dos costumes e atividades tidos como culturais tiveram as suas origens na religião e, por outro lado, as religiões tradicionais tiveram o seu curso moldado pelas situações políticas e os interesses dos governantes de cada época. Assim, as atividades religiosas, os ritos e os ensinamentos religiosos se misturam de tal forma ao cotidiano e ao modo de ser do povo japonês, que se torna quase impossível distinguir cultura de religião: “muitas das antigas atividades religiosas, tais como a limpeza geral (faxina) do fim do ano e as numerosas festividades¹², tornaram-se há muito atividades culturais que marcam a vida do povo” (Yusa, 2002, p.17).

O Japão é um país tradicionalmente xintoísta e budista, que também abarca elementos religiosos extraídos do Confucionismo¹³, do Taoísmo popular¹⁴ e das religiões populares inseridas no enquadramento das práticas budistas e xintoístas. Na verdade, é um país de origem xintoísta, que incorporou o Budismo de tal forma

¹² Um exemplo dessas festividades é, entre outros, o Tanabata Matsuri (Festival das Estrelas), muito popular até mesmo entre os paulistanos, celebrado no mês de julho, no bairro da Liberdade, em São Paulo.

¹³ Confucionismo: Ykyo, em japonês. É uma das antigas escolas filosóficas da China, fundada nas doutrinas morais de Confúcio. A sua nota dominante é o cultivo da “humanidade”. Definição extraída de *Religiões do Japão* (Yusa, 2002, p.121)

¹⁴ O Taoísmo é uma filosofia e também uma religião. Os primórdios do Taoísmo estão envoltos em mistério, e as suas influências são muitas e variadas, o que torna difícil traçar com exatidão a proveniência de muitas das crenças. Surgiu sob a forma de vários movimentos distintos no século II d.C., já perto do final da dinastia Han (23-220 d.C.). Como religião, absorveu ao longo dos anos muitas crenças populares, assim como determinados aspectos do Budismo e do Confucionismo. Relaciona-se com espíritos, feitiçaria, exorcismo, adivinhação, promoção da imortalidade física, uso de amuletos e talismãs e geomancia. Por exemplo, uma forma comum de geomancia, que se tornou muito popular nestes últimos anos no Ocidente, é o chamado feng shui (vento e água). (Partridge, 2004, p. 215-17)

que hoje podemos dizer que todo japonês é xintoísta e budista ao nascer. Podemos dizer ainda que:

[todos] os japoneses “nascem xintoístas, mas morrem budistas”. Porém, há japoneses que afirmam “morrer xintoístas”, pois se sentem confortados quando pensam que, ao morrer, vão se reunir com os seus antepassados. (Ibidem, ibid.)

Essas duas religiões estão tão entrelaçadas que se torna difícil avistar a linha que separa uma da outra. A maioria dos japoneses não consegue separar as atividades relacionadas com o Xintoísmo das atividades relacionadas com o Budismo, e, segundo Michael Pye, “os japoneses, em sua esmagadora maioria, esperam ter um casamento xintoísta e um funeral budista”.

No seu livro *Religiões do Japão*, Michiko Yusa (2002), define o Xintoísmo como não apenas a denominação dada a essa religião autóctone do Japão, mas:

[...] às práticas e sentimentos religiosos naturais do Japão, antigos na sua origem e ainda hoje encontrados nos profundos recessos da psique do povo, como uma espécie de matriz cultural e espiritual. Essa “mentalidade xintoísta” aceita geralmente o mundo e considera a saúde, a riqueza e a felicidade sinais da proteção dos *kami* – deuses e outros poderes sobrenaturais. (Ibidem)

As religiões e seitas budistas japonesas seguem principalmente a linha do Budismo Mahayana, que veremos com detalhes no subitem 3.2.1 deste capítulo. O Budismo trouxe um aprofundamento espiritual à relação do homem japonês com o mundo, bem como a intensificação do sentido de moralidade, e, juntamente com o Xintoísmo, moldou a cultura do Japão.

Até a rápida urbanização da década de 1960, os japoneses seguiam tradicionalmente a religião adotada pela sua família. Com a urbanização, deu-se o êxodo dos habitantes das pequenas aldeias para as grandes cidades, modificando a estrutura familiar. A necessidade dessa população de migrantes de apoio emocional e espiritual longe da família fez com que a religião se tornasse uma escolha cada

vez mais individual, e, assim, surgiram nessa época inúmeras seitas religiosas. Os movimentos religiosos formados antes da guerra, como, por exemplo, a Soka Gakkai, a Reiyukai e a Perfect Liberty, tiveram um grande aumento no número de adeptos.

3.1 O XINTOÍSMO

Apesar do nome “xinto” (“caminho dos deuses”) ter sido introduzido somente no século VIII no Japão, as suas origens remontam à pré-história ou período Jomon (11000? – 300a.C.), como é conhecido no Japão, na forma de crenças animistas. Acredita-se que no período seguinte, o período Yayoi (300 a.C.-200 d.C.), tenha se estabelecido a crença nos *Kami* (espíritos da natureza, divindades e deuses) e o culto aos antepassados.

O Xintoísmo é uma religião politeísta que não é regida pelas leis ou ensinamentos de um fundador ou textos sagrados, e, segundo Christopher Partridge, muitos japoneses nem mesmo consideram o Xintoísmo uma religião, e sim “uma coletânea de antigos costumes e práticas civis” (Partridge, 2004, p. 217). Baseia-se na crença nos *Kami*, que podem ser entendidos como os espíritos da natureza, como as montanhas, rios, árvores, rochas, o oceano, o vento, enfim tudo que compõe a natureza, ou a divindade que habita nesses locais, ou pode ainda se referir aos deuses; lembre-se, porém, que o conceito de “deuses” (no plural) não tem o mesmo conceito do Deus cristão, perfeito e onipotente. Os deuses xintoístas podem ser bons ou ruins, ternos ou ferozes, mas acredita-se que essas características negativas podem ser revertidas em positivas:

Os *kami* não são necessariamente bons; partilhando a natureza ambígua dos “sagrados”, podem ter poderes benéficos e maléficos. O que é extraordinário e tremendo manifesta-se como força criativa

ou destrutiva. De fato, no santuário de Ise¹⁵ o espírito feroz da deusa [do Sol] Amaterasu (aratama) é guardado e adorado separadamente, pois, com um culto apropriado, uma força negativa pode tornar-se benéfica. Nesta prática está implícito o reconhecimento de que as forças da natureza são simultaneamente construtivas e destrutivas e que a vida implica harmonia e conflito, paz e guerra. O domínio dos espíritos extraordinários situa-se para além dos conceitos humanos de moralidade. (Yusa, 2002, p. 20)

Kami também pode ser os espíritos dos ancestrais que protegem uma família ou um clã.

Partridge (2004, p.217) cita duas obras que relatam as histórias, mitos e lendas mais antigos do Japão, o *Kojiki* e o *Nihongi*, que falam, entre outras coisas, “da criação original do cosmos a partir do caos sob a forma de um ovo, a criação das ilhas japonesas pelos *kami* e o estabelecimento da família imperial, descendente da deusa do Sol, Amaterasu”. Ainda segundo esse autor, “os mitos xintoístas salientam a importância dos *Kami* e sublinham a origem divina do Japão, da linha imperial e do povo japonês”. (Ibidem)

Os santuários xintoístas (*jinja*) são visitados por muitos japoneses ao menos uma vez por ano, principalmente no ano-novo, quando são oferecidas as primeiras orações do ano, ou *Hatsumode*, para garantir um bom ano, com saúde, prosperidade, sobretudo nos negócios e na escola. Algumas casas mantêm um minissantuário xintoísta (*kamidana*), para fazer as suas orações diárias e pedir proteção, bem como um oratório budista (*butsudan*). Muitas empresas também possuem um santuário no topo dos prédios, e as construções de casas e edifícios iniciam-se, muitas vezes, com uma cerimônia xintoísta.

¹⁵ Todas as cidades e aldeias do Japão têm um santuário protetor ou *jinja*, mas, entre tantos, o grande santuário de Ise tornou-se o “santo dos santos” dos santuários xintoístas. Para muitos japoneses, uma peregrinação a Ise (conhecida como Ise *mairi*), pelo menos uma vez na vida, é uma acalentadora obrigação moral. (Yusa, 2002, p.25)

O Xintoísmo não se preocupa com a vida eterna ou a salvação espiritual, mas com “o sucesso e a segurança material e os problemas deste mundo” (Ibidem, p. 218).

3.2 O BUDISMO

3.2.1 As Origens

O Budismo se originou na Índia e chegou ao Japão através da China e da Coreia. Foi fundado por Siddhartha Gautama, príncipe de um pequeno reino, que era governado pelo clã Shakya – ao qual ele pertencia. Aos 29 anos de idade, renunciou ao trono e iniciou a sua jornada espiritual em busca da Iluminação. Entregou-se a uma vida de privações e ascetismo, mas no final concluiu que esse também não era o caminho certo para alcançar a Iluminação. Sentou-se, então, em uma esteira, debaixo de uma árvore de folha perene – que mais tarde recebeu o nome de *bodhi* (“Iluminação”) –, para meditar sobre os problemas que afligem os homens, sobretudo os sofrimentos trazidos pela doença, os causados pela velhice e o sofrimento da morte. E ali permaneceu sentado, até atingir a Iluminação.

Gautama se torna Buda (“o Desperto”), isto é, alcança a Iluminação perfeita, aos 35 anos de idade. A partir daí, começa a ensinar a todos os que o procuram o caminho para a Iluminação: “Buda ensinou que qualquer pessoa poderia atingir o estado de Buda, interiorizando a causa do sofrimento e do seu fim” (Yusa, 2002, p. 31).

O fundamento do Budismo foi transmitido na fórmula de “Quatro Verdades Nobres”:

1. A vida é cheia de *dukkha* (sofrimento, dor ou insatisfação¹⁶);
2. O *dukkha* e o renascimento provêm do desejo e do apego pelas coisas terrenas;
3. Pode-se superar o *dukkha* eliminando-se esse desejo egoísta e, assim, alcançar o nirvana;
4. O desejo pode ser eliminado por intermédio do “nobre óctuplo caminho”:
 - I. Visão correta (sabedoria)
 - II. Pensamento correto (motivação)
 - III. Discurso correto (honestidade e bondade)
 - IV. Modo de vida correto (o não prejudicar o próximo)
 - V. Conduta correta
 - VI. Esforço correto (para evitar maus pensamentos)
 - VII. Espírito correto
 - VIII. Concentração correta (meditação)

Durante a vida, Buda organizou uma comunidade monástica, a *sangha*, a qual, após a morte do líder, continuou mantendo a sua identidade e de acordo com Yusa, “apoiando os ‘três tesouros’: Buda (o Desperto, o modelo ideal para todos os seus seguidores), *dharma* (doutrinas, verdade universal ou lei) e *sangha* (ordem religiosa; também, em um âmbito mais amplo, a comunidade de crentes)” (Ibidem, p. 32). Além disso, segundo os seguidores “todos os seres são caracterizados pelas ‘quatro marcas’: impermanência (nada dura para sempre); sofrimento (todos estamos sujeitos à doença, ao envelhecimento e à morte); o não-si-mesmo (não há substância que corresponda ao ‘si-mesmo’; a verdadeira identidade fica para além do que todos calculamos ser) e o nirvana (estado de equanimidade, atingido ao

¹⁶ PARTRIDGE, C. Enciclopédia das novas religiões: Novos movimentos religiosos, seitas e espiritualidades alternativas. Oxford: Lion Hudson plc. 2004, p. 163

sermos libertos dos grilhões da existência, ou [seja, do] *samsara*, [que é] o ciclo de vida e morte)” (Ibidem, Ibid.).

O Budismo tem duas correntes principais: a Theravada (conhecida como o “ensinamento dos mais velhos”), uma corrente mais conservadora, e a Mahayana (conhecida como o “grande veículo”), uma corrente mais liberal.

O ramo Theravada procura preservar a doutrina original e prega o rigoroso cumprimento dos preceitos, o modo de vida monástico e o desapego às coisas materiais. Estabeleceu-se no Sri Lanka (ex-Ceilão), Mianmar (ex-Birmânia), Tailândia, Laos e Camboja. Segundo Partridge, “foi no Sri Lanka que os monges theravadas compilaram e preservaram as principais escrituras budistas, o Tipitaka – “três cestos” –, escrito em pali¹⁷” (Partridge, 2004, p. 165).

A segunda corrente mais importante, o Budismo Mahayana, surgiu no norte da Índia, por volta do primeiro século d.C. Difere da anterior pelo fato de deificar, até certo ponto, o Buda, ao passo que a Theravada é declaradamente não teísta. Os seus adeptos sustentavam que a prática do Budismo Mahayana era superior ao Budismo “monástico e escolástico” (Yusa, 2002, p. 33) do ramo Theravada, porque a prática monástica ajuda somente o indivíduo asceta a alcançar a Iluminação, enquanto o Budismo Mahayana tinha como propósito “obter a salvação de todos os seres sensíveis” (Ibidem, Ibid.), ajudados pelos *bodhisattva* (“seres iluminados”). Esse ramo do Budismo é praticado na Ásia Central, em países como a China, a Coreia, o Tibete, a Mongólia, o Nepal e o Japão.

¹⁷ Diz-se da língua indo-européia do ramo indo-iraniano, sub-ramo indo-ário, grupo sânscrito, já morta. [Os primeiros textos escritos nessa língua são os cânones dos budistas, e, como língua veicular do Budismo, essa língua, que é originária do Norte, espalhou-se por toda a Índia, Sri Lanka e outros países a sudeste da Índia.] Definição extraída do Dicionário Houaiss (2007)

3.2.2 O Budismo no Japão

O Budismo chegou ao Japão, através da Coréia, muito mais por interesses políticos do que religiosos. Segundo Yusa (2002, p.33):

As circunstâncias em que o Budismo foi introduzido no Japão estão intimamente ligadas aos poderes políticos da Ásia Oriental nos séculos V e VI, pois, como religião universal, foi eficaz na formação de aliados internacionais.

Naquela época, a península da Coréia encontrava-se dividida em três reinos: o de Paekche, que ocupava o extremo sudoeste da península, o de Koguryo, que ficava ao norte, e o de Silla, localizado ao sudeste. Os três reinos competiam entre si para fortalecer o poder do Estado budista-confucionista, e lutavam para expandir os seus territórios. “Cada um deles mantinha relações diplomáticas e militares com a China e o Japão” (Ibidem, p.34). Foi nesse cenário que o Budismo foi introduzido no Japão, no século VI d.C.

Em 538, o rei Song (523-554), de Paekche, enviou um mensageiro com uma imagem do Buda, feita de ouro e bronze, e alguns Sutas¹⁸, em tributo ao imperador japonês Kinmei (539 – 571), “presentes destinados a garantir o auxílio militar do Japão” (ibidem, p. 34). Embora o ministro Soga no Iname, um entusiasta do Budismo, aconselhasse o imperador a aderir a esta religião, duas famílias muito influentes – a família Mononobe, que liderava a guarda imperial, e a família Nakatomi, que era encarregada dos rituais religiosos – opuseram-se fortemente a isso, alegando que o culto ao Budismo seria uma afronta aos Deuses xintoístas. Por essa razão, o imperador, apesar de ter ficado encantado com os presentes, resolveu entregar a imagem do Buda e os Sutas aos cuidados do ministro Soga no Iname, para que este pudesse cultuar o Budismo devidamente.

¹⁸ Termo genérico para os sagrados textos budistas (Yusa, 2002, p. 124).

Soga no Iname tentou encontrar monjas que professassem um culto apropriado da imagem de Buda que lhe fora oferecida. Três filhas de distintas famílias de ascendência coreana ofereceram-se para tomar os votos, transformando-se, assim, nas primeiras budistas japonesas “monásticas” (ibidem, Ibid.).

O Budismo foi adotado em conjunto com o Xintoísmo somente em 585, pelo imperador Yomei, que veio a falecer dois anos mais tarde. Em 593, o Budismo ganhou nova ênfase, quando o príncipe Shotoku tornou-se regente da tia, a imperatriz Suiko, e declarou-o a religião oficial do país. Shotoku aprofundou os seus conhecimentos dessa religião e dos textos sagrados (os Sutas), publicou tratados e realizou palestras que incluíam comentários sobre o Sutra da Rainha Shrimala (Shoman-gyo, em japonês), o Sutra de Lótus (Hokke-kyo, em japonês) e o Sutra Vimalakirti Nirdesha (Yuima-gyo, em japonês), sendo todos Sutas Mahayana.

O Sutra Shrimala tem como heroína uma rainha indiana, cuja fé inabalável nas doutrinas de Buda levaram-na a atingir a sabedoria suprema. O Sutra de Lótus advogava a salvação universal de todos os seres sensíveis, e o Sutra Vimalakirti elogiava o budista leigo Vimalakirti, homem sábio e consideravelmente rico, cujos conhecimentos dessa religião ultrapassava os do mais sábio *bodhisattva*, Manjushri (Monju, em japonês). (Ibidem, p. 35)

Além desses, o príncipe Shotoku também possuía vastos conhecimentos acerca do Confucionismo, Taoísmo, Legalismo¹⁹ e outras escolas filosóficas chinesas, as quais, assim como o Budismo, foram incorporadas na civilização japonesa por intermédio desse príncipe.

No período Hakuho (645-710), foram estabelecidas as bases para que o Budismo fosse protegido pelo Estado. O Imperador tornou-se o supremo líder da fé

¹⁹ O Legalismo é uma filosofia política que não dispensa atenção às questões referentes à natureza e razão da existência, ocupando-se com as referentes ao modo mais efetivo de governar a sociedade. A tradição legalista deriva do princípio de que a melhor forma de controlar o comportamento humano é por meio de leis escritas, e não de rituais, hábitos ou ética. As duas principais fontes da doutrina legalista eram o Book of Lord Shang e o Han Fei-tzu. The Book of Lord Shang ensina que as leis são designadas para manter a estabilidade do Estado a partir das pessoas, que são inerentemente egoístas e ignorantes. Não existe virtude; obediência é o que importa. Não se sabe ao certo as origens do pensamento legalista. Informações extraídas do site da Universidade de Cumbria (Reino Unido): <http://philtar.ucsm.ac.uk/encyclopedia/china/legal.html>

budista, e foram estabelecidas regras eclesiásticas que colocavam os mosteiros de monges e monjas budistas sob o controle do governo. (Ibidem, p. 36).

O Budismo ensinava que o reinado de um governante benevolente tornaria manifesto o paraíso na terra e este importante conceito acrescentava legitimidade a esse governo. Mais ainda, acreditava-se que o Budismo protegeria os países governados por reis piedosos. (Ibidem, p.37)

Aos poucos o Budismo foi disseminado dos imperadores para o povo. No período Nara (710–784), foi erguida, sob a ordem do imperador Shomu, uma gigantesca estátua do Buda Vairochana (*daibutsu*), com mais de 15 metros de altura, no templo Todaiji (O Grande Templo do Oriente), também construído a mando desse mesmo imperador, em 743, para que servisse de centro dos mosteiros e conventos provinciais. (Ibidem, p. 38)

Com os mosteiros sob o controle do governo, os monges e monjas não só tinham a sua subsistência garantida pelo Estado como também haviam alcançado uma posição de prestígio no governo. Essa nova situação atiçou cada vez mais a ambição dos sacerdotes, e teve como ponto culminante o caso do monge Dokyo, que, após conquistar o afeto da imperatriz Shotoku, foi nomeado primeiro-ministro e indicado por ela para ser o seu sucessor. Entretanto, quando Shotoku falece, Dokyo é banido, e o novo imperador, Kanmu, para se livrar da interferência dos mosteiros budistas nos assuntos do Estado, transferiu, em 784, a capital de Nara para Nagaoka, e, em 794, para Heian-kyo (atual Kyoto).

Durante o período Heian (794-1192), duas escolas de Budismo ganharam força, a do Budismo Tendai e a do Budismo Shingon²⁰. Ambas tiveram as suas doutrinas desenvolvidas na China, valorizavam a vida monástica e enfatizavam a possibilidade de alcançar a Iluminação na vida atual, por meio de técnicas esotéricas,

²⁰ Os dados, aqui apresentados, do Budismo Tendai e Shingon são baseados nas informações obtidas no site: <http://philtar.ucsm.ac.uk/encyclopedia/easia/shingon.html>, da Universidade de Cumbria (Reino Unido).

como, por exemplo, a meditação, a entoação de mantras e rituais com gestos de mãos. O Budismo Tendai também tem como texto básico o Sutra de Lótus (Hokkekyo), que já foi mencionado anteriormente, bem como uma grande variedade de práticas, que incluem a meditação Zen.

O Budismo Shingon foi transmitido ao Japão pelo monge Kukai (774-835), postumamente conhecido como Kobo Daishi²¹, quando ele regressava da China. Em 816, fundou um mosteiro no Monte Koya. É venerado como um “herói cultural”, realizador de inúmeras proezas extraordinárias durante as suas viagens pelo Japão, e, segundo uma crença, em vez de morrer, reside em *samadhi* (transe meditativo), pronto para retornar ao mundo, se necessário. O Budismo Shingon pertence a uma terceira corrente chamada “Vajrayana (Veículo de diamante). A família imperial aderiu aos rituais do Shingon até 1868. Essa linha budista permanece até hoje como uma das mais fortes estabelecidas no Japão, e influenciou profundamente o desenvolvimento da bastante difundida religião asceta das montanhas, o Shugendo.

O Budismo Tendai, que pertence à corrente Mahayana, foi introduzido no Japão pelo contemporâneo de Kukai, Saicho (767-822), também conhecido como Dengyo Daishi.²² Saicho estabeleceu a sua sede no templo Enryakuji, no Monte Hiei, perto de Kyoto, onde era concedido aos monges uma ordenação Mahayana.

Os monges que beberam dos ensinamentos do Budismo Tendai podem ser considerados os responsáveis pelo aparecimento de todo “Novo Budismo” (Terra Pura, Nichiren e Zen) do período Kamakura (1192-1333), uma vez que os seus fundadores têm em comum o fato de terem sido discípulos no Monte Hiei. O Budismo Tendai tem ainda uma presença substancial na principal corrente do Budismo japonês atual.

²¹ Kobo Daishi segundo Yusa (2002, p.43) é “o grande mestre que espalhou o Budismo por toda parte”

²² Dengyo Daishi segundo Yusa (2002, p.40) é “o grande mestre que transmitiu as doutrinas [da China]”

Falaremos agora do Budismo Nichiren, porque o seu fundador também é considerado o fundador da Honmon Butsuryu shu, que é uma das religiões das quais falaremos posteriormente, cujo texto e tradução é um dos nossos objetos de estudo.

Nichiren (1222-1282), assim como os fundadores do Budismo Terra Pura e do Budismo Zen, foi buscar conhecimentos profundos no Monte Hiei, onde se tornou um grande admirador de Saicho. Ele foi um devoto fervoroso do Sutra de Lótus (Myoho-renge-Kyo ou Hoke-Kyo, em japonês) e pregou implacavelmente contra as outras formas de Budismo (inclusive o Budismo Zen, Shingon e a Terra Pura), as quais considerava nocivas. O seu objetivo era restaurar os verdadeiros ensinamentos Tendai, o qual se focava no Sutra de Lótus. De acordo com as escrituras chinesas, Buda revelou gradualmente mais e mais o verdadeiro *Dharma* durante a sua vida. Para Nichiren, o Sutra de Lótus era, não apenas a última, mas a única revelação da verdade.

Ainda segundo Nichiren, a recitação da frase mística “Namu Myoho Renge Kyo” (“homenagem à Maravilhosa Doutrina do Sutra de Lótus”)²³ era a quintessência da prática budista. Ele acreditava que, se essa prática fosse adotada por todo o país, poderia transformar o Japão e posteriormente o mundo em Terra de Buda. Seus ensinamentos, apesar de serem baseados em conhecimentos sofisticados das escrituras budistas, foram apresentados nas formas de diálogos vernaculares intrigantes entre um devoto do Sutra de Lótus e um herege, e também na forma de cartas enviadas por Nichiren a vários discípulos durante a sua vida. O ponto central do seu ensinamento é a idéia Tendai de “Três Mil Mundos num subitâneo

²³ Yusa, M. *Religiões do Japão*. Trad. Maria do Carmo Romão; revisão: Pedro Bernardo. Lisboa: Edições 70, 200, p. 59.

Pensamento”²⁴: a idéia de que a qualquer momento podemos experienciar o inferno ou a mais absoluta Iluminação pela invocação do poder do Sutra de Lótus. O objetivo principal da doutrina de Nichiren era converter os *xoguns*, o imperador e todo o povo do Japão à devoção do Sutra de Lótus.

O “Novo Budismo” do período Kamakura (1185-1333) estava firmemente enraizado nas doutrinas tradicionais do Budismo chinês. Nichiren adaptou os ensinamentos Tendai ao contexto japonês e propagou uma simples fé no poder de transformação por meio da devoção ao Sutra de Lótus entre as pessoas de todas as classes. Assim como os seus contemporâneos da Terra Pura, que Nichiren tanto abominava, sofreu perseguição e foi exilado. Seu esforço de evangelizar o governo e enfraquecer as formas estabelecidas do Budismo, tais como Shingon, provocou a ira das autoridades. Entre outras punições, Nichiren passou 11 anos de sofrimento no exílio em uma remota ilha do Japão, a ilha de Sado.

Durante o seu exílio em Sado elaborou o seu testamento, Abrindo os Olhos (Kaimokusho), no qual descrevia a sua missão de “apoiar o Sutra de Lótus” e tornar-se “o pilar do Japão, o vigia do Japão e o grande navio [para salvar o povo] do Japão”. Nichiren fundou o Hokke ou a seita do Lótus, também conhecida como seita Nichiren. Em lugar da prática de *nenbutsu* ²⁵, adotou a recitação da “homenagem à Maravilhosa Doutrina do Sutra de Lótus” ou “Namu Myoho-rengekyo”. (Ibidem, p. 59)

Embora Nichiren tenha falecido em relativa obscuridade, seus discípulos propagaram com vigor os seus ensinamentos, e, finalmente, junto com o Budismo Terra Pura, o Budismo Nichiren veio dominar o cenário religioso, com seguidores por todo o Japão.

²⁴ Definição extraída na página da internet da HBS:
<http://www.budismo.com.br/revista/viewPagina.php?id=52&pageid=181&view=paginas>

²⁵ Segundo Yusa (2002, p. 123). “ato devoto de entoar um mantra ‘em homenagem ao Buda Amida ‘(*namu Amida-butsu*)”

No período Tokugawa (1600-1868) todas as seitas Nichiren estavam entre os grupos religiosos budistas “disciplinados” até certo ponto pelo enquadramento em um sistema paroquial budista de âmbito nacional, destinado a garantir a paz religiosa e erradicar um inimigo comum, que era o Cristianismo. Quando o Budismo foi desinstitucionalizado, em 1868 pelo governo Meiji, os monges dos templos de todas as seitas estavam limitados à realização de funerais e culto aos antepassados como suas atividades principais, e não havia muita diferença nas práticas entre os grupos Nichiren e as outras formas de Budismo. A tradição Nichiren é notável por inspirar um número extraordinário de “novas religiões” altamente bem-sucedidas, no século 20, incluindo Rei'yukai, Soka Gakkai e Rissho Koseikai.

3.3 AS NOVAS RELIGIÕES JAPONESAS (NRJ)

As novas religiões, diferentemente do Budismo ou do Xintoísmo, enfatizam a conversão individual, como já mencionamos na introdução deste capítulo. Essas religiões transmitem novas mensagens e ensinamentos, como, por exemplo, a promessa de salvação e esperança, diferentes daqueles propagados pelas religiões tradicionais. O grande atrativo das NRJ é prover aos seus adeptos de todas as faixas etárias, de diferentes classes sociais, um sinal de esperança para lidar com os problemas pessoais e os problemas do dia-a-dia, bem como orientação espiritual para que essas pessoas encontrem uma nova motivação para a vida. Essas religiões surgiram nos momentos de crise e grande instabilidade social, para oferecer apoio emocional e acenar com promessas de um mundo melhor e esperança.

Contudo, se analisarmos as suas raízes, veremos que essas novas religiões tiveram as suas bases no Xintoísmo ou no Budismo, ou em ambos, e tais bases também estão, muitas vezes, associadas aos conhecimentos adquiridos em outras linhas religiosas ou filosóficas, como é o caso da Seicho-no-Ie (cuja tradução do texto religioso será estudado no último capítulo dessa dissertação).

De acordo com Ian Reader (2004, p.224),

[...] muitas das novas religiões, como a Tenrikyo e a Kurozumikyō, basearam-se, sobretudo nos termos rituais e conceptuais xintoístas, enquanto outros movimentos, como a Rissho Koseikai, a Reiyukai, a Gedatsukai e a Agonshu, inspirados nas práticas e rituais budistas, são vistos como novas religiões de base budista.

Reader cita três grandes momentos de expansão das novas religiões. A primeira foi no início do século XIX, quando surgiram, por exemplo, a Kurozumikyō, a Konkokyō, a Tenrikyō e a Omotokyō, que têm raízes no Xintoísmo, cujas atividades eram centralizadas nas revelações de alguma divindade. Essas religiões originaram-se em meio a uma crise no regime feudal causado:

[...] em grande parte devido ao fracasso das suas políticas económicas [...] os poderosos comerciantes acumulavam enormes fortunas [em contraste com a agricultura] cujas fracas colheitas e os elevados impostos contribuíram para a opressão dos camponeses. (Yusa, 2002, p. 94)

Esses movimentos religiosos apareceram para levar uma mensagem positiva da vida e ajudar os seus adeptos a ter equilíbrio emocional e “prometer um mundo novo no qual as injustiças do mundo, especialmente notórias nesses tempos, seriam erradicadas e o mundo atual transformado e renovado em termos espirituais.” (Reader, 2004, p. 225)

Posteriormente, entre as décadas de 1920 e 1930 verificou-se o aparecimento de uma nova leva de novas religiões, como a Reiyukai, a Rissho Koseikai, a Igreja Tokumitsu (atual Perfect Liberty), a Seicho-no-Ie, a Soka Gakkai, entre outras, em

um cenário urbano e industrial, em meio a uma depressão econômica sem precedentes. Essas religiões trouxeram conforto e alento às classes trabalhadoras urbanas empobrecidas, que viviam em uma época de incertezas. No entanto, nessa segunda fase de expansão, o período em que as novas religiões proliferaram com maior intensidade foi o que sucedeu a Segunda Guerra Mundial: quando o Japão, derrotado, estava em ruínas, o seu imperador foi destituído do *status* de semidivindade, e foi decretado o fim do Xintoísmo de Estado pelas Forças Aliadas, que ocupavam o território japonês.

Esse cenário desolador também foi propício a que os movimentos religiosos originados antes da guerra conseguissem aumentar o seu número de adeptos, pois as religiões tradicionais, como o Xintoísmo e o Budismo, que haviam apoiado a guerra, não conseguiam oferecer a ajuda emocional que o povo tanto necessitava, ao passo que religiões como a Soka Gakkai, que se opuseram à guerra, ofereceram apoio emocional e esperança para superar as dificuldades e as incertezas do período pós-guerra e, posteriormente, à rápida urbanização e modernização:

O êxito dessas organizações religiosas pode ser, em grande parte, atribuído à reestruturação do tecido social conseguida pela rápida urbanização da década de 1960. Com o êxodo das pessoas das pequenas aldeias para as grandes cidades, a família tradicional e a matriz social desfizeram-se, e os habitantes das cidades, afastados das suas raízes, procuraram consolo emocional e espiritual. (Yusa, 2002, p.109)

Mais recentemente, no final do século XX, surgiram novos movimentos de cunho milenarista, que possuem uma doutrina eclética, absorvendo elementos de diferentes tradições religiosas e de movimentos como a da Nova Era. Entre os novos movimentos que surgiram estão a Agonshu (1981), a Kofuku no Kagaku (1986), Sukyo Mahikari (1978) e a Aum Shinrikyo (1984). Este último ficou famoso após realizar um ataque com gás sarin no metrô de Tóquio, em 1995, matando doze pessoas.

A maioria dos fundadores dessas novas religiões iniciou as suas atividades após “ter descoberto novas verdades espirituais de importância vital para o mundo” (Reader, 2004, p. 227), depois de ser possuído por um espírito divino que lhe faz uma revelação ou pela descoberta de uma nova interpretação dos ensinamentos do Budismo, e torna-se dotado de poderes xamanísticos que o possibilita realizar curas espirituais. Esses fundadores são vistos como figuras divinas e são venerados mesmo após sua morte.

Segundo Reader, os novos movimentos religiosos,

[...] envolvem normalmente uma forte crítica às bases e orientações materialistas que norteiam a sociedade e salientam a importância da renovação do mundo (*yonaoshi*) não tanto em termos políticos ou sociais, mas mais em termos espirituais.” [e ainda] “[...] salientam a importância da transformação individual: o indivíduo é um microcosmo do universo e só através da transformação espiritual individual é que o mundo poderá ser salvo. (Ibidem, Ibid.)

O aconselhamento espiritual, muitas vezes individual, também é uma das características das novas religiões japonesas. Acredita-se que esses aconselhamentos são muito importantes para que os adeptos aprendam a lidar com os seus problemas pessoais, identificando as suas causas:

Tal aconselhamento dá grande importância à moral tradicional e às estruturas comportamentais, mediante as quais os seguidores são incentivados a respeitar os mais velhos e os antepassados, cujo apoio é necessário para a manutenção de uma vida saudável e feliz, e a reconhecer a importância da manutenção das boas relações com os outros, respeitando a sua posição. (Ibidem, p. 228)

Segundo as novas religiões, para manter as boas relações pessoais é necessário refletirmos sobre as nossas atitudes e avaliarmos se estamos ou não tratando as pessoas de forma correta.

3.4 UM BREVE HISTÓRICO DA INTRODUÇÃO DAS RELIGIÕES JAPONESAS NO BRASIL

Abordaremos aqui, de uma forma geral, a chegada das religiões de origem japonesa no Brasil, evento se confunde com a própria história dessa imigração. Depois, falaremos mais especificamente de três delas.

A primeira leva de imigrantes japoneses chegou ao Porto de Santos no dia 18 de junho de 1908. O navio *Kassato Maru* atracou em terras brasileiras trazendo 781 imigrantes. Entre estes, veio um representante da religião Honmon-Butsuryu-kô (atual Butsuryushu – HBS), o sacerdote Tomojiro Ibaragi porque o “presidente da Companhia de Emigração Kokoku, era adepto dessa religião, e o imigrante Ibaragi era admitido nessa primeira leva graças à solicitação da sede da religião”. (Mori, 1988, p. 571)

No início, quase não existia vida religiosa entre os imigrantes, porque eles vieram com a intenção de voltar logo à terra natal, com exceção de alguma manifestação religiosa nas cerimônias fúnebres, bem como nas leituras de rezas budistas ou xintoístas, nos oratórios. Essa quase ausência de vida religiosa deve-se também à estrutura familiar característica do Japão:

[...] a vida religiosa dos japoneses, tradicionalmente, teve como uma das coordenadas de referência o “culto aos antepassados”, que se alicerça na instituição familiar, e a outra, o “culto às deidades da comunidade”. Na tradicional instituição da família, o culto ao antepassado era função atribuída ao sucessor, em regra o primogênito, e o grosso dos imigrantes japoneses era constituído de segundo ou terceiro filho, “não sucessor”, que saía da sua família originária, não possuindo antepassado para prestar culto... “ (Ibidem, p. 562)

Essa situação só começou a mudar quando esses imigrantes, que a princípio se consideravam trabalhadores temporários de curto prazo, passaram a se considerar trabalhadores temporários de longo prazo, e começaram a comprar

pequenos lotes de terra, que lhes foram oferecidos por causa da crise da cafeicultura, tornando-se meeiros, arrendatários ou agricultores independentes (ibidem, p. 567).

Uma outra característica era que:

[...] os imigrantes japoneses não se instalaram cada qual isoladamente. Tendo como princípio de organização a etnicidade, os japoneses arrendaram ou adquiriram as terras em grupo, construindo dessa maneira as ditas “colônias”. (Ibidem, p. 567)

Essas colônias começaram a ser formadas na década de 1910, e a partir da segunda metade da década seguinte começam a surgir manifestações religiosas nas colônias de Cafelândia, Registro, Marília, Lins, etc. Nessa época surge a consciência de família e, com isso, a preocupação de cultuar os antepassados. Surgem iniciativas para a construção de templos xintoístas nas colônias de Promissão e Aliança.

Em 1928, chega ao Brasil um representante do Honpa Honganji, Masumi Ikoma, que, na Colônia de Iguape, dá início aos trabalhos de divulgação da religião Shinshu.

Em 1932, na Colônia União, em Lins, Yoneji Matsubara inicia o trabalho de divulgação da religião Honmon-Butsuryu-ko. Matsubara, após tomar conhecimento de que um representante dessa religião, o sacerdote Ibaragi, também havia imigrado para o Brasil, construiu em sua propriedade um templo sede, em 1936, e solicitou a vinda daquele sacerdote à Lins.

Também por volta de 1930, os japoneses que já se encontravam estabelecidos nas colônias liam publicações da religião Seicho-no-le, trazidas do Japão, mas nessa época ainda não era realizado o trabalho de divulgação.

No início da imigração, tanto os imigrantes como os missionários foram alertados pelo governo japonês para não praticarem sua religião no novo país, a fim

de não causar estranhamento e mal-estar entre o povo brasileiro, com raízes na tradição cristã. Ao deixar o Japão, um sacerdote da religião Tenrykyo teve de assinar uma declaração, comprometendo-se a não divulgar sua religião no Brasil (ibidem, p. 564) Dessa forma, no princípio todas as religiões atuavam somente dentro da comunidade japonesa.

Em 1933, Daijiro Matsuda, um lavrador japonês “sente-se curado de disenteria amebiana depois da leitura do livro de Massaharu Taniguchi²⁶, *Seimei no Jisso* (A Verdade da Vida)” (Albuquerque, 1999, p. 21). Após esse evento, Daijiro e o seu irmão Miyoshi pedem uma assinatura da revista Seicho-no-ie à sede no Japão. Ambos passam a tratar das doenças da vizinhança, com base nos ensinamentos de Taniguchi:

[...] muitos os procuram pedindo reza, que se resume na meditação Shinsokan (Contemplação do Supremo Divino), o ritual mais fundamental da Seicho-no-Ie, além da leitura dos livros e do Sutra Sagrado Kanro no Hoo.” (Castilho, 2006, p. 85).

Em 1934, esse movimento religioso propaga-se na região noroeste e na alta paulista, cujo público principal era constituído por japoneses. Nesse período inicial, a disseminação da Seicho-no-Ie deveu-se exclusivamente a iniciativas individuais, sem a supervisão da sede no Japão.

Quanto à religião Tenrikyo, seu trabalho de divulgação começou por intermédio de quatro famílias devotadas ao templo Nankai, que chegaram ao Brasil em 1929, e se estabeleceram na Colônia Tietê, no oeste de São Paulo. Em 1935, foi construído o primeiro templo na Colônia Bora, e, em 1955, o Centro Brasileiro da Tenrykyo, em Bauru.

Com a eclosão da Guerra do Pacífico, em dezembro de 1941, e o rompimento das relações diplomáticas do Brasil com os países do Eixo, os japoneses passaram

²⁶ Massaharu Taniguchi é o fundador da Seicho-no-Ie, a qual será vista com mais detalhes posteriormente.

a ser tratados como originários de país inimigo, sofrendo restrições à sua liberdade, inclusive no que diz respeito à prática religiosa. Líderes e pregadores de algumas religiões foram detidos sob suspeita de espionagem.

Em 1945, após o término da Segunda Grande Guerra, o Japão se torna um país democrático e estabelece a liberdade de cultos. As Novas Religiões Japonesas, que continuavam atuando somente dentro do próprio país, começaram a alçar vôo para outras terras, inclusive as brasileiras.

Em 1955, chega a Igreja Messiânica no Brasil; em 1957, a PL, e também o Soka Gakkai. No início, assim como o Tenrikyo e a Seicho-no-Ie, atuavam somente dentro da comunidade japonesa.

Aproximadamente na década de 1960, houve um aumento cada vez maior de seguidores sem ascendência japonesa.²⁷ Esse fenômeno está estreitamente ligado ao processo de industrialização e urbanização em curso no Brasil daquele tempo, que teve como consequência uma diversificação profissional na zona urbana e aumento de oportunidades de trabalho. Tal fato atraiu a população da zona rural e provocou uma migração maciça dos camponeses para a zona urbana. A classe média, que existia em pequeno número, multiplicou-se e as famílias numerosas foram substituídas pelas famílias nucleares. No seu desejo de adotar o estilo de vida e valores da classe alta, no entanto sem bases econômicas para isso, a classe média lança-se a novas formas de aumentar seus ganhos. Surge o trabalho da mulher fora do lar, e, assim, famílias que eram sustentadas apenas pelo homem passam a ser sustentadas por ambos, o marido e a esposa. A relação marido/mulher precisou se adaptar à nova situação, e igualmente diversificação profissional demandou adaptação às novas relações humanas e às novas práticas profissionais.

²⁷ Os motivos da expansão das NRJ entre a população sem ascendência japonesa é muito semelhante ao que acontecia na mesma época (década de 1960) entre a população do Japão, que também vivia uma fase de mudanças com a rápida urbanização e o êxodo rural para as grandes cidades.

Tais mudanças se refletem em novas formas de ver o mundo, adotam-se novos valores e comportamentos, bem como novas maneiras de se relacionar com o transcendente.

Em 1980, o Brasil tinha uma população de 90% de católicos, constituindo uma base muito forte. O Protestantismo também era bastante aceito pela classe média, por preconizar dedicação ao trabalho, cuidado com os filhos e rígidos preceitos morais. Do mesmo modo, os pentecostais foram aumentando sua base de aceitação, bem como as religiões afro-brasileiras passaram a ser aceitas pela população não-africana, a partir de sua adaptação à cultura brasileira.

É nesse pano de fundo que algumas religiões de origem japonesa, como por exemplo a Seicho-no-Ie, Igreja Messiânica, PL, Nichiren Shoshu, Sukyo Mahikari começaram a ser aceitas pela sociedade brasileira. Outras, como a Tenrykyo, Rissho Kosei-kai, e as religiões budistas tradicionais estão no grupo de religiões de origem japonesa que não obtiveram o mesmo êxito em conquistar seguidores não descendentes de japoneses, ou que não tiveram o objetivo de expansão no Brasil. Essas diferenças de objetivos e sucesso podem ser atribuídas a diversos fatores, como, por exemplo, o momento de chegada no Brasil, a estratégia usada na difusão ou o conteúdo doutrinário.

Expandir significou também se adaptar à cultura brasileira, tal como os missionários jesuítas se adaptaram à cultura dos Tupinambá. Foi necessário que os seus missionários também aprendessem a construir a identidade do Outro para entendê-lo e traduzir o Eu para este Outro.

Certamente aqui o jogo de poderes é diferente daquele que foi estabelecido entre os missionários jesuítas e os Tupinambá, uma vez que os jesuítas viam os Tupinambá como inferiores, um povo selvagem, e no caso dos missionários

japoneses essa relação era o oposto, eles estavam em uma condição inferior, de “visitantes” que não queriam impor a sua religião para não entrar em conflito com as tradições cristãs que estavam arraigadas no povo brasileiro.

Ao mesmo tempo, o que também podemos constatar é que, independentemente da época, dos povos envolvidos e de quem detém o poder, tanto os jesuítas quanto os missionários japoneses tiveram de ser flexíveis e mudar de acordo com as necessidades, para que fosse possível atingir os seus objetivos. As estratégias foram ditadas pelas necessidades e os objetivos finais. Os jesuítas, apesar de se considerarem superiores aos Tupinambá, não puderam simplesmente impor a sua religião a eles para conseguir que se convertessem.

Se fizermos uma analogia entre a relação entre os jesuítas e os Tupinambá e a relação dos brasileiros com as religiões de origem japonesa, poderíamos dizer que assim como se deu a criação de uma religião híbrida na relação entre os jesuítas e os Tupinambá, do mesmo modo se deu também a criação de uma religião híbrida desta segunda relação. As religiões de origem japonesa também não são mais as mesmas de quando aqui chegaram: transformaram-se em uma outra religião no encontro com os brasileiros.

No próximo capítulo falaremos um pouco mais de três religiões que já foram citadas neste capítulo, a sua história, a doutrina, a chegada no Brasil, a doutrina, bem como as estratégias adotadas na expansão.

4 A HISTÓRIA DA SEICHO-NO-IE, DA PL E DA HONMON BUTSURYUSHU NO BRASIL

No capítulo anterior, vimos o surgimento de várias religiões de origem japonesa como uma ramificação do Budismo; de outras com influências do Xintoísmo e também do Budismo; e outras que se originaram fora das tradições religiosas japonesas. Também vimos como essas religiões, de um modo geral, chegaram ao Brasil e o momento histórico em que conseguiram se expandir para além das colônias japonesas.

Neste capítulo, falaremos mais detalhadamente de três delas: Seicho-no-le, PL - Perfect Liberty e Honmon Butsuryushu. Primeiramente, vamos explorar um pouco mais a história de cada uma delas, bem como o seu projeto de expansão e as estratégias utilizadas para tentar superar os problemas culturais que surgiram no encontro com os brasileiros.

4.1 História da Seicho-no-le

A Seicho-no-le – (生長の家) “ Lar do Progredir Infinito” – foi fundada por Masaharu Taniguchi, nascido a 22 de novembro de 1893, em Kobe no Japão, de pais lavradores. Aos 4 anos de idade foi adotado e criado por uma tia. Em 1911, iniciou os estudos em literatura inglesa pela Universidade Waseda, em Tóquio, onde entrou em contato com obras de autores como Oscar Wilde, Arthur Schopenhauer, William James, e com as teorias da Psicanálise. Desentendeu-se com a família, que lhe fornecia ajuda financeira, por causa de suas aventuras amorosas, e foi obrigado a abandonar a universidade. Desde então, teve de trabalhar como operário, passando por grandes dificuldades econômicas e existenciais. Entrou em contato

com o hipnotismo e com as doutrinas do Espiritismo e do Novo Pensamento americano:

O conhecimento pelo Novo Pensamento americano aconteceu para Masaharu Taniguchi através da obra de Fenwicke Holmes (1883-1973), em particular do livro *A lei da Mente em Ação*, em que o autor explica, de acordo com suas convicções, que a pessoa atrai aquilo em que acredita. O Novo Pensamento, ao qual Holmes pertence, apregoa ainda que o meio para manifestar a perfeição divina do homem é através do pensamento positivo.” (Castilho, 2006, p. 62)

Por volta da Primeira Guerra Mundial, Taniguchi tornou-se adepto da seita Omoto e lá permaneceu por cinco anos, chegando a escrever artigos para seus periódicos. Desligou-se em 1921, quando a seita passa a ser perseguida pelo governo. Entra em contato com uma outra seita, a Ittoen, e nela tem a oportunidade de estudar os ensinamentos do Budismo, Cristianismo e os escritos da Ciência Cristã²⁸, sem, contudo, filiar-se a ela.

Após passar por uma fase de dificuldades financeiras e doença, e também de aquisição de variadas experiências religiosas, em fins de 1929 recebe a revelação divina: “Matéria não existe, o corpo não existe nem existe a alma. O único que existe é *Jisso*. *Jisso* é Deus. Apenas Deus existe. O espírito de Deus e sua manifestação são a única realidade. Isso é *Jisso*” (Herbert, 1966, apud Albuquerque, 1999, p. 20). A partir desse momento, com o objetivo de fundar uma revista para divulgar as suas revelações, começou a economizar dinheiro, mas, desafortunadamente, foi

²⁸ As origens da Ciência Cristã remontam a uma norte-americana, Mary Baker Eddy (1821-1910). Após ler o episódio em que Jesus cura um homem paralisado, em Mateus 9, sentiu-se tomada pela sensação de que Deus era a única vida e ficou curada dos graves ferimentos que a impediam de sair da cama. Depois dessa experiência, Mary começou a registrar por escrito alguns princípios simples. No verão de 1868, começou a dar aulas para partilhar o método de cura espiritual que ia descobrindo. Em 1875 escreveu *Ciência e Saúde com Uma Interpretação das Escrituras*, a princípio para ensinar melhor os seus alunos. Mais tarde, essa obra tornar-se-ia, juntamente com a Bíblia, o guia espiritual instituído da Igreja de Cristo, Cientista, fundada em 1879, em Boston. A oração e o trabalho metafísico são a chave do tratamento da Ciência Cristã. Os cientistas cristãos acreditam que Deus seja onipresente, e pensam neste em termos de Princípio e não de pessoa. Encaram o pecado e o mal como não possuindo uma realidade objetiva. (Scotland, 2004, p. 39)

assaltado em duas ocasiões. Após esses incidentes, recebe uma segunda revelação, que o ordena a levantar-se e iniciar de imediato o seu trabalho.

Em 1º. de março de 1930, Taniguchi iniciou o seu movimento, com a publicação da revista Seicho-no-le, com o objetivo de transmitir as revelações que tivera.

Sua idéia primordial era publicar uma revista particular como um movimento filosófico. Essa publicação teve grande repercussão no Japão. Formou-se um público confiante que se dispôs a seguir a fé em função de vantagens pessoais que pudesse receber através da leitura da fé na palavra expressa da revista Seicho-no-le. A partir de então, nos seus primeiros números, a revista passou a chamar-se Shinshi (Revista de Deus). (Castilho, 2006, p. 59)

Inicialmente, Taniguchi não pretendia que o movimento tivesse um aspecto religioso, tanto que a Seicho-no-le se autodenomina filosofia e não religião, e os primeiros adeptos eram chamados de assinantes. No entanto, a divulgação, pela revista, dos depoimentos de cura de seus leitores teve grande repercussão, e as atividades de Taniguchi passaram a ser vistas como religiosas. Em 1932, o movimento já havia se disseminado em âmbito nacional e, em 1934, foi fundada uma filial em Tóquio. Taniguchi transferiu-se para essa capital, onde realizou uma série de conferências. Em 1935, as suas atividades foram reorganizadas como ensinamento filosófico Seicho-no-le e, em 1945, são registradas como entidade religiosa. Durante a Segunda Guerra, a Seicho-no-le escapou às opressões governamentais, apoiando o governo por meio de um discurso ideológico pró-guerra, que exaltava o caráter divino do Imperador e a invencibilidade do Japão.

Após a derrota do Japão, Taniguchi procurou se adequar às novas tendências democráticas, aparentemente deixando de lado a ideologia anterior. A partir de 1951, a reabilitação do Japão, a rápida urbanização e a ocidentalização política desse país atraíram para a Seicho-no-le pessoas da classe média urbana, como comerciantes

familiares e professores primários. Desde a sua origem, essa religião vem acompanhando as oscilações sociopolíticas e apoiando as ideologias dominantes.

4.1.1 A doutrina

Segundo Albuquerque (1999), a doutrina da Seicho-no-le foi elaborada dentro da estrutura ideológica do sistema familiar japonês do período pré-guerra. No início, esse movimento tinha por objetivo a reconstrução do Japão nos moldes tradicionais, centralizado na imagem do Imperador. Assim, uma das idéias mais fortes do corpo doutrinário da Seicho-no-le é o centralismo.

É uma doutrina sincrética, constituída de elementos budistas, xintoístas e cristãos. Como já foi dito, Taniguchi, antes de receber a revelação divina, recebeu influências religiosas, filosóficas e culturais diversas, que mais tarde passaram a fazer parte dos seus ensinamentos. A prática do culto aos antepassados e às almas dos mortos é um legado das crenças populares japonesas, enquanto a cura das doenças tem as suas raízes no Novo Pensamento americano, em especial na Ciência Cristã. A psicologia de educação infantil de Taniguchi foi elaborada com base na teoria da Psicanálise de Freud. As raízes fundamentais de sua doutrina são apresentadas por meio de “analogias com as ciências físicas, e assim os preceitos de seus ensinamentos recebem um verniz científico.” (Albuquerque, 1999, p. 33)

O sincretismo da doutrina da Seicho-no-le é justificado pelo seu fundador por meio do argumento de ser ela um movimento religioso não-sectário que abarca todas as demais religiões da humanidade. Taniguchi apresenta-se como um messias, cuja missão é a de integrar todas as religiões dentro de seu corpo

doutrinário, e com essa abordagem atraiu muitos seguidores, pois não os faziam sentir-se obrigados a deixar sua religião anterior.

O conceito fundamental da Seicho-no-le, segundo a dra. Birgit Staemmler(2004, p. 237), é:

... de que o mundo tal como o vemos não existe. É apenas o reflexo da realidade divina distorcida pela lente da mente humana [...]. Se os homens conseguirem [...] concentrar-se na realidade divina aprenderão essa verdade que é harmoniosa, bela e completa. Também perceberão de que são filhos de Deus verdadeiramente perfeitos, saudáveis e harmoniosos e que a doença e a infelicidade são apenas manifestações das suas percepções errôneas.”

A noção de pecado para a Seicho-no-le é diferente da concepção cristã, a qual considera o homem um ser pecador inato, enquanto a primeira considera o homem como filho de Deus, perfeito em sua essência, e os pecados são totalmente redimidos por meio da confissão e do arrependimento. Assim como o pecado, a miséria, a doença, a guerra, enfim, as aflições podem ser eliminadas por meio dos ensinamentos de Taniguchi.

Uma das características marcantes da Seicho-no-le é o agradecimento: “Em qualquer evento da Seicho-no-le, as pessoas que recebem assumem uma posição de reverência com as mãos justapostas, dizendo várias vezes ‘Muito obrigado’” (Castilho, 2006, p.75). É pelo agradecimento a todas as coisas, pessoas e fatos que são eliminados do inconsciente os pensamentos negativos e as mágoas, permitindo que as coisas boas tomem o seu lugar e a verdadeira realidade (*Jisso*) se manifeste. A importância do agradecimento é ressaltada na oração básica da Seicho-no-le “Revelações divinas do ‘Acendedor dos sete candeeiros’”, do Sutra Sagrado.

O elogio, enfatizado principalmente na educação infantil, é outro ponto forte nos ensinamentos de Taniguchi. O ato constante de elogiar a criança faz com que

essas palavras positivas se acumulem no seu inconsciente, o que contribuirá para um melhor desenvolvimento físico e mental dessa criança.

No que diz respeito à família e às relações conjugais, a doutrina da Seicho-no-le diferencia os papéis do homem e da mulher, baseada nos padrões tradicionais japoneses. É enfatizada, de várias formas, a obediência ao marido, por meio de exemplos, orações e ou explicações. Os ensinamentos de Taniguchi tratam de temas que abarcam a maioria dos problemas sociais e psicológicos enfrentados pelo homem, como saúde, harmonia conjugal, prosperidade nos negócios, enfim aquilo que oprime o homem.

A Seicho-no-le não só pretende solucionar os problemas cotidianos do homem, mas tem como grande meta solucionar os problemas da humanidade. Essa meta é conhecida como “Movimento para Iluminação da Humanidade”, que tem a intenção de realizar o paraíso terrestre.

4.1.2 A introdução da Seicho-no-le no Brasil

Como já vimos, no Brasil a Seicho-no-le iniciou as suas atividades de propagação na década de 1930, por intermédio dos irmãos Daijiro e Miyoshi Matsuda, que residiam perto de Duartina, no interior de São Paulo . Em 1936, as atividades da Seicho-no-le já haviam ultrapassado as fronteiras da comunidade a que pertenciam os irmãos Matsuda. A difusão do movimento dava-se especialmente em virtude de curas de doenças, e os pregadores interpretavam livremente os ensinamentos de Taniguchi. A região de Duartina e a de Gália tornaram-se aos poucos centros de divulgação dos ensinamentos da Seicho-no-le. Ainda em 1936, foi inaugurado em Guararapes um círculo de amigos da leitura de livros, que foi

reconhecido como sucursal brasileira em novembro do mesmo ano. Em dezembro de 1937, foi criada nessa cidade a primeira associação chamada Pombas Brancas²⁹.

Com a deflagração da Segunda Grande Guerra, as atividades sociais e religiosas de todas as religiões japonesas aqui no Brasil retraíram-se, mas, no caso da Seicho-no-le, os adeptos passaram a entrar em contato com a doutrina diretamente por meio dos ensinamentos de Taniguchi.

Em 1946, as atividades da Seicho-no-le são reabertas e o seu núcleo de atividades transfere-se para a cidade de São Paulo, seguindo a migração dos japoneses para a capital paulista e subúrbios. Nesse período, em razão dos violentos conflitos entre os japoneses que acreditavam na derrota do Japão (*makegumi*) e aqueles que acreditavam na sua vitória (*kachigumi*), aparecem divisões internas na Seicho-no-le. (Albuquerque, 1999, p.22)

Em maio de 1950, foi autorizado o funcionamento da “Sucursal Geral Brasileira da Seicho-no-le”, iniciando assim o trabalho de difusão da seita em âmbito nacional. Em 30 de maio de 1951, a Seicho-no-le brasileira foi reconhecida pela sede do Japão (Castilho, 2006, p. 85). Em agosto de 1952, recebeu a autorização de funcionamento como entidade religiosa do governo brasileiro. Nesse mesmo ano, a Seicho-no-le do Brasil recebeu a visita de um representante japonês, o médico Katsumi Tokuhisa, que veio com a missão de percorrer os centros existentes no Paraná e São Paulo, para promover sua unificação. Em 1955, foi inaugurada a Academia de Treinamento Espiritual, em Ibiúna, e no ano seguinte, veio ao Brasil o genro e sucessor do fundador do movimento, Seicho Taniguchi. (Albuquerque, 1999, p. 22)

²⁹ Pombas Brancas é uma associação de senhoras da Seicho-no-le.

Nos anos de 1960, o Brasil passava por uma fase de rápidas mudanças, e foi nesse cenário propício que a Seicho-no-le passou a desenvolver o proselitismo entre os brasileiros não-descendentes de japoneses. Em 1963, a Seicho-no-le recebeu a visita do seu fundador, Masaharu Taniguchi, e em 1965 foi lançada a revista *Acendedor*. Em 1966, conforme nos informou Mori, foi instalado o Departamento de Trabalho Doutrinário em Língua Portuguesa, e a partir do ano seguinte a revista *Acendedor* foi modificada e passou a tratar de temas voltados à cultura brasileira, como, por exemplo, “o significado da cruz e a ressurreição; como cortar o círculo do carma, etc.” (Albuquerque, 2000, p. 230)

Em 1967-68, começaram a ser feitas as reuniões de leitura e estudo dessas publicações organizadas para os não-descendentes de japoneses, e foram publicados os primeiros depoimentos de brasileiros conversos. (Ibidem)

O aumento do número de sedes é acompanhado pelo aumento do número de adeptos, bem como pelo crescimento do patrimônio da Seicho-no-le. Conseqüentemente, a quantidade de publicações traduzidas para o português também aumentam. “Em 1988, 85% dos adeptos eram de não-descendentes” (Mori, 1988, p. 589).

[...] atualmente [julho de 2006] a Seicho-no-le no Brasil está presente em 23 estados, entre associações locais e regionais, sendo estas últimas as que respondem organizacionalmente pelas associações ou grupos que estão se iniciando em uma região. Além da sede central, é expressivo o número de locais de divulgação na Grande São Paulo e interior do estado. (Castilho, 2006, p. 87)

4.2 A história da PL

A trajetória da PL inicia-se em 1912 no Japão, por Tokumitsu Kanada, o precursor da Igreja Perfect Liberty. Desde criança tem grande veneração por Kobo Daishi (monge do Budismo Shingon) e realiza peregrinações ao Monte Koya, onde

se situa o templo de Kobo Daishi. Depois de muitos anos de ascese espiritual, recebe uma Iluminação divina e começa a ajudar pessoas enfermas e a realizar curas. Em 1911, decide se dedicar exclusivamente à religião (até então cuidava também de seu negócio), e em 1912 funda a Igreja Mitake Kyo Tokumitsu Daikyokai. (In: Revista 30 anos da PL no Japão, 1977, apud Fujikura, 1992, p. 29)

Nesse mesmo ano, Kanada conhece Tokuharu Miki, que sofria de asma e é curado pelo primeiro por meio de um ritual chamado Ofurikae, “absorção da doença de outrem em si mesmo e posterior purificação” (Silva, 1992, p.19). Miki, posteriormente, torna-se o primeiro patriarca da PL.

Tokuharu Miki nasceu em 1871, na cidade de Matsuyama, na província de Ehime. Aos 8 anos já havia ingressado na vida monástica e ainda jovem tornou-se monge zen-budista. Em 1916, afastou-se da vida monástica e tornou-se discípulo de Kanada.

Antes de falecer, em 1919, Kanada fez um pedido ao seu discípulo para que plantasse uma árvore de sakaki (榊)³⁰ no local de seu sepultamento, que zelasse por este como se fosse um *Himogi*, “local sagrado”, e orasse diariamente diante da árvore. Passados cinco anos, Tokuharu Miki recebeu a Iluminação, e em 1925 estabeleceu uma nova religião que recebeu o nome de Mitake Kyo Tokumitsu Daikyokai, e em 1931 passou a se chamar Hitonomiti (“Caminho do Homem”).

Já com o nome de Hitonomiti, propaga-se rapidamente, não só pelo Japão, mas pela China, Coréia e Manchúria, alcançando aproximadamente um milhão de adeptos. Esse bom desempenho desagrada às religiões tradicionais e ao governo militar da época. Logo após a posse do segundo patriarca, Tokuchika Miki, em 1936,

³⁰ *Sakaki* (Cleyera japonica), árvore sagrada do Xintoísmo, presente nos seus santuários. Informações extraídas do site: <http://www.botgard.ucla.edu/html/membgnewsletter/Volume5number2/Sakakisacredtreeofshintoin.html> acessada em 15 de junho de 2008.

seus adeptos começam a ser perseguidos severamente pelas autoridades militares. As atividades principais da Hitonomiti eram: “favorecer o enriquecimento, curar doenças e pregar a moral própria às famílias da classe média, expandindo-se principalmente entre os comerciantes das cidades”. (Fujikura, 1992, p. 30)

Em 28 de abril de 1937, a Hitonomiti é fechada, e Tokuchika Miki (o segundo patriarca) é preso sob a acusação de lesa-majestade, e libertado em junho de 1938. Volta ao cárcere em 1944, dessa vez condenado a três anos de prisão, pelo mesmo crime.

Com o fim da Segunda Guerra, em 1945, e o fim do regime militar, o segundo patriarca é libertado. No ano seguinte, restabelece a instituição sob o nome de “Instituição Religiosa Perfect Liberty” ou PL Kyodan.

Dentre os princípios fundamentais, determinou-se que o novo movimento seria monoteísta e não teria vínculos com nenhuma outra religião existente. Mesmo a designação em inglês foi intencional, uma estratégia que visava à expansão da crença para todo o mundo, já que a vitória dos EUA na guerra estava criando as bases da hegemonia norte-americana, firmando o inglês como língua universal. (Silva, 1992, p.,25)

Em 29 de setembro de 1946, é fundada na cidade de Tosu, na província de Saga, no Japão, a igreja da PL sob a denominação de “Instituição Religiosa Perfect Liberty”. Em 1953, iniciou-se a construção do prédio da Igreja Central Provisória na cidade de Tondabayashi, na província de Osaka, e concluída no fim do mesmo ano. Nos anos seguintes, foram criados o Instituto Educacional da PL e o Hospital Hosho.

4.2.1 A doutrina

Assim como a Seicho-no-le, a doutrina da PL é sincrética: possui elementos do Budismo, do Xintoísmo, do Confucionismo e do Taoísmo. A influência budista se

deve à formação do próprio fundador, que foi um Bonzo (monge zen-budista) antes de se tornar discípulo de Tokumitsu Kanada, tendo sido este último um adepto do Budismo Shingon. Um tema muito forte na doutrina da PL, o desapego, tem a sua origem na idéia da “eliminação do desejo egoísta” das “Quatro Verdades Nobres” do Budismo, conforme capítulo 2 desta dissertação. A arte do Ikebana e a Cerimônia do Chá, incorporados à doutrina, são provenientes do Zen-Budismo.

A influência do Xintoísmo pode ser vista, por exemplo, na idéia de Makoto, que no Xintoísmo significa “a reação humilde e uniforme que nasce dentro de nós quando nos acercamos dos desígnios dos Deuses, que acolhemos como seres próximos de nossa existência” (Ono Sokyô, 1991, apud Fujikura, 1992, p. 31). No Brasil, a idéia de Makoto foi traduzida por “atitude de amor e dedicação em tudo que se faz” (p. 31). O culto aos antepassados é uma outra prática de origem xintoísta que faz parte da doutrina da PL.

Entre as características recebidas do Confucionismo e do Taoísmo (culturas vindas da China no final do século VI) “está uma certa ausência do idealismo religioso, caracterizando-se por uma filosofia mais prática e positiva de vida” (Theobaldo Miranda Santos, 1951, apud Fujikura, 1992, p. 31).

A PL, desde os seus primórdios, nasce como uma religião dinâmica. Procura adequar seus ensinamentos à realidade da época, à evolução do tempo. É apresentada sob a forma de um sistema psicofilosófico e moral. (Y. Fujikura, 1992, p. 34)

A doutrina da PL é apresentada aos seus adeptos sob a forma de 21 preceitos:

1. Vida é Arte.
2. A vida do homem é auto-expressão.

3. O Eu é a manifestação de Deus.
4. Há sofrimento se não se expressar.
5. Ao se deixar levar pela emoção perde-se o Eu.
6. Você existe na ausência do ego.
7. Tudo existe em relatividade.
8. Viva radiante como o sol.
9. Todos os homens são iguais.
10. Felicite a si e aos outros.
11. Faça tudo confiando em Deus.
12. Há uma função conforme o nome.
13. Há um caminho para o homem e um para a mulher.
14. Tudo é e existe para a Paz Mundial.
15. Tudo é espelho.
16. Tudo progride e se desenvolve.
17. Capte o ponto central.
18. Postamo-nos sempre na bifurcação entre o bem e o mal.
19. Faça ao perceber.
20. Viva no estado de perfeita união material-espiritual.
21. Viva na Verdadeira Liberdade.

E de acordo com mestre Yumi:

Esses ensinamentos profundamente éticos, voltados para a vida cotidiana, em todos os seus aspectos, procuram levar os homens a entender que a vida é uma escola de todos os dias. É uma lição nova e diferente que se adapta ao mundo cultural do adepto. (Ibidem p. 51)

4.2.2 A chegada ao Brasil

Em 1957, chega ao Brasil o jovem assistente de mestre Ryoza Azuma, e se emprega como cozinheiro do Hotel Oriental, no bairro da Luz, em São Paulo. Nas horas vagas, fazia as preces e preparava novos adeptos. Com o pessoal do hotel, começa a expandir a PL entre os japoneses, “*His curing of an old man who could not stop shaking, by practicing oyashikiri – the taking of an oath to God – for ten days, triggered an increase in membership*”. (Y. Mori, 1979, apud Nakamaki, 1991, p. 214)

Com o aumento do número de fiéis, em resposta à solicitação, chega o primeiro mestre, Masuichi Tomio, no dia 2 de outubro, enviado pelo patriarca que é encarregado da expansão da PL. Masuichi começa um trabalho de expansão entre os japoneses e descendentes do interior de São Paulo, auxiliado por outros peelistas vindos do Japão. Em um primeiro momento, por causa do problema da língua, essa expansão se dá entre os japoneses, entretanto os dirigentes da PL tinham já em vista a formação de assistentes de mestre entre os nisseis para a difusão da doutrina entre os brasileiros.

Em 16 de fevereiro de 1958, foi celebrada a Cerimônia de Entronização do Omitama (símbolo sagrado da PL) da Igreja do Brasil, marco oficial da introdução da PL em terras brasileiras. Com a chegada de um outro mestre, Akio Takanami foram abertos novos locais de culto nas cidades de Adamantina, Mogi das Cruzes, bem como um novo núcleo no bairro de Pinheiros, em São Paulo, capital. Dez anos após a chegada de Ryoza Azuma, o número de ingressos por mês chegou a 500 pessoas, sendo 90% de brasileiros. Em 1969, cinco mestres nisseis voltaram do Japão após participar do curso de aperfeiçoamento na Igreja Central em Osaka, e nesse mesmo ano formaram-se mais de 100 assistentes de mestre brasileiros.

Segundo Mori, no início a PL despertou o interesse dos japoneses, seus descendentes e não-descendentes pela fé baseada no milagre do *Oyashikiri*, contudo depois tiveram de mudar as suas bases para a doutrinação, pois tal milagre não era suficiente para manter os adeptos.

A PL conseguiu despertar o interesse não só dos japoneses e seus descendentes, mas também dos não-descendentes, pela crença do milagre, e posteriormente adaptou, no Brasil, que se encontrava em meio ao processo de modernização, o “*know-how*” forjado no processo das mudanças sociais do Japão. Concretamente falando: em forma de ética da vida na família nuclear, ética profissional e do local de trabalho, ética da cidadania, oferecendo-as ao processo de adaptação da classe média urbana que estava à procura de novas atitudes e valores. (Mori, 1988, p. 590)

Em julho de 1984, havia 62 igrejas, sendo 34 em São Paulo, 18 no Rio de Janeiro, 3 em Minas Gerais e 7 em outros lugares do Brasil, além de sucursais e postos de missão que totalizavam 116. Contavam com 84 mestres e mais de 2.000 assistentes de mestre. Em razão da grande inconstância dos adeptos não foi possível obter o número exato de adeptos, mas estima-se algo em torno de 30.000, dos quais 90% eram brasileiros não-descendentes de japoneses. (Nakamaki, 1991, p. 216)

4.3 A história da Honmon Butsuryu-shu

A Honmon Butsuryu-shu (HBS) foi fundada em 1857 por Nissen Shonin, e a sua origem remonta ao monge Nichiren.³¹ Por ter sido um grande propagador do Sutra de Lótus, ele é considerado o primeiro grande patriarca da HBS.

O significado de “ Honmon Butsuryu-shu ” (本門佛立宗) é traduzido aproximadamente por “ Religião baseada no Honmon ” 本門 (os últimos 14

³¹ Cf. p. 40

capítulos do Sutra de Lótus) de Buda” . Butsuryushu é literalmente traduzido por *Butsu* “ 佛 ” , (Buda), *ryu* “ 立 ” (fundado), *shu* “ 宗 ” (religião).

Além do monge Nichiren, a HBS tem mais dois grandes patriarcas, que são os monges Nichiryu e Nissen.

Nichiryu nasceu no dia 14 de outubro de 1385, da era Muromachi (1336-1573), na atual província de Toyama, no Japão. Ele é o segundo grande líder da HBS. Aos 12 anos inicia-se na vida monástica no templo Onjoji, da linha Nichiren Hokke-Shu. Aos 14 anos, para prosseguir os estudos, ingressou no templo Myohonji, fundado pelo monge Nichizo, discípulo de Nichiren, em Kyoto, onde já se encontravam os seus tios, o monge Nichizon e o monge Nichido. A partir desse momento, até os 26 anos de idade, dedicou a vida à prática ascética da doutrina budista. Nessa época, o sumo pontífice de Myohonji era o Monge Nissai. Após o seu falecimento é sucedido pelo monge Gatsumyo, filho de um nobre. Levado, entre outros fatores, por interesses políticos, Gatsumyo é influenciado por uma outra linhagem do Budismo, a Tendai Hokke-Shu, pois deste modo poderia agradar aos dirigentes da escola budista mais poderosa da época.

Gatsumyo administrou o templo Myohonji de forma precária, levando-o à degradação. Um dos fatos que contribuíram para essa situação é que, com a justificativa de se proteger dos perigos vividos naquela época, Gatsumyo, permitiu que os samurais fizessem a segurança do templo, esquecendo-se de que estes bebiam e levavam mulheres às dependências do templo. Um outro fator que provocou grande descontentamento entre os seguidores e propagadores do Nichiren Hokke-shu foi o desvio gradual da linhagem religiosa, que tendia cada vez mais para a linha do Budismo Tendai.

Nichiryu, após consultar os tios Nichizon e Nichido, resolveu solicitar o aprimoramento de Gatsumyo. Em 1410, após várias tentativas nesse sentido, ele e os tios foram expulsos do templo.

Em 1415, após voltar a Kyoto de uma viagem de estudos pelo Japão, Nichiryu fundou o templo Honnoji. Porém, não satisfeito em deixar o templo Myohonji nas mãos de Gatsumyo, ele, com o incentivo daqueles que o apoiavam, reingressou ao templo com o intuito de desafiar Gatsumyo e o seu grupo. O desafio resultou em uma separação definitiva. Nichiryu, juntamente com os tios e mais 24 aliados, partiram do templo para restabelecer a linha doutrinária deixada por Nichiren, conhecida como Primordial.

Grande expansionista, Nichiryu fundou muitos templos e dedicou muitos anos de sua vida à orientação de discípulos e fiéis, e à compilação de uma imensa doutrina, deixando 363 volumes e mais de 3.000 artigos escritos, quando faleceu, aos 80 anos de idade, no dia 25 de fevereiro de 1464.

O monge Nissen é o terceiro grande patriarca e fundador da HBS. Nasceu em abril de 1817, na cidade de Kyoto. Após o falecimento da mãe, movido pela necessidade de obter respostas para as suas questões existenciais, interessou-se pelo Budismo. Como conhecia bem a linha religiosa seguida pela família, o Budismo Terra Pura (Jyodo-shu), Nissen resolveu buscar os conhecimentos de outras ramificações, tais como o Zen Budismo e o Budismo Nichiren, e por fim concluiu ter encontrado os verdadeiros ensinamentos do Budismo na doutrina do Sutra de Lótus e do monge Nichiren. Em sua busca, Nissen também chegou à conclusão de que a única religião que pregava os verdadeiros ensinamentos do monge Nichiren era a Honmon Hokke Shu, e, assim, em 1845 torna-se seguidor dessa religião. Em 1848,

aos 31 anos é ordenado sacerdote pelo seu mestre Nichiyo, no templo Ryusenji, situado na ilha Awaji.

Porém, com o passar do tempo, Nissen sente-se profundamente desapontado com o rumo tomado pela Honmon Hokke Shu, a qual, assim como as outras ramificações do Budismo, estava enfraquecida pela política religiosa do Xogunato de Tokugawa (1603-1868). Em razão do sistema paroquial budista (*danka seido*) instituído no período Tokugawa (1600-1868), praticamente todo vilarejo possuía pelo menos um templo budista, e cada família estava compulsoriamente afiliada a um templo, ao longo de várias gerações. O clérigo budista se encontrava sob o controle absoluto do governo, e era proibido fundar novas seitas ou construir novos templos sem uma permissão especial.³²

Por essa época, os templos e os sacerdotes eram sustentados pelas contribuições obrigatórias feitas pelos fiéis, o que lhes assegurava uma situação financeira estável. Aproximadamente no ano de 1700, com o sistema *danka* firmemente estabelecido, o Budismo transforma-se numa religião fúnebre, isto é, em uma religião que priorizava e se dedicava aos cultos póstumos. Essa linha caminhava no sentido oposto àquela seguida por Nichiren e o seu sucessor Nichiryu, que priorizava a salvação de todos os seres vivos. Além disso, para Nichiryu, mais importante que ser monge ou leigo era a fé e a devoção. No entanto, os monges desse tempo pareciam valorizar mais os títulos e a beleza de um templo que o seu conteúdo. Nissen tenta, em vão, convencer os dirigentes da Honmon Hokke-shu a voltar às origens, isto é, restaurar a linha seguida por Nichiren e Nichiryu. Após receber comentários depreciativos dos sacerdotes da Honmon Hokke-shu, Nissen decide, em iniciativa própria, difundir os ensinamentos de Nichiren e Nichiryu, e,

³² Informação obtida nos sites: http://buddhism.kalachakranet.org/history_japanese_buddhism.html e <http://butsuryushu.org/about-hbs/heritage-of-honmon-butsuryushu/heritage-of-honmon-butsuryushu.htm>

assim, em 12 de janeiro de 1857 funda a Honmon Butsuryuko, posteriormente chamada de Honmon Butsuryu-shu, em Kyoto.

Paulatinamente, os ensinamentos de Nissen se propagam por outras regiões do Japão, tais como Otsu, Osaka e Ise. Nissen compõe mais de 3.000 versos explicativos sobre a doutrina do Sutra de Lótus, segundo os ensinamentos de Buda seguidos por Nichiren e Nichiryu. A sua obra de mais de 30 volumes torna-se a base da doutrina da HBS. Nissen também é considerado o mais proeminente reformista religioso na Idade Moderna, por tornar acessível a prática da fé por toda a população.

Nissen faleceu no dia 17 de julho de 1890, aos 73 anos de idade.

4.3.1 O início da Honmon Butsuryu-shu no Brasil

A HBS chegou ao Brasil pelas mãos de Tomojiro Ibaragi (posteriormente chamado Nissui Ibaragi), nascido em 1886, na cidade de Kyoto. Veio com a primeira leva de imigrantes japoneses, no navio Kassato Maru, em 1908.

Segundo Nakamaki, o despertar religioso de Ibaragi não se deu em consequência de penitência de atos cometidos no passado, nem como uma busca de resposta à transitoriedade da vida, nem por haver sido curado de alguma doença, mas sim pela influência de um ambiente familiar de fiéis fervorosos, que já pertenciam a essa religião.

Em 1905, torna-se discípulo no templo Butsuryuji, na cidade de Otsu, onde, além dos estudos e práticas religiosas dedicou-se ao aprendizado da cultura chinesa. Após ouvir uma crítica a HBS do seu professor de cultura chinesa, que lhe disse que, mesmo se dedicando aos estudos, tornar-se-ia apenas um sacerdote decadente,

resolveu, com outro sacerdote, ir ao templo Seioji, em Tóquio, onde se tornou discípulo do 4º. Sumo Pontífice, Nikkyo Mimaki.

Um dos fiéis desse templo era Ryu Mizuno, presidente da Companhia Imperial de Colonização. Em 1907, Mizuno assina um contrato com o secretário da agricultura do estado de São Paulo, comprometendo-se a enviar 3.000 imigrantes japoneses para o cultivo do café, por um período de três anos. Retornando ao Japão, inicia o recrutamento de imigrantes, inclusive no templo Seioji. Os discípulos do templo, entre eles Ibaragi, recebem uma proposta do Sumo Pontífice para emigrarem, na condição de sacerdotes, para o Brasil.

Ibaragi aceita a proposta. Naquela época, só podiam emigrar pessoas casadas, e a família tinha de ser composta de no mínimo três trabalhadores. Para atender a essa exigência, ele forma uma família composta por três pessoas, a esposa, o irmão e ele, todos em idade laboral. Oficialmente, não emigrou como sacerdote e sim como mão-de-obra.

No Brasil, a família Ibaragui e outros companheiros foram enviados para Ribeirão Preto pela estrada de ferro Mogiana, e na seqüência foram levados para a fazenda Dumont (primeira fazenda cafeeira de São Paulo). Dois meses depois, em razão dos problemas que surgiram nessa fazenda, tiveram de se mudar. Foram para a fazenda Veados, na cidade de Bauru. Ali, os imigrantes viviam em regime de semi-escavidão. Ibaragi trabalhava arduamente, não lhe restando condições físicas nem tempo para promover a expansão religiosa.

Posteriormente, trabalhou como inspetor e pesador de café em Ribeirão Preto, e, por fim, mudou-se para a cidade de São Paulo, onde trabalhou como mordomo em casas de família e como operário em uma fábrica de papéis. Nakamaki transcreve o comentário que Ibaragi fez na época:

Não faltava vontade de fazer a conversão de novos fiéis, mas o ambiente não era propício para tal; as pessoas que passam a viver em um país estrangeiro, em virtude de seu isolamento, acreditam mais nas suas forças próprias, não tendo a serenidade de espírito suficiente para compreender a necessidade de praticar a fé. (Nakamaki, 1993, P.13)

Em 1926, retorna ao Japão com a idéia de construir uma colônia Butsuryu-shu, após concluir que, na condição de agricultor, não poderia se dedicar à expansão religiosa. Uma vez no Japão, tentou obter apoio da matriz e um empréstimo a juros baixos do governo japonês. Porém, o seu pedido foi negado pelo secretário do Ministério das Relações Exteriores; esse órgão já havia negado um pedido semelhante feito pela Tenrikyo. Lembremo-nos de que, conforme foi dito no capítulo 2, o governo japonês tinha receio de gerar problemas diplomáticos, criando uma comunidade religiosa de origem japonesa num país católico.

De volta ao Brasil, em 1928, Ibaragi vai morar com a família Mizoguchi (seus tios por parte de mãe), em Cafelândia. Algum tempo depois essa família se transfere para Guaíçara e dedica-se à expansão da HBS pelas redondezas. Eitaro Mizoguchi conta a Ibaragi a respeito da conversão de treze famílias, e pede que ele vá a Guaíçara. “Na ocasião em que o sacerdote Ibaragi celebrava os cultos, as residências ficavam sempre lotadas de fiéis. “ (Ibidem, p. 18)

Por volta de 1936, chega ao Brasil o sacerdote Genso Teraoka, do templo Koryuji de Tóquio, e se estabelece em Promissão. Após participar de um grande culto, tem a idéia de construir um templo. A idéia é aceita por todos daquela comunidade. Yoneji Matsubara, que com Eitaro Mizoguchi realizava orações em suas residências, doa um terreno para a construção do templo, na cidade de Lins. Porém, no início a denominação era Núcleo de Cultos, e não templo.

Em 1937, Matsubara vai ao Japão. Lá é convocado pela diretoria de Assuntos Gerais da Matriz Mundial, para relatar a situação em que se encontrava a HBS no

Brasil, e, aproveitando a ocasião, solicita a elevação do Núcleo de Cultos para a categoria de templo. Em julho do mesmo ano, o templo recebe a denominação de “Filial Brasileira Taissen”. Ibaragi se torna sacerdote responsável dessa filial e dedica-se à expansão religiosa.

Em 1940, são construídos mais dois Núcleos de Cultos, um na cidade de Quatá, que posteriormente foi denominado templo Jogyoji, e o outro em Presidente Prudente, o qual, em 1955, recebeu a denominação de Nissenji. A partir dessas duas cidades, mais a cidade de Lins — localidades onde havia ocorrido a conversão de um grande número de fiéis —, é efetuada a expansão nas regiões nas quais há uma comunidade japonesa expressiva, como, por exemplo, as cidades de Birigui, Bastos, Tupã, Marília e Pompéia.

Com a deflagração da Segunda Guerra, o Brasil rompe relações diplomáticas com o Japão, em 1942. Com isso, inicia-se a repressão aos imigrantes e seus descendentes, sendo proibido, entre outras coisas, o uso da língua japonesa nos locais públicos e a reunião de mais de três pessoas em um mesmo recinto. Por essa razão, os cultos residenciais passam a serem realizados às escondidas.

A rendição do Japão em 1945 foi motivo de muita desavença, porque a comunidade japonesa se dividia entre aqueles que acreditavam na derrota do Japão, os *makegumi* e os que não acreditavam, os *kachigumi*.³³ O conflito entre os dois grupos refletiu até mesmo no interior da HBS, “Surgiram então conflitos entre os sacerdotes do *kachigumi* e os fiéis do *makegumi*. A diretoria dos templos tratava de acalmar os ânimos, mas mesmo assim a estrutura religiosa esteve na iminência de dissolução.” (P. 26) A rendição só foi aceita pelos fiéis da HBS após a visita assistencial ao Brasil realizada pelo Sumo Pontífice Nissatsu Kajimoto, em 1955. A

³³ Fato histórico da imigração japonesa relatado no livro de Fernando Morais (2002), *Corações Sujos*. Segundo o autor, é “a mais sangrenta página da história da imigração japonesa”.

visita também significou o início de um contato mais oficial com a comunidade existente, porque até então não havia sido estabelecido nenhum contato formal com a sede no Japão. (Shoji, 2002, p. 98)

Ainda nesse ano foi estabelecido um Núcleo de Cultos no bairro do Jabaquara, em São Paulo. Além do interior de São Paulo e da capital, a HBS já havia estabelecido, nessa época, um Núcleo de Cultos em Londrina, no Paraná. Em 1975 é inaugurado o templo Hoshoji de Itaguaí, no Rio de Janeiro.

Na década de 1970, torna-se cada vez mais freqüente o uso da língua portuguesa alternada com a japonesa nos ensinamentos religiosos e nas reuniões, para atender à segunda geração de descendentes, entre os quais o uso do português é corriqueiro. Panfletos explicativos são também editados em português. É nessa conjuntura que os descendentes iniciam o seu ingresso na carreira sacerdotal. Até 1987 são ordenados sete sacerdotes descendentes de japoneses e mais dois sem ascendência japonesa, e assim se inicia uma nova fase de proselitismo da HBS, que começa a se dedicar à conversão dos brasileiros não-descendentes de japoneses.

Atualmente existem por volta de 10.000 adeptos, sendo a metade deles da cidade de São Paulo, dos quais aproximadamente 10% são brasileiros sem ascendência japonesa. O esforço de abertura para os não-descendentes é, no entanto, uma das prioridades da HBS, o que pode ser notado pela proporção de sacerdotes brasileiros: dos 20 sacerdotes existentes, 10 deles são brasileiros sem ascendência japonesa. Existem atualmente 12 templos, dos quais 6 localizam-se em São Paulo, 4 no Paraná, 1 no Rio de Janeiro e 1 em Mato Grosso. (R. Shoji, 2002, p. 99)

5 OS TEXTOS RELIGIOSOS E AS DIFERENÇAS CULTURAIS NA TRADUÇÃO DA PL, SEICHO-NO-IE E HONMON BUTSURYUSHU NO BRASIL

Assim como ocorreu com os missionários jesuítas, os missionários japoneses encontraram muitos obstáculos quando resolveram expandir a sua religião para além das fronteiras da comunidade dos imigrantes japoneses e seus descendentes. No início foram paulatinamente trocando a língua japonesa pela portuguesa, com a ajuda dos filhos e netos. Aos poucos perceberam que não bastava apenas trocar os idiomas, porque, mesmo escritas em português, as mensagens não faziam sentido para os adeptos e futuros adeptos brasileiros, uma vez que estavam contextualizados na cultura japonesa. Então concluíram que, para transpor essa barreira cultural, era necessário adaptar os textos religiosos ao contexto do seu público brasileiro sem ascendência japonesa. Além disso, tal qual os jesuítas, tiveram de fazer concessões para atingir os seus objetivos, como, por exemplo, criar ou eliminar ritos atendendo à necessidade de seus adeptos, mudar o comportamento e as atitudes para adequar-se ao novo contexto, entre outras coisas.

A seguir vamos discorrer sobre os problemas culturais de cada uma das religiões mencionadas neste capítulo, individualmente, para verificarmos os tipos de problemas e as soluções encontradas para alcançar as suas metas. Coletamos muitas informações em publicações próprias dessas religiões, em dissertações de mestrado, bem como em entrevista com tradutores e sacerdotes.

5.1 OS PROBLEMAS CULTURAIS ENCONTRADOS PELA PL

Na sua tese de mestrado, mestre Yumi Fujikura, que pertence à alta hierarquia da filial brasileira da PL, relata as várias barreiras culturais enfrentadas pela PL na conversão dos brasileiros. Para superá-las foi necessário entender o seu público-alvo — brasileiro sem ascendência japonesa — para então adaptar as suas mensagens, os ritos e até mesmo o modo de lidar com os seus fiéis.

De acordo com mestre Yumi, no início a PL estava muito ligada ao contexto da cultura japonesa e não levou em conta a cultura do povo brasileiro; desse modo, mesmo as mensagens traduzidas para o português ainda permaneciam abstratas. Começaram a se dar conta de que, para penetrar na cultura brasileira, era necessário adaptar-se a esse novo contexto levando em considerando inclusive o seu passado histórico. Entenderam que tinham de encontrar uma forma de passar a sua mensagem a partir da realidade brasileira sem, contudo, perder de vista os valores e a identidade próprios da PL.

As pregações que a princípio eram realizadas em japonês passaram a ser realizadas em duas línguas, japonesa e portuguesa, pelos mestres com ascendência japonesa. Assim como os jesuítas, os missionários da PL perceberam a importância de utilizar a língua portuguesa nos seus cultos. Atualmente, conforme nos disse mestre Yumi, o português tornou-se a língua predominante na PL. Conserva-se, porém, onde ainda existem fiéis japoneses idosos, um culto separado, proferido em japonês. Isso ocorre, por exemplo, na Igreja da Liberdade.

Outro ponto em comum com a estratégia dos jesuítas na conversão dos Tupinambá é o fato de que, embora as orações e a doutrina tenham sido traduzidas para o português, elas mantiveram as palavras básicas do ensinamento em japonês,

que eram difíceis de ser traduzidas, a fim de preservar a integridade de sua mensagem. Incluem-se neste caso as palavras “*Mioyookami*”, “*makoto*”³⁴.

Em 1976, mestre Hidehiro Chiba chegou ao Brasil. Após constatar a existência de muitos fiéis brasileiros, chegou à conclusão de que era necessário reavaliar o método de atuação da PL, para que essa religião pudesse se inserir ainda mais na cultura. Houve, a partir daí uma reorganização interna, buscando estratégias para se adequar aos costumes e necessidades dos potenciais fiéis.

No Japão há um sistema organizado de setores, cada setor tem um chefe que é o responsável por um número de famílias de adeptos, que obedecem suas instruções. [...] Funcionamos bem, a princípio, quando havia apenas japoneses, [...] mas, à medida, que aumentava o número de adeptos brasileiros, o sistema foi tornando-se difícil, porque o brasileiro não aceita imposições vindas de outros. É muito ciente de sua individualidade, aceita normas vindas através da amizade, respeito, aceitação pessoal, mas não de um chefe com o qual mantém apenas relações na Igreja e a maior parte das vezes não tem afinidades e só deve obedecer. Hoje [após as adaptações ao sistema brasileiro] é mais livre e democrático. O pealista procura orientações com quem ele queira. (Y. Fujikura, 1992, p. 74)

Como parte desse programa, foram introduzidas atividades e festividades adaptadas ao contexto sociocultural do seu público-alvo, como, por exemplo, a realização de caminhadas de São Paulo a Arujá – local onde se localiza a Terra Sagrada da PL –, as quais lembram as romarias e procissões tão familiares ao povo brasileiro. Foi criado o Dia da Feijoada, para promover maior integração e confraternização entre os membros, e também são comemoradas as festas juninas.

Se por um lado essas mudanças foram positivas, visto que assim conseguiram pontos de contato na cultura brasileira, por outro lado elas causaram muitos conflitos internos entre os fiéis japoneses mais tradicionalistas e nacionalistas que prezavam a manutenção do sistema e dos valores japoneses. O custo da

³⁴ “*Mioyookami*” é a denominação conferida à divindade pela PL;

“*Makoto*” (個性), segundo Mestre Yumi (1992, p. 53), é “o caminho para expressar a verdadeira personalidade recebida por Deus, diferente de outra pessoa [isto é, expressar a personalidade única que existe dentro de cada pessoa].”

“brasilianização” da PL foi uma grande perda de seus seguidores de origem japonesa e, hoje em dia, mais de 90% de seus seguidores são brasileiros sem ascendência japonesa, contabiliza Pereira (2000, p. 212)

Não obstante as mudanças na organização interna e a introdução de elementos da cultura brasileira ainda havia mais uma grande barreira a ser superada, a saber, o modo de interagir dos mestres em relação aos missionários brasileiros e em relação aos fiéis. No Oriente, como diz mestre Yumi, tudo que envolve percepção individual, inclusive a formação de missionários, segue a teoria Zen: “É fazendo que aprenderás”. Não é como no Ocidente, onde as pessoas questionam, argumentam, pedem esclarecimento, enfim, aprendem dialogando. O do Oriente é um sistema rígido, no qual não há muita interação entre mestre e aprendiz. Esse modo de aprendizagem é chamado *minarai* (見習い), “aprender olhando”. “Literalmente entende-se que a chave da aprendizagem é olhar e não ouvir a explicação do veterano. Há aí a grande diferença de pedagogia”, explica mestre Yumi. (1992, P. 80)

O sistema pedagógico do “é fazendo que aprenderás”, proveniente do Zen Budismo, desanimava o aprendiz de missionário brasileiro. No Japão, o discípulo cumpre o seu trabalho e o leva ao seu mestre, que simplesmente dirá se o trabalho foi feito certo ou errado, sem maiores explicações. Se estiver errado, ele terá de fazê-lo novamente, até receber a aprovação do mestre. Esse tipo de pedagogia não fazia sentido para o discípulo brasileiro.

Mestre Yumi atribui parte desses problemas ao tradicionalismo da cultura oriental arraigada na cultura dos mestres japoneses, o que dificulta o entendimento das diferenças culturais, das necessidades e da personalidade dos seus discípulos e adeptos brasileiros, e do ocidental como um todo.

O japonês é mais rígido e mais fechado no cultivo da vida familiar, não é muito amigo de festas e comemorações; foi criado respeitando a autoridade, não costuma questionar ordens, não explica e nem pergunta o porquê das coisas.

O brasileiro é extrovertido, gosta de cultivar amizades, reuniões periódicas com amigos; vive com maior espírito de solidariedade, gosta de saber o porquê das coisas, é mais livre e democrático, tem mais abertura, aprecia inovações, não gosta muito da rotina. (Fujikura, 1992, P. 83)

Essas diferenças acabam por entrar em choque no trato com os discípulos e os seus adeptos.

Talvez um maior entrosamento de amizade entre mestres e adeptos, e também entre mestres e mestres, poderia produzir bons resultados nesse sentido. Mas muitos adeptos, em seus depoimentos, queixaram-se da falta de amabilidade, atenção, gentileza e exemplo dos mestres. (Ibidem, p. 84)

Em uma entrevista realizada com o mestre da PL da unidade da Santa Ifigênia, ele disse que atualmente os mestres japoneses estão se adaptando à cultura local, mudando as suas atitudes em relação aos discípulos e adeptos. Há algum tempo, costumavam até mesmo insultar aqueles que não entendiam os seus ensinamentos ou as suas ordens. Esse tipo de atitude é muito comum no Japão, ocorrendo de forma corriqueira dentro das empresas, na relação dos chefes com os subalternos.

Outro problema levantado por mestre Yumi foi o fato de o índice de permanência ser muito instável, e o porcentual de fixação ser baixo, na seita. Em uma visita realizada à unidade da PL-Ana Rosa, indagamos se ainda existia o problema da falta de adesão (a dissertação de mestrado de mestre Yumi foi escrita em 1992, após tantos anos o problema poderia estar solucionado) e então nos foi relatado que o problema ainda existe. Uma explicação para o fenômeno é que, a princípio, as pessoas, angustiadas pelos problemas, aceitam o convite de amigos ou parentes para freqüentar a PL, mas no momento que resolvem a situação

problemática, deixam de freqüentar a igreja. Segundo a assistente de mestre da PL-Ana Rosa, esse rápido abandono se deve ao espírito imediatista dos brasileiros. Por outro lado, o mestre da PL-Santa Ifigênia pensa que a razão disso é a própria filosofia da PL, que provoca um verdadeiro choque cultural entre os neófitos não-japoneses. Disse ele, na entrevista:

A própria filosofia é um choque cultural, quando se diz que não existe a culpa do outro, tudo é sua responsabilidade. E para nós que nascemos e crescemos acreditando que a culpa é do vizinho, a mãe culpando o pai, e o pai culpando a mãe, e de repente dizem que tudo que está acontecendo é de minha responsabilidade, tudo que está passando na minha volta é espelho do meu sentimento, é um choque cultural muito grande. (informação verbal)³⁵

A seu ver, esse tipo de adepto quer resolver os seus problemas, mas não aceita a doutrina, que vai de encontro a suas crenças enraizadas, e, assim, quando encontram a solução, simplesmente não voltam mais.

Um ex-missionário da PL, nascido no Rio Grande do Norte, levantou uma questão curiosa. Ele disse que as pessoas nascidas no norte e no nordeste brasileiros vêm de uma tradição católica muito forte, e têm dificuldade em se adaptar às religiões japonesas porque sentem falta da figura de Jesus, conseqüentemente, para essas pessoas é muito importante que as religiões japonesas mantenham palavras, rituais, festividades que remetam à cultura cristã.

No tocante às publicações da doutrina, mestre Yumi cita um fato que ocorreu na tradução de textos voltados para as mulheres:

Quando a PL iniciou a publicação de textos para orientar a vida dos peelistas, traduzidos do japonês, tal como “*O amor – arte de amar e arte de ser amada*”, de Tokuchika Miki, foi um desastre, porque essa publicação foi um abismo entre a cultura japonesa e a brasileira. (Fujikura, 1992, p. 70)

A publicação original retratava a mulher japonesa, submissa, que apesar de ser, segundo Sakurai (2008, p.306), “o símbolo do calor e do conforto”, vive à

³⁵ Informação fornecida pelo mestre da PL-Sta. Ifigênia em São Paulo, em 2007.

sombra do marido, sendo atribuída a ela a responsabilidade pela felicidade da família, e do mesmo modo pela discórdia do casal e a infelicidade no lar. No Japão, a idéia da superioridade do marido dentro da família está arraigada na cultura do país. Já no Brasil, a mulher brasileira considera o marido como um seu. “A mulher brasileira aceita as coisas por amor, às vezes por conveniência, mas nunca por autoridade imposta pelo marido, unicamente por ele ser superior.” (Fujikura, 1992, p. 85)

Diante da reação negativa que a publicação provocou, a PL percebeu que não bastava traduzir a mensagem, mas precisava adaptá-la ao contexto cultural da mulher brasileira. Lançou, então, um outro texto chamado “*Expressão da Mulher*”, desta vez, conforme mestre Yumi, adaptado aos costumes brasileiros, mas com base nos ensinamentos da PL.

Uma das fiéis da PL, brasileira (sem ascendência japonesa), casada e com duas filhas adultas, disse-nos, em conversa informal, que quando começou a freqüentar a igreja sentiu muita dificuldade em aceitar esses ensinamentos, por estar em discordância com seus conceitos, mais ocidentais e feministas, no que diz respeito à relação marido e mulher.

Segundo a assistente de mestre da PL-Ana Rosa, nessa religião a mulher é orientada a ser dócil, entretanto a palavra “docilidade” é muitas vezes interpretada como “submissão”, causando certa antipatia nas fiéis brasileiras, pelo menos em um primeiro momento.

O mestre da PL-Santa Ifigênia e o ex-missionário da PL, que continua como adepto e freqüenta a unidade supracitada, levantaram, na entrevista, dois problemas culturais na tradução do livro de orações, as quais são interpretadas pelos seus fiéis

de forma equivocada. Uma dessas orações está na primeira parte da “Oração da PL”, que faremos a transcrição do texto em japonês e da respectiva tradução:

遂断詞

Oração da PL

貴光遍照大元靈は、現世の万象を創造せ給ひ芸術り 給ひ、

Resplandescente Mioyaoookami, criador de tudo que existe neste mundo,

天地陰陽の約束により、日に日に 育て太らせ 給う、

que desenvolve e faz progredir dia a dia todas as coisas, através da lei das relações

entre o céu e a Terra, entre a luz e as trevas,

此の真理により成り生れし世界全人類は、大神の恩頼のまにまに、

todos nós, seres humanos, surgidos através dessa verdade, agraciados pela

misericórdia divina,

天地の大法則さながら世のため人のため、芸術生活に生くる個性を授かり、

recebemos nossas personalidades para viver a vida artística em prol do próximo e

da sociedade à mercê da grande lei divina do universo,

人の世の永遠の自由に貢献げ奉ることを道と定めしめたまう

tendo sido determinado como caminho que nos dedicássemos à eterna liberdade e

felicidade neste mundo.

Na terceira linha da oração traduzida, há a expressão “entre a luz e as trevas”. Trata-se de um acréscimo e vem sendo interpretado pelos fiéis de forma equivocada, à luz das suas tradições cristãs, como se a “luz” fosse a representação do edênico e as “trevas” a representação do demoníaco. A PL, que tem as suas origens no Budismo, não possui a idéia de “inferno”, portanto as “trevas” não significam o inferno nem o demônio, e sim o estado de infelicidade, de desespero, de tristeza, enfim, um estado de opressão.

Vejamos agora o segundo exemplo, que se encontra no oitavo preceito da PL.

日の如く明かに生きよ

Viva **radiante** como o sol

Segundo a definição da palavra “明か” do dicionário *The Great Japanese Dictionary* temos:

あきらか（明か）＝ 1.（「昭か」とも）明るいさま。 *Clear* 2.（「顕か」とも）はっきりしているさま。疑いがないさま。 *Obvious*.

Em outras palavras, “明か” significa “ser claro, que não deixa dúvidas, que não é obscuro”.

Esse preceito foi interpretado pelos fiéis como: “Viva feliz” ou “Viva alegre”. A palavra “明か” (*akiraka*), traduzido por “radiante” foi interpretado como sinônimo de “felicidade ou alegria”, no entanto, segundo o mestre da PL-Santa Ifigênia, o significado correto seria “Viva às claras, sem obscuridade”. Ele também nos informou que desconhece as razões desse preceito ter sido traduzido dessa forma, mas o fato é que “radiante como o sol” para a cultura brasileira é associada a “alegria” e não a “ser claro”.

Na PL, as traduções são realizadas pelos próprios mestres, que detém o conhecimento profundo da doutrina e das orações da PL, bem como das línguas japonesa e portuguesa. Todavia, conforme nos informou o mestre da PL-Sta. Ifigênia, apesar de conhecer as duas línguas alguns mestres desconhecem a cultura brasileira. De fato, neste último exemplo é difícil deduzirmos a razão pela qual “明か” ter sido traduzido por “radiante” uma vez que os seus tradutores conhecem a língua e o significado da mensagem. O que nos resta é a hipótese de que tivessem em

mente a imagem de um sol brilhante sem máculas, ou seja, sem partes escuras ou, ainda, obscuras. Porém, isso é apenas uma especulação.

Apesar de terem superado muitas barreiras culturais, determinando o uso da língua portuguesa, reorganizando a sua estrutura interna, incorporando elementos da cultura brasileira, podemos constatar que a PL ainda apresenta muitas outras barreiras para transpor, como no caso da falta de adesão dos fiéis e no caso das traduções que ainda geram muitos erros de interpretação por parte dos seus adeptos.

5.2 Os problemas culturais encontrados pela Seicho-no-le

Segundo consta na dissertação de mestrado de Gilberto Baptista Castilho,³⁶ o processo de organização e expansão da Seicho-no-le entre os brasileiros sem ascendência japonesa e a sua adaptação à cultura local pode ser dividido em três períodos.

O primeiro período se inicia em 1950 e vai até 1960. A Seicho-no-le assumiu uma posição nacionalista, no Japão e no Brasil, durante e após a Segunda Guerra Mundial, e auxiliava os líderes do grupo dos *Kachigumi* – pessoas que acreditavam na vitória do Japão – conforme dissemos anteriormente, emprestando o seu Núcleo de Cultos Religiosos (Nakamaki, 1993, p. 26). Porém, em 1964, com o golpe militar, a Seicho-no-le teve de adaptar o seu discurso de restauração do sistema político japonês, centralizado na imagem do imperador, pela adesão à situação política vigente no Brasil. Isso pode ser comprovado, segundo Albuquerque, nos relatos e nas comemorações promovidas pela Seicho-no-le. A partir de 1969, é promovida

³⁶ Castilho (2006). *A Seicho-no-le do Brasil no contexto religioso das novas religiões japonesas: Cultivo e divulgação da palavra*.

pela Associação dos Moços da Seicho-no-le, com a presença de políticos estaduais e municipais, a “Oração para o Progresso do Brasil e para a Paz Mundial”.

Nessas ocasiões, os líderes da Seicho-no-le costumam tecer comentários elogiosos ao Brasil, no sentido de ressaltar suas qualidades de nação modelo no Ocidente, a encabeçar o Movimento para Iluminação da Humanidade. [...]

Além desses exemplos, acreditamos que a evidência mais clara da postura política da Seicho-no-le encontra-se na abertura das reuniões, quando o apresentador faz agradecimentos ao presidente da República e aos dirigentes políticos do Brasil. (Albuquerque, 1999 p. 46)

E foi nesse cenário de mudanças sociais e políticas que a Seicho-no-le, na preocupação de expandir suas fronteiras e formar a sua imagem dentro da sociedade brasileira, em 1958 começou a traduzir as suas revistas e sutras sagrados. Em 1965 é lançada a revista *Acendedor*.

Desde o primeiro número, além de artigos relacionados aos princípios básicos da filosofia apregoada, existiam matérias relativas aos textos cristãos. Exemplo disso é que no primeiro número iniciou-se uma série de transcrições e interpretações, com base nos ensinamentos da Seicho-no-le, do Evangelho segundo São João. Em relação a essa abordagem cristã, vale lembrar que os primeiros livros traduzidos da coleção *A Verdade da Vida* seguiam essa mesma linha, começando pela interpretação do Gênesis e do Sermão da Montanha, o que evidencia a já citada procura de pontos de conexão com a cultura brasileira e sua religiosidade predominantemente cristã. (Castilho, 2006, p.119)

No segundo período (1970-1980), intensificaram-se as traduções de suas publicações e a realização de seminários na língua portuguesa. A fim de obter maiores informações no que tange às traduções, entrevistamos o chefe do departamento de tradução. Ele nos informou que, para as primeiras traduções, foram escolhidos artigos de Taniguchi, que tinham o objetivo de esclarecer a filosofia cristã sob o ponto de vista da Seicho-no-le, porque os brasileiros, na sua maioria, são cristãos.

Foi nessa época também que foi iniciada a troca do nome da revista *Acendedor* para “Fonte de Luz”, porque o primeiro título não fazia sentido para o seu público-alvo. Nosso entrevistado nos disse que esse nome teve a sua origem no “Acendedor dos Sete Candeeiros”, que se encontra na página 11 do livro *Chuva de Néctar da Verdade*³⁷.

O terceiro período, iniciado na década de 1990, caracterizou-se pela diminuição e/ou eliminação de muitos aspectos relacionados ao contexto da cultura japonesa. Por exemplo: o uso de termos japoneses como *Jisso* (“Imagem Verdadeira”) nas publicações, o uso do *tatami* nos seminários, e do *ofuro* (banho quente japonês) no final de cada dia, durante os chamados “Seminários de Treinamento” (conforme informou Albuquerque, que participou de um desses seminários no Centro de Treinamento de Ibiúna, durante a coleta de dados para a sua pesquisa).

Igualmente foram eliminados o Canto Evocativo de Deus (Shoshinka) e o Canto da Grande Harmonia (MisumarU no Uta) nas cerimônias abertas ao público. Nesse tempo surgiram as primeiras composições de músicas da Seicho-no-Ie de autores brasileiros.

No intuito de se adequar à sociedade nacional, os termos e palavras japonesas foram traduzidos, e o nome de algumas publicações foi substituído por outros mais familiares aos brasileiros, do mesmo modo que ocorreu com a revista *Acendedor*, que teve seu nome substituído por “*Fonte de Luz*”. Como exemplo, citamos a expressão ‘*dendo-in*’³⁸, substituída por divulgador; e o jornal *Enkan*, que passou a chamar-se *Círculo de Harmonia*. (Albuquerque, 2000, p. 231)

³⁷ Livro que contém o sutra sagrado da Seicho-no-Ie

³⁸ “Dendoin” segundo Castilho (2006) é a antiga denominação de divulgador da doutrina da Seicho-no-Ie.

A partir de 2004 não mais foram feitas orações em japonês nas cerimônias coletivas para antepassados. Em 2006, essa cerimônia deixou de ser chamada culto aos antepassados, passando a ser denominada “Cerimônia em Memória (Agradecimento ou Gratidão) aos Antepassados”, quando exercida pelos sacerdotes, e “Oração em Gratidão aos Antepassados”, quando realizada somente pelos adeptos. A razão de se trocar a palavra “culto” por “agradecimento” ou “gratidão” deveu-se ao fato de essa palavra estar imbuída da idéia de idolatria, que não faz parte dos ensinamentos do seu fundador. Também se deve ao fato, conforme disse um dos preletores da unidade do bairro da Lapa, em São Paulo, de que não faz parte da cultura brasileira idolatrar os seus antepassados.

Nesse mesmo ano, foi extinta a prática de cerimônias xintoístas. Albuquerque nos informou que a cerimônia de casamento, por exemplo, seguia o ritual Xintoísta³⁹, mas por meio da orientação do presidente da Seicho-no-Ie foi adaptada à cultura brasileira. Por outro lado, a pedidos de adeptos que eram pais solteiros cujos filhos foram impedidos de ser batizados pela Igreja Católica, foi criada uma cerimônia de batismo (que não existe no Japão; só no Brasil).

A Seicho-no-Ie, assim como a PL, tem uma publicação voltada somente para as mulheres. Trata-se da “*Pomba Branca*”, que aborda assuntos referentes ao lar, como educação dos filhos, casamento e vida profissional. Segundo Castilho (2006, p.124)

“A visão da mulher na Seicho-no-Ie é de igualdade por ser um ente espiritual criado por Deus, e de tanta importância quanto o homem, mas com características próprias de sua condição feminina e, portanto, com um modo de atuação particular.

Nesta perspectiva, é abordada nos livros a grande influência mental da mãe sobre os filhos e o cônjuge, daí a necessidade de aprimoramento de suas atitudes e modo de pensar, pois desse modo poderá tornar o lar harmonioso. Além disso, é destacado que, na sua

³⁹ Conforme dissemos antes, o Xintoísmo é um dos componentes da doutrina da Seicho-no-Ie

atuação em quaisquer aspectos da vida, faz-se sempre necessário não esquecer de manifestar a feminilidade, que lhe é própria por natureza. “

Tal como a publicação para as mulheres da PL, no início a “*Pomba Branca*” causou polêmica, por retratar a mulher baseada no contexto cultural da mulher japonesa, considerada submissa.

Quanto à forma de difundir a sua doutrina, a Seicho-no-le, apesar de ser classificada como Nova Religião Japonesa e, conforme já mencionado anteriormente, em 1945 ter sido registrada como entidade religiosa, apresenta-se como uma filosofia e não como religião. Permite, assim, que os seus adeptos cristãos ou espíritas mantenham a sua religião de origem e freqüentem a Seicho-no-le, que, por sua vez, reinterpreta a doutrina do Catolicismo e do Espiritismo kardecista à luz dos ensinamentos de Taniguchi.

Segundo Albuquerque, em relação ao Catolicismo:

[...] a ênfase dos pregadores recai sobre a reinterpretação e negação da noção de pecado. Baseados na obra do fundador, A verdade da vida-gênese, explica-se o pecado original como a fonte de todos os males, tanto em nível individual como mundial. (Albuquerque, 1999, p. 47)

Para os seguidores do Espiritismo kardecista, os espíritos são traduzidos por “antepassados”, aos quais devem prestar reverência e agradecer todos os dias; e os carmas são considerados resultados de ações de vidas passadas, que se refletem no presente, e que podem ser anulados por meio de orações e agradecimentos. Essa atitude conciliatória, segundo Albuquerque,

leva os adeptos a entenderem ter encontrado aprofundamento em suas crenças de origem. Isso certamente evita conflitos de modo que os seguidores da Seicho-no-le se declaram pertencentes ao Catolicismo ou ao Espiritismo, mas tomam como fonte de orientação de vida os ensinamentos de Taniguchi. (Ibidem, p. 231)

Além de todas essas adaptações ao contexto cultural brasileiro, o chefe do departamento de tradução nos apontou dois problemas culturais surgidos após a última revisão, realizada no início da década de 1990, do sutra sagrado “*Chuva de Néctar da Verdade*”, cujos trechos serão reproduzidos abaixo em japonês e português.

O primeiro trecho se encontra na página 11 do livreto traduzido para o português:

「七つの燈臺の點燈者」の神示

Revelações Divinas do Acendedor dos Sete Candeeiros

天地萬物との和解が成立せねば、神は助けたうても、争ひの念波は神の救ひの念波を能う受けぬ。皇恩に感謝せよ。汝の父母に感謝せよ。汝の夫又は妻に感謝せよ。汝の子に感謝せよ。汝の召使に感謝せよ。一切の人々に感謝せよ。天地の萬物に感謝せよ。

Tradução

Não havendo reconciliação com todas as coisas do Universo, mesmo que Deus queira te auxiliar, as vibrações mentais de discórdia não te permitem captar as ondas da salvação de Deus. Agradece à pátria. Agradece a teu pai e a tua mãe. Agradece a teu marido ou a tua mulher. Agradece a teus filhos. Agradece a teus criados. Agradece a todas as pessoas. Agradece a todas as coisas do céu e da terra.

A palavra “ 召使 ” (lê-se “ *meshitsukai* ”), que está grafada em negrito, significa serviçal, criado, conforme consta na tradução. O problema com a palavra “ criado ” é que, segundo a comissão de tradução da Seicho-no-le, nem todos no

Brasil possuem criados ou serviçais. Desse modo, sugeriu-se que a palavra fosse alterada para “colaboradores”.

O segundo trecho está na página 24 da tradução de “ *Chuva de Néctar da Verdade* ”, e pertence a uma parte denominada “ 靈 ” (Espírito):

三界の諸靈

三界の諸生命

この眞理をく觀じ、

この眞理をさととりて、

一切苦患の源となるべき

顛倒妄想を摧破すれば、

天界の諸神ことごとく眞理の合唱を雨ふらし

現世の生命ことごとく光りを仰ぎ、

惑障ことごとく消滅し、此世はこの儘にて光明

世界を示現せん。

Tradução

Quando todas as vidas do Universo

e todos os espíritos do Universo

virem esta Verdade,

Despertarem para esta Verdade

e destruírem todas as ilusões mentais,

as quais constituem a causa de todos os sofrimentos,

os deuses do céu farão chover

coros da Verdade,

os seres vivos todos deste

mundo verão a Luz,
 desaparecerão todos os
 embaraços
 e este mundo, assim mesmo
 como é, será o Reino da Luz.

Neste trecho, a expressão “ 諸神 ” (lê-se “ shojin ”), composta por dois ideogramas que podem significar, segundo *The Great Japanese Dictionary*,

“ 諸 ” (*sho*), muitos ou vários 神 ” (*jin, Kami*) – espíritos da natureza, divindade(s) e deus(es)⁴⁰

Unindo o significado dos dois ideogramas temos: “muitas ou várias divindades” ou ainda “muitos ou vários deuses”, que foi traduzido por “deuses”. Disse-nos o chefe do departamento de tradução que, depois de algum tempo, o tradutor percebeu que deveria ter traduzido por “anjos”, mas a tradução já havia sido publicada e não havia como voltar atrás. Acrescentou que existe todo um contexto ao qual o tradutor tem de estar muito atento, e que muitas vezes a tradução não pode ser literal, tem de manter a “essência” dos ensinamentos, porém adaptando o texto ao contexto brasileiro. De fato, o brasileiro não está acostumado com uma religião politeísta, portanto a palavra “deuses”, no plural, causa um certo estranhamento.

Também fomos informados de que as palavras de difícil tradução foram mantidas em japonês, escritas em itálico, e foi elaborado um glossário explicativo. A comissão de tradução da Seicho-no-le tem trabalhado também no sentido de padronizar a tradução de algumas expressões cujo significado é complexo, mesmo no japonês, por ter as suas origens no Budismo. Um exemplo disso é a expressão

⁴⁰ Cf. item 3.1 dessa dissertação

“ 實相 ” (*Jisso*), muito usada pela Seicho-no-le, que passou a ser sempre traduzida por “ imagem verdadeira ” , e, atualmente, em todas as publicações não é mais utilizada a palavra *Jisso*, e sim a sua tradução.

Disse o nosso entrevistado que a cada revisão o texto traduzido passa por um aprimoramento, porém se torna alvo de críticas dos adeptos, que interpretam essas mudanças na tradução como uma desculpa para se criar uma nova edição para arrecadar mais dinheiro.

A Seicho-no-le torna-se cada vez mais alinhada à cultura brasileira e às tendências atuais, eliminando mais e mais os vestígios do seu país de origem e modernizando os seus meios de comunicação. As revistas também ganharam um formato moderno e mais atrativo.

5.3 OS PROBLEMAS CULTURAIS DA HBS

A HBS, para continuar a transmitir os seus ensinamentos para os filhos e netos desses imigrantes que se comunicam em português (e muitos nem falam mais o japonês), teve de introduzir a língua portuguesa nos seus cultos e reuniões, conforme já foi exposto anteriormente.

Com o ingresso cada vez maior de fiéis sem ascendência japonesa, a HBS viu-se na necessidade de se adaptar aos novos tempos. Uma das transformações realizadas foi a criação de uma cerimônia, inexistente na tradição budista no Japão mas muito comum entre os cristãos, que é o batizado: qualquer criança, filho de fiel, pode receber esse sacramento, e aqueles que forem escolhidos para padrinhos têm o dever de ajudar os pais a educar e encaminhar os seus afilhados para o caminho de retidão. Embora possua elementos que remetam ao do Catolicismo (como, por

exemplo, essa escolha de padrinhos), Nakamaki (1993), esclarece que a cerimônia em si pouco se assemelha ao batizado da religião católica.

Em 1994, foi editada a versão em português do livreto de orações: *Myoko Ichiza* (妙講一座): Orações de um culto da Honmon Butsuryushu que é, conforme nos disse o sacerdote Kyohaku Correia (tradutor e editor da HBS), a base das orações recitadas nas cerimônias e cultos da HBS. O livreto foi traduzido no Japão e revisado no Brasil pelo próprio sacerdote Correia. Percebendo que alguns trechos da tradução geraram problemas de interpretação, causados pelas diferenças culturais religiosas, no ano de 2000 a HBS começou a publicar, na Revista Lótus (publicação doutrinária e publicitária da HBS do Brasil), textos elucidativos desses trechos polêmicos.

O primeiro deles foi publicado na edição nº. 15 dessa revista. Refere-se à “Oração de Penitência” do livreto de orações (p. 9), que será reproduzido abaixo em japonês, bem como a sua tradução em português.

惣懺悔文

無始己来、謗法罪障消滅、

今身より、仏身に至るまで、持奉る、

本門の本尊、本門の戒壇、本門事行、

八品所顕、上行所伝、本因下種の

南無妙法蓮華經

Tradução: ORAÇÃO DE PENITÊNCIA

Para eliminar os pecados que acumulei praticando
heresias desde um passado remoto, a partir da presente
existência até atingir o estado de Buda, devotar-me-ei

à Imagem Sagrada (*Honzon*), à Doutrina (*Kaidan*) e
 à Prática (*Jigyoo*) do Caminho Primordial (*Honmon*),
 contidos nos oito primeiros capítulos dos ensinamentos
 do Caminho Primordial (*Honmon Happon*), que
 possuem a semente (causa) da Iluminação
 (NAMU MYOHO RENG KYO), transmitidos
 pelo Bosatsu Jyoogyoo (Nichiren).

Como se vê, a palavra *zaishou* (罪障), destacada no texto, foi traduzida por pecado. Segundo a definição do *The Great Japanese Dictionary*, essa palavra pertence ao vocabulário budista, e significa, aproximadamente, uma infração que impede a chegada ao paraíso.

No artigo da *Revista Lótus* lemos que tal tradução causou estranhamento e não foi bem recebida pelos fiéis, porque remete à idéia do pecado original do Catolicismo. Ora, muitos fiéis haviam se convertido ao Budismo exatamente por não aceitarem ser frutos do pecado original e estarem fartos de ser considerados pecadores! O monge Kyohaku Correia (que não possui ascendência japonesa e foi católico) disse-nos, em entrevista, que, na infância, era difícil lidar com a idéia do pecado e do inferno, e que tinha muito medo de Deus, por ouvir constantemente: “Deus castiga”. Acrescentou que os adeptos da HBS se converteram ao Budismo porque desejavam uma filosofia diferente da do Catolicismo, e não porque viram alguma semelhança entre as duas religiões.

Por causa desse equívoco, os sacerdotes da HBS sentiram a necessidade de explicar o significado de “pecado” na concepção budista, que é diferente da católica: no Budismo todos os seres são Iluminados, e não frutos do pecado, enquanto no Catolicismo todos os seres são frutos do pecado original. Na seqüência, serão

reproduzidos alguns trechos do artigo, que esclarecem a visão budista do pecado (*Revista Lótus* nº. 15, p. 13):

“Pecados”, na concepção budista, representam os carmas negativos acumulados por nós quando agimos contrariamente aos preceitos religiosos e, em consequência disso, nos distanciamos do *Gohonzon*⁴¹ e da Iluminação. O carma é o efeito gerado por toda atividade física e da mente humana, que nosso espírito carrega consigo. Os efeitos de boas atividades conciliadoras ao *Gohonzon* e seus ensinamentos são chamados de Carma Positivo (*Kudoku* ou virtudes) e de Carma Negativo (*Zaishou*, pecado) todas as atividades que nos distanciam do *Gohonzon* e, portanto, causam o sofrimento.

Na tentativa de desvincular totalmente a palavra *Zaishou* (pecado) da idéia do pecado original do Catolicismo, foi incluída, nesse mesmo artigo da *Revista Lótus*, uma interpretação da Oração de Penitência:

A interpretação é: Se até agora ainda sofremos é porque não eliminamos todas as causas desse sofrimento que nós mesmos geramos. Dessa reflexão nascerá a consciência de que não somos perfeitos e que, diante do divino e de qualquer um, devemos relatar essa consciência e prometer que nos esforçaremos incondicionalmente, pela prática da fé, para eliminar a causa do nosso próprio sofrimento e de todos os seres. O importante é que isso é possível de ser atingido pela força do *Odaimoku*⁴² e que não nos rotula, definitivamente, como pecadores e que, também, não nos define como frutos do pecado. (P.13)

Alem dessas explicações publicadas na revista em questão, foi feita uma revisão na tradução da “Oração de Penitência”, que hoje é denominada “Enunciado de Penitência”, e é utilizada pela sede da HBS de Curitiba:

ENUNCIADO DE PENITÊNCIA

Para eliminar o carma negativo,
que acumulei desde um passado remoto,
a partir da presente existência,
até atingir o estado de Buda,

⁴¹ Na *Revista Lótus* nº. 1, o monge Nichiren Shonin escreve que o *Gohonzon* se resume na causa, essência e semente da Iluminação, ou seja, no próprio espírito do Buda Primordial.

⁴² “Título Sagrado”.

devotar-me-ei à Imagem Sagrada,
 à Doutrina e à Oração Sagrada,
 causa, essência e semente da Iluminação,
 transmitidas pelo Jyougyou Bossatsu,
 NAMU MYOHO RENGE KYO.

É interessante que o conflito foi gerado por ter sido utilizada uma palavra que remete ao Catolicismo, a qual, apesar de outras religiões estarem ganhando espaço entre os brasileiros, permanece como religião tradicional brasileira.

Ainda na mesma revista, afirma-se que a grande “pedra no caminho” está no fato de as interpretações serem realizadas à luz de um contexto sociocultural:

O grande problema da nossa interpretação é que ela está associada ao contexto social e cultural em que nós fomos criados e que é lembrado no momento que conhecemos novas culturas. O Ser humano aprende por meio de associações (quando já está intelectualizado). Tenta aprender algo sempre a partir daquilo que já sabe ou ouviu. (P.13)

O ser humano não só aprende por meio de associações, mas interpreta tudo a partir do seu conhecimento.

Assim como a concepção de “pecado” do Budismo difere da do Cristianismo, o mesmo ocorre com a idéia de “inferno”. Conforme o sacerdote Correia, a expressão “地獄に落ちる”, se for traduzida literalmente, ficaria “cair ao inferno”, porque “地獄” (lê-se “*jigoku*”) significa “inferno”, e “落ちる” (*ochiru*) significa “cair”. Para evitar que seja interpretada tal qual a concepção cristã, a expressão “cair ao inferno” passou a ser traduzida como “cairá ao sofrimento infernal”.

No Budismo, o “céu” e o “inferno” são estados de espírito, e não lugares para onde as pessoas “boas” ou “ruins” irão após a morte. Portanto, entendendo o “céu” e o “inferno” como “estado de espíritos”, nenhum dos dois são permanentes, e assim como foi mencionado no subitem 3.2.2, nos “Três Mil Mundos num subitâneo

Pensamento”, é possível navegarmos do “inferno” ao “céu” a qualquer momento, porque, nas palavras do sacerdote Correia, ambos estão dentro de nós.

Outro trecho polêmico do Livreto de Orações, publicado na *Revista Lótus* nº. 18, em março de 2001, refere-se ao Verso do Buda Primordial⁴³, na página 51 do livreto de orações:

大梵天王。釈提桓因。自在大自在。

日月明星。諸星宿等。四大天王。

十羅刹女。天竜八部。地神水神。

圓宗守護。大小諸神。

回向供養。

妙法口唱。講讚功德。倍增法樂。

威光增益。護持妙法。利益衆生。

天長地久国土安穩。諸檀施主。

息災延命。恒受快樂。所志生靈等。

面々各々。出離生死。証大菩提。

乃至。法界平等利益。

Tradução:

Às Divindades: Daibondennoo, Shakudaikannin, Jizai, Daijizai;

Ao Sol, à Lua, à Vênus e a todas as outras

Constelações, aos Quatro Grandes Reis Divinos, **às Dez Divindades Demoníacas**

Femininas, aos seres

celestes e aos Naagas das Oito Espécies de Guardiães,

⁴³ Segundo a definição na *Revista Lótus* nº. 51, p. 22, “A expressão ‘Buda primordial’ revela a eternidade de caráter do verdadeiro Buda como única e suprema divindade”.

às Divindades da Terra e da Água, e a todas as Grandes e Pequenas Divindades
protetoras da Religião Integral e Perfeita.

A Eles ofereço e transfiro a virtude da pronúncia
do NAMU MYOHO RENGE KYO, homenageando
a todos suplico a intensificação de suas luzes,
a Bênção dos ensinamentos, a propagação e a proteção
do NAMU MYOHO RENGE KYO, gerando
Bênção a todos os seres.

Que o Céu e a Terra sejam eternamente prósperos;
Que os seguidores sejam livres de infortúnios,
tenham vida longa e atinjam a felicidade eterna.

A todas as almas suplico a libertação das sucessivas transmigrações, atingindo a
Grande Iluminação, e que todos os seres recebam igualmente as Bênções.

Para um país cuja cultura está imbuída de conceitos cristãos, em que o demônio é a antítese de Deus, representante do mal, o qual algumas pessoas se recusam até mesmo a mencionar o nome, deve ter sido um choque muito grande quando as pessoas leram no livreto de orações a invocação das “Dez Divindades Demoníacas Femininas”. No Budismo, o demônio não é a antítese de Deus, e mesmo nas histórias infantis podemos notar a presença do demônio bom (*ii oni*) e do demônio mau (*warui oni*), sendo que este pode também se transformar num demônio bom por meio dos seus atos.

Na *Revista Lótus* nº18, lemos que a origem da invocação das “Dez Divindades Demoníacas Femininas” se encontra numa lenda mitológica da Índia, que remonta aproximadamente há três mil anos:

No 26º. cap. do Sutra Lótus (Mantra) consta a citação da lenda em que dez mulheres do tipo “Rasetsu” (Canibais) se curvaram diante da

nobreza e Iluminação de Buda, prometendo proteger todos os devotos e precursores do Sutra Lótus.

Segue agora a explicação de (Canibais) que nos fará entender o porquê de terem sido intituladas Dez Divindades Demoníacas Femininas.

Primeiro, o mais importante é que são Divindades. Pois, depois de terem se convertido, tornaram-se verdadeiras Deusas, que juraram a proteção dos devotos. O termo “Demoníacas” deriva da atividade que elas tinham originariamente (o canibalismo) e do medo que causavam nas pessoas, sendo temidas como verdadeiros demônios malignos antes de se converterem. (p. 8)

Disse o sacerdote Correia que, maior do que o problema da “divindade demoníaca”, foi o fato de estar a palavra “femininas” associada ao “demoníacas”. As devotas da HBS não ficaram nada satisfeitas com esse tipo de associação, que consideram sexista. Assim, para desfazer esse mal-estar, foi decidido, pela HBS, eliminar a palavra “demoníacas”. A expressão foi mudada para “As dez divindades femininas”.

A sede da HBS de Curitiba, comandada pelo sacerdote Correia, cujos fiéis são todos brasileiros sem ascendência japonesa, atua como se fosse um laboratório para introdução de novas adaptações à cultura brasileira. O sacerdote Correia nos informou que, nessa comunidade, é muito comum receber convites para almoço ou jantar na casa de fiéis e também de pessoas que não são adeptas da HBS. Disse que algumas famílias muito religiosas têm o hábito de fazer orações antes das refeições, e em uma dessas ocasiões foi solicitado que ele fizesse a prece. Fez a “Oração de Votos” (que se encontra na página 35 do livreto de orações), uma oração que se faz antes das refeições. Vamos transcrever aqui somente a tradução:

ORAÇÃO DE VOTOS

Rogo para que, vida após vida, mundo após mundo, converta todos os seres e que jamais, por toda uma eternidade, abandone a prática da Fé.

Namu Myoho Renge Kyo

A falta de referência ao alimento em si causou um estranhamento entre as pessoas. A partir dessa experiência, disse o sacerdote Correia, foi constatado que o brasileiro deseja que o alimento seja abençoado, e, para atender a essa necessidade, foi elaborada uma oração, inspirada na “Oração de Votos”, que faz referência ao alimento:

“Ó Buda Primordial, abençoe este alimento que nos nutre, para seguirmos o caminho da paz e perpetuarmos o *dharma* sagrado.

NAMU MYOHO RENGE KYO.”

Além da menção ao alimento, a oração sofreu mais uma adaptação à cultura do fiel brasileiro sem ascendência japonesa, que vem a ser a invocação do “Buda Primordial”, posto no lugar da figura de Deus, porque o adepto brasileiro, conforme o sacerdote Correia, sente a necessidade da personificação. Apesar de haver palavras de devoção e de gratidão ao Buda Primordial, a sua figura não é invocada: “Dedicamos votos de plena devoção e gratidão pela soberba compaixão de quem nos transmitiu a Imagem Sagrada Namu Myoho Renge Kyo”. O Buda Primordial é apresentado como o caminho para se atingir a Iluminação, e não um Deus criador do universo, onipresente, que pune os “pecadores” e recompensa as pessoas “boas” com o paraíso.

O livreto de orações foi traduzido para o inglês pela sede da HBS dos Estados Unidos, e se encontra reproduzido na página da internet da HBS do Brasil. Indagado se há problemas na tradução do livreto para o inglês, o sacerdote Correia respondeu que os monges da HBS do Brasil não ficaram muito satisfeitos com o resultado. Uma das razões disso é por terem os tradutores se referido a alguns monges, incluindo Nichiren, como “Santo”. Vamos transcrever trechos de duas orações e as

respectivas traduções no português e no inglês. O primeiro trecho faz parte da Oração de Invocação, que se encontra na página 23 do livreto de orações:

南無当門勧請の列祖、

日朗菩薩、日像菩薩、

大覚大僧正、朗源和尚、

日霽、日存、日道聖人等、報恩謝徳。

南無妙法蓮華經

“Reverenciamos os Bosatsu⁴⁴ Nichiro e Nichizo, o Sumo-Pontífice Daikaku, o Monge Rogen e os **Mestres Nissai, Nichizon e Nichido** da nossa ascendência, pela sua profunda compaixão.

NAMU MYOHO RENGE KYO”

*Homage to the previous great masters, such as (1) Bodhisattva Nichiro, (2) Bodhisattva Nichizo, (3) Head Priest Daikaku, (4) Priest Rogen, (5) **Saint Nissai**, (6) **Saint Nichizon**, (7) **Saint Nichido**⁴⁵ and others, who are to be invoked in our school of Buddhism. I would like to repay their grace and express thanks for their virtue.*

Namu Myohorengekyo (Homage to the Lotus Sutra).

A palavra “聖人” (lê-se *shonin*) que grafamos em negrito foi traduzida para o português por “Mestre”, e para o inglês foi traduzida por “Saint”. No *The Great Japanese dictionary*, “聖人” significa “aquele que alcançou a Iluminação”, porém, se considerarmos somente o ideograma “聖” (sho), também pode significar “Saint”. O problema, diz o sacerdote Correia, está em que os Mestres Nissai, Nichizon e Nichido não são Santos, e sim mestres.

⁴⁴ “Bosatsu”, palavra em japonês que significa “bodisatva” (ser Iluminado).

⁴⁵ A referência a esses monges foi feita no subitem 4.3, quando falamos da história do segundo patriarca da HBS, o monge Nichiryu. O monge Nichizon e o monge Nichidou eram os tios de Nichiryu, e o monge Nissai era o Sumo Pontífice do templo Myohonji, em Kyoto, onde Nichiryu ingressou.

O segundo é um trecho da “Oração de Gratidão”, que se encontra na página 33 do livreto de orações.

蓮隆兩祖のながれをくみ、

本化上行の流類、

読持此經、是真仏子といはれ。

Descendendo do **Grande Mestre Nichiren** e do **Mestre Nichiryu** e praticando os Ensinaamentos do Bosatsu Primordial Jogyo, somos os Verdadeiros Discípulos de Buda.

*I am thus descended from both religious ancestors, **Saint Nichiren** and **Saint Nichiryu**. I belong thus to the family of the Bodhisattva Visistacāritra who is the manifestation of the primordial Buddha. As the Lotus Sutra says, "he who recites and upholds this Sutra is a true son of the Buddha".*

Novamente aparece a denominação “Saint” antes do nome dos monges. O sacerdote Correia disse que quando se está explicando a figura do Mestre Nichiren oralmente é possível, até mesmo para facilitar a compreensão dos fiéis, referir-se ao Nichiren como “Santo” ou afirmar que Nichiren é “como se fosse um Santo”, mas não concorda que essa denominação apareça em materiais escritos, sobretudo quando se trata da liturgia, porque Nichiren não é “Saint” e sim um grande Mestre.

Esse sacerdote também nos informou que, em razão dos problemas causados pelas interpretações das traduções realizadas à luz do Catolicismo, como foi no caso do “pecado”, eles evitam usar palavras do domínio do Catolicismo. Dessa forma, no lugar da palavra “sermão” utilizam “orientação compassiva”; no lugar de “pecado” foi escolhido “carma negativo”. Disse que, à medida que foram traduzindo, sentiram, pelas reações dos seus adeptos, que para realizar uma tradução que fizesse sentido para estes, era necessário adaptar a mensagem ao

contexto brasileiro (como no exemplo do “cair ao inferno”), que, quando traduzido literalmente, remete à idéia do “inferno” do Catolicismo, que, conforme foi dito, não possui o mesmo sentido no Budismo.

Esse é um exemplo de que o fato do texto estar escrito em português e todas as palavras serem inteligíveis para o seu público-alvo não é garantia de que a mensagem será apreendida do modo como foi esperado. O abismo cultural é como se fosse uma armadilha que torna uma mensagem, aparentemente tão óbvia, em um poço de equívocos.

6 CONCLUSÃO

No decorrer da pesquisa, notamos que os problemas culturais mais significativos foram apresentados pela HBS, que é uma religião tradicional Budista, aspecto em que difere das outras duas que fizeram parte do nosso estudo. A HBS, apesar de estar em terras brasileiras desde o início da imigração japonesa, quando aqui chegou o sacerdote Tomogiro Ibaragi, só recentemente iniciou o seu processo de expansão entre os brasileiros sem ascendência japonesa. Conforme nos relatou o sacerdote Correia, Ibaragi já há setenta anos se preocupava em expandir a sua religião para além dos limites da comunidade japonesa, e com esse intuito desejava que os textos religiosos fossem traduzidos para o português, mas isso passou a ocorrer apenas a partir da década de 1970, e a liturgia foi traduzida somente em 1994.

Embora, em 1980, a HBS tenha introduzido a cerimônia de “Batismo japonês”, para atender às necessidades dos adeptos brasileiros, comparada à PL ou a Seicho-no-le, ela enfrenta muita resistência dos sacerdotes e fiéis mais tradicionais no que concerne a efetuar alterações na doutrina, para adaptá-la à cultura brasileira. A falta de inserção na cultura local se reflete no número ínfimo de fiéis sem ascendência japonesa, fato que constatamos na visita à sede de São Paulo. Em contraste, na PL e na Seicho-no-le os brasileiros são a maioria.

Um fato curioso nos chamou a atenção no tocante às estratégias de tradução adotadas pela PL, Seicho-no-le e HBS. Quando a PL e a Seicho-no-le, sobretudo esta última, iniciaram o processo de proselitismo entre os brasileiros e começaram a traduzir as suas publicações, lançaram mão de figuras e vocabulários que remetiam à cultura cristã. Essa estratégia, segundo um ex-missionário da PL, foi essencial no

que tange à propagação da religião entre a população proveniente do norte e nordeste do Brasil, em razão de ser ela composta por católicos fervorosos.

O chefe do departamento de tradução da Seicho-no-le nos informou que foram escolhidas, para as primeiras traduções destinadas aos brasileiros, publicações de Taniguchi que se referiam a Cristo, bem como artigos que eram destinados a esclarecer a filosofia cristã do ponto de vista da Seicho-no-le. A presença de elementos que lembram a religião cristã (o que outrora foi um aliado para a PL e a Seicho-no-le) foi sinônimo de equívocos e mal-estar no que tange às traduções dos ensinamentos da HBS. Esse fenômeno se deve ao fato de o público-alvo desta religião, ao contrário dos adeptos da PL ou da Seicho-no-le, ter procurado a HBS justamente por ser ela uma religião diferente da cristã.

Se a HBS é a religião que apresentou problemas culturais mais densos, a Seicho-no-le é aquela que está mais adaptada ao contexto brasileiro. Isso se deve, em parte, ao fato de seus dirigentes religiosos terem iniciado a expansão há muitos anos (na década de 1960) e no decorrer de todos esses anos terem aos poucos se adaptado cada vez mais à cultura local. O seu Sutra Sagrado “*Chuva de Néctar da Verdade*” já foi revisado cinco ou seis vezes, enquanto a HBS ainda está no início do seu processo tradutório.

Ao compararmos a Seicho-no-le e a PL, descobrimos que, embora possuam algumas características semelhantes, a primeira se adaptou muito mais à cultura brasileira do que a segunda. A PL, confrontada com a Seicho-no-le, mantém ainda muitas características e influências do seu país de origem. Um exemplo é a manutenção das palavras básicas do ensinamento em japonês e as orientações voltadas para as mulheres, as quais, ainda hoje, não tem boa receptividade entre as suas adeptas. Durante a entrevista, alguns mestres nos informaram que as

traduções das mensagens muitas vezes ainda se encontram contextualizadas na cultura japonesa, o que dificulta o entendimento e a aceitação. Em contrapartida, a Seicho-no-le já se encontra no processo de tradução para o português de todas as palavras japonesas dos seus textos religiosos e publicações, eliminando os vestígios do Xintoísmo de suas cerimônias e cultos.

Todas essas diferenças são compreensíveis, se analisarmos a formação de seus fundadores. O fundador da PL era um ex-monge budista que também trazia consigo influências do Xintoísmo. Por outro lado, o fundador da Seicho-no-le, além de influências do Budismo e do Xintoísmo teve influências do Cristianismo através da Ciência Cristã; desse modo, a sua doutrina já nasceu imbuída de componentes do Budismo, Xintoísmo e Cristianismo, e este foi um grande aliado no processo de disseminação entre os brasileiros sem ascendência japonesa.

Apesar de todas as diferenças de origem, de postura, de adaptação, uma característica comum a todas elas e também aos missionários jesuítas no processo de conversão é a adoção da língua nativa dos convertidos para disseminação da religião. Todos os missionários, jesuítas ou japoneses, concluíram que, sem falar a língua do público-alvo, era impossível alcançar os seus objetivos.

Uma estratégia adotada por todas, a princípio, foi a tradução de suas mensagens mantendo as palavras mais importantes na língua de origem. Assim como os jesuítas, os missionários japoneses também pensavam que essas palavras não conseguiriam uma tradução satisfatória na língua local. Todavia, tanto os jesuítas quanto os missionários japoneses perceberam que não bastava veicular as mensagens na língua do seu público-alvo: para se fazer entender era necessário adaptar essas mensagens ao contexto local. Os jesuítas utilizaram-se de figuras e rituais indígenas para transmitir a mensagem cristã, e os missionários japoneses das

Novas Religiões Japonesas recorreram às imagens e palavras do Cristianismo para difundir a sua religião.

Quanto à tradução dos textos religiosos, de acordo com o chefe do departamento de tradução da Seicho-no-le, ela não pode ser realizada de forma literal, as palavras têm de ser trabalhadas para se adaptar ao contexto brasileiro, porque, do contrário, a tradução pode levar a uma interpretação equivocada.

Embora exista uma controvérsia no universo dos tradutores quanto à realização de adaptações, é opinião unânime entre as pessoas envolvidas na tradução dos textos religiosos japoneses a importância de adaptar os textos ao contexto do público-alvo. Assim como no exemplo do boletim de ocorrência (citado no subitem 2.1), a interferência do tradutor se torna imprescindível para que a tradução cumpra o seu papel na cultura de chegada.

Podemos concluir, assim, que em um processo de conversão, no qual estão envolvidas duas culturas distintas, independentemente da época, da religião, da origem dos missionários e do povo a ser convertido, é importante adotar a língua do público-alvo e adaptar-se à cultura local, pois sem esses dois procedimentos torna-se difícil alcançar os objetivos.

BIBLIOGRAFIA:

I. Relativa à Tradução:

ARROJO, Rosemary. Oficina de tradução: a teoria na prática. São Paulo: Ed. Ática, 1997

AZENHA, João. Tradução técnica, condicionantes culturais e os limites da responsabilidade do tradutor. In Cadernos de tradução I. UFSC, 1996.

LEFEVERE, André; BASSNETT, Susan. Introduction: Proust's grandmother and the Thousand and One Nights. The 'Cultural turn' in Translation Studies. Translation, history and culture. Ed. Lefevere e Bassnett, London: Cassell, 1995.

NIDA, Eugene A. Principles of correspondence. In The translation studies reader. New York: Routledge, 2004

TOURY, Gideon. The nature and role of norms in translation. In The translation studies reader. Routledge, 2000.

VENUTI, Lawrence. The translator's Invisibility a history of translation. Routledge London and New York, 1995.

VENUTI, Lawrence. A tradução e a formação de identidades culturais. Língua(gem) e identidade. Trad. Lenita R. Esteves. São Paulo: FAPESP/FAEP/UNICAMP, 1988.

II. Relativa à Cultura:

BRUNER, J. A interpretação narrativa da realidade. A cultura da educação. Trad. Marcos Domingues. Porto Alegre: Artmed, 2001

- CASTRO, E.V. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In A incosntância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia. COSAC & NAIFY, 2002.
- GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro, RJ: LTC-Livros Técnicos e Científicos Editora S.A., 1989
- GEERTZ, Clifford. Nova luz sobre a antropologia. Trad. Vera Ribeiro; revisão técnica, Maria Cláudia Pereira Coelho. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001
- GEERTZ, C. Local knowledge.: further essays. In Interpretive anthropology. Basic Books, 2000
- KAPOOR, Ilan. Hyper-self-reflexive development? Spivak on representing the Third World 'Other'. Third World Quarterly, vol. 25, nº4, pp.627-647.Carfax Publishing, 2004
- MENEZES DE SOUZA, LMT. Hibridismo e tradução cultural em Bhabha in Abdala Junior, B. Margens da Cultura: mestiçagem, hibridismo e outras misturas. São Paulo: Editorial Boitempo, pp 113-134, 2004.
- MORAIS, Fernando. Corações Sujos. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- POMPA, Cristina. Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial. Bauru, SP: EDUSC, 2003.
- SAKURAI, Célia. Os japoneses. São Paulo: Contexto, 2008.

Páginas da Internet:

- AMARAL, Rita. Festa à Brasileira: sentidos do festejar no país que "não é sério".<http://www.aguaforte.com/antropologia/festaabrasileira/festa.html>
acessada em 05 de julho de 2007

CNN Politcs.com

<http://politicalticker.blogs.cnn.com/2008/07/02/japan-phone-company-pulls-obama-monkey-ad/> acessada em 03 de setembro de 2008

Legalismo

<http://philtar.ucsm.ac.uk/encyclopedia/china/legal.html> acessada em 09 de maio de 2008.

MENEZES DE SOUZA, LMT. As visões da anaconda: a narrativa escrita indígena no Brasil. Revista Semear 7.

http://www.letras.puc-rio.br/Catedra/revista/7Sem_16.html acessado em 16 de março de 2007

Why Japanese women dislike Valentine's Day - 14 February 2006 BBC World

Business Report <http://news.bbc.co.uk/2/hi/business/4712542.stm> acessada em 06 de julho de 2007.

III. Relativa à Religião:

MATSUE, Regina Y. A expansão internacional das novas religiões japonesas: um estudo sobre a igreja messiânica mundial no Brasil e na Austrália. Revista de Estudos da Religião. 2002.

http://www.pucsp.br/rever/rv4_2002/t_matsue.htm acessada em 22 de junho de 2004

MORI, Koichi. Vida religiosa dos japoneses e seus descendentes residentes no Brasil e religiões de origem japonesa. In: Uma epopéia moderna – 80 anos da imigração japonesa no Brasil. São Paulo: Ed. Hucitec – Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa. 1988

PARTRIDGE, Christopher(coord.). Enciclopédia das novas religiões: Novos movimentos religiosos, seitas e espiritualidades alternativas.Oxford: Lion Hudson plc. 2004

PEREIRA, Ronan Alves. Religiosidade japonesa e brasileira: aproximações possíveis. Anais XI Encontro nacional de professores universitários da língua, literatura e cultura japonesa - UnB. Brasília, 2000

READER Ian. Novas religiões japonesas. In Enciclopédia das novas religiões: Novos movimentos religiosos, seitas e espiritualidades alternativas. Oxford: Lion Hudson plc. 2004

SHOJI, Rafael. Uma perspectiva analítica para os convertidos ao Budismo japonês no Brasil. REVER - Revista de Estudos da Religião Nº 2 pp. 85-111, 2002
http://www.pucsp.br/rever/rv2_2002/t_shoji.htm acessada em 03 de maio de 2006

SCOTLAND, Nigel. Ciência Cristã. In Enciclopédia das novas religiões: Novos movimentos religiosos, seitas e espiritualidades alternativas. Oxford: Lion Hudson plc. 2004

TOMITA, Andréa G.S. As Novas Religiões Japonesas como instrumento de transmissão de cultura japonesa no Brasil. REVER - Revista de Estudos da Religião Nº 3 pp. 88-102.2004.

http://www.pucsp.br/rever/rv3_2004/t_tomita.htm acessado em 30 de agosto de 2006

Yusa, Michiko. Religiões do Japão. Trad. Maria do Carmo Romão; revisão: Pedro Bernardo. Lisboa: Edições 70, 2002

Páginas da Internet:

A View on Buddhism: History of Japanese Buddhism

http://buddhism.kalachakranet.org/history_japanese_buddhism.html acessada em 01 de setembro de 2007

PEREIRA, Ronan Alves. Religiosidade japonesa no Brasil.

http://www.fjsp.org.br/guia/cap19_a2.htm acessada em 03 de setembro de 2007

PYE, Michael. A Tapestry of Traditions: Japanese Religions.

<http://www.hope.edu/academic/religion/reader/japan.html> acessada em 05 de agosto de 2007

Shingon and Tendai Buddhism

<http://philtar.ucsm.ac.uk/encyclopedia/easia/shingon.html> acessada em 20/05/08

IV. Relativa à Seicho-no-Ie:

ALBUQUERQUE, Leila M. Bastos. Seicho-no-ie do Brasil: Cruzando fronteiras culturais. Anais XI Encontro nacional de professores universitários de língua, literatura e cultura japonesa - UnB. Brasília, 2000

_____. Seicho-no-Ie do Brasil: Agradecimento, obediência e salvação. São Paulo: Annablume, 1999.

CASTILHO, Gilberto B. A Seicho-no-ie do Brasil no contexto religioso das novas religiões japonesas: Cultivo e divulgação da palavra. 2006. Dissertação (Mestrado em Educação, Comunicação e Administração) – Universidade São Marcos.

<http://nourau.smarcos.br/document/?view=373> acessado em 21 de agosto de 2007

TANIGUCHI, Masaharu. Preleções sobre a sutra sagrada Chuva de Néctar da Verdade. Trad. Seicho-no-Ie do Brasil. São Paulo, 2007

Livro de Orações:

甘露の法雨

TANIGUCHI, Masaharu. Sutra Sagrada Chuva de Néctar da Verdade. Trad. Seicho-no-Ie do Brasil. São Paulo, 2006

Páginas da Internet

BOAVENTURA, Yvone Inez.

<http://www.cfh.ufsc.br/fazendogenero/grupos/grupos11.htm> acessada em 05 de setembro de 2007

V. Relativas à PL:

FUJIKURA, Yumi. Alguns aspectos de inculturação no trabalho missionário da PL no Brasil. 1992. Dissertação de mestrado, Pontifícia Católica de São Paulo, São Paulo, 1992.

NAKAMAKI, Hirochika. The indigenization and multinationalization of Japanese religion-Perfect Liberty Kyodan in Brazil. 1991

<http://www.nanzan-u.ac.jp/SHUBUNKEN/publications/jjrs/pdf/343.pdf> acessada em 12 de julho de 2007

SILVA, José C.P. Entre o desejo e o desprendimento: A noção do dinheiro na Igreja Perfect Liberty do Brasil. In Cadernos do IFAN. Bragança Paulista: EDUSF, 1992.

Livro de Orações:

PL 教典

Orações da PL

VI. Relativa à HBS:

NAKAMAKI, Hirochika. "A Honmon Butsuryu-shu no Brasil", Religião Budista Honmon Butsuryu-shu do Brasil. Depto. de Planejamento, Expansão e Divulgação, 1993.

Livro de Orações:

Myoko Ichiza: Orações de um culto da Honmon Butsuryushu. 1994

Páginas da Internet:

Revista Lótus nº 1. p. 07, 1999

<http://www.budismo.com.br/revista/viewPagina.php?id=52&view=paginas&pageid=11>

6 acessado em 26 de julho de 2008

Revista Lótus nº15. p.12, 2000

<http://www.budismo.com.br/revista/viewPagina.php?id=68&view=paginas&pageid=26>

6 acessado em 26 de julho de 2008

Revista Lótus nº18. p.08, 2001

<http://www.budismo.com.br/revista/viewPagina.php?id=71&view=paginas&pageid=30>

0 acessado em 26 de julho de 2008

História da HBS:

<http://butsuryushu.org/about-hbs/heritage-of-honmon-butsuryushu/heritage-of-honmon-butsuryushu.htm>

http://www.honmon-butsuryushu.or.jp/english/a_kaido/index.html acessada em 04 de abril de 2008

<http://www.budismo.com.br/?pg=vidamestres> acessada em 04 de abril de 2008

Revista Lótus 4. p. 05, 2000

<http://www.budismo.com.br/revista/viewPagina.php?id=57&view=paginas&pageid=152> acessada em 04 de abril de 2008

Revista Lótus 35. P. 05, 2002

<http://www.budismo.com.br/revista/viewPagina.php?id=89&pageid=533&view=pagin> as acessada em 04 de abril de 2008

Revista Lótus 25. p. 03, 2001

<http://www.budismo.com.br/revista/viewPagina.php?id=79&view=paginas&pageid=38>

0 acessada em 04 de abril de 2008

Revista Lótus 47. p. 05, 2003

<http://www.budismo.com.br/revista/viewPagina.php?id=102&view=paginas&pageid=6>

58 acessada em 04 de abril de 2008