

## **O BUDISMO JAPONÊS:**

**sua história, modernização e transnacionalização**

**Ronan Alves Pereira –**

**professor da Universidade de Brasília e pesquisador-visitante da**

**Universidade Victoria de Wellington, Nova Zelândia**

**RESUMO:** O Budismo nipônico desenvolveu características particulares, por um lado, devido a fatores históricos e sócio-culturais, por outro, a combinações religiosas bastante específicas, especialmente sua relação de interdependência com o Xintoísmo e as crenças populares. Este artigo apresenta uma breve história do Budismo no Japão como base para se entender suas características fundamentais, sua modernização e sua transnacionalização no último século. O Período histórico Kamakura (1185-1333) recebe atenção especial por sua importância no processo de renovação e formação de um Budismo com feições genuinamente japonesas, bem como por servir de fonte de inspiração para novos movimentos religiosos. No entanto, o autor sustenta que a modernização do Budismo japonês resultou da combinação de três fatores mais recentes: o impacto da civilização ocidental e o contexto político-religioso do Período Meiji (1868-1912) até a II Guerra Mundial; as críticas internas e externas ao Budismo; e as novas perspectivas abertas com o fim da Segunda Guerra. Com uma história de quase catorze séculos, o Budismo japonês ultrapassou as fronteiras do Japão e de sua diáspora. Atualmente, esse Budismo é um dos mais atuantes e divulgados no Ocidente, particularmente o ramo *Zen* e alguns neo-budismos da tradição *Nichiren*. Na última parte do artigo são apresentados alguns fatores explicativos da expansão global do Budismo com feições nipônicas.

**PALAVRAS-CHAVE:** Budismo, Japão, modernização, transnacionalização religiosa.

**ABSTRACT:** *Japanese Buddhism has developed particular features due to historic and socio-cultural factors as well as to specific religious combinations, particularly its interdependent relationship with Shinto and the folk religions. This article presents a brief history of Japan's Buddhism as a basis to understand its main characteristics, its modernization and transnationalization in the last century. The historic Period of Kamakura (1185-1333) is highlighted here because of its importance in the process of*

*renewal and formation of a Buddhism with a genuinely Japanese flavor, and for serving as a source for new religious movements. However, the author maintains that the modernization of Japanese Buddhism resulted from a combination of three more recent factors such as the impact of Western civilization and the political-religious context of the Meiji era (1868-1912) up to WW II; internal and external criticism to Buddhism; and the new perspectives that opened to this tradition after the WW II. With a history of almost fourteen centuries, Japan's Buddhism has surpassed the borders of Japan and its diaspora. Nowadays, this Buddhism (particularly its version of Zen and some new movements which sprang from the Nichiren tradition) is certainly one of the most active and propagated forms of Buddhism in the West. In the last part of this article, there are some explanations for the global expansion of Japan's Buddhism.*

**KEYWORDS:** *Buddhism, Japan, modernization, religious transnacionalization*

## **1 - Budismo no Japão**

O Budismo originou-se na Índia no século V a.C. a partir dos ensinamentos do Buda histórico, Siddharta Gautama. Nos séculos seguintes, a doutrina e a prática budista propagaram-se por outros países através de duas correntes principais –Mahayana e Theravada–, que se distinguem pela ênfase em diferentes escrituras e práticas. A corrente Mahayana (“O Grande Veículo ou Ensino”) se espalhou na direção norte, por países como Tibete, China, Vietnã, Coreia e Japão. A corrente Theravada (“Escola dos Anciãos ou Monges”; também conhecida como “Hinayana” ou “O Pequeno Veículo ou Ensino”), pelo Sri-Lanka (ex-Ceilão), Mianmar (ex-Birmânia), Tailândia e outros países da Ásia do Sul.

O Budismo no Japão é basicamente Mahayana, com raras exceções. Ao longo de sua história milenar, porém, esse Budismo nunca conformou uma expressão religiosa monolítica. Ainda hoje, encontram-se diversas “escolas” ou “ramos” budistas, com centenas de subdivisões.

Como notara um dos estudiosos pioneiros da história das religiões japonesas, Masaharu Anesaki, a prática budista no Japão vai de tranqüilas meditações *Zen* a batidas

fortes de tambores em certos grupos *Nichiren*, e de sofisticadas discussões da realidade na *Tendai* a elaborados rituais *Shingon* (Anesaki 1970:45). Apesar da freqüente associação do Budismo nipônico com rituais funerários e em memória dos antepassados, sobrepõe-se a tais ritos uma gama enorme e diversificada de outras práticas: rituais de exorcismo, bênçãos, culto familiar aos antepassados, retiros espirituais, reuniões de vizinhança e quermesses, campanhas pacifistas, pregações apocalípticas, práticas de meditação, peregrinações a montanhas sagradas, e muito mais.

Desde sua introdução no século VI – via Coréia– até o período medieval, o Budismo era um movimento de elite, circunscrito à nobreza. Em termos sociológicos, houve um movimento budista dos estratos mais altos da sociedade para os mais baixos, ou do “centro” para a “periferia” sócio-econômica (Tamaru 1987: 50). Ou seja, o Budismo era inicialmente uma religião da aristocracia e, lenta e gradualmente, foi-se tornando uma religião das camadas populares do Japão.

O processo de popularização do Budismo, que demorou vários séculos, envolveu sua “japonização”, principalmente através de sincretismos com o Xintoísmo e as crenças populares. Um exemplo desta combinação de elementos religiosos é o movimento *Shugendô*, organizado no período Heian (794-1185) e que juntava o culto a divindades xintoístas (*kami*) residentes em montanhas sagradas com elementos do Budismo esotérico, práticas e teorias taoístas, e outras influências religiosas. Podemos citar ainda os movimentos sincréticos medievais, como o *Ryôbu Shintô* (Xintoísmo Dual) e o *Ichijitsu Shintô* (Xintoísmo de Uma Realidade). Se esse processo produziu, por um lado, feições peculiares no Budismo japonês, que o distingue do de outros países, por outro, não fez senão seguir uma tendência, anteriormente verificada em sua difusão pela Ásia, de inclusivismo e sincretismo.

O Budismo, entretanto, não somente teve um relacionamento sincrético com o Xintoísmo, como também desenvolveu uma espécie de “divisão de trabalho” com o mesmo, no que tange a ritos de passagem: enquanto o Xintoísmo geralmente está relacionado com o nascimento e o matrimônio, o Budismo continua na esfera do culto aos antepassados e dos ritos funerários. Note-se, porém, que apesar de não serem práticas comuns, também é possível haver casamento budista e funeral xintoísta.

Durante os quinze séculos desde sua introdução no arquipélago japonês, o Budismo contribuiu enormemente para a cultura japonesa assim como também sofreu profundas transformações no seu processo de aclimação à sociedade japonesa (Tamaru 1987: 64-67). De fato, ele serviu, por vários séculos, como canal de transmissão de elementos culturais chineses para o Japão. A escrita chinesa, por exemplo, foi introduzida concomitantemente com o Budismo. Os templos foram, até a época moderna, centros religiosos, artísticos e educacionais. Até o governo Meiji (1868-1912) instituir um sistema público de ensino, a maioria das escolas primárias estava associada aos templos budistas (*terakoya*). Agências e agentes do Budismo disseminaram no país técnicas de impressão e artísticas (pintura, cerâmica, escultura, jardinagem, etc.), estilos arquitetônicos, uso de almanaques, rudimentos de medicina chinesa, costume de beber chá... e a lista poderia se estender ainda mais. Devido ao sistema paroquial budista (*danka seidô*) 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. Tal sistema é um dos principais responsáveis pelo fato dos japoneses serem majoritariamente budistas “por tradição”.

Relaciono sinteticamente no quadro abaixo as principais escolas budistas, de acordo com o período histórico em que foram introduzidas ou fundadas no Japão, com notas sobre as características de cada período.

<b>Quadro 1: SINOPSE HISTÓRICA DO BUDISMO JAPONÊS</b>		
<b>Período histórico</b>	<b>Seitas budistas estabelecidas</b>	<b>Características religiosas do período</b>
<b>Nara</b> (710-794)	<i>Jôjitsu, Kusha, Ritsu, Sanron, Hossô, Kegon</i>	Grande aceitação do Budismo na corte (sobretudo por alegado poder mágico e protetor) e patrocínio estatal. Príncipe-regente Shôtoku (574-622), venerado como ‘patrono’ do Budismo japonês. As seis escolas representam as principais correntes budistas da época. Sistema de templos provinciais, tendo o <i>Tôdai-ji</i> (em Nara) como templo-matriz.
<b>Heian</b> (794-1185)	<i>Shingon, Tendai</i>	Corrupção e interferência política dos monges como uma das razões para mudança da capital para Heian (Quioto). Esoterismo/ritualismo da <i>Shingon</i> e autoridade eclesiástica da <i>Tendai</i> usados para proteger o Estado. O Budismo se aproxima da cultura japonesa (sincretismo) e se propaga

		paulatinamente no interior do país.
<b>Kamakura</b> (1185-1333); <b>Muromachi</b> (1333-1568); <b>Momoyama</b> (1568-1600)	<i>Jôdo-shû,</i> <i>Rinzai Zen,</i> <i>Sôtô Zen,</i> <i>(Jôdo) Shinshû,</i> <i>Nichiren</i>	Surgem novas seitas como reação ao crescente elitismo, ritualismo e envolvimento político da <i>Shingon</i> e da <i>Tendai</i> . O Budismo simplifica a salvação e começa a se popularizar: as seitas <i>Jôdo</i> , com idéia de salvação via fé no Buda Amida; a <i>Zen</i> , via meditação; e a <i>Nichiren</i> , via fé no Sutra de Lótus. O clima de crise populariza a idéia de fim do ensino budista ( <i>mappô</i> ). Shinran inicia o costume de liberdade de casamento para os monges. Criação do Budismo tipicamente japonês de Nichiren. Monastérios com grupos de defesa próprios.
<b>Tokugawa</b> (1600-1868)	<i>Ôbaku Zen</i>	O Budismo se torna religião oficial do xogunato, sob controle absoluto da família Tokugawa, adepta da <i>Jôdo-shû</i> . Instituição de sistema paroquial ( <i>danka-seidô</i> ) para controle da população: cada família era obrigada a receber certificado de filiação ao templo do lugarejo, independentemente da seita. Popularização das peregrinações e da prática devocional <i>Nembutsu</i> . No final do período, surgem as primeiras “novas religiões” ( <i>shinshûkyô</i> ).
<b>Meiji</b> (1868-1912); <b>Taishô</b> (1912-1926); <b>Shôwa</b> (1926-1989; pré-II Guerra)	<i>Reiyûkai,</i> <i>Risshô Kôsei-kai,</i> <i>Sôka Gakkai.</i>	Governo Meiji favorece o Xintoísmo e, temporariamente, o Budismo é perseguido. Aliança de certos ramos do Budismo <i>Nichiren</i> com o nacionalismo. Proliferação de novas religiões. Apoio de quase todos os ramos budistas ao militarismo japonês.
<b>Shôwa</b> (1926-1989; pós-II Guerra); <b>Heisei</b> (1989-presente)	<i>Shinnyô-en,</i> <i>Agonshû,</i> <i>Aum-Shinrikyô*</i> (*atualmente, <i>Aleph</i> )	A liberdade religiosa do pós-guerra faz explodir o número de novas religiões, ao mesmo tempo em que crescem o secularismo e a desconfiança relativa às religiões. A <i>Sôka Gakkai</i> cria o Partido <i>Kômeitô</i> (1964). Recorrentes visitas de políticos do alto escalão ao santuário <i>Yasukuni Jinja</i> atraem protestos veementes de países asiáticos vizinhos. O incidente da <i>Aum-Shinrikyô</i> com gás sarin (Tóquio, 1995) aprofunda a desconfiança pública com relação aos novos movimentos religiosos e serve de justificativa para se propor maior controle governamental sobre os grupos religiosos.

Para concluir este tópico, relaciono algumas características peculiares do Budismo japonês<sup>1</sup>:

1. Houve, tradicionalmente, uma grande ligação entre o Budismo e o Estado japonês. Por um lado, em vários períodos históricos, o Estado japonês e as classes dominantes patrocinaram e controlaram os templos budistas; por outro, o Budismo, ao se beneficiar financeira e politicamente daquele patrocínio, oferecia seus serviços mágico-religiosos para proteger a nação (*chingo-kokka*). Esta simbiose entre Budismo e Estado é particularmente expressiva nos períodos Nara (710-794) e Tokugawa (1600-1868). (Note-se que fenômeno similar também ocorreu na Ásia Central e na China.)
2. O Budismo japonês tende a ser sincrético, na medida em que influenciou e se apropriou de outras tradições religiosas (Xintoísmo, Confucionismo, Taoísmo e crenças populares), além de ter patrocinado e estimulado cultos extremamente sincréticos como é o caso dos já mencionados *Ryôbu Shintô* (Xintoísmo Dual) e *Shugendô* (ordem dos ascetas montanheses).
3. Há uma grande absorção de práticas e crenças mágicas no Budismo japonês, desde sua introdução no país, quando se acreditava que estátuas do Buda poderiam trazer magicamente todo tipo de benefícios materiais. Os monges, em sua maioria, costumam estar a postos para recitar sutras e fórmulas mágicas para todo tipo de ocasião e necessidade. É preciso frisar que a ênfase nos benefícios práticos da religião (em especial, os benefícios materiais ou *genze riyaku*) tem sido apontada como uma das características centrais da religiosidade nipônica.
4. Ao desenvolver uma forte relação com a estrutura familiar japonesa através do culto aos antepassados, o Budismo assumiu como uma de suas principais funções os ritos funerários e o serviço memorial para os mortos.
5. O ponto de conexão com a metafísica e as disciplinas budistas históricas se encontra na figura de líderes religiosos carismáticos: fundadores de seitas, monges “privados” (*shido-sô*), monges não-ordenados (*ubasoku*) e “homens santos”, geralmente monges

---

<sup>1</sup> Vários trabalhos acadêmicos descrevem as características e as inovações do Budismo japonês. Veja, por exemplo, Cook (1975), Tamaru (1987: 50-53), Kitagawa (1987: 267-68) e Reader (1994: 30-40).

que vivem reclusos em lugares sagrados (*hijiri*). Esses líderes traziam uma nova perspectiva para a prática budista de sua época e/ou meios soteriológicos eficazes.

6. A fonte do ensinamento budista para os japoneses era a China, inicialmente intermediada por monges coreanos. Sempre houve pouco interesse na sua origem indiana, diferentemente do que aconteceu no Tibete e em certos países do Sudeste Asiático.
7. Os monges budistas japoneses normalmente não aderem ao código tradicional de conduta para a comunidade budista ou *sangha* (*Vinaya*). Somente para ilustrar: enquanto o código tradicional requer a abstenção sexual e o não-consumo de carne ou álcool, os monges japoneses geralmente incorporam carne e álcool às suas dietas e se casam após o término do treinamento monástico. O antecedente do casamento de monges foi criado por Shinran (1173-1262), o fundador do ramo *Jôdo Shinshû*.

## **2. O Budismo de Kamakura como fonte de renovação**

A história da expansão do Budismo no Japão pode ser vista como um processo crescente de niponização e de popularização de idéias religiosas e filosóficas importadas. De fato, uma das preocupações centrais de grandes líderes religiosos budistas, ao longo dos séculos, era a de tornar a salvação acessível a todos (e não somente à elite política e econômica) e adaptar a metafísica budista à mentalidade japonesa. Essa popularização do ensino e democratização dos meios de salvação ficaram bastante evidentes na passagem do Período Heian (794-1185) para o Kamakura (1185-1333):

Se a contribuição do período Heian foi um autêntico Budismo *japonês* [com a introdução e desenvolvimento das seitas *Shingon* e *Tendai*], a contribuição de Kamakura foi então um Budismo para o *povo* japonês. Os desenvolvimentos de Kamakura marcaram a primeira vez na história japonesa em que o Budismo capturou a atenção de um amplo contingente do povo comum, e são estas mesmas seitas que hoje afirmam ter a maioria dos templos e adeptos budistas. Nos tempos de Kamakura, o Budismo enfatizava menos a noção formal da iluminação ou salvação (*nirvana*) que metas religiosas mais simples, como o renascimento na terra pura de Amida (Earhart 1982: 92).

O Período de Kamakura produziu os mais importantes movimentos reformistas budistas, tais como as escolas *Zen*, Terra Pura (*Jôdo-shû* e *Jôdo Shinshû*) e *Nichiren*. Cada uma dessas novas seitas ou subseitas apregoavam sua excelência e superioridade em relação às outras nos Últimos Dias da Lei (*Mappô*)<sup>2</sup>. As seitas tradicionais reagiam de duas formas diferentes diante da crítica e da grande expansão dos novos movimentos: por um lado, contando ainda com o apoio da elite governante, instigavam a perseguição aos novos movimentos; por outro, tentavam implementar reformas em suas próprias instituições, em certos casos no que tange a doutrina, em outros, no que diz respeito a obras sociais.

As novas seitas não significaram apenas um movimento histórico, mas chegaram a conformar sociologicamente uma categoria separada. i) Através de um ensino e uma prática simplificados, elas tiveram um grande apelo popular. ii) Constituíram e ainda constituem fonte de muitas novas religiões que surgiram posteriormente e que mantiveram a tendência de popularização. iii) As seitas de Kamakura e os movimentos derivados delas são atualmente os maiores do Japão. iv) No geral, estimularam a participação leiga ou deram origem a movimentos de leigos.

Um dos tópicos notáveis do debate doutrinal do Budismo Kamakura era se o adepto deveria e poderia obter a salvação (iluminação) através do próprio esforço, seguindo o modelo dos *bodhisattvas* (*jiriki*), ou através da intercessão de uma força externa benevolente (*tariki*). Enquanto o monge Nichiren sustentou a opção *jiriki* (confiando unilateralmente no objeto sagrado por ele inscrito), Hônen ensinou a impossibilidade humana de obter a iluminação pelo esforço individual de cada pessoa e a conseqüente inevitabilidade de se confiar no poder absoluto e na compaixão misericordiosa do Buda Amida. Por outro lado, enquanto o movimento de Hônen (Terra Pura) pregou a fé exclusiva no Buda Amida e a ênfase na prática da recitação sagrada *nembutsu* (*Namu Amida Butsu*), Nichiren prescreveu, de modo similar, a fé absoluta no Sutra de Lótus e a prática da recitação do *daimoku* (*Namu Myôhô Rengekyô*). A grande

---

<sup>2</sup> *Mappô* significa literalmente “Fim da Lei”. De acordo com a tradição budista, Shakyamuni teria predito que, após sua morte, a influência de seu ensinamento e a sorte do próprio Budismo, seguiriam uma trajetória decadente, dividida em três períodos (*shôbô*, *zôhô* e *mappô*). Em alguns períodos de crise na história japonesa, certos praticantes budistas acreditaram estar vivendo nos “Últimos Dias da Lei Budista”.



diferença, no entanto, está na orientação soteriológica e no fim último da prática religiosa: enquanto Hōnen pregava o renascimento no Paraíso de Amida como recompensa pela prática religiosa, Nichiren colocava ênfase neste mundo e na iluminação ainda nesta existência.

As posições doutrinárias de Nichiren incentivaram uma peculiar e ativa participação de leigos. Isto é um fato que não se pode menosprezar quando se analisa o processo de modernização do Budismo japonês, tendo em vista a centralidade tradicional dos rituais e a transformação dos bonzos em agentes religiosos, gestores dos templos quase que nos termos de uma empresa familiar. Por uma determinada taxa (frequentemente, bastante elevada), podia-se e pode-se obter preces e rituais budistas pela recuperação de enfermos, pelo espírito de um parente falecido, para o exorcismo de espírito maligno incorporado numa pessoa, ou para o sucesso no parto. As cerimônias mais frequentes, custosas e que implicavam na manutenção dos laços de dependência dos fiéis com relação ao clero eram os serviços funerários ou memoriais.

Os funerais implicavam a contratação de um sacerdote para dar um nome cerimonial ao falecido [*kaimyō* ou nome póstumo budista] e para recitar um Sutra (escritura budista) pelo espírito do falecido. O sacerdote fazia a inscrição do nome cerimonial no *kakoto* (livro de registro de nomes) mantido no templo. Além disso, contratava-se o mesmo sacerdote para os tradicionais cultos aos falecidos, realizados no sétimo e quadragésimo nono dias após o falecimento, e no mesmo mês e dia do falecimento, todos os anos subseqüentes à morte da pessoa. O sacerdote realizava o serviço recitando trechos do Sutra.

Nesse período [anterior a Kamakura], a maioria das pessoas leigas começaram a se [*sic*] associar aos serviços memoriais budistas com os rituais folclóricos para celebrar os ancestrais. O costume de celebrar os ancestrais já existia antes mesmo de o Budismo ser introduzido no Japão, originado das cerimônias sazonais para a colheita e para os espíritos dos mortos. Depois que o Xogunato de Tokugawa ordenou que cada família se filiasse ao templo local, os membros leigos gradualmente começaram a acreditar que se poderiam celebrar os ancestrais pela realização dos serviços memoriais. Assim, contaram cada vez mais com os sacerdotes para tais serviços. As duas (a celebração dos ancestrais e o serviço memorial) tornaram-se apenas uma para todos os propósitos práticos. A maior parte do contato da população com o Budismo ficava, então, limitada a essas espécies de rituais e não envolvia o aprendizado nem a prática dos ensinamentos búdicos como uma filosofia. Além disso, mesmo que alguém ouvisse cuidadosamente a leitura do Sutra pelo

sacerdote, provavelmente não entenderia o significado, pois estava em chinês clássico e era recitado com uma pronúncia chinesa ajaponesada (Kubo 1992: 15).

A apropriação e controle estatal do Xintoísmo e do Budismo, e a associação destas religiões com a elite político-econômica, mantendo o *status quo* e os interesses recíprocos, conduziram à inevitável estagnação dessa “religiões estabelecidas” (*kisei shûkyô*). Apesar disso, surgiram alguns canais específicos de manutenção do dinamismo da religiosidade popular. Sobretudo na era Tokugawa, quando o governo “engessou” o Budismo como religião estatal (*kokkyô taisei*),<sup>3</sup> a vitalidade e energia da religiosidade popular se manifestava por meio de expressões religiosas tão diversas quanto os cultos a montanhas (*sangaku shûkyô*), as associações de leigos (*zaike-kô*) das escolas budistas *Jodô Shinshû* e *Nichiren*<sup>4</sup>, ou o movimento eclético de educação moral *Shingaku*, que combinava Confucionismo, Xintoísmo e Budismo. O professor da Universidade de Tóquio, Susumu Shimazono (1990: 9) sustenta que esta diversificada religiosidade popular veio a contribuir posteriormente como fonte basilar para as novas religiões (*shin-shûkyô*) e certas expressões de pensamento social.

### **3. A modernização do Budismo japonês**

---

<sup>3</sup> O xogunato Tokugawa manipulou abusivamente o Budismo —às vezes por meio da força, às vezes com a conivência de lideranças religiosas— no intuito de controlar as poderosas e ameaçadoras organizações budistas (algumas chegaram a manter exércitos próprios e detinham extensas porções territoriais), implementar a proibição legal do Cristianismo e ter a população sob domínio rigoroso. Essa estratégia significou a criação de um sistema paroquial budista (*danka seidô*), a inibição de se construir novos templos, a manutenção de certos privilégios de alguns poucos centros budistas, a proibição do estabelecimento de novas religiões, entre outras coisas.

<sup>4</sup> Algumas dessas associações do Budismo *Nichiren* se modernizaram e se desenvolveram na forma de novos movimentos religiosos. Três grandes exemplos ilustrativos de novos grupos surgidos no Budismo *Nichiren* são: *Honmon Butsurûshû*, *Reiyûkai* e *Sôka Gakkai*. As duas primeiras seitas deram origem a vários movimentos, compondo verdadeiros sub-grupos dentro do Budismo *Nichiren*. A *Reiyûkai* deu origem a aproximadamente trinta grupos religiosos diferentes, que, juntos, possuem alguns milhões de adeptos.

A modernização do Budismo japonês no último século deve ser entendida no contexto do quadro descrito acima de popularização do Budismo e democratização de suas práticas. Mas, ela é sobretudo fruto da combinação de três fatores: 1) a implementação de um projeto modernizante no Japão e o conseqüente impacto da cultura ocidental no país; 2) as críticas internas e externas ao Budismo (sobretudo da mídia e dos líderes das novas religiões); e 3) o contexto do pós-II Guerra (simultaneamente, de descrença com relação às religiões estabelecidas e de profusão de novos movimentos religiosos).

A Restauração Meiji (1868) pôs fim ao auto-recluso regime feudal e deslanchou um projeto ambicioso de modernização do país. Nesse período, o Budismo era uma religião em crise (cf. Saunders 1980: 255-60). Primeiramente, porque havia perdido sua vitalidade e apelo ao se tornar uma religião estatal durante o período Tokugawa (1600-1868). Em segundo lugar, porque o novo governo (Meiji) buscou implementar a meta quase impossível de expurgar as influências budista e confucionista do universo xintoísta, para que o Xintoísmo fosse declarado, em 1870, a religião nacional, sob a denominação *Daikyô* ou “A Grande Doutrina” (também conhecido como *Kokka Shintô*, “Xintoísmo Estatal”). A atitude do governo incitou uma onda de violência contra as organizações budistas, em que imagens e emblemas budistas foram destruídos, alguns templos foram transformados em santuários xintoístas, etc. A reação anti-budista culminou no movimento chamado *haibutsu kishaku* (“exterminar os budas e abandonar as escrituras”). Em terceiro lugar, porque, ademais da predominância política do Xintoísmo, o Budismo ainda era confrontado pelo crescente interesse japonês em todos os aspectos da cultura ocidental, incluindo o Cristianismo (este havia sido reintroduzido no país, depois de dois séculos de proibição).

Para aprofundar ainda mais a crise budista, a partir de meados do século XIX, houve uma onda de novos movimentos de renovação budista, que sacudiu e questionou as estruturas das instituições tradicionais. Diante de um contexto que se poderia descrever como abusivo e alienante (no sentido de visar a vida pós-morte e criar laços de dependência e exploração econômica), certos monges e líderes religiosos buscavam simplificar os rituais, enfatizar o confronto com a realidade e os problemas decorrentes

desta vida e, em alguns casos, a transferência da execução dos rituais para os próprios leigos.

Um exemplo de líder religioso inovador que buscava, de certa forma, “privatizar” ou laicizar a prática budista, tornando-a independente do controle clerical é Toshizô Nishida (1850-1918, cujo nome religioso é “Mugaku”), fundador do movimento *Bussho Gonenkai Kyôdan*. Ele ensinou a seus seguidores a manter o culto aos antepassados de forma distinta da tradicional: cada pessoa deveria inscrever os nomes póstumos em um livro de registro familiar, mantido em casa e não no templo; os nomes póstumos deveriam ser dados a todos os parentes falecidos, incluindo crianças abortadas; os sutras deveriam ser recitados não somente para os antepassados do lado paterno (de acordo com o costume japonês), como também os do lado materno. Também diferindo da tradição, não somente o filho mais velho, mas todos os membros da família deveriam se encarregar do culto aos antepassados. Os seguidores de Nishida chegavam a executar rituais e a dar nomes póstumos tanto para os parentes falecidos quanto para os amigos, para as pessoas que tinham influenciado suas vidas, para os animais de estimação da família e para os *muenbotoke* (espíritos de pessoas que morriam sem receber rituais funerários apropriados de suas famílias) (Kubo 1992: 19).

No interior do Budismo tradicional, passado o susto inicial da perseguição anti-budista, a maioria dos grupos sucumbiu à onda nacionalista, engrossando o coro dos que se proclamavam contra a religião estrangeira (isto é, o Cristianismo), exaltando a harmonia com o Xintoísmo e abraçando a causa imperial na expansão do império japonês. No afã de retomar sua posição de maior força religiosa do país, os templos budistas apegaram-se ainda mais ao sistema paroquial do Período Tokugawa e ao papel de provedor de rituais funerários e de mantenedor do culto aos antepassados.

Embora a postura de acomodação no Budismo tenha perdurado até o fim da II Guerra na maioria quase absoluta das seitas, budistas de índole mais progressiva esforçaram-se para reformar a estrutura e prática feudais dessa tradição religiosa.<sup>5</sup> Alguns se associaram a socialistas e cristãos unitarianistas, e buscaram harmonizar a

---

<sup>5</sup> A agenda desses reformistas japoneses estava em sintonia com a de budistas de outras partes da Ásia, simpatizantes do diálogo com a modernidade e que também buscavam reformular essa tradição em resposta ao impacto da civilização ocidental em seus respectivos países.

doutrina e a prática budistas com idéias modernas relativas à ciência, aos direitos humanos e à sexualidade. Outros atacavam o Cristianismo como uma doutrina incompatível com a tradição religiosa e cultural do país, embora tomassem o Protestantismo como modelo para atuação social e educacional. Diversos reformistas adotaram técnicas da hermenêutica ocidental para a interpretação, tradução e compreensão de textos budistas antigos. Esse movimento renovador de tendências diversas ficou conhecido como “Novo Budismo” (*shin bukyô*).

Entre os mais ativos e pioneiros ramos na modernização budista estão os grupos “Leste” e “Oeste” da Verdadeira Escola da Terra Pura (*Nishi e Higashi Honganji*).<sup>6</sup>

A seita Shin [Verdadeira Escola da Terra Pura] foi tão longe a ponto de declarar que suas doutrinas não eram inconsistentes com as do Cristianismo, embora superiores a estas. O Buda Amida era explicado como sendo monoteístico por natureza, uma vez que seu papel não se distinguia do de Jesus no Cristianismo. Além do mais, numa era de crescente interesse tecnológico, afirmava-se que o Budismo estava mais próximo que o Cristianismo do espírito da ciência, porque não reivindicava para suas divindades o poder de mudar as intrincadas relações de causa e efeito que constituíam a natureza; assim como a ciência, o Budismo reconhecia a ampla interdependência de todas as coisas (Saunders 1980: 258).

O processo de implantação de um projeto modernizante no Japão implicou, entre outras coisas, na criação de universidades nos moldes ocidentais. Assim, professores estrangeiros eram convidados para criar e ensinar novas disciplinas acadêmicas nas recém-criadas universidades japonesas, ao passo que estudantes japoneses eram enviados para se especializarem nas principais potências ocidentais.

Essa estratégia ocasionou um duplo impacto sobre o Budismo. Por um lado, várias seitas budistas acabaram fundando suas próprias escolas e universidades. Por outro lado, diversos estudantes do Budismo —clérigos e leigos— sofreram influência de pensadores, filósofos e acadêmicos ocidentais, como Hegel, Schopenhauer, F. Max

---

<sup>6</sup> Na Higashi Honganji, destaca-se o trabalho do monge, estudioso, educador e reformista Kiyozawa Manshi (1863-1903), que procurou revitalizar o Budismo como prática de fé e de “iluminação” pessoais, bem como uma espécie de “fraternidade” baseada em pequenos grupos de seguidores (cf. Bloom, s.d.; Earhart 1982: 162-63).

Müller, T. W. e Caroline Rhys Davids, Hermann Oldenberg, Sir Charles Eliot, Louis de La Vallée Poussin e outros.

Em 1873, a *Nishi Honganji* enviou Mokurai Shimaji e outros estudantes para estudarem religiões ocidentais e visitarem o Oriente Médio e a Índia. Em 1876, a *Higashi Honganji* enviou Bunyû Nanjô e Kasahara Kenju a Oxford para estudarem sânscrito com A. A. Macdonnell e F. Max Müller (considerado o fundador da “ciência da religião” na Europa). Em 1881, a *Nishi Honganji* despachou Dôryû Kitabatake para a França e, no ano seguinte, foi a vez de Ryôon Fujishima, que publicou posteriormente o livro “O Budismo Japonês” (no idioma francês).

O resultado desse contato com o estudo europeu do Budismo não foi apenas em termos de perspectivas metodológicas, como também levou diversos líderes budistas japoneses a se interessarem mais pelas tradições da Índia, Sul e Sudeste-asiático, e Tibete (Kitagawa 1987: 303-4).<sup>7</sup>

O quadro abaixo mostra algumas universidades budistas fundadas no final do século 19 e começo do século 20.

<b>Quadro 2: ALGUMAS UNIVERSIDADES ASSOCIADAS A GRUPOS BUDISTAS NO JAPÃO</b>			
<b>Ano de fundação</b>	<b>Organização religiosa</b>	<b>Instituição acadêmica</b>	<b>Localização</b>
1872	<i>Nichirenshû</i>	Escola de religião, posteriormente Universidade Risshô.	Tóquio
1875	<i>Sôtô Zen</i>	<i>Sôtôshû Daigakurin</i> , inicialmente uma escola vocacional/ profissional. A partir de 1925, Universidade Komazawa.	Tóquio
1876	<i>Sôtô Zen</i>	Escola vocacional/ profissional (filial), a nível primário. Atualmente, Universidade Aichi Gakuin.	Nagoya
1886	<i>Jôdoshû</i>	Instituto para o Estudo Budista, posteriormente Universidade Bukkyô.	Quioto

<sup>7</sup> Leigos também partiram para a Europa com propósitos acadêmicos. Em 1900, Masaharu Anesaki (1873-1949) e outros foram estudar na Alemanha, onde puderam entrar em contato com as pesquisas européias sobre o Budismo e com o idealismo alemão. Anesaki se tornou, em 1905, o primeiro chefe do Departamento de Ciência da Religião (*Shûkyô-gakubu*) da Universidade de Tóquio e, mais tarde, professor de estudos japoneses na Universidade Harvard.

1886	<i>Kôyasan Shingonshû</i>	<i>Kogi Shingonshû Daigakurin</i> (“Instituto de Treinamento na Interpretação Antiga dos Ensinamentos Shingon”); Universidade Kôyasan desde 1909.	Monte Kôya
1887	<i>Jôdoshû</i>	Instituto de Estudos Jôdoshû, que virou posteriormente Universidade Taishô, sustentada pelas escolas budistas <i>Jôdo, Tendai e Shingon</i> .	Templo <i>Zôjôji</i> , Tóquio.
1891	<i>Shingonshû</i> (ramos <i>Chizan e Buzan</i> )	<i>Shingi Daigakurin</i> (“Instituto de Treinamento na Nova Interpretação”); atualmente Universidade Buzan.	Templo <i>Gokokuji</i> , Tóquio
1922	<i>Nishi Honganji</i>	Universidade Ryûkoku.	Quioto
1922	<i>Higashi Honganji</i>	Universidade Ôtani.	Quioto

(Fonte: Inoue 1996: 150)

Até a II Guerra, portanto, a maioria das escolas budistas oscilava entre um esforço para se adaptar às transformações modernizantes do país e a cooptação pela causa imperial. Entretanto, é preciso notar que esse primeiro confronto com a modernidade não provocou, em si, uma reforma radical do Budismo tradicional: prosseguiu-se com rituais mágicos, grande ênfase nas elaboradas e caras cerimônias para os mortos, costume da gestão familiar dos templos (que eram e ainda são majoritariamente herdados pelos filhos dos monges), práticas sincréticas e proliferação abundante de seitas dentro de cada escola budista.

O fim da guerra veio como uma avalanche para a sociedade. Como era de se esperar, as organizações budistas também sofreram diversos reveses: ademais dos bombardeios que atingiram vários templos e residências de monges, a reforma implementada pelas forças de ocupação levou ao confisco de muitas propriedades pertencentes aos templos. Por outro lado, enquanto a liberdade de culto conduziu a uma explosão de novos movimentos religiosos logo depois da guerra, o número de fiéis e de monges do Budismo tradicional praticamente estagnou, quando não decresceu.

Apesar das dificuldades materiais e declínio das seitas tradicionais, percebem-se contínuos esforços em modernizar o Budismo. Estes esforços se traduzem na tentativa de estabelecer o Budismo como a base para “um novo humanismo”; no questionamento das doutrinas tradicionais à luz da ciência moderna (por exemplo, há budistas que questionam a manutenção do princípio do carma, por ser irreconciliável com a psicologia moderna); no esforço em conectar a doutrina com a vida diária das pessoas e com a necessidade de

trabalhos sociais; etc. (Dumoulin 1976: 223-39). Não menos importante para a renovação atual do Budismo japonês é a pressão exercida pela crítica externa, seja na mídia seja na academia.

Depois da II Guerra Mundial também tornaram-se relativamente comuns as autocríticas no interior das escolas budistas. Um desses movimentos atuais de reforma e autocrítica, de grande relevância, é o chamado “Budismo Crítico” ou *Hihan Bukkyô*, iniciado na década de 1980, na seita *Sôtô* do Budismo *Zen*. O Budismo Crítico se posiciona, por exemplo, contra a discriminação social (*sabetsu mondai*) no Budismo e na sociedade japonesa como um todo, o envolvimento budista com a causa imperialista e nacionalista no entre-guerras, a associação com teorias nativistas (*Nihonjinron*), etc. (veja, por exemplo, Heine 2001).

#### **4. Budismo japonês no Ocidente**

A história milenar do Budismo japonês não ficou circunscrita às fronteiras nipônicas. Hoje em dia, esse Budismo é um dos mais atuantes e atrativos para milhares de pessoas dos quatro cantos do planeta. Neste tópico, apresento algumas razões para a expansão além-mar dessa tradição budista.

Na primeira fase da expansão, que vai da Era Meiji (1868-1912) à Segunda Guerra Mundial, alguns fatores foram bastante significativos, como: a imigração japonesa (sobretudo no Havaí e nas Américas) e a formação do Império Japonês; a atuação de certos budistas favoráveis à modernização do Budismo e a sua difusão no Ocidente; e a participação de monges budistas no Parlamento Mundial das Religiões de 1893, em Chicago. No pós-guerra, reforçando a ação de proselitistas budistas da estatura de D.T. Suzuki, fatores mais diretamente ligados à globalização e à situação dos países receptores foram responsáveis pela difusão do Budismo japonês em culturas estrangeiras. Entre esses fatores, saliento o avanço da globalização, os movimentos da “geração *beat*” e da Contra-cultura, e a crescente democratização religiosa em vários países.



Inicialmente, a **imigração japonesa** foi um dos maiores fatores causais da prática do Budismo japonês em terras estrangeiras<sup>8</sup>. No ano da Restauração Meiji, 1868, trabalhadores japoneses dirigiram-se para os canaviais havaianos e os arrozais da Ilha de Guam com contratos temporários. Nas décadas seguintes, outros trabalhadores seguiram para lugares tão distintos quanto Austrália, Filipinas, Estados Unidos, Canadá e América Latina.

É de se esperar que, inicialmente, a prática budista desses trabalhadores tenha sido bastante esporádica e informal. Entretanto, em 1889, o monge Sôryû Kagahi, da seita *Nishi Honganji*, chegou no Havaí e lá estabeleceu o primeiro templo budista. Esta iniciativa foi seguida pela seita da Terra Pura ou *Jôdoshû* (1893), *Nichiren-shû* (1901), *Sôtô-Zen* (1904) e *Shingon-shû* (1914).

Esse padrão de difusão religiosa através do (e para o) imigrante japonês repetiu-se em diversos países. Por exemplo, um monge da *Sôtô-Zen* (Taian Ueno) e dois da *Jôdoshû* (Kakunen Matsumoto e Senryu Kinoshita) provavelmente se tornaram os primeiros missionários budistas na América do Sul, ao se transferirem para o Peru em 1903 (Ota, s.d.). Na primeira leva de imigrantes para o Brasil, em 1908, encontrava-se Tomojirô Ibaragi (1886-1971), que se tornou depois o Arcebispo Nissui Ibaragi, responsável pela difusão da *Honmon Butsuryûshû* nesse país.<sup>9</sup>

Ainda sobre a propagação budista japonesa, ela também ocorreu paralela e/ou **vinculada à expansão militar e à colonização japonesa na Ásia**. No período em que o governo recorreu à coação para cooptar todos os segmentos da sociedade e garantir apoio interno em seu esforço de ampliar os limites do império japonês, o Budismo retomou sua reputação milenar de “protetor da nação”. Assim, muito freqüentemente, monges budistas

---

<sup>8</sup> Faz-se necessário notar que, paralelamente a essa imigração japonesa, outros povos asiáticos também migraram e levaram consigo suas práticas budistas. Assim, nas décadas de 1860 e 1870, milhares de chineses foram trabalhar nas minas de ouro e na construção de ferrovias na costa oeste dos Estados Unidos e no Canadá. A partir de então, novas levadas de migrantes chineses também foram para o Havaí, Austrália, Nova Zelândia e outros lugares. Imigrantes cingaleses também podem ser associados à prática budista na Austrália, na Tanzânia, em Gana e no Congo (Harvey 1991: 304-6).

<sup>9</sup> Sobre o início do movimento emigratório japonês, consultar Tajiri & Yamashiro (1992); sobre a expansão ultramarina das religiões japonesas, ver Shimazono (1991), Mori (1992) Clarke (2000) e Pereira & Matsuoka (2006).

foram despachados como “capelães” junto aos destacamentos militares em missões externas (cf. Murakami 1983: 54; Fujii 1990: 611; Ketelaar 1993: 166-67).

Na mesma proporção em que o governo japonês envolvia-se direta ou indiretamente com a política interna de outros países asiáticos, as missões budistas também multiplicavam seus esforços missionários. Assim, em 1877, um monge da *Higashi Honganji* iniciou atividades desta seita na Coreia do Sul. Em seguida foi a vez de um missionário da *Nichirenshû*, em 1881. Vários outros também começaram trabalhos proselitistas pela Ásia na década de 1880.

Um fato destacável no esforço missionário budista foi a participação japonesa no **I Parlamento Mundial das Religiões**. Este Parlamento ocorreu concomitantemente a diversos congressos e “parlamentos” durante a Exposição Mundial de 1893, em Chicago. Havia seis representantes budistas na delegação japonesa em Chicago, sendo que todos tinham estreita ligação com o já mencionado movimento de reforma budista do período Meiji (“Novo Budismo”). A agenda desses reformistas era a modernização do Budismo, de maneira que pudesse simultaneamente reconquistar seu espaço no Japão e se tornar atraente para os ocidentais como uma religião universal, em sintonia com a modernidade.

Embora muitos líderes budistas não tivessem ficado animados com a participação no Parlamento Mundial das Religiões —e, eventualmente, até desconfiassem que fosse resultar em fiasco<sup>10</sup>—, alguns interpretaram-no como uma oportunidade única para divulgar o Budismo japonês. De todo modo, os delegados budistas tiveram que sobrepujar vários obstáculos, a começar pela falta de apoio institucional. Além disso, com uma ou outra exceção, eles tinham pouca qualificação eclesiástica, erudição doutrinária e conhecimento do idioma inglês.

---

<sup>10</sup> Provavelmente, porque o Parlamento tinha sido organizado por cristãos liberais, num contexto onde predominava a convicção na superioridade do Protestantismo americano e da civilização ocidental. Como será dito mais adiante, o Parlamento foi uma vitrine providencial para os divulgadores do Budismo japonês (particularmente o ramo *Zen*) no Ocidente. Hoje, ele é interpretado como o primeiro encontro formal entre tradições espirituais do Ocidente e do Oriente ou, ainda, a “aurora” do pluralismo religioso e do diálogo inter-religioso. É também aclamado como o “primeiro momento ‘internacional’ do Budismo japonês” (Ketelaar 1993: 160). Sobre o Parlamento, ver Seager (1995); sobre a participação japonesa no mesmo, ver Ketelaar (1993) e Snodgrass (2003).

A grande dificuldade desses delegados, no entanto, era que os budologistas ocidentais do século XIX dividiam o Budismo em Norte, Sul e Leste, sendo que o do Sul (Hinayana ou Theravada) era considerado o “Budismo original” e autêntico. Os demais (Mahayana) seriam dissidências sincréticas, degeneradas, corruptas, impuras e, portanto, menos dístimas de serem estudadas. O Budismo japonês era ainda mais desdenhado por sua “horrível heresia” de ter-se associado com o Xintoísmo (Ketelaar 1993: 160-61). E, para complicar este cenário, os japoneses não eram os únicos representantes do Budismo no Parlamento. Havia também representantes de Sri-Lanka e da Tailândia, além do que a grande “sensação oriental” do Parlamento era o Swami hindu Vivekânanda (1863-1902), fundador da *Ramakrishna Vedanta Society*.

Sendo assim, os membros da delegação budista japonesa —embora aclamados no Japão como “pioneiros do trabalho missionário budista” (*bukkyô kaigai sekkyô no kôshisha*)— não causaram um grande impacto nem despertaram interesse nos budologistas ocidentais, comprometidos que estavam com o estudo de materiais em línguas clássicas como pali e sânscrito (eram pouquíssimos os que se dedicavam às escrituras em língua tibetana). No entanto, em comparação com outros budistas e líderes religiosos asiáticos, a participação japonesa rendeu frutos muito mais duradouros ao longo do tempo.

Limitemo-nos apenas ao representante do (*Rinzai*) Zen, Sôen Shaku (1858-1919). Robert Sharf (1995: 112-14) descreve esse primeiro monge zen a viajar para os Estados Unidos como participante ativo do movimento reformista “Novo Budismo” (*shin bukkhô*). Ele se tornara noviço zen com apenas doze anos e recebeu, precocemente, o certificado de transmissão do *dharma* (*inka shômei*) aos vinte e quatro. Depois de estudar “cultura ocidental” na prestigiosa Universidade Keiô, viajou para a Índia e Sri-Lanka para estudar as línguas clássicas do Budismo. Ao retornar ao Japão, sucedeu seu mestre na direção (*kanchô*) do templo-mor *Engakuji*. Embora tenha feito um discurso bastante ecumênico durante o Parlamento de 1893, descrevendo o Budismo como uma religião universal, sem conflitos com outros credos, com a ciência ou a filosofia modernas, Sôen parece ter alimentado simpatia pelos sentimentos nacionalistas e xenofóbicos da época, expressos nas típicas discussões contrastantes do Oriente (Japão) com o Ocidente (i.e., as *nihonjiron*, que abordarei logo adiante). Ainda segundo Sharf, Sôen teria feito várias

viagens pelos territórios conquistados no continente asiático, sendo inclusive “capelão” do exército japonês na Manchúria no começo da guerra russo-japonesa (1904-5).

A palestra de Sôen causou imensa impressão num casal abastado de São Francisco, Alexander Russell e sua esposa. Em 1905, eles foram ao Japão para receber orientações daquele monge zen, que retornou com os mesmos para os Estados Unidos. Sua estada de nove meses na Califórnia o convenceu de que era chegada a hora de enviar dois de seus estudantes para lá: Nyogen Senzaki, que partiu em 1905, e Sokatsu Shaku, no ano seguinte. Sokatsu fundou em São Francisco o primeiro centro de meditação zen no Ocidente, apesar de não ter causado grande impacto em sua propagação. Nyogen fundou centros de meditação em São Francisco (1927) e Los Angeles (1931). Entre os seus vários discípulos está Robert Aitken Roshi, fundador do *Diamond Sangha* no Haváí e influente mestre zen na América do Norte, na Europa e até mesmo na Austrália (Reat 1994: 285).

Entretanto, pode-se afirmar, sem dúvida, que o discípulo de Sôen de maior influência no Ocidente foi o renomado Daisetsu Teitarô Suzuki (1870-1966). Suzuki praticou meditação no monastério *Engakuji*, em Kamakura, mas nunca se ordenou monge. Com uma apresentação de seu mentor, Suzuki foi para os Estados Unidos em 1897 para trabalhar com o filósofo e escritor Paul Carus (1852-1919), dono da editora *Open Court*, que ficara impressionado com a palestra de Sôen no Parlamento das Religiões. Suzuki trabalhou e morou na casa de Carus até 1909. Dois anos depois, casou-se com Beatrice Erskine Lane (1878-1938), uma participante ativa da Sociedade Teosófica. Ao retornar ao Japão, Suzuki passou a dar aulas na Universidade Ôtani, em Quioto, onde fundou com sua esposa o jornal *Eastern Buddhist*, em língua inglesa. De volta aos Estados Unidos na década de 1950, ele deu inúmeras palestras em universidades americanas, entre as quais Columbia e Harvard. Escritor prolífico, Suzuki influenciou o músico John Cage, os escritores *beat* Jack Kerouac e Allen Ginsberg, o monge católico Thomas Merton, o psicólogo Erich Fromm, o budista inglês Christmas Humphreys e outros. Sua influência sobre Alan Watts foi providencial, já que este escritor e filósofo foi um grande popularizador do *Zen*.

Na verdade, através de seus escritos e palestras, D.T. Suzuki influenciou direta ou indiretamente a maioria dos ocidentais interessados no *Zen*. Porém, sua obra e militância

também têm sido objeto de polêmica entre pesquisadores da história do Budismo no Ocidente e, em particular, da construção da retórica zen nos países ocidentais.<sup>11</sup>

Em um texto bastante citado, Robert Sharf (1995) situa Suzuki e outros intelectuais budistas<sup>12</sup> na tradição do “Novo Budismo” (*shin bukkkyô*), como uma espécie de herdeiros desse movimento iniciado na era Meiji. Embora o *Zen* tenha sido um dos últimos ramos a serem pesquisados pelos estudiosos do Budismo no Ocidente, as atividades acadêmicas e proselitistas de Suzuki e de outros “propagandistas japonesas” foram cruciais para formar a base intelectual e cognitiva do *Zen* no Ocidente.

Uma das maiores críticas de Sharf diz respeito à associação desses intelectuais zen-budistas com a ideologia oficial (particularmente seu aspecto nacionalista que pregava a superioridade japonesa) e com as chamadas *nihonjinron* (literalmente, *nihonjin*, “japoneses”; *ron*, “teoria, estudo, tratado”). As *nihonjinron* são uma espécie de ideologia da niponicidade, surgida, em larga medida, como resposta japonesa à modernidade e sempre em contraste com um Ocidente idealizado.<sup>13</sup> Elas são muito populares desde a época Meiji até os dias de hoje. Exemplos literários dessa vertente são os livros de Inazô Nitobe (*Bushido: The Soul of Japan*, 1900), Kakuzô Okakura (*Book of Tea*, 1906), e Etsu Inagaki Sugimoto (*Daughter of the Samurai*, 1925). Estes livros em língua inglesa foram publicados com o intento, manifesto ou não, de “explicar” o verdadeiro Japão e os japoneses para os europeus e americanos.

Numa linha similar e reducionista, Suzuki publicou vários livros e artigos em inglês –obviamente, voltados para o público ocidental– identificando o *Zen* com a arte e a cultura japonesas, o “espírito japonês” e o *bushidô* (o supostamente antigo “código dos

---

<sup>11</sup> Veja, por exemplo, Sharf 1995; King 2002; Snodgrass 2003.

<sup>12</sup> Entre esses intelectuais, destaca-se a pessoa de Kitarô Nishida (1870-1945), o primeiro grande filósofo japonês, que procurou aplicar a metodologia ocidental à tradição oriental, particularmente a meditação zen-budista. Nishida manteve uma forte relação de influência recíproca com D.T. Suzuki. Personagem central da chamada “Escola de Quioto” (*Kyôto Gakuha*), Nishida influenciou várias gerações subsequentes de filósofos, como Tanabe Hajime (1885–1962) e Nishitani Keiji (1900–1990). Um livro organizado por Heisig e Maraldo (1995) trata da relação da Escola de Quioto tanto com o *Zen* quanto com o nacionalismo japonês da primeira metade do século XIX.

<sup>13</sup> Sobre as *nihonjinron*, ver Mouer e Sugimoto (1986) e, em português, Pereira (1997).

samurais”).<sup>14</sup> Segundo Suzuki, o *Zen*, embora de origem estrangeira, somente teria desabrochado e chegado a seu clímax no Japão. Assim, em sua obra, o *Zen* é a expressa máxima da espiritualidade peculiar, ímpar dos japoneses. Mais do que isso, esse ramo budista é elevado à condição de fonte para todo ensinamento religioso “autêntico” e base para o diálogo inter-religioso.

Com tamanha idealização, construiu-se uma imagem do *Zen* no Ocidente como uma tradição iconoclasta, que rejeita a erudição e o ritualismo em favor da “naturalidade, espontaneidade e liberdade”. Mais do que uma religião, doutrina ou técnica espiritual, o *Zen*, segundo alguns propagadores, seria somente “experiência pura”, “subjetividade pura” que transcende o pensamento discursivo, lógico. Robert Sharf, no entanto, refuta essa construção afirmando que, “O *Zen* clássico está entre as formas mais ritualísticas do monasticismo budista. A ‘iluminação’ zen, longe de ser uma experiência transcultural e trans-histórica, é constituída de performances rituais coreografadas em detalhes e eminentemente públicas” (Sharf 1995: 107-8). Contra o argumento de que o *kôan* seja um recurso “ilógico” ou “não-racional” usado pelo praticante, com o objetivo de romper o domínio do intelecto e da razão, Sharf contra-argumenta que ele “é uma forma altamente sofisticada de exegese textual: tradicionalmente, a manipulação ou “solução” de um *kôan* particular demandava um conhecimento extensivo da doutrina budista canônica e da literatura zen clássica” (ibidem: 108).

O caso de D.T. Suzuki tem servido também para se demonstrar que o “Orientalismo” não é uma via de mão única, a representação apenas ocidental de um Oriente distante, passivo e colonizado (cf. King 2002: 155-58; Sharf 1995: 140-43). Suzuki, assim como vários de seus contemporâneos e predecessores, estudaram no Ocidente e se engajaram ativamente com posicionamentos e conceitos “orientalistas”. Como sugere Richard King, houve deliberada construção de um *Zen* “portável” e “exportável” (King 2002: 156). Ou seja, um *Zen* reduzido e idealizado para o consumo ocidental, em sintonia com os valores da modernidade.

---

<sup>14</sup> Embora Suzuki e outros tenham enfatizado a associação do *Zen* com certos aspectos sociais e culturais do Japão, o Budismo criado por Nichiren (1222-1282) é reconhecidamente o mais japonês, nacionalista e etnocêntrico entre todos os ramos budistas. É curioso notar que, hoje em dia, tanto o Budismo *Zen* quanto o *Nichiren* são exatamente os ramos que mais atraem seguidores fora do Japão.

Seja como for, por várias décadas, D.T. Suzuki manteve-se como o principal porta-voz do *Zen* no Ocidente. Muito se tem dito e escrito sobre ele porque suas atividades e a de outros intelectuais e monges pavimentaram o caminho para o Budismo ser aceito pelos ocidentais como uma nova opção religiosa nos últimos cinquenta anos.

A esse respeito, é preciso notar que as religiões japonesas, de modo geral, beneficiaram-se da recuperação econômica do Japão e das transformações ocorridas no mundo –especialmente nos Estados Unidos e Europa–, a partir da década de 1950. Do lado japonês, com o iene cada vez mais forte, as sedes religiosas puderam dar maior sustentação a suas filiais estrangeiras. Nesse período, testemunhou-se no mundo um avanço tremendo da globalização e do capitalismo, e um desenvolvimento espetacular nos meios de comunicação, nos transportes e na troca de informações. Além disso, houve mudanças no que tange a cultura e o comportamento social. Em vários países era visível o processo de democratização religiosa e de relativização cultural, que facilitaram a introdução, aceitação e/ou criação de novas religiões e movimentos alternativos.<sup>15</sup>

Nos Estados Unidos, o monge Shunryû Suzuki (1904-1971) fundou o *San Francisco Zen Center* em 1961 e, em 1967, o monastério *Tassajara Mountain*. Paralelamente, outros mestres zen japoneses e/ou seus discípulos fundaram centros de meditação em várias partes do mundo, transformando assim o *Zen* (particularmente o japonês) numa das mais populares expressões budistas da atualidade. As demais escolas fundaram templos, sobretudo no Havaí e nas Américas, devido à presença de imigrantes e descendentes de japoneses. Neste caso, a presença budista é geralmente restrita à comunidade dos imigrantes, com pouco apelo fora do grupo étnico.

---

<sup>15</sup> Lembremo-nos, por exemplo, do impacto cultural da “geração *beat*” dos anos 1950 e do movimento da “Contra-Cultura” dos anos 1960 e 1970, cujos líderes alimentaram interesse pelo *Zen*. O termo “geração *beat*”, de maneira mais restrita, refere-se ao pequeno grupo de escritores norte-americanos da década de 1950, que produziu uma literatura anarco-boêmia, crítica da sociedade tradicional americana (ou do *establishment*, como eles se referiam). Os autores *beat* advogavam o experimentalismo e a redescoberta do “eu interior” (*self*) através de drogas, música, sexo casual, *Zen* e outros. A influência dessa primeira “subcultura moderna” pode ser averigüada nos movimentos subseqüentes como o da “contra-cultura”, dos *hippies*, dos *punks* e outros. O escritor *beat* Jack Kerouac –com o *best-seller The Dharma Bums* (1958) – foi particularmente importante na associação desse e outros movimentos com o *Zen*.

O caso brasileiro não constitui exceção: foi somente depois da Segunda Guerra que missionários de várias escolas do Budismo tradicional (*Jôdo Shinshû*, *Nichirensû*, *Jôdoshû e Zen*) chegaram ao Brasil para prestar serviços à comunidade nipo-brasileira (*nikkei*) de maneira mais formal (Mori 1992). Desde então, vários templos foram construídos e houve maior fluxo de pessoas devidamente qualificadas e autorizadas pelas sedes japonesas. Nas décadas seguintes, somente o *Zen* conseguiu despertar um interesse significativo de brasileiros não-*nikkei*. Com isso, vários mestres zen direcionaram suas atividades para esse público (Rocha 2006). A partir da década de 1960, também, novos movimentos budistas iniciaram uma promissora expansão global. Entre os mais bem-sucedidos estão dois grupos do Budismo *Nichiren*: *Sôka Gakkai International* (SGI) e *Reiyûkai*.

Enquanto o Budismo “étnico” ou de imigração tende a desaparecer ou a sobreviver com modestas adaptações, o Budismo “globalizado” do *Zen* e dos neobudismos aumenta sua influência no campo da religião, da cultura alternativa e das artes no Ocidente.<sup>16</sup>

## **5. Considerações finais**

O Budismo deixou sua marca em todos os setores da sociedade nipônica, alcançando uma dimensão que ultrapassou o âmbito religioso. Sua importância é tão grandiosa que não seria exagero afirmar que, de todos os sistemas filosóficos e religiosos estrangeiros introduzidos no Japão, o Budismo foi o que exerceu influência por um período mais longo e contínuo, com profundidade nunca igualável.

Na primeira parte deste artigo, enfatizou-se a idéia, já bastante veiculada, de que o Budismo no Japão manteve-se muito aberto a combinações religiosas e a sincretismos, seguindo um padrão anteriormente verificado em sua difusão pela Ásia. Por exemplo, assim como o Budismo incorporou divindades indianas (*deva*) como protetoras do *Dharma*, também assimilou e reinterpretou as divindades nativas japonesas (*kami*).

---

<sup>16</sup> Sobre a situação do Budismo no mundo, ver Prebish & Baumann (2002); no Brasil, ver Usarski (2002).



O Budismo surgido no Período Kamakura recebeu destaque aqui por ter sido, de uma forma ou de outra, matriz de novos movimentos religiosos e de iniciativas de auto-crítica e reforma dentro das escolas budistas tradicionais popularmente conhecidas hoje.

Sobre a modernização e a difusão ultramarina do Budismo com feições japonesas, foi dito que elas ocorreram a partir do século XIX, em função de variáveis internas e externas ao Japão. Estas variáveis tenderam a estar intimamente associadas aos imperativos do crescente predomínio das potências e da civilização ocidentais no mundo. Tomando-se como exemplo o caso de D.T. Suzuki, viu-se que, por um lado, a propagação budista fora da Ásia esteve sujeita ao avanço do capitalismo e da globalização; por outro, fez uso desse avanço e de todo o aparato ocidental que com ele advém. Sendo esse um assunto de muita complexidade, apenas alguns exemplos ilustrativos foram referidos aqui.

Sob pressão das potências ocidentais para abrir suas fronteiras e assinar tratados de “amizade” e comércio, o Japão testemunhou a queda do xogunato feudal e adotou seletivamente parte da civilização ocidental como forma de garantir sua independência e criar seu próprio império. Sob estas circunstâncias de modernização e crescente nacionalismo, emigrantes, soldados, monges e acadêmicos acabaram participando da propagação do Budismo japonês além-mar, por meios e com objetivos distintos uns dos outros.

Faz-se necessário notar que a própria criação dos estudos budistas no Ocidente não pode ser totalmente dissociada do colonialismo e das mudanças ocorridas na cultura euro-americana (Harvey 1991: 300). Desde o século XVIII, o favorecimento iluminista da razão e da ciência corroeram gradualmente o monopólio e a autoridade de idéias judaico-cristãs baseadas na “revelação divina” e que antes eram tidas como inquestionáveis. O entendimento literal da Bíblia foi-se enfraquecendo com o desenvolvimento dos estudos bíblicos acadêmicos, geológicos, biológico-evolucionistas e outros. Nesse caldeirão dinâmico de transformações, surgiu a idéia do estudo “científico” e “comparativo” de todas as religiões. Esse contexto do final do século XIX facilitou a organização de eventos como o Parlamento Mundial das Religiões, em 1893, marco na transplantação do Budismo japonês para o Ocidente.

Também foi salientado neste artigo que, até a Segunda Guerra Mundial, o Budismo nipônico não causou impacto na academia nem tampouco obteve um grau significativo de popularização. Em certos casos, os divulgadores do Budismo do “Extremo Oriente”, restringiram suas atividades aos imigrantes e soldados japoneses, ou ainda aos súditos das colônias nipônicas. Em outros, tiveram primeiro que romper o privilegiamento do Budismo Theravada (considerado a forma mais antiga e “pura”) pelos estudiosos ocidentais. Juntamente com esse esforço de convencimento retórico, o *Zen* foi apresentado como a quintessência do Budismo e uma espécie de supra-religião, como base de todo ensinamento religioso e do diálogo inter-religioso.

Com o intuito de preservar o lugar de destaque do Budismo na sociedade japonesa e, ao mesmo tempo, difundir-lo no Ocidente, tanto monges quanto intelectuais budistas japoneses mantiveram certo diálogo com a ciência moderna e o Cristianismo. O resultado desse processo foi o aparecimento de um Budismo reformado, com fachada “modernista”, “cosmopolita”, “humanista” e “socialmente responsável” (Sharf 1995).

Inicialmente, os ramos budistas que mais ativamente participaram do movimento de renovação e de difusão pertenciam ao Budismo tradicional (tradições *Jôdo Shinshû*, *Zen* e *Nichiren*). Entretanto, no pós-guerra, de todos esses grupos, apenas o *Zen* conseguiu atrair e manter o interesse dos ocidentais. A partir de 1960, novos movimentos budistas japoneses também passaram a expandir-se no exterior.

Nas últimas décadas do século XX, o Budismo despertou grande interesse na mídia, no público e na academia. O *Zen*, em particular, vem sendo construído e consumido em associação com a imagem de um Oriente exótico e místico, com conceitos e práticas alternativas, com a idéia de modernidade, cosmopolitanismo, racionalidade, gosto artístico, paz e outros (cf. Rocha 2006). Não raramente, a prática budista fora da Ásia é assimilada como uma comodidade a mais no circuito transnacional de consumo religioso. Outras vezes, é procurada na busca de soluções de problemas familiares e pessoais, expressando com isso a variedade das motivações dos novos praticantes dessa tradição oriental.

Será interessante comparar, de agora em diante, os diversos padrões de transplantação do Budismo nipônico nos quatro continentes. Desde já, pode-se concluir, sem dúvida, que, nos dias de hoje, a sua sobrevivência se dá não apenas entre os

japoneses e seus descendentes no exterior. O Budismo japonês tornou-se, de fato, uma das mais ativas ramificações budistas no Ocidente, ao lado do Budismo tibetano.

## 6. Bibliografia

- ANESAKI, Masaharu. Religious Life of the Japanese People. Tokyo, K.B.S., 1970.
- BLOOM, Alfred. Kiyozawa Manshi and the Renewal of Buddhism. S.d. Artigo online: <http://www.shindharmanet.com/writings/renewal.htm> (acessado em 11-6-06).
- CLARKE, Peter B.(ed). Japanese New Religions in Global Perspective. Richmond, Curzon, 2000
- COOK, Francis H. “Japanese Innovations to Buddhism.” *In*: Prebish, Charles S. (ed.) Buddhism. A Modern Perspective. University Park/London: The Pennsylvania State UP, 1975, pp 229-33.
- DUMOULIN, Heinrich. “Buddhism in Modern Japan”. *In*: Dumoulin, Heinrich and Maraldo, John C. (eds.), The Cultural, Political, and Religious Significance of Buddhism in the Modern World. New York, Collier/ London, Collier Macmillan, 1976, pp. 215-276.
- EARHART, Harry Byron. Japanese Religion: Unity and Diversity. Belmont (CA), Wadsworth Publishing Co., 1982, 3a. edição (1969, 1a. ed.).
- HARVEY, Peter. An Introduction to Buddhism: Teachings, history and practices. Cambridge/NY/Melbourne/Sydney: Cambridge University Press, 1991 (1990, 1<sup>st</sup> edition).
- FUJII, Takeshi. “Aja, Oseania de no fūkyō: senzen” [Difusão religiosa na Ásia e Oceania (no pré-guerra)]. *In*: INOUE Nobutaka *et alii*, Shin-shūkyō Jiten [Enciclopédia das Novas Religiões]. Tokyo, Kōbundō, 1990, pp. 611-17.
- HEINE, Steven. “‘Critical Buddhism’ (*hihan bukkyō*): A Recent Zen Buddhist Social Reform Movement”. *In*: Anais do XI Encontro Nacional de Professores Universitários de Língua, Literatura e Cultura Japonesa/ I Encontro de Estudos Japoneses. Univ. de Brasília, 2001: 47-53.
- HEISIG, James & John MARALDO (eds). Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School, and the Question of Nationalism. Honolulu, University of Hawai'i Press, 1995.
- INOUE, Nobutaka. “Religion and Education”. *In*: TAMARU, Noriyoshi & Reid, David (eds.), Religion in Japanese Culture: Where Living Traditions Meet a Changing World. Tokyo/ New York/ London, Kodansha, 1996, pp. 137-55.
- KETELAAR, James E. Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan. Buddhism and Its Persecution. Princeton, Princeton University Press, 1993.
- KING, Richard. Orientalism and Religion. Postcolonial theory, India and ‘mystic East’. London/NY, Routledge, 2002 (1999, 1a. edição).
- KITAGAWA, Joseph M. On Understanding Japanese Religion. Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 1987.
- KUBO, Tsugunari. Desenvolvimento do Budismo Leigo no Japão. SP/ Tokyo, Reiyukai, 1992.
- MORI, Kōichi. “Vida Religiosa dos Japoneses e seus descendentes residentes no Brasil e Religiões de Origem Japonesa”. *In*: Comissão de Elaboração da História dos 80 Anos da Imigração Japonesa no Brasil (ed.), Uma epopéia moderna: 80 anos da imigração japonesa no Brasil. São Paulo, Hucitec/Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa, 1992, pp. 559-601.
- MOUER, Ross & SUGIMOTO, Yoshio. Images of Japanese Society. A Study in the Social Construct of Reality. London/New York, KPI, 1986.
- MURAKAMI, Shigeyoshi. Japanese Religion in the Modern Century. 2a. edição (1a. edição, 1980), Tokyo, University of Tokyo Press, 1983.

OTA, Hirohito. Primeros misioneros budistas en el Peru. Cien años de historia desconocida. Texto online (acessado em 15-6-06): [http://www.geocities.com/kiyoshi\\_pe/Zen/misioneros/misioneros.html](http://www.geocities.com/kiyoshi_pe/Zen/misioneros/misioneros.html)

PEREIRA, Ronan Alves. “Antropologia, Cultura Japonesa e as Teorias ‘Nihonjinron’”. *In: Centro de Estudos Japoneses da USP (ed.), Anais do VIII Encontro Nacional de Professores Universitarios de Lingua, Literatura e Cultura Japonesa*, 1997: 97-102.

\_\_\_\_\_ & Hideaki MATSUOKA (eds.). Japanese Religions in and Beyond Japanese Diaspora. University of California-Berkeley, Institute of East Asian Studies. No prelo, 2006.

PREBISH, Charles S. and Martin BAUMANN (eds.), Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia. Berkeley/L.A./London: University of California Press, 2002.

READER, Ian. Religion in Contemporary Japan. 2a. impressão (1991, 1a. edição), Honolulu, University of Hawaii Press, 1994.

REAT, Noble Ross. Buddhism: A History. Berkeley, Asian Humanities Press, 1994.

ROCHA, Cristina. Zen in Brazil. The Quest for Cosmopolitan Modernity. Honolulu, University of Hawai’I Press, 2006.

SAUNDERS, E. Dale. Buddhism in Japan, with an Outline of Its Origins in India. 3ª.edição (1972, 1a. edição da Tuttle), Tokyo, Charles E. Tuttle, 1980.

SEAGER, Richard Hughes. The World’s Parliament of Religions: The East/West Encounter, Chicago, 1893. Bloomington, Indiana University Press, 1995.

SHARF, Robert H. “The Zen of Japanese Nationalism,” *In: Lopez Jr, Donald S. (ed.), Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism*. Chicago: University of Chicago Press, 1995, pp. 108-143.

SHIMAZONO, Susumu. “Dentô no keishô to kakushin” [Herança e inovação da tradição]. *In: Inoue, Nobutaka et alii, Shin-shûkyô Jiten [Enciclopédia das Novas Religiões]*. Tokyo, Kôbundô, 1990, pp. 9-13.

\_\_\_\_\_. “The Expansion of Japan's New Religions into Foreign Cultures”. Japanese Journal of Religious Studies, Vol.18/Numbers 2-3, Jun-Sept 1991: 105-132

SNODGRASS, Judith. Presenting Japanese Buddhism to the West: Orientalism, Occidentalism, and the Columbian Exposition. Chapel Hill/London, The Univ. of North Carolina Press, 2003.

TAJIRI, Tetsuya & YAMASHIRO, José. “Japão: fim do isolamento e início do movimento emigratório”. *In: Comissão de Elaboração da História dos 80 Anos da Imigração Japonesa no Brasil (ed.), Uma epopéia moderna: 80 anos da imigracao japonesa no Brasil*. São Paulo, Hucitec/Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa, 1992, pp. 27-35.

TAMARU, Noriyoshi. “Buddhism”. *In: Hori, Ichirô et alii (eds), Japanese Religion: a survey by the Agency for Cultural Affairs*. 5a. impressão (1972, 1a. edição), Tokyo/New York, Kodansha International, 1987, pp. 47-69.

USARSKI, Frank (org.). O Budismo no Brasil. São Paulo, Lorosae, 2002.