



# Refletindo sobre Primos Distantes. Distância cultural na transplantação de religiões japonesas em países distantes<sup>1</sup>

*Thinking about distant cousins. Cultural distance in  
the transplantation of Japanese religions  
to far countries*

Michael Pye\*

**Resumo:** Este artigo leva em consideração a questão da “distância cultural” na transplantação de religiões japonesas em países distantes, isto é, em países que são distantes do Japão, geográfica e culturalmente. Em particular, o texto se refere a exemplos selecionados daquilo que no Japão é considerado “novas religiões”, tais como, Omotokyo, Sekai Kyuseikyo, Seicho-no-iê, Shinnyoen, Tenrikyô e Tensho Kotai Jingu Kyo, são bastante ativas no Brasil.

**Palavras-chave:** distância cultural; transplantação de religiões, religiões japonesas, novas religiões

**Abstract:** This article considers the question of “cultural distance” in the transplantation of Japanese religions to far countries, that is, to countries which are distant from Japan, both geographically and culturally. In particular, the article refers to selected examples of what in Japan are regarded as “new religions”, some of which such as Ōmotokyō, Sekai Kyūseikyō, Seichō no Ie, Shinnyoen, Tenrikyō and Tenshō Kōtai Jingū Kyō, are quite active in Brazil.

**Keywords:** cultural distance; transplantation of religions; Japanese religions; new religions

## Introdução

Este trabalho leva em consideração a questão da “distância cultural” na transplantação de religiões japonesas em países distantes, isto é, em países que são distantes do Japão, geográfica e culturalmente. Em particular, eu me refiro

---

<sup>1</sup> Tradução: Ivna Maia Fuchigami.

\* Professor emérito na Universidade de Marburg, Alemanha e Research Associate no Instituto de estudo compreensivo do Budismo Shin, Universidade Otani, Kyoto, Japão.

a exemplos selecionados daquilo que no Japão é considerado “novas religiões”, tais como, Omotokyo, Sekai Kyuseikyo, Seicho-no-iê, Shinnyoen, Tenrikyô e Tensho Kotai Jingu Kyo, são bastante ativas no Brasil.<sup>2</sup> É mais do que fazer uma retrospectiva dos cem anos da imigração japonesa para o Brasil. Isso fornece um grande grupo de membros em potencial para as religiões japonesas, embora muitos aspectos da cultura importada possam ter sido negligenciados ou esquecidos. É igualmente importante que a sociedade brasileira, em especial a sociedade urbana, ofereça um contexto de um vibrante pluralismo religioso, proporcionando muitas possibilidades de escolha individual. Existe, no Brasil, de maneira bastante evidente, bem como na maior parte do mundo, um interesse entusiasta pelos vários tipos de meditação, de autodesenvolvimento, de cura e de outros tipos informais de espiritualidade. Todavia, para entender o que está ocorrendo nessas religiões japonesas no Brasil, é também relevante conhecer a situação da qual elas provieram. Precisamos ter algum entendimento sobre o contexto no Japão a fim de se avaliar o que, na realidade, está sendo transmitido e o que está sendo deixado para trás. Este artigo, por conseguinte, atrairá a atenção para algumas características fundamentais da vida religiosa japonesa, localizará as “novas religiões” naquele contexto e, dessa forma, iluminará alguns aspectos de sua transmissão para o mundo além do Japão. Sou muito grato pela oportunidade de passar uns tempos no Brasil nesta ocasião.<sup>3</sup><sup>4</sup> Essa permanência me proporcionou uma visão mais diferenciada de algumas das mesmas religiões, e houve algumas correções e acréscimos neste artigo como um resultado dos mesmos. Meu primeiro contato com uma “nova religião” japonesa foi em 1961, quando fiz uma breve visita à Sede do Tóquio da Seicho-no-iê (Lar do Progredir Infinito) de acordo com o conselho de Raymond Hammer, que vinha trabalhando os conceitos de divindade nas novas religiões japonesas.<sup>4</sup> Naquela época, ainda havia um interesse bastante direto pelos efeitos das bombas atômicas em Hiroshima e Nagasaki, e um folheto fazia propaganda sobre a “Conquista das Doenças – Câncer – Doenças Decorrentes da Radiação Causada pela Bomba Atômica etc. – por meio de ensinamentos espirituais”.<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> A romanização Hepburn é aqui empregada, conforme recomendado pelo Ministério Japonês de Ciência e Educação para uso internacional, exceto em citações ou referências em que decisões diferentes foram tomadas por órgãos religiosos (por exemplo, a forma Omotokyô) ou por tradutores para o idioma português (onde, por exemplo, o “SS” pode ser preferido a “s”).

<sup>3</sup> A ocasião imediata foi uma conferência para celebrar os cem anos da imigração japonesa ao Brasil. Além disso, sou bastante grato ao professor Frank Usarski por seus preparativos para comigo, como professor convidado na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Isso me permitiu passar muito mais tempo no Brasil do que se tivesse sido de maneira diferente.

<sup>4</sup> Hammer trabalhou no Japão como missionário e estava entre um dos primeiros que escreveram sobre as novas religiões japonesas, as quais, durante sua época, eram consideradas fortes rivais às missões cristãs do pós-guerra.

<sup>5</sup> Folheto para o livro *Você Pode Curar-se*, pelo fundador Masaharu Taniguchi.

A questão sobre como reagir e lidar com estrangeiros, isto é, especialmente com os norte-americanos vitoriosos, era igualmente uma questão importante no Japão. Evidentemente, esses assuntos são de significado incomparável no Brasil. Desde então, o Lar do Progredir Infinito tem crescido consideravelmente. As sedes se expandiram de tal maneira que o prédio original em Tóquio parece ser relativamente pequeno e é, principalmente, de interesse histórico e simbólico. Nesse meio-tempo, há centros importantes em outras partes do Japão (por ex., em Uji, perto de Kyoto) e no estrangeiro, por exemplo no Brasil. Desde 1961, minhas observações sobre o cenário sempre em evolução das novas religiões japonesas continuaram. Em várias ocasiões, no transcorrer dos anos, visitei os centros de várias outras, tais como Konkōkyō, Kurozumikyō, Tenrikyō, Reiyūkai, Sōka Gakkai, PL Kyōdan, Tenshō Kōtai Jingū Kyō, Ennōkyō e Bentenshū. Em alguns casos, visitei todas as “igrejas” locais (kyōkai) das novas religiões, enquanto que, em outros, consultei cuidadosamente a literatura religiosa que eles publicam em grande quantidade. Em fevereiro de 2008, tive uma oportunidade extra para visitar as sedes gerais de várias novas religiões no Japão, numa sequência compacta, tendo sido acompanhado pela especialista sueca em “novas religiões”, Liselotte Frisk<sup>6</sup>. As sedes religiosas que visitei naquela época incluíram: Seicho-no-iê (Tóquio e Uji), Kōfuku no Kagaku, Sekai Kyūseikyō, Shinnyoen, Agonshū, Konkōkyō Izuo Kyōkai (Osaka), Ittōen, Tenrikyō, Tenshō Kōtai Jingū Kyō e Ōmotokyō. Em todas elas, as entrevistas foram conduzidas e materiais atualizados foram coletados. Os nomes japoneses originais para essas religiões são usados aqui neste estudo porque representam certo desafio linguístico para aqueles cuja língua nativa é a portuguesa. Posteriormente, consideraremos este desafio com especial referência à “Sekai Kyūseikyō”, que é conhecida no Brasil como “Igreja Messiânica Mundial” ou apenas como “Messiânica”, numa forma abreviada. Quase ninguém no Japão sabe o que a Messiânica é, e isso ilustra a distância linguística e cultural que vem sendo abrangida.

### **Orientação teórica**

Teoricamente falando, pode-se dizer que o assunto recai no campo geral da “dinâmica” da religião, incluindo tais tópicos como “transplantação”, “sincretismo”, “aculturação/ inculturação” ou “inovação”. Estes tópicos formam parte da teoria geral da “tradição” e da “inovação” no estudo das religiões ou da ciência

---

<sup>6</sup> Universidade Dalarna. Seu trabalho até agora tem se concentrado nas novas religiões de origem asiática na Suécia.

das religiões.<sup>1</sup> Sem investigar esta informação teórica no “estudo das religiões” em detalhes, permitam-me chamar a atenção, de maneira bastante resumida, para três pontos gerais os quais são bastante relevantes para nosso tema atual.

Primeiramente, os processos dinâmicos de *tradição* no sentido de “transmissão” (*Überlieferung*), transplantação, e assim por diante. Trata-se de um fluxo complexo de eventos socioculturais que formam a história das religiões. Qualquer discurso sobre “novas religiões” faz referência a uma parte ou a um aspecto deste completo fluxo complexo. Não faz sentido estudar as “novas religiões” sem referência a esta história mais ampla das religiões e aos processos os quais podem ser observados no seu interior.

Em segundo lugar, tem havido uma discussão generalizada sobre o termo “sincretismo”. Entretanto, é importante não confundir isso com simples misturas ou sínteses, mas pensar em *situações sincretísticas* de maneira dinâmica como correlações dinâmicas de elementos ambíguos. Isso é de particular importância quando consideramos processos gerais em mudança religiosa.

Em terceiro lugar, atualmente existe bastante interesse entre os sociólogos ocidentais da religião pelos “novos movimentos religiosos” (“NMRs”). Contudo, devido a várias razões, prefiro falar de “inovação religiosa” dentro do fluxo acima mencionado de tradição, e somente nesse contexto, quando for apropriado, de “novas religiões”. Em muitos casos, a inovação religiosa não leva de fato ao alicerce de uma nova religião como uma entidade sociocultural distinta, mas é ainda interessante como “inovação” em uma tradição dominante. Em outras palavras, um “movimento” pode simplesmente estar fora ou dentro de um fluxo atual de tradição.

De fato, não há poucos santuários xintoístas e templos budistas os quais de fato se estabelecem como novas religiões, muito embora eles não estejam listados como tais nas estatísticas oficiais. Um templo tradicionalmente budista em Kurama, por exemplo, bem no norte de Kyoto, está, formalmente falando, na tradição do Budismo Tendai. Contudo, ao mesmo tempo, tem sido promulgado um novo ensinamento sobre divindades celestiais, em particular uma divindade cósmica denominada Sonten, a qual tem pouco a ver com o Budismo. Embora aparentemente, mas não particularmente bem-sucedida em conseguir fiéis, está de fato se estabelecendo como uma nova religião. Além disso, isso não é negado ao próprio templo.

De maneira semelhante, um antigo santuário xintoísta conhecido como Grande Santuário de Tsubaki, enquanto enfatizou que se trata do local específico

---

<sup>1</sup> Cf. vários artigos pelo presente autor.

para o qual as divindades xintoístas vieram pela primeira vez à Terra, recentemente vem oferecendo o que alega ser um ensinamento de importância universal para toda a humanidade. Conseqüentemente, ele também promove uma missão nos Estados Unidos, buscando atrair membros não japoneses.

Podemos, pois, ver que o surgimento de específicos novos ensinamentos e simbolismo, promulgados por meio de líderes religiosos empreendedores, é algo que continua ainda hoje exatamente como ocorrera nas décadas e séculos precedentes. Foi exatamente dessa maneira que uma das mais antigas religiões chamadas de “novas religiões” no Japão começou, no final do século XVIII, quando um sacerdote xintoísta chamado Kurozumi (Munetada) propôs seu próprio ensinamento específico. Este é atualmente conhecido como Kurozumi-kyō, isto é, ensinamento Kurozumi. O santuário no estilo xintoísta original ainda está lá, perto de Okayama, mas Kurozumi-kyō tornou-se uma nova religião por meio da própria capacidade da Kurozumi e possui uma impressionante sede moderna que exhibe apenas um pouco do simbolismo remanescente do xintoísmo no sentido comum. Entretanto, há muitos exemplos de “novas religiões” no Japão num sentido mais completo, e não surpreendentemente existe um equivalente fácil em japonês para a expressão “nova(s) religião(ões), chamado *shinshinshūkyō*.

Algumas das assim chamadas “novas religiões” tiveram início no século XVIII ou existiam antes e, ao mesmo tempo, outras estão agora bem estabelecidas. Devemos nos dar conta que algumas das então denominadas “novas religiões” do Japão não são tão muito novas na época, tendo sido fundadas *antes* da imigração de japoneses para o Brasil ter começado, enquanto outras foram fundadas bem mais tarde. De fato, o processo de inovação religiosa no próprio Japão continuou até hoje. Não faz muito tempo, por conseguinte, observadores cunharam a expressão “novas novas religiões”, traduzindo o termo japonês *shinshinshūkyō* para se referir às novas religiões que ainda não se tornaram antigas. Ainda mais recentemente, ficou na moda falar de “espiritualidade” (em japonês, *reisei*), como se isso fosse algo separado de “religião” e, particularmente, próprio de uma era pós-moderna. A meu ver, isto é um erro de classificação devido à interpretação errônea do termo “religião” no Japão ao longo do século XIX. Seja o que for, “espiritualidade” é empregada por algumas pessoas (com outro erro de classificação) para se referir a uma nova onda de inovação religiosa o que, em alguns casos, leva ao estabelecimento das “novas religiões” como organizações; em outros casos, o termo se perde no campo mais amplo da expressão cultural.

Não está de todo claro se tal “espiritualidade” ou “espiritualidades” são a expressão de uma cultura globalmente consistente ou se estão em importantes aspectos da cultura específica. Minha impressão, atualmente, é que está em ambos. No caso japonês, a percepção de um tipo de nível espiritual de experiência está

profundamente enraizada. Portanto, tem sido comum durante muito tempo para os líderes religiosos japoneses falar de “mensagens” ou de “histórias” do mundo dos espíritos (*reikai*), como por exemplo na Ōmotokyō.

### O padrão básico da cultura religiosa japonesa

Devemos agora refletir rapidamente sobre o padrão básico da cultura religiosa japonesa. A atividade religiosa japonesa é tão variada quanto bastante confusa para o observador comum. De fato, livros introdutórios frequentemente causam *mais* confusão devido à sua falta de disciplina analítica. Obviamente, existem tradições e organizações religiosas famosas que se apresentam sob os títulos do Budismo e do Xintoísmo. O Budismo se divide nas denominações principais tais como Tendai e Shingon, Zen e Terra Pura, e o Budismo de Nichiren, que enfatiza o Sutra de Lótus. O grupo de denominações conhecido como “Verdadeira Escola da Terra Pura” (Jōdō Shinshū) não é apenas grande mas, devido a uma base demográfica relativamente em desvantagem, é particularmente importante entre os emigrantes japoneses que foram para outros países, inclusive o Brasil.

As igrejas cristãs no Japão são relativamente pequenas, mas de algum modo influentes por meio da educação e dos hospitais. As tradições chinesas do Confucionismo e do Taoísmo estão presentes numa maneira secundária e como vestígios culturais ifundidos. Por conseguinte, conforme sabemos, existem igualmente as assim chamadas “novas religiões”, várias das quais atraíram seguidores que somaram mais de centenas de milhares ou mesmo milhões. Percorrendo toda a cultura, há um amplo campo de símbolos e práticas religiosas que escaparam amplamente de definição, incluindo-se aqui vários tipos de leitura da sorte e cura.

Todavia, como todos esses elementos se relacionam? Como podemos ir além de uma simples lista de perspectivas religiosas variadas? Parece apropriado, na morfologia geral das religiões, estabelecer uma distinção principal entre “religião primeva” de qualquer sociedade e aquelas religiões que, naquela sociedade, em algum aspecto, foram alicerçadas na relação dialética com ela, tornando-se, em algum sentido, entidades distintas. Favor observar que “religião primeva” *não* é igual a “religião primitiva”. A religião primeva é recebida dos antepassados e, conseqüentemente, presume-se que é para ser mais ou menos obrigatória para todos os membros da sociedade em questão (e não para membros de outras sociedades). A religião primeva é calêndrica e é local. Ela fornece ritos para membros individuais da sociedade e ritos coletivos a fim de garantir o bem-estar social e econômico. A religião primeva, portanto, provê *salvação muito próxima* mas *não* salvação espiritual. No geral, a religião primeva do Japão é amplamente limitada ao próprio Japão, exceto na extensão em que os japoneses que foram para o estrangeiro, as levaram

com eles. Em princípio, ela não pode ser universalizada porque está relacionada a uma etnicidade específica.

Como uma “religião primeva” se adapta ao Xintoísmo e ao Budismo no Japão? Para alguns, a religião primeva do Japão é o Xintoísmo, que, de fato, dificilmente está aberto para uma participação não japonesa. Entretanto, em tempos modernos, o xintoísmo se tornou uma religião altamente organizada, uma entre as demais, e a religião primeva da população japonesa pode ser caracterizada em termos mais gerais. A comemoração do Ano-Novo, por exemplo, ocorre parcialmente nos santuários xintoístas, mas também nos templos budistas, na sede das novas religiões, nos lares e na vida pública. Isso é um exemplo de um importante complexo ritualístico no nível da religião primeva. Muitos japoneses dirão que eles “não são religiosos”, mas ao mesmo tempo admitirão que participam das atividades de Ano-Novo. De fato, num significado social, aquelas são mais ou menos obrigatórias. O mesmo se aplica às atividades ritualísticas relativas aos antepassados, ocorrendo nos equinócios e no solstício de verão, no festival conhecido como *o-bon*. Estas estão parcialmente relacionadas ao “Budismo”, mas milhões de pessoas que não têm nenhum interesse pessoal ou espiritual no “Budismo” participam delas. Simplesmente é necessário cuidar e comunicar-se com os antepassados.

Religiões que foram fundadas, por outro lado, especialmente as religiões recentemente fundadas ou as “novas” religiões são, ao contrário, *voluntárias*. Elas são capazes de se separar da sociedade em geral e possuem uma mensagem que se acredita ser universal e, portanto, transferível às pessoas em outras sociedades. Elas oferecem algum tipo de “salvação” ao mundo inteiro. As novas religiões são tradicionalmente fundadas por uma personalidade religiosa carismática. Elas oferecem um ensinamento e/ou uma prática que as coloca à parte das já existentes, mesmo enquanto se aproximam delas em vários aspectos. É evidente que esta transplantação ou missão das religiões fundadas nem sempre são bem-sucedidas.

Muito frequentemente, há elementos em excesso da cultura original que não fazem nenhum sentido na nova situação. Por exemplo, se a ênfase é dada à “purificação”, isso pode não ser facilmente compreendido em todos os lugares. O ritual de mandar “purificar” o carro para garantir a segurança é bastante difundido no Japão, mas isso não pode ser levado muito mais adiante. Por exemplo, uma nova religião japonesa pouco conhecida, a Chiensoikyō, possui certo número de rituais de purificação os quais incluem a purificação do relógio da pessoa. Essa ideia faz sentido na cultura japonesa, em que o senso de tempo pode ser bastante importante na vida quotidiana, mas talvez não em todos os cantos do mundo. Sem nomeá-los, acho que sabemos que há alguns países onde tal senso preciso do tempo não é tão importante. Logo, a pergunta é sempre até onde o vocabulário e as formas de prática podem ser transferidos do sistema conceitual japonês a outro

diferente. Eu gostaria de saber: haveria algum propósito de se purificar o relógio de uma pessoa no Brasil?

Ao mesmo tempo, as comunidades recipientes em alguma outra parte do mundo, como o Brasil, são parte de um *processo social* duplo e *contraditório*. Algumas pessoas, de ascendência japonesa, estão esquecendo os sistemas conceituais japoneses herdados, à medida que as gerações vão passando. Outras, que não possuem ancestralidade japonesa, estão adquirindo novos conceitos que os atraem, mas não em seu contexto original! Dessa forma, os conceitos transmitidos podem ser facilmente ambíguos, levando a novas variações e a muitas situações sincréticas fascinantes.

### **Antepassados e “Budismo”**

Vamos considerar mais especialmente a questão dos antepassados. Deve-se notar, além da diferenciação acima, que como as religiões “fundadas” se tornam cada vez melhor estabelecidas, elas começam a contribuir para a religião “primeva” da sociedade na qual elas são para ser encontradas. O Budismo foi originalmente uma religião fundada, que se manteve em certa tensão com a sociedade hindu de seu tempo. A sociedade hindu antiga naquela época tinha sua própria religião primeva, o Bramanismo. O próprio Buda histórico não buscou contribuir para isso e referia-se a ele apenas para enfatizar algum aspecto do novo ensinamento. Seus seguidores, na extensão em que se ordenavam como os primeiros monges, abandonavam a vida doméstica e com isso quaisquer responsabilidades no sistema religioso cotidiano. Em especial, Buda aparentemente ensinou pouco ou nada sobre os antepassados.

Contudo, durante o desenvolvimento histórico mais remoto, em especial na Ásia Oriental, o Budismo adotou funções importantes em relação a funerais e, dessa forma, aos antepassados. Como é bem conhecido, isso foi de grande importância na China, Coreia e Japão. Muitos japoneses sabem a qual ramificação budista pertencem simplesmente porque qual templo cuida de seus antepassados, no cemitério e no altar doméstico. Servindo à comunidade de imigrantes japoneses do Havaí, há alguns templos budistas bem como santuários xintoístas e outros centros religiosos. Os templos budistas estão parcialmente envolvidos em transmitir o ensinamento budista e em ensinar a prática religiosa. Muito mais importante, contudo, é o papel dos cemitérios. Um “templo” que visitei, na “grande ilha”, era constituído de nada mais do que um cemitério e de um escritório. Ele não oferecia nenhuma instalação seja para o ensino seja para a prática e se declarava “não estar sob o controle de uma denominação religiosa”. Os visitantes que não tinham antepassados no local não eram bem-vindos.

Dessa forma, as religiões fundadas podem “mudar de lado” ao fornecerem cultos para o padrão geral da religião primeva. Elas podem até mesmo agir dessa maneira a ponto de perder toda conexão reconhecível com seu ímpeto original.

O que vemos no Brasil nessa conexão é que o Budismo Shin e o Zen-Budismo possuem um contínuo papel pastoral de apoio aos cuidados para com os antepassados, para com aqueles de ascendência étnica japonesa enquanto, ao mesmo tempo, eles atraem e buscam novos membros entre a população que não possui ascendência japonesa. O denominador comum entre o Budismo Shin e o Zen-Budismo é o fato de que ambos dedicam um amplo interesse à meditação. Isso pode parecer óbvio no Brasil, mas de um ponto de vista japonês isso não é de todo óbvio pela simples razão de que o Budismo Shin no Japão não estimula ou oferece sessões de meditação.

Existem razões doutrinárias para isso, a saber que a prática da meditação está baseada na suposição do “autopoder” (*jiriki*) enquanto o Budismo Jodo salienta a dependência do “outro poder” (*tarikiki*) de Amida Buda. Contudo, um templo importante em Brasília, o Templo Budista de Brasília, marca um ponto importante ao promover “meditação” e ao realizar a recitação do *nenbutsu* (a invocação de Amida Buda) no contexto da meditação. Dessa forma, o templo se torna “um oásis para meditar”<sup>2</sup>. Existem algumas razões por que isso poderia ser justificado em termos de desenvolvimento do pensamento budista, em particular o argumento de que o próprio *nenbutsu* surgiu no contexto da prática meditativa. Contudo, os budistas shin no Japão geralmente não veem dessa maneira.

Falando de uma maneira geral, as novas religiões no Japão ainda não dirigiram sua atenção para os antepassados de maneira tão forte quanto os budistas fizeram, embora a maioria delas assegure que os antepassados sejam cuidados de alguma forma. Algumas delas simplesmente deixam o assunto para os templos budistas estabelecidos. Contudo, ambas Seicho-no-iê e Sekai Kyusei Kyo têm um lugar importante para a adoração aos antepassados ou para os cuidados para com os antepassados.

Na transplantação dessas religiões para outras culturas, a ênfase dada à importância dos ancestrais encontra alguma resistência, e isso não é o que os convertidos em potencial estão buscando. Contrariamente, a religião bastante exclusiva, Tensho Kotai Jingu Kyo, não somente rejeita o sistema ancestral com seus altares domésticos budistas e assim por diante, como também não vê nenhum lugar especial para os antepassados em seu entendimento geral sobre a condição humana. Nesta religião, o Budismo, como o Cristianismo, é considerado como

---

<sup>2</sup> Boletim de informações chamado *Pureza e Serenidade*, Julho de 2008.

pertencendo ao “velho calendário”. Em seu lugar, acredita-se, veio uma revelação completamente nova, em 1945.

Deve-se observar, casualmente, que, na Tensho Kotai Jingu Kyo, a entoação da expressão derivada do Budismo *Namu Myohorengekyo* não constitui nenhum reconhecimento da autoridade do Sutra de Lótus Budista, mas é apenas entendida como uma maneira de se dirigir ao mundo dos espíritos. Como um resultado dessas complexidades, há frequentemente uma considerável confusão quando as tradições religiosas são transplantadas para novas situações culturais e sociais. Uma denominação tradicional japonesa budista poderá proporcionar a tão necessária garantia da continuidade social aos japoneses emigrantes (por ex. no Havaí ou Brasil) que ainda estão preocupados com seus antepassados.

Por outro lado, um convertido brasileiro sem ascendência japonesa pode estar buscando alguma forma fundamental do ensinamento budista no contexto de uma denominação japonesa como Jodo Shinshu. Desconhecida por ele ou por ela, ou ignorada, essa tradição foi uma forma extremamente inovadora do Budismo quando ele surgiu no século XIII. Sua relação com outras formas de Budismo, e em particular com o Budismo inicial, permanece controversa. O Budismo está frequentemente associado à meditação. Mesmo que a meditação seja facilmente substituída pelo cântico, como no Budismo Terra Pura ou no Verdadeira Escola da Terra Pura (Jodo Shinshu). Ao mesmo tempo, a “meditação” é oferecida por algumas novas religiões japonesas que não tinham nada a ver com o Budismo; por exemplo, a Seicho-no-iê (Lar do Progredir Infinito).

Parece que, para os brasileiros, a “japonicidade” desta religião possa emprestar algum tipo de autenticidade exótica ao ensinamento da “meditação”, denominada na Seicho-no iê “Shinsokan” e explicada como sendo “meditação para contemplar a Deus”. A própria Seicho-no-iê, “O Lar do Progredir Infinito”, é uma “nova religião” distinta. Sobre isso, não há qualquer dúvida. Ela se clama como sendo budista, embora, de fato, se importe com os antepassados.

Por outro lado, devemos observar que algumas das “novas novas” religiões proclamam com alarde serem representantes do Budismo numa forma nova e autêntica. Três dessas religiões são Agonshu, Aum shinrikyo (atualmente conhecida como Aleph) e Kofuku no Kagaku (Ciência da Felicidade). A partir de uma cuidadosa perspectiva na história das religiões, a alegação dessas religiões em representar o “Budismo” deveriam ser tratadas com grande prudência. Na verdade, isso deveria ser provavelmente rejeitado. Isso não significa que nenhuma “nova religião” que se proclama representante do Budismo tenha uma pretensão válida. Três conhecidos movimentos modernos, a Reiyukai, a Rissho Koseikai e a Soka Gakka (que corresponde à Soka Gakkai Internacional), podem, todos, ser

de fato razoavelmente denominados “movimentos budistas leigos”, embora caiam na categoria de “novas religiões”.

Um caso semelhante é a nova religião coreana conhecida como Budismo Won, a qual alega ser *ao mesmo tempo* uma nova religião e igualmente budista.<sup>3</sup> Na minha opinião, a Aum Shinrikyo<sup>4</sup> e a Ciência da Felicidade (Kofuku no Kagaku) não podem ser realmente consideradas “Budismo”, mesmo que assim tenha sido pretendido.

Os seguidores japoneses ou os membros da Ciência da Felicidade têm um folheto o qual não é para distribuição geral, denominado *O Dharma da Mente Correta* ou *Bussetsu Shoshinhogo*, em japonês. O termo “bussetsu” geralmente se refere a um sutra supostamente dito por Buda, mas, na verdade, esta obra foi escrita pelo fundador da Ciência da Felicidade, Okawa Ryuho. Se estudarmos este folheto, podemos ver que ele reúne várias ideias budistas acerca das quais os seguidores possuem um conhecimento bastante confuso. Contudo, de muitas maneiras, seu ensinamento parte do Budismo ao enfatizar “almas” ou “espíritos” como “filhos de Buda”. Prometendo uma melhor e maravilhosa vida no futuro, ele se adéqua ao programa geral da Ciência da Felicidade, a qual contém muitos outros ensinamentos não budistas, sendo mais importantes que os elementos budistas. Ao final deste “ensinamento de Buda”, há uma longa seção sobre vencer os inimigos do dharma, intitulado “O Sutra para Derrotar o Diabo”. Devemos lembrar que esse livro é voltado apenas para os seguidores, mas deveria ser tornado publicamente conhecido que esses seguidores são convocados, por exemplo, “para expulsar os demônios que vivem na terra”.<sup>5</sup>

Isso parece ser uma mensagem potencialmente perigosa e, contra determinado contexto de violência motivado pela religião no Japão, deveria ser observada. Outra “nova nova religião” bastante proeminente acima mencionada, a Agonshu, parece igualmente possuir uma alegação de bem pouca importância de ser “budista” se considerarmos suas principais práticas e ensinamentos. Uma afirmação é certamente feita relativamente à identidade budista para fins de relações públicas, e as conexões com o Budismo do Sri Lanka e com Dalai Lama são cultivadas de maneira visível. Entretanto, a principal atração para o enorme número de participantes é, sem dúvida, a esperança quanto aos benefícios deste mundo, para os quais grandiosas cerimônias de *goma* são realizadas na “área sagrada”. Há igualmente uma forte ênfase em astrologia, adivinhação e venda de amuletos. Certamente, a questão sobre o que “conta” como Budismo é um assunto complexo.

<sup>3</sup> M.PYE, Won Buddhism as a Korean new religion. In: *Numen*, pp.113-141.

<sup>4</sup> M.PYE, Aum Shinrikyo. Can Religious Studies cope? In: *Religion*, pp.261-273.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 119.

Precisamos lembrar que o que foi uma vez inovador, tornou-se, nesse ínterim, muito bem constituído. Muitas formas do Budismo Mahayana como o esotérico Budismo Tibetano ou o Budismo devocional amplamente difundido, o Budismo dirigido a Amida Buda ou aos bodhisattvas tais como Avalokitesvara (em japonês: Kannon), eram bastante desconhecidos do Buda histórico. Por outro lado, essas formas do Budismo Mahayana de fato possuem uma alegação razoável quanto à identidade budista por várias razões as quais não podem ser discutidas aqui. Meu ponto é que nem tudo que se apresenta como “budista” pode ser visto como possuindo uma forte alegação para essa validação.

### **A transmissão das novas religiões japonesas com um apelo universal**

Se uma “nova religião” japonesa é para ser bem-sucedida em seu próprio país, o Japão, ela precisa caber no padrão básico da cultura religiosa japonesa da qual ela emerge, mesmo se, ao mesmo tempo, algumas características especiais são enfatizadas. Se não fizerem dessa maneira, as novas religiões não poderão ser bem-sucedidas naquele país.

A questão então que se levanta é sobre o que acontece com o seu discurso e sua prática quando são transplantadas em outro lugar. Consideremos três características principais.

Primeiro, as novas religiões, por serem voluntárias, têm apelo para os indivíduos e suas famílias e, dessa maneira, elas se dirigem às preocupações e aos problemas dos indivíduos. Isso pode estar desconectado de alguma relação com o santuário xintoísta local ou com o templo ou cemitério budista da família.

Caracteristicamente, as novas religiões oferecem as soluções para perguntas de identidade pessoal, a resolução dos problemas familiares, a cura de doenças e caminhos que levem ao sucesso no trabalho e nos negócios. O conceito de “benefícios deste mundo” (*genzeriyaku*) é bastante difundido entre a maioria das religiões japonesas (embora não universalmente aceitas); mas as novas religiões em geral procuram guiar as pessoas a um caminho pessoal para o qual elas são convidadas a se comprometerem. Simples práticas ilustram isso.

Na Sekai Kyuseikyo, por exemplo, existe a prática do *jōrei* (expressa na literatura portuguesa com uma romanização não padrão, Johrei), um tipo de bênção mútua e meditativa realizada por uma mão erguida. Na Konkokyo, existe a prática do *toritsugi*, uma curta sessão de orientações dadas pelos líderes religiosos das igrejas locais. Na Tenrikyo, as bênçãos são recebidas numa forma conhecida como *sazuke*, a qual sugere a promessa de cura onde for necessária.

Os membros da Soka Gakkai aprendem que, recitando o nome sagrado do Sutra de Lótus na fórmula Namu myohorengekyo, receberão pessoalmente

os benefícios deste mundo e serão bem-sucedidos em seus esforços. No Byakko Shinkokai não há somente uma liturgia publicamente importante pela paz mundial, mas também uma prática de prece mais particular e de purificação que se acreditava aliviar os problemas.<sup>6</sup> No Shinnyoen há a prática do *sesshin*, um termo que geralmente significa meditação intensiva; mas, neste caso, significa uma entrevista cara a cara sobre os problemas pessoais acompanhada de um intenso simbolismo das mãos proveniente da tradição "esotérica" do Budismo Shingon. O Rissho Kosei-kai é conhecido por sua prática do *hoza*, fornecendo o contexto de um pequeno grupo em que os problemas dos membros individuais são analisados em termos de um ensinamento budista simplesmente declarado.

Todas essas práticas ajudam a atrair membros para um compromisso pessoal com o grupo. Além disso, este fator presumivelmente fornece o ponto principal de atração para membros individuais numa cultura distante, especialmente, a urbana. Já vimos que a Seicho-no-iê (Lar do Progredir Infinito) enfatiza um tipo de prática de meditação, e é interessante ver quão facilmente os materiais em língua portuguesa podem fazer uso do termo meditação para isso. Contudo, permanece a pergunta sobre como isso é concebido no Brasil, uma vez que parece sugerir uma cultura de meditação amplamente baseada em termos budistas ou em termos hindus ióguicos mais gerais. Em segundo lugar, a maioria das novas religiões enfatiza com bastante representação pictórica as relações entre os seres humanos e o mundo dos espíritos. A ideia geral de espíritos poderosos é presumivelmente facilmente aceitável no Brasil com sua própria variedade de religiões baseadas num mundo do espírito (incluindo os santos católicos e o pentecostalismo).

Com muita frequência, encontramos por acaso os nomes das divindades nas novas religiões do Japão que são variações das já existentes. Porém, quão traduzíveis ou relevantes são os nomes dos espíritos ou divindades como, por exemplo, aqueles da Tenrikyo, os quais se aproximam dos antigos mitos japoneses? Este fator poderia levar a diferenças de percepções no nível simbólico ou "teológico". Por exemplo, no ensinamento Tenshokotaijinguikyō, acima mencionado, o termo *kami* é usado para a divindade principal do universo e para a própria fundadora. Na literatura religiosa desta religião, *kami* é traduzida para o português como DEUS, em letras maiúsculas. Contudo, o termo possui diferentes associações porque no Japão é consenso geral de que há muitos *kami*, mesmo que a religião em questão, é claro, coloque sua própria interpretação sobre o termo.

Veremos alguns outros exemplos deste problema abaixo. Compreendo que o termo "Deus" pode ter um sentido bastante geral no Brasil. Portanto, em um

---

<sup>6</sup> M.PYE, National and international identity in a Japanese religion: Byakkoshinkokai. In: HAYES, V.C., pp.234-241.

sentido, pode-ser pensar que seria uma excelente tradução para *kami*. Porém, os santos mais importantes no Brasil, como Santo Antônio, Padre Cícero, São Jorge, Nossa Senhora Aparecida poderiam ser facilmente denominados em japonês *kami-sama*. Na verdade, elas são divindades (*kami*).

Em terceiro lugar, considerar a notável ênfase conferida aos antepassados e à nossa lealdade a eles. Isso é algo que a pessoa pode aprender, mas, para a maioria dos japoneses, está mais do que evidente em comparação com as demais partes do mundo. Sabe-se que os movimentos de orientação budista tais como Reiyukai e Rissho Koseikai dão grande realce à adoração aos antepassados. O próprio significado de Reiyukai é “sociedade amiga do espírito”, por meio do qual se quer referir em especial ao cuidado para com os espíritos que são descendentes sem antepassados ou “budas sem afinidade” (*muenbotoke*). Neste caso, os “budas” (*hotoke*) se referem a pessoas que morreram e, sem descendentes para cuidar deles, há certa preocupação sobre seu bem-estar.

É duvidoso se este conceito realmente se aplica em sociedades com uma cultura religiosa significativamente diferente. Interessantemente, os antepassados desempenham um papel importante na maioria das novas religiões do Japão e, muito frequentemente, seu alvo principal de adoração é acompanhado de um altar para veneração aos antepassados não somente do fundador mas também para os antepassados dos seguidores. Vemos isso em vários casos tais como na Ennokyō e na Sekai Kyuseikyō. Nesta, seus representantes reconhecem que este fator cria certa separação entre os diferentes tipos de membros; por exemplo, entre aqueles com uma memória social japonesa e aqueles que não a possuem e que ingressam na religião por motivos mais pessoais. Numa certa extensão, as tensões de aculturação variam de acordo com o grau em relação ao qual o ensinamento possui um significado espiritual. Dessa forma, uma autora brasileira, Kátia Metran Saita, nos dá seu relato pessoal de como os ensinamentos da Seicho no-iê podem ser seguidos por pessoas que, diferentemente, continuam a observar os ritos religiosos católicos como casamento e batismos.<sup>7</sup> Isso é considerado como equivalente à maneira como os membros utilizam as palmas duplas, que são características do xintoísmo durante a oração, consideradas naturais para as pessoas de ascendência japonesa, mas estranhas para outros brasileiros.<sup>8</sup>

É necessário dizer que, evidentemente, se espera que *todos os membros* rezem dessa maneira; porém, a relativização do rito externo está subordinada à ênfase no modo central de pensar, o qual vê os valores e as orientações religiosas como

---

<sup>7</sup> K.M.SAITA, *How can a religion born in Japan coexist in Brazil, a Catholic country?* In: SEICHO-NO-IE INTERNATIONAL HEADQUARTERS, pp.27-36.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 31.

essencialmente invisíveis e, desse modo, unitários. No caso da prática pela autora dos ritos católicos, “as cerimônias foram realizadas de acordo com os rituais da religião ensinada pelos meus antepassados com elementos ditados pela cultura brasileira”, a qual se supõe ser “católica”. A finalidade desse tipo de observância é aparentemente “para reconhecer a tradição religiosa dos antepassados”, de modo que temos nessa própria decisão um método de incorporar a ênfase japonesa nos antepassados. Como consequência, a autêntica prática dos ritos católicos se torna ambígua naquilo que possa ser considerado analiticamente como “situação sincrética”. Um representante experiente da Seicho-no-iê me informou que a religião tem pouca dificuldade em ser transmitida às outras culturas porque está fundamentada no reconhecimento de que todos os seres humanos são filhos de Deus, de maneira que o verdadeiro ensinamento é acessível a todos eles.<sup>9</sup>

Contudo, a visão religiosamente otimista não leva em consideração os reais processos da transmissão, conforme descritos no exemplo acima. Isso significa que os seguidores individualmente são deixados à sua própria sorte para encontrar algum tipo de equilíbrio entre sua tradição herdada, considerada deficiente em alguns aspectos, e a orientação religiosa recentemente adotada com sua teologia diferente.

Pode-se observar que as palmas provenientes do xintoísmo são também adotadas na Sekai Kyusei Kyo; mas, neste caso, são três. Entre os membros de além-mar, este aspecto do comportamento ritualístico não é muito bem entendido ou é altamente valorizado. Mais exatamente, a estratégia missionária possui três linhas: (a) a prática do johrei, entendido como tendo funções de meditação e de cura mais do que uma função purificadora, (b) programas de agricultura natural ou orgânica e (c) ênfase na arte e museus, especialmente nos centros principais.

### **Transmissão e Tradução**

Nestes casos, viemos pensando na transmissão das orientações religiosas, mas, certamente, isso está intimamente ligado à transposição de uma língua para outra. Aqui, existem dois pontos de interesse. De um lado, as traduções podem levar a uma mudança na ênfase, enquanto que, por outro, a decisão de *não* se traduzir as palavras-chave pode levantar certo mistério, que não está necessariamente no japonês.

Termos igualmente importantes em outras religiões japonesas são frequentemente deixados sem tradução. Talvez, o termo mais conhecido seja *nenbutsu*

---

<sup>9</sup> Rev. May, entrevistado em Tóquio, em fevereiro de 2008. A explicação corresponde, no geral, ao ensinamento da Seicho-no-iê.

(também escrito *nembutsu*) no contexto do Budismo Shin. Ele se refere à expressão *Namu Amida Bu(tsu)* com a qual os seguidores fazem pedidos a Amida Buda. Contudo, o elemento *nen* significa lembrar ou reter na mente da pessoa, isto é, convocar (mítico) o Amida Buda à mente. Isso é importante porque mostra que o rito não é apenas um rito externo. De fato, há uma ênfase tão grande no Budismo Shin sobre a atitude correta da mente, “a mente da fé” (*shinjin*), que a expressão é frequentemente deixada sem tradução nas línguas ocidentais.

O Budismo Shin possui uma estrutura de “fé” que é muito comparável com a do Cristianismo Protestante e, ao mesmo tempo, conforme esses termos indicam, o significado profundo de fé é quase meditativo em suas implicações. Isso significa que o Budismo Shin e o Zen-Budismo podem ser associados com bastante facilidade, mesmo que as tradições conceituais sejam diferentes.<sup>10</sup> Certamente, estas formas de Budismo estão principalmente presentes entre a população japonesa no Brasil devido ao seu papel no sistema de antepassados.

Desse modo, o Budismo japonês (então chamado de “Budismo amarelo”), o qual está aparentemente perdendo sua força no Brasil<sup>11</sup>, não possui a mesma função que os tipos de Budismo que possam ser atraentes para os brasileiros de hoje que não possuem ascendência japonesa. Evidentemente, isso pode ser ainda mais complicado. Os brasileiros de ascendência japonesa que possam fazer uma reivindicação a alguma forma de Budismo, não estarão reapropriando a religião primeva do Japão em razão de seus antepassados. Ao invés disso, eles estarão se comportando como novos brasileiros com interesse nos assuntos da meditação e do espírito. O conhecimento deles e sua compreensão sobre o Budismo não vinculado aos antepassados é provavelmente apenas parcial e não relacionado à sua ascendência japonesa.

Algumas fascinantes dúvidas terminológicas surgem relacionadas com a bem estabelecida “nova religião”, a Tenrikyo. Este assunto é de interesse uma vez que os líderes desta religião refletiram consideravelmente sobre a missão mundial. Em particular, o famoso e verdadeiramente excelente museu da Universidade Tenri, o Sankokan, possui um segmento valioso para difusão da Tenrikyo, via imigração, no Brasil.<sup>12</sup> Um de seus importantes textos é chamado Mikagura-uta, traduzido

---

<sup>10</sup> Este é um assunto amplo pelo próprio direito que lhe assiste de ser relevante aqui, parcialmente, porque o Budismo Shin foi um tipo de “movimento de nova religião” no século XIII, e em parte porque existe uma presença significativa do Budismo Shin no Brasil. Infelizmente, as traduções em português de obras tais como a Tannisho, embora existam, não ficaram imediatamente disponíveis quando este artigo estava sendo preparado.

<sup>11</sup> F.USARSKI, “The Last Missionary to leave the Temple Should Turn Off the Light”: In: *Japanese Journal of Religious Studies*, pp.39-59.

<sup>12</sup> Para informações ver o catálogo de exposição permanente do Museu da Tenri Sankōkan. Cf. TENRI SANKŌKAN (ed.). *Tenri Sankōkan Museum Permanent Exhibition Catalogue*.

para o português como Hinos Sagrados. Agora, *uta* significa canções, e aqui elas são canções ou hinos especiais. Além disso, a expressão hinos sagrados é, de fato, uma expressão muito geral. A palavra *kagura* refere-se à dança dos deuses (*kami*), enquanto o prefixo *mi-* é honorífico; portanto, *Mikagura-uta* são canções da dança divina. Isso é significativo uma vez que o rito central da Tenrikyo é a apresentação do *mikagura* no seu templo principal em Tenri, e essas danças (que ficam escondidas da apreciação geral), se baseiam nas atividades dos deuses conforme transmitido nos antigos mitos um termo especial para esse foco de sua localização central, denominado *jiga* 地場. Nós podemos encontrá-lo na nona estrofe da quinta canção:

Mezurashi tokoro ga arawareta. (*Mikagura-uta. Hinos Sagrados* 14-15) Na palavra *jiba* está incorporado o mesmo ideograma para terra 地 (*chi* ou *ji*) combinados com outro significado, “lugar” 場. (*ba*). Este termo especial pode ser facilmente compreendido pelos japoneses, embora não seja empregado de outra maneira. Ele implica na referência ao lugar onde este mundo foi criado e onde o processo de salvação finalmente se completará. Se *jiba* ficasse sem ser traduzido, é porque, embora facilmente compreensível, se trata de uma palavra muito especial. Se nós a traduzirmos, por exemplo, como “o próprio lugar”, representantes da religião nos dirão que esta não é uma expressão que eles usam. Contudo, se deixarmos de traduzi-la para o inglês ou para o português, ela soará mais misteriosa do que soa no japonês comum. Na Tenrikyo (“O Ensino da Razão Celestial” ou “O Ensino da Sabedoria Celestial”) existe um escritório da missão bem estabelecido, onde tradutores experientes preservam cuidadosamente a terminologia que fora escolhida. Ao mesmo tempo, o grau objetivamente verificável de sucesso na transmissão e na missão é outra questão.

### **Alguns termos especiais na “Messiânica”**

Eu me pergunto quantos dos presentes conhecem o nome Sekai Kyusei Kyo. No Brasil, esta religião é conhecida como Igreja Messiânica Mundial do Brasil. Aqui, logo vemos o problema da distância linguística e conceitual. O nome brasileiro ou português reflete a denominação inglesa “Igreja Messiânica Mundial”, a qual, contudo, é atualmente pouco usada pelo grupo em publicações.

Por exemplo, o folheto *Daily Inspirations. Teachings of Meishu-Sama*<sup>13</sup>, publicado no Japão em 1990 (revisto em 2000) e em 2002, nos Estados Unidos, emprega o nome japonês.<sup>14</sup> Porém, numa obra semelhante em língua portuguesa

<sup>13</sup> N.T.: *Inspirações para o Dia a Dia. Ensinos de Meishu-Sama.*

<sup>14</sup> Na edição americana, nós ainda temos a designação específica “Sekai Kyusei Kyo Izunome Kyodan”, referente à principal denominação da Seikai Kyusei Kyo, sediada em Atami, Japão.

intitulada Meishu-Sama e o Johrei<sup>15</sup>, de fato encontramos referência à Igreja Messiânica Mundial. Por que isso suscita interesse? A palavra japonesa *kyūsei* 救世 significa “salvação” ou, mais literalmente, salvar o mundo, e é remanescente do termo 救済, que significa “salvação”.

O termo “messiânica”, com associações judaico-cristãs, tende a sugerir especificamente a vinda de um “messias” em particular. Todavia, o fundador da Sekai Kyusei Kyo, Mokichi Okada (1882-1955),<sup>16</sup> é geralmente chamado de Meishu-Sama (Senhor da Luz), conforme na expressão “Ensinos de Meishu-Sama”, mais do que como o “messias” personalizado. É preciso admitir que, em português, a expressão “Messiânica” é uma forma adjetivada para se referir a toda igreja. Porém, novamente, a expressão japonesa Sekai Kyusei Kyo não se refere de fato à “igreja”, mas ao “ensinamento”. Ela significa literalmente “O Ensino da Salvação do Mundo”. A expressão “ensinamento” frequentemente ocorre nos nomes dos novos grupos religiosos no Japão, simplesmente porque se espera que o novo líder proponha um “ensinamento”. A razão por que este movimento ou grupo religioso é mencionado em inglês como “church” ou em português como uma “igreja” é para torná-lo confiavelmente comparável às “igrejas” cristãs.

De fato, o nome sozinho pode fazer com que algumas pessoas possam até mesmo pensar, inicialmente, que se trata de uma denominação cristã bastante atualizada e inclusiva com uma interessante “prática” oriental conhecida como *johrei*. Concomitantemente, os japoneses comuns não têm essa impressão relativamente ao nome Sekai Kyusei Kyo. O problema geral que surge com todas essas designações pode ser visto na parte principal do título que eu já citei, a saber *Meishu-Sama e o Johrei*. Para entender este título em português (como não brasileiro), preciso conhecer apenas duas pequenas palavras: *e* e *o*! Isso demonstra que os editores estão bastante conscientes da lacuna da língua que precisa ser sobrepujada, e isso eles mal tentaram fazer.

Há outro aspecto interessante das palavras japonesas usadas aqui, a saber o sufixo *-sama* no nome Meishu-Sama. Como todos sabem, *-san* é o sufixo comumente usado após os nomes japoneses (no Japão), que corresponde a “senhor” ou “senhora”, e é até mesmo usado com os prenomes, não apenas com os sobrenomes. *Sama* é uma versão mais elevada da mesma coisa, sendo usada em situações de extrema polidez para com convidados ou clientes, mas também para figuras grandemente elevadas, como líderes religiosos e também para os nomes de seres celestiais no Budismo, no Xintoísmo e em outras religiões. Portanto, a expressão

---

<sup>15</sup> Meishu-Sama. Meishu-Sama e o Johrei.

<sup>16</sup> Ocorre geralmente como Mokichi Okada nas fontes da Sekai Kyuseikyō, usando um sistema diferente de transliteração.

*kami-sama* significa Deus, seja no sentido geral ou específico. Todavia, essa associação presumivelmente não está presente na mente dos membros brasileiros da Sekai Kyusei Kyo.

Primeiro, e da maneira mais simples, há evidentemente alguns casos em que a tradução do japonês não é direta e não de fato precisa. Gostaria de voltar mais uma vez à Seikai Kyuseikyo, a Igreja Messiânica Mundial. Bastante conhecido em São Paulo é o Solo Sagrado. De fato, os membros desta conferência vão visitá-lo na quarta-feira. O Solo Sagrado original fica em Atami, no Japão, e há um solo secundário em Kyoto. O solo sagrado em São Paulo é construído, falando de um modo geral, de acordo com o solo em Atami.

Agora, a expressão “Solo Sagrado” soa como um nome próprio; porém, na verdade, ela traduz diretamente a palavra japonesa *seichi* 聖地, que é empregada livremente por japoneses que não são membros ao tecerem comentários sobre a Sekai Kyuseikyo. No mínimo, duas outras grandes novas religiões no Japão possuem seu próprio *seichi*, que são a Seicho no Ie (Lar do Progredir Infinito) e PL Kyodan (Associação Liberdade Perfeita). O que é *seichi*? Na verdade, *seichi* é a sede espiritual que cobre uma área bastante ampla a qual serve como um ímã para peregrinação dos seguidores e outros visitantes. Em outros termos, é a terra sagrada, um tipo de paraíso focado aqui na Terra. É mais do que simples terra, chão ou solo. Portanto, como é que a palavra foi traduzida como solo preferencialmente à terra? Provavelmente, não poderemos mais descobrir isso. Todavia, é razoável especular que o processo original de tradução foi baseado numa explicação inadequada sobre o elemento *chi* no sentido de “terra” (*tsuchi*). Enquanto o ideograma para *tsuchi* (“terra” ou “solo”) é 土, o ideograma para *chi* em *seichi* é, de fato, 地. Isso possui o significado mais complexo que surge do elemento “terra” (um dos cinco elementos no pensamento da Ásia Oriental), conhecidamente uma área de terra. *Seichi* é uma área da terra sagrada. Evidentemente, a expressão “solo sagrado” foi agora estabelecida como nome próprio ou nome para essa área especial aqui no Brasil. Todavia, a escolha parece representar uma mudança de significado que a expressão possui em japonês.

Em segundo lugar, temos muitos exemplos em que missionários conscientemente decidiram não traduzir termos importantes uma vez que qualquer tradução seria enganosa. Dessa forma, na mesma religião, temos o termo *johrei* 淨霊, previamente mencionado. De maneira significativa, este termo não aparece num processador de texto comum. Ao digitar em japonês, os ideogramas precisam ser selecionados separadamente e reunidos. O que eles significam? O primeiro significa “purificação” e o segundo, “espírito”. O primeiro elemento, desse modo, toma a tradição ampla de “purificação” transportada do xintoísmo, mas também em algum nível do Budismo japonês, em especial o Budismo esotérico, como

na expressão *rokkon shōjō* 六根清淨. Este último é usado nas peregrinações de orientação budista (por ex., a Dewa Sanzan) à montanha. Ele também ocorre na forma desviada na oração-padrão da Tensho Kotai Jingu Kyo, com a mesma pronúncia, mas usando os ideogramas 六魂 清淨, dessa maneira envolvendo por necessidade lógica a purificação dos seis espíritos do mal.

Voltando à Sekai Kyuseikyo, o segundo ideograma de *jōrei* 淨靈 significa “espírito” tal como em “mundo dos espíritos”, mas se referindo aqui aos espíritos das pessoas, individualmente. Por conseguinte, *johrei* 淨靈, como uma prática central na Igreja Messiânica Mundial, enfatiza a purificação do espírito do indivíduo. Poderia ser traduzido sem muita dificuldade por uma expressão como “purificação do espírito”, mas por manter a expressão japonesa, ele é apresentado como algo característico, o que realmente é. No japonês, ele também é um termo distinto, mas é imediatamente compreensível para os japoneses quando o veem escrito em caracteres. Por outro lado, a própria distinção do termo, quando empregado no Brasil pode levar a uma perda de sentido, exótico, mas esotérico e obscuro. É, portanto, interessante, mas não surpreendente, que meu primeiro informante no Brasil que era familiar com o termo me contou que ele significava “bênção”, uma interpretação claramente pós-católica que supôs que a mão levantada era usada para dar uma bênção.

## Conclusões

Já é o momento de se tirar algumas conclusões gerais. Seja na pesquisa, no ensinamento ou nas comunicações pessoais, a língua é cheia de mistérios e de mal-entendidos. Porém, estes não são apenas assuntos superficiais. As variações da linguagem frequentemente ilustram, traem ou ocultam profundas suposições. As escolhas de vocabulário são feitas, algumas vezes com habilidade e, outras, de modo desastrado, a fim de posicionarem as alegações na cultura mais ampla; neste caso, na cultura religiosa. Dessa forma, é importante ser sensível à terminologia selecionada, se quisermos compreender os processos de transmissão e de mudança nos assuntos religiosos. Isso se aplica aos processos de inovação e à transmissão bem-sucedida e também aos processos de decadência.

Ao mesmo tempo, se somos especialistas no estudo das religiões, precisamos estar familiarizados com as características mais amplas dos sistemas religiosos e, em particular, com as questões de tipologia. Isso tem implicações para nosso entendimento sobre os fenômenos. Por exemplo, se um movimento religioso japonês ou ensinamento é de fato novo, com sua mensagem universal de salvação, então não importa necessariamente se alguns termos em japonês “se perdem na transmissão” ou são mal compreendidos. Isso só parece estranho para as pessoas

que por acaso conhecem a outra língua. Por outro lado, se as práticas religiosas, como o cuidado para com os antepassados à maneira budista começam a perder sua força por razões demográficas e culturais, então isso não é necessariamente uma perda para o “Budismo” num sentido mais cuidadosamente considerado. Isso simplesmente significa que os elementos no sistema da religião primeva da população em questão mudou, e isso também é um processo natural no contexto de emigração e estabelecimento.

### Referências Bibliográficas

- ITOO, Eizo *Oomoto. A Vida de Nao e Onisaburo Deguchi*. Jandira, São Paulo: Verso, 1987.
- Meishu-Sama. Meishu-Sama e o Johrei, São Paulo: Mokiti Okada, 2007.
- ŌKAWA, Ryūhō. *The Dharma of the Right Mind / Bussetsu Shōshinhōgo*. Tokyo: Kōfuku no Kagaku, 1994.
- PYE, Michael. National and international identity in a Japanese religion: Byakkoshinkokai. In HAYES, V.C. (ed.) *Identity Issues and World Religions, Selected Proceedings of the International Association for the History of Religions*, Netley: Wakefield Press, 1986, pp.234-241.
- PYE, Michael. Aum Shinrikyo. Can Religious Studies cope? In: *Religion* 26/3, (1996): 261-273.
- PYE, Michael. Won Buddhism as a Korean new religion. In: *Numen*, 49/2, (2002):113-141.
- SAITA, Kátia Metran. *How can a religion born in Japan coexist in Brazil, a Catholic country?* In: SEICHO-NO-IE INTERNATIONAL HEADQUARTERS (ed.). *Religious Pluralism and International Peace by Faith Movement. The Case of Seicho-No-Ie*, Tokyo, 2005, pp.27-36.
- SEKAI KYUSEI KYO IZUNOME KYODAN. *Daily Inspirations. Teachings of Meishu-sama*. Atami 1990 (revised 2000), New York: Izunome Association, 2002.
- SEKAI KYUSSEI KYO. *Ensinamentos de Meishu-sama. Meishu-sama e o Johrei*. São Paulo: Fundação Mokiti Okada, 2007.
- TENRIKYŌ DEPARTMENT OF OVERSEAS MISSIONS. *Ofudesaki (Ofudessaki)*, Tenri/São Paulo: Tenrikyō Overseas Department, 2000.
- TENRIKYŌ DEPARTMENT OF OVERSEAS MISSIONS. *Mikagura-uta. Hinos Sagrados*, Tenri/São Paulo, Tenrikyō Overseas Department, 1975, (3rd edition 2002).
- TENRI SANKŌKAN (ed.). *Tenri Sankōkan Museum Permanent Exhibition Catalogue*, Tenri City: Tenri Sankōkan, 2001.
- USARSKI, FRANK. “The Last Missionary to leave the Temple Should Turn Off the Light”: Sociological Remarks on the Decline of Japanese “Immigrant” Buddhism in Brazil, In: *Japanese Journal of Religious Studies* 35/1, (2008): 39-59.

Recebido: 25/04/2011

Aprovado: 13/06/2011