



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**O BUDISMO DA “VERDADEIRA ESCOLA DA TERRA PURA”: UMA ANÁLISE
DO AMIDISMO JAPONÊS ENTRE A MÍSTICA E A FILOSOFIA DA RELIGIÃO**

FERNANDO RODRIGUES DE SOUZA

SÃO CRISTÓVÃO/SE

2024



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**O BUDISMO DA “VERDADEIRA ESCOLA DA TERRA PURA”: UMA ANÁLISE
DO AMIDISMO JAPONÊS ENTRE A MÍSTICA E A FILOSOFIA DA RELIGIÃO**

FERNANDO RODRIGUES DE SOUZA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal de Sergipe como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Linha de pesquisa: Religião, Conhecimento e Linguagem.

Orientador: Prof. Dr. Cicero Cunha Bezerra

SÃO CRISTÓVÃO/SE

2024

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE**

S729b Souza, Fernando Rodrigues de
O budismo da "Verdadeira Escola da Terra Pura" ; uma análise
do amidismo japonês entre a mística e a filosofia da religião /
Fernando Rodrigues de Souza ; orientador Cícero Cunha Bezerra.
– São Cristóvão, SE, 2024.
108 f.

Dissertação (mestrado em Ciências da Religião) –
Universidade Federal de Sergipe, 2024.

1. Religião. 2. Budismo – Japão. 3. Budismo - Doutrina. 4.
Budismo Mahayana. 5. Filosofia. I. Bezerra, Cícero Cunha, orient.
II. Título.

CDU 244(52)



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**O BUDISMO DA “VERDADEIRA ESCOLA DA TERRA PURA”: UMA ANÁLISE
DO AMIDISMO JAPONÊS ENTRE A MÍSTICA E A FILOSOFIA DA RELIGIÃO**

FERNANDO RODRIGUES DE SOUZA

APROVADO EM: ____/____/____

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal de Sergipe e aprovada pela banca examinadora.

Prof. Dr. Cícero Cunha Bezerra (Presidente)

Prof. Dr. Dilip Loundo (Avaliador Externo)

Prof. Dr. Joe Marçal Gonçalves dos Santos (Avaliador Interno)

SÃO CRISTÓVÃO/SE

2024

Aos meus irmãos Fillipe, Fred, Victor,
Sofia, Pedro e Aldreen [*in memoriam*].

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, expresso meus agradecimentos ao meu orientador, professor Cícero Cunha Bezerra, pela confiança, paciência, insights e recomendações que contribuíram significativamente para o desenvolvimento deste trabalho. A autonomia concedida foi igualmente importante, permitindo-me explorar o objeto da pesquisa de maneira mais autoral, enfrentando todas as dificuldades do processo criativo e de pesquisa, fundamentais para a minha formação como pesquisador, da minha mentalidade e conhecimento atuais.

Aos clérigos do Templo Higashi Honganji Brasil Betsuin, que sempre me receberam calorosamente durante as visitas que realizei, onde pude vivenciar os ritos, símbolos e costumes da comunidade Jōdo Shinshū em São Paulo. Os livros adquiridos e recebidos durante essas visitas desempenharam um papel fundamental na composição desta pesquisa.

Gostaria de agradecer especialmente ao Reverendo Jean Tetsuji pela acolhida no início de 2020. Em meio às incertezas da pandemia de COVID-19, enviei uma mensagem via Facebook demonstrando interesse em aprender sobre a Jōdo Shinshū. Com sua educação e gentileza, fui prontamente respondido e acolhido virtualmente pela comunidade nos diversos grupos de redes sociais. Sem dúvida, esta pesquisa só foi possível graças às sementes cármicas plantadas naquele momento. Agradeço também pelos livros fornecidos, bem como pelas correções, conselhos, direcionamentos e pelas inúmeras horas de conversas sobre a doutrina e história da Verdadeira Escola da Terra Pura.

Agradeço ao Professor Joaquim Monteiro pelas recomendações bibliográficas no início do projeto, quando eu ainda não sabia como e onde encontrar os textos que acabaram se tornando parte central da bibliografia desta pesquisa.

Aos meus familiares, parentes e amigos que me apoiaram ao longo destes dois anos de jornada acadêmica. Mesmo com a pandemia, que exigiu mais de 100 horas de viagem entre Maceió e São Cristóvão, este trabalho só foi possível graças ao suporte de muitas pessoas: Amanda Oliveira, Sidjânio Vieira, Márcia Rodrigues, Suely Nascimento, José Carlos Pontes, Antônio de Souza, Floraci Vieira. Agradeço pela compreensão, apoio emocional, financeiro e companheirismo de cada um de vocês.

Este trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

*“O Budismo não é um ensinamento para
afastar as coisas que me são
inconvenientes a fim de obter a
felicidade. Pelo contrário, o Budismo
nos ensina a assumir aquilo que é
inconveniente para nos conhecermos a
nós mesmos e esclarecer o verdadeiro
significado de se viver corretamente como
seres humanos”.*

(Shinran Shonin)

RESUMO

Esta dissertação analisa o budismo da Verdadeira Escola da Terra Pura, também chamado de amidismo, uma tradição religiosa do Japão, que tem sua fundação atribuída ao monge Shinran Shonin (1173-1263), explorando seus principais aspectos religiosos, filosóficos e místicos. As metodologias empregadas são a revisão de bibliografia e a hermenêutica textual, realizada através do exame dos sutras e da revisão crítica da literatura produzida por comentadores, visando a discussão sobre os fundamentos da doutrina da Terra Pura, fornecendo subsídios que superem as dificuldades existentes nas diferentes perspectivas sobre o tema. A pesquisa destaca como o amidismo transcende a mera devoção ritualística, envolvendo uma profunda reflexão filosófica sobre a natureza da salvação e a relação entre fé e prática espiritual. Além disso, são examinados os elementos que distinguem essa escola dentro do budismo japonês, situando-a no panorama das tradições budistas Mahayana. O estudo ainda visa contribuir para uma compreensão mais ampla das dinâmicas religiosas e espirituais do amidismo japonês, investigando como ele integra aspectos místicos e filosóficos para oferecer uma abordagem abrangente à busca espiritual dentro do contexto budista, proporcionando uma visão bem fundamentada e aprofundando o entendimento da doutrina ensinada por Shinran Shonin. Além disso, pretende-se inspirar futuras pesquisas capazes de enriquecer ainda mais o conhecimento sobre como a mística e a filosofia se entrelaçam nas tradições religiosas.

Palavras-chave: Filosofia; Mística; Budismo; Terra Pura.

ABSTRACT

This dissertation analyzes the True Pure Land Buddhism, also called Amidism, a religious tradition in Japan, which has its foundation attributed to the monk Shinran Shonin (1173-1263), exploring its main religious, philosophical and mystical aspects. The methodologies used are bibliographical review and textual hermeneutics, carried out through the examination of the sutras and the critical review of the literature produced by commentators, aiming at discussing the foundations of the doctrine of the Pure Land, providing subsidies that overcome the difficulties existing in the different perspectives on the topic. The research highlights how amidism transcends mere ritualistic devotion, involving a deep philosophical reflection on the nature of salvation and the relationship between faith and spiritual practice. Furthermore, the elements that distinguish this school within Japanese Buddhism are examined, placing it within the panorama of Mahayana Buddhist traditions. The study also aims to contribute to a broader understanding of the religious and spiritual dynamics of Japanese Amidism, investigating how it integrates mystical and philosophical aspects to offer a comprehensive approach to spiritual quest within the Buddhist context, providing a well-founded view and deepening the understanding of the doctrine taught by Shinran Shonin. Furthermore, it is intended to inspire future research capable of further enriching knowledge about how mysticism and philosophy are intertwined in religious traditions.

Keywords: Philosophy; Mystique; Buddhism; Pure Land.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Buda Amida em pé, c. Séc. XIII, p. 50

Figura 2: Amida, o Buda da Luz ilimitada, c. 1250, p. 50

Figura 3: Kalavinka e Jivamjivaka no paraíso de Amida. Acervo do Massachusetts Institute of Technology, p. 59

Figura 4: Mandala da Terra Pura de Amida (*Jodo Mandara*). Coleção do Nara National Museum, p. 59

Figura 5: O Buda Amida sentado no centro de sua Terra Pura, a “terra feliz”. Museu Metropolitano de Arte, Coleção Charles Stewart Smith, p. 60

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1 BREVE HISTÓRICO DO BUDISMO, SUA EXPANSÃO E CHEGADA NO JAPÃO	16
1.1 Estabelecimento e desenvolvimento do Budismo da Terra Pura no Japão: períodos Nara, Heian e Kamakura	19
1.2 Honen Shonin e a Escola da Terra Pura	26
1.3 Shinran Shonin e a Verdadeira Escola da Terra Pura.....	29
1.4 O Budismo da Terra Pura após Shinran Shonin	33
2. A RELIGIÃO DA TERRA PURA: RITOS, MITOS E SÍMBOLOS.	38
2.1 Os sutras da tradição Jodo Shinshu	41
2.2 Amida, o Buda da Luz e Vida Imensurável.....	47
2.3 O Nembutsu como prática central	54
2.4 Gokuraku: O Paraíso de Amida.....	57
3 ASPECTOS MÍSTICOS E FILOSÓFICOS DA VERDADEIRA ESCOLA DA TERRA PURA.....	63
3.1 Tariki e Jiriki como princípios hermenêuticos	65
3.2 Os problemas em torno de Shinjin	70
3.3 A ética da Terra Pura e o problema do mal	78
3.4 Pensando a mística da Terra Pura.....	84
CONCLUSÃO.....	96
GLOSSÁRIO.....	99
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	101

INTRODUÇÃO

A Escola da Terra Pura é uma das principais tradições do budismo no Japão¹. Sua origem está localizada em um contexto de efervescência religiosa, instabilidades sociais e políticas. Sua linguagem e métodos, advindas do pensamento de seus patriarcas fundadores Honen Shonin (1133–1212) e Shinran Shonin (1173–1263)², são vistas como um processo de ruptura com o *status* religioso anterior. Assim, a doutrina da Terra Pura apresenta aspectos religiosos e filosóficos tidos como únicos, que os colocou em um patamar de destaque no Japão, ao conseguirem para si o clero e os políticos como seus maiores adversários, mas tendo as camadas populares como seus defensores e adeptos.

A riqueza do pensamento filosófico dessa religião se expressa por uma soteriologia que a difere das demais tradições budistas. Seus fundadores apresentavam um forte apelo ao discurso de que somente a fé era requisito necessário para o processo que conduz à iluminação, criando assim, uma forma de fideísmo budista. Honen e Shinran compartilhavam a visão de que todos os esforços conscientes para atingir a iluminação eram fundamentados na ignorância egoísta. Eles acreditavam que os seres humanos desta era estavam tão profundamente imersos no mal cármico que eram incapazes de desenvolver a verdadeira compaixão altruísta necessária para se tornarem bodhisattvas ou budas.

No entanto, a simplicidade do pensamento da Terra Pura passou por uma série de desenvolvimentos complexos, ocorridos principalmente através das produções intelectuais tardias, influenciadas pelo avanço científico e do contato com o pensamento ocidental por parte dos filósofos do período moderno do Japão, pertencentes à Escola de Quioto, responsáveis por iniciar a chamada tradição moderna do budismo japonês, que teve como principais pensadores Kiyozawa Manshi (1863–1903), Kaneko Daiei (1881 – 1976), Soga Ryojin (1875–1971) e Yasuda Rijin (1900–1982). As produções desses filósofos buscavam reafirmar os ensinamentos do budismo Jodo Shinshu aos homens e mulheres na modernidade, realizando um trabalho visto como uma “desmitologização” do entendimento popular acerca da religião (WATT, 2016).

¹ Atualmente o Budismo no Japão é marcado por uma diversidade de escolas tradicionais, grupos oriundos de cisões e, também, pelos “Novos Movimentos Religiosos”, que são resultados de sincretismos entre budismo, cristianismo, xintoísmo e crenças populares japonesas. Entre as denominações tradicionais de maior notoriedade estão as escolas da Terra Pura, Zen, Nichiren e Shingon. A expressividade em números das escolas da Terra Pura pode ser encontrada em Andreasen (2014). A ascensão dessas escolas se deu pela sua ênfase na pregação de uma doutrina pautada exclusivamente na fé, seu combate ao clericalismo e a prática do proselitismo e da divulgação de suas doutrinas nos ambientes rurais do Japão Medieval.

² Os diacríticos serão utilizados apenas nas citações diretas com o intuito de manter a forma de texto original utilizada pelos autores mencionados.

Diversas questões filosóficas e místicas presentes na doutrina da Terra Pura apontam para consideráveis dificuldades de compreensão por parte de leitores ocidentais, ligadas principalmente a questões ontológicas e soteriológicas, que acabam por atribuir um caráter cristológico à essa tradição essencialmente não-teísta. Um caso bastante conhecido é o do teólogo Karl Barth (1961), que em sua pesquisa comparativa entre diversas tradições religiosas e o cristianismo, constatou aproximações com o Budismo da Terra Pura, sobretudo na questão da “Doutrina da Graça”, presente na teologia protestante reformada. Outro exemplo, mencionado por Tada (2017), aponta para a necessidade de se respeitar as diferenças entre as lógicas oriental e ocidental, de modo a não encaixar as categorias japonesas nas metáforas ocidentais. O autor ainda afirma, de maneira exortativa, que “não se deve confundir a Terra Pura do Buda Amida com a ideia cristã de céu e que não se deve confundir o Buda Amida com a ideia cristã de Deus” (TADA, 2017, p. 134), e ainda que “não se pode confundir a compaixão do Buda Amida com a ideia cristã de graça, mesmo podendo dizer em termos tillichianos que há em Buda Amida um poder cristológico” (TADA, 2017, p. 134). Tais contraposições, apresentam a pluralidade interpretativa que determinados teólogos cristãos lidaram ao se debruçarem no estudo da doutrina amidista japonesa, como os mencionados acima, tendo como objetivo a discussão da natureza filosófica entre as filosofias budista e cristã.

Algumas considerações sobre essa questão podem ser vistas no estudo introdutório de Ricardo Mário Gonçalves, em seus comentários na tradução do *Tannisho* para o português:

Para compreender o Amidismo é necessário primeiramente refletir sobre a natureza do Budismo e demais escolas orientais, bem como sobre as várias formas sob as quais as mesmas podem se apresentar corretamente. Existe um grande perigo de erros de interpretação se virmos as escolas orientais segundo nosso ponto de vista ocidentais, tomando-as, por exemplo, como religiões semelhantes ao Cristianismo (GONÇALVES, 2012, p. 9).

Para além do pensamento encontrado em autores europeus, no Japão também encontramos em Suichi Maida a associação entre a doutrina do *nenbutsu* e o cristianismo. Ele afirma que “os ensinamentos de Jesus Cristo expressos na Bíblia são nada mais nada menos do que os ensinamentos do Nembutsu” (MAIDA, 1996, p. 42–43). O autor aprofunda ainda mais a questão ao mencionar que vê o *nembutsu* contido em toda a Bíblia, e que não considera uma dificuldade, ou algo que cause estranheza, um budista recitá-lo enquanto lê a Bíblia, ou até mesmo se estiver em visita a uma igreja (MAIDA, 1996).

Vale ainda mencionar as considerações de Kenneth K. Tanaka (2020) ao tratar das dificuldades de expansão da religião na América do Norte, sendo uma delas as semelhanças superficiais com o cristianismo. Tanaka aponta que, apesar de ambas as tradições possuírem

diferenças fundamentais, se tratando de questões da natureza humana, realidade derradeira e fonte de resolução espiritual, muitos podem encontrar semelhanças entre o cristianismo e o budismo da Verdadeira Escola da Terra Pura.

A doutrina do pecado original presente no cristianismo pode ser vista como equivalente ao que Shinran considerava a si e a todos os seres humanos como tolos. Ambas as tradições afirmam a impossibilidade humana em mudar a sua condição e salvarem a si próprios sem o apoio da realidade derradeira, Deus para os cristãos e o Buda Amida, para os budistas da Verdadeira Escola da Terra Pura. Assim, para serem verdadeiramente salvos, os fiéis das duas tradições confiam na doutrina da graça redentora (Outro Poder, na Verdadeira Escola da Terra Pura), oriunda dos poderes transcendentais capazes de libertá-los.

Martín Velasco em *El Fenómeno Místico* (2003) afirma que as dificuldades para se compreender os aspectos da religiosidade budista se dão pela pluralidade de interpretações e formas que a religião produziu; de modo que, seria mais correto afirmar a existência de vários budismos, bem como do “distanciamento, em termos de mentalidade, cultura e religião, do budismo para os ocidentais e da dificuldade que nos encontramos em entendê-lo a partir de nossa mentalidade, cultura e modo de entender e viver a religião”³ (VELASCO, 2003, p. 158).

Desse modo, nossa pesquisa pretende analisar os principais conceitos religiosos (Amida, *Nembutsu* e *Gokuraku*) e filosóficos (*Tariki*, *Jiriki* e *Shinjin*) da escola budista da Verdadeira Escola da Terra Pura com o objetivo de proporcionar uma melhor compreensão acerca do fenômeno religioso e místico do amidismo no âmbito das Ciências da Religião. Para isso, nossa investigação se dará através das óticas da literatura sobre mística e filosofia budista japonesa, por meio dos “Sutras da Terra Pura”, das obras de Shinran Shonin e dos filósofos do período moderno pertencentes à chamada “Escola de Quioto”, onde deverão ser analisados a construção e o desenvolvimento da doutrina e suas implicações para a temática aqui abordada.

Através da análise do levantamento bibliográfico apresentado, esperamos desenvolver argumentos suficientes sobre as principais dificuldades nas esferas da linguagem, da filosofia, da mística e do conhecimento religioso, resultantes da perspectiva ocidental sobre a budologia presente na Verdadeira Escola da Terra Pura.

³ Deriva, además, de la riqueza y la densidad de la experiencia y de la multiplicidad de las interpretaciones que ha producido; y se deriva, por último, de la “lejanía”, en cuanto a mentalidad, cultura y religión, del budismo para los occidentales y la dificultad en que nos encontramos para comprenderlo desde nuestra mentalidad, cultura y forma de entender y vivir la religión.

Nogueira (2016, p. 250) destaca que “as linguagens da religião estão constituídas sobre o gesto, sobre a imagem (e sua irmã, a metáfora) e sobre a narrativa”, ou seja, parte desta compreensão se dá nas relações entre a religião e a linguagem.

Talvez no próprio imediatismo da experiência religiosa a linguagem também seja um elemento determinante, na medida em que na experiência classificamos, nomeamos, fazemos associações, etc. E não podemos nos esquecer que muitas nossas experiências religiosas são induzidas pela linguagem, por meio de hinos, orações, mantras, e na leitura de textos, etc. (NOGUEIRA, 2016, p. 244).

Dessa forma, ainda de acordo com Nogueira, “a própria religião se porta como um sistema secundário de linguagem, com poder de dar forma ao mundo” (NOGUEIRA, 2016, p. 245), ou como observa Josgrilberg, “a experiência do sagrado nunca é dada sem mediações, e nunca acontece sem que haja, direta ou indiretamente, a mediação linguística através de textos e discursos” (JOSGRILBERG, 2012, p. 49).

Esse mundo que surge como manifestação do discurso, é resultado de processos interativos entre diferentes grupos sociais, que através da linguagem buscavam explicar a realidade que os rodeava, suas origens e o fim de todas as coisas. Nessa toada, Donald aponta que “a linguagem surgiu com o objetivo de narrar do mundo, e a forma por excelência dessa narração é o mito” (DONALD, 1991, p. 258).

Com os desenvolvimentos linguísticos, sistemas complexos de comunicação surgiram e não demorou para que a organização e a sistematização deles fossem necessárias para o registro idiomático. Assim, as religiões também passaram a se valer de tais recursos para expressar suas ideias. Na religião budista

a linguagem pode ser entendida em sua função performativa e não só descritiva. Isso é freqüente (sic), por exemplo, em muitos textos do Budismo. De uma maneira geral, o Budismo induz no discípulo uma busca pela iluminação através de uma transformação e purificação da consciência. Isso faz com que, nesses casos, a linguagem da mística naturalmente tenha uma função transformativa e performativa mais acentuada (SHOJI, 2003, p. 59).

A metáfora é um recurso comum bastante utilizado na descrição contida nos sutras da Terra Pura, onde estão presentes os mitos da religião. Nogueira faz menção à importância dessa figura de linguagem, afirmando que “não podemos nos esquecer também de observar que as metáforas são indispensáveis para as expressões narrativas e poéticas das religiões” (NOGUEIRA, 2016, p. 249).

O mito é uma narrativa essencialmente imagética, que une os campos metafóricos mais improváveis para tratar dos grandes e improváveis temas, e lança essas conexões inusitadas para seus enredos. Ou seja, o mito é linguagem potencializada, usada para responder a questões difíceis, tornando-as de certa forma ainda mais complicadas.

Trata-se de linguagem densa, aquela que consegue versar sobre coisas que não cabem (NOGUEIRA, 2016, p. 251).

Kashiwahara Yusen traz importantes apontamentos acerca das possibilidades de interpretações errôneas oriundas do complexo arcabouço religioso e filosófico do Budismo da Terra Pura:

Receio que o aparecimento incessante de heresias não tenha paralelo em outras escolas budistas, isso ocorre porque algumas das doutrinas centrais [do budismo Shin], como 'a graça absoluta de Amida (絶対他力 zettai tariki)', 'a vontade dos ímpios para alcançar a salvação (悪人正機 akunin shōki)', 'a unidade entre o homem não iluminado e o Buda Amida (機法一体 kihō ittai)', ou a teoria segundo a qual 'o renascimento na Terra Pura de Amida é alcançado através da fé (信心正因 shinjin shōin)', etc., são teorias que podem facilmente levar a interpretações erradas"⁴ (KASHIWAHARA, 1996, p. 150, tradução nossa).

A partir das dificuldades mencionadas, buscamos apresentar possibilidades hermenêuticas, traduzindo parte do arcabouço religioso e filosófico do Budismo da Terra Pura em sua tradição Jodo Shinshu, na Idade Média e Modernidade. Para uma melhor compreensão, dividiremos esta pesquisa em três capítulos intitulados: a) Breve histórico do Budismo, sua expansão e chegada no Japão; b) A religião da Terra Pura: ritos, mitos e símbolos; c) Aspectos místicos e filosóficos da Verdadeira Escola da Terra Pura.

No primeiro capítulo abordaremos os fundamentos históricos e geográficos acerca do surgimento e expansão do budismo até a sua chegada no Japão, através dos esforços de missionários oriundos da Coréia, bem como a formação das escolas decorrentes do desenvolvimento doutrinário do budismo japonês, conforme as contribuições de Harvey (2019), Walker (2017), Yoshinori (2007) e Yusa (2003). Deste modo, o capítulo apresenta referenciais que possibilitam a compreensão do contexto em que a tradição da Terra Pura estava inserida, visando situá-la na linha histórica-temporal oriental. Em seguida, apresentaremos uma biografia sobre os patriarcas fundadores, Honen e Shinran, a característica central do pensamento de ambos e suas contribuições para a doutrina. Por último, trataremos da Verdadeira Escola da Terra Pura após a morte de Shinran até o advento da Escola de Quioto na modernidade e as suas principais contribuições para a filosofia e a religião. Apesar da Escola de Quioto não ser um desdobramento da tradição Jodo Shinshu, mas sim um grupo de pensadores academicistas

⁴ Me temo que la incesante aparición de herejías no tiene parangón en otras escuelas budistas, esto se debe a que algunas de las doctrinas centrales [del budismo Shin], como son 'la absoluta gracia de Amida (絶対 他力 zettai tariki)', 'la disposición de los malvados para alcanzar la salvación (悪人正機 akunin shōki)', 'la unidad existente entre el hombre que no ha alcanzado la iluminación y el buda Amida (機法一体 kihō ittai)', o la teoría según la cual 'el renacimiento en la Tierra Pura de Amida se alcanza a través de la fe (信心正因 shinjin shōin)', etc., son teorías que fácilmente pueden llevar a errores de interpretación".

que em sua gênese dedicaram-se ao exercício filosófico em diálogo com o Ocidente, muitos dos principais nomes estavam vinculados institucionalmente ao Budismo da Terra Pura, ou em algum momento das pesquisas acabaram por analisar a filosofia da religião. Dessa forma, a importância desses agentes está nas contribuições sobre como a doutrina é interpretada na modernidade.

No segundo capítulo analisaremos os principais conceitos que compõem a religião da Terra Pura. Tomaremos como ponto de partida os sutras que contêm a base doutrinária dessa tradição e que são a fonte de onde surgem as descrições do Paraíso e votos do Buda Amida, e as práticas necessárias para se alcançar a salvação, como a fé expressa na recitação do *nenbutsu*. Também investigaremos alguns elementos da doutrina que comumente causam confusões conceituais entre sujeitos ocidentais, que acabam atribuindo um caráter cristocêntrico ou teísta a essa tradição, como pode ser visto nas obras de Hirota (2020) e a sua hermenêutica influenciada pela modernidade, em Gonçalves (2019), que oferece um estudo descritivo sobre os elementos contidos na Terra Pura, como descritos no “Poema da Verdadeira Fé”, Watt (2016), através da sua compilação dos ensaios e palestras de Yasuda Rijin, tendo como objetivo uma reinterpretação das principais doutrinas em um processo que ficou conhecido como a “desmitologização” da religião, e Kumarajiva (2013), com a exegese sobre o Sutra de Amida, principal texto da Verdadeira Escola da Terra Pura. Durante o capítulo, os elementos religiosos presentes na tradição serão analisados sob a ótica de teóricos das Ciências da Religião, como Eliade (1972) e Ricoeur (1978), com seus estudos sobre a natureza do mito e dos símbolos, de pensadores japoneses como Suzuki (1973), e nomes da Escola de Quioto, apresentando ponderações sobre como esses elementos são compreendidos na modernidade.

Os problemas centrais que norteiam esta pesquisa são de ordens filosóficas e místicas. A filosofia enquanto área do saber tem sua origem e desenvolvimento centralizado na Europa. Somente com os contatos entre Oriente e Ocidente as primeiras definições conceituais de filosofia, religião e mística surgem no Japão. A noção de mística tem se demonstrada complexa desde os primeiros registros na Idade Média quando a palavra ainda era usada como adjetivo de diferentes significados ligados ao mistério, até sua virada como substantivo, realizada por Certeau, com o objetivo de caracterizá-la como área do conhecimento (LOSSO, 2010). Dessa forma, autores como Lucio Valera (2015) oferecem subsídios para compreendermos o fenômeno místico ao apresentar como noção que mística “se distingue de uma fé meramente mecânica ou acrítica como uma vivência da realidade do espírito” (VALERA, 2015, p. 1). Apesar disso, compreendemos que as diversas definições conceituais ou de tipo, de forma alguma esgotam o assunto. Dessa forma, no terceiro capítulo nos dedicaremos à análise das

dificuldades em torno de se definir e compreender a mística e a filosofia da Verdadeira Escola da Terra Pura. Aspectos e problemas oriundos das dificuldades morfológicas, soteriológicas, hermenêuticas e conceituais serão analisados e discutidos com o objetivo de apresentarmos diferentes perspectivas acerca do fenômeno místico na Jodo Shinshu. No que se refere à metodologia e ao marco referencial teórico, nos pautaremos na investigação e compreensão contidos nos textos de autores que se dedicam ao estudo da mística e na bibliografia de comentadores, como Fujitake (2021) que oferece contribuições para o estudo sobre *shinjin*, a fé no contexto da Jodo Shinhu, Tanaka (2020), que sob a perspectivaêmica trata de questões concernentes à sistematização das práticas religiosas em dois grupos “*tariki*” e “*jiriki*” realizada por Honen e seguida por Shinran. Silva (2016), Blum (2008), Velasco (2003), Suzuki (2003) são autores que trabalham a questão da mística, dessa forma, fornecerão para a pesquisa o referencial teórico para o debate sobre as definições conceituais, sobre a união mística, o misticismo budista, servindo assim como norteadores para o debate proposto para o capítulo.

1 BREVE HISTÓRICO DO BUDISMO, SUA EXPANSÃO E CHEGADA NO JAPÃO

O budismo é uma das principais religiões do mundo, estando entre as maiores em números de adeptos. A data de seu surgimento exato difere entre autores, mas estima-se que a doutrina de Buda tenha tido sua origem entre os séculos VI e V a.e.c., na região indiana onde atualmente encontra-se o Nepal.

Assim como em grande parte das religiões, o aparecimento do budismo pode ser investigado pelos textos religiosos da tradição. Nesses registros é possível conceber informações históricas, mitológicas e, também, contradições entre fontes e tradições distintas. No entanto, a história mais difundida é a de que a religião surgiu como resultado das práticas e ensinamentos de Siddharta Gautama, conhecido como Sakyamuni Buda. Sua vida pode ser mapeada em diferentes fontes e tradições. Era filho de Mayadevi e Suddhodhana, governante de uma república oligárquica, em Kapilavastu.

Uma tradição afirma que após a gravidez de Mayadevi oráculos consultados afirmavam que o filho nascido seria um governante ou um religioso de grande popularidade. Isso fez com que Suddhodhana criasse seu filho afastado de qualquer indício de práticas religiosas. Para realizar seu desejo em ter um filho governante, o educou como tal, oferecendo-lhe treinamento, mulheres e diversas formas de prazer.

Contudo, aos 29 anos Siddharta Gautama decidiu se afastar da vida cotidiana e, auxiliado por seu cocheiro, perambulou pela região além dos limites de sua residência. Assim, obteve quatro encontros, que posteriormente ficaram conhecidos como “As Quatro visões”, podendo ser percebidas como o ponto inicial da busca de Siddharta. Foram elas: um homem doente, um cortejo funerário, um idoso e um brâmane contemplativo.

“As Quatro visões” mudaram a maneira como Siddharta compreendia a realidade. Dessa forma, após decidir abandonar seu lar, esposa e filho, praticou por 6 anos com mestres eremitas nas florestas. Os métodos praticados por Siddharta levavam ao extremo ascetismo e a ausência de resultados que buscava o frustrava. Assim, abandonou seus professores e decidiu praticar por conta própria aquilo que ficou conhecido entre os budistas como “Caminho do Meio”, ou seja, uma série de práticas que não são extremamente ascéticas e tampouco desleixadas.

Aos 35 anos, sentado embaixo da árvore *bodhi*, Siddharta alcançou a iluminação (nirvana), o estado de consciência plena e pacífica. Nos 45 anos seguintes passou a ensinar sua doutrina, debateu com religiosos de crenças distintas e também organizou sua comunidade de monges mendicantes.

O modelo de vida monástico orientado por Siddharta intercalava as vivências em locais fixos doados por leigos patrocinadores da comunidade e a vivência com o público externo que os encontravam, sobretudo, nos períodos das chuvas. Como afirma Harvey, “dessa maneira, os budistas inventaram a vida monástica, que era um estilo intermediário entre a vida dos renunciantes jainistas solitários e a dos chefes de família brâmanes” (HARVEY, 2019, p. 117).

A forma de organização dos budistas deu origem à *sangha*, ou seja, a comunidade de praticantes. Pela necessidade de organização e formalidade surgiram em seguida as disciplinas monásticas (*Vinaya*). Dessa forma, assuntos que demandassem pleito, debates doutrinários e demais questões de interesse comum, eram tratados no seio da *sangha* (HARVEY, 2019).

Após a morte de Buda, aos 80 anos, a comunidade budista passou por três concílios⁵ com objetivo de discutir tópicos administrativos, o conjunto de textos sagrados que fariam parte do cânone da religião, as lideranças, regras da comunidade, disputas disciplinares, desenvolvimento da doutrina e outras questões relacionadas. O primeiro ocorreu em 544 ou 486 a.e.c.⁶, na cidade de Rajagrha. Nele foi definida a fórmula inicial “assim ouvi...”, contida nos sutras. O segundo concílio, ocorreu em 444 ou 386 a.e.c.⁷, e teve como principal tópico a disciplina monástica. Foi nesse concílio que surgiram as divisões entre grupos ortodoxos e heterodoxos que posteriormente vieram a dar origem aos veículos Theravada e Mahayana. Há autores que afirmam a existência de um terceiro concílio, apoiado pelo imperador Asoka, no ano 250 a.e.c., em Pataliputra, tendo como tópico o envio de missionários budistas com o objetivo da expansão da religião (WILLEMEN; DESSEIN; COX, 1998).

Inicialmente, as diferentes interpretações sobre os ensinamentos e doutrinas de Buda não eram um fator que fosse considerado como motivador de dissensões na *sangha*, entretanto, novos grupos foram surgindo direcionados por convergências ou divergências sobre esses assuntos. Acredita-se que no ano 100 a.e.c. o surgimento de diferentes escolas budistas por questões doutrinárias já era uma realidade, apesar de grupos divergentes reunirem-se nos templos uns dos outros para estudarem suas doutrinas (HARVEY, 2019).

Os budistas Theravadas afirmam que os derrotados no concílio de Vesali foram os causadores da primeira dissensão. Os pertencentes à escola Sarvastivada afirmam que a causa se deu por questão doutrinária, oriunda da apresentação dos cinco pontos por parte de Mahadeva. Jan Nattier e Charles Prebish, no século XX, apontam para a probabilidade de ter

⁵ Para um maior aprofundamento sobre os concílios budistas, ver Berkwitz, (2010) e Prebish (2004).

⁶ As datas dos concílios diferem entre as sugestões dos pesquisadores e aquela apontada pela tradição *theravada*.

⁷ Diniz (2010) aponta 383 a.e.c. como a data do segundo concílio.

ocorrido como consequência do rápido aumento de regras monásticas, motivados por um grupo de monges reformadores que ficou conhecido como Sthaviras (HARVEY, 2019).

Os anos seguintes após o segundo concílio não foram de grande expressão para o budismo na Índia. Somente no ano 270 a.e.c., com a chegada ao poder do imperador Asoka Maurya e sua vinculação à religião budista, tornando-se o responsável pela oficialização dessa fé na região em que governava, conseguiu através da sua influência como chefe do Estado e da religião beneficiar o budismo, construindo templos, *stupas*⁸, hospitais e serviços que facilitavam a expansão e ensinamento das doutrinas budistas (DINIZ, 2010).

Após a morte de Asoka o budismo perdeu seu apoio e privilégios. Dessa forma, o bramanismo, um sistema religioso opositor, passou a retomar seu destaque na sociedade indiana. Assim, aos poucos o budismo foi reduzindo sua influência e tamanho na região voltando a receber um novo apoio durante o império Kushan, dominantes no noroeste da Índia. O imperador Kanishka (78–103 d.e.c.) foi o responsável pela realização de um quarto concílio, que teve como objetivo sanar as disputas doutrinárias das escolas budistas, buscando a conciliação. No entanto, grupos Mahayana e até mesmo adeptos do Theravada no Sri-Lanka, Mianmar e Tailândia ignoram sua existência (HUMPHREYS, 1990 apud DINIZ, 2010).

Com o fim do império Kushan o budismo teve sua efervescência na sociedade indiana retomada durante o período da dinastia Gupta (IV–VI d.e.c.), responsável pelo estabelecimento de importantes centros de intelectualidade budista como *Nalanda*, que durante séculos foi vista como a principal universidade indiana. A partir do século VII a Índia passou por invasões realizadas pelos Hunos Brancos e pela expansão do islamismo, que resultaram no decréscimo do budismo na região. Diferentemente do bramanismo, que possuía o apoio dos governantes e de exércitos que atuavam na resistência contra os invasores, os budistas não obtinham o apoio de governos e tampouco possuíam exército próprio. Dessa forma, aos poucos os religiosos precisaram fugir para as regiões mais distantes dos grandes centros indianos para estabelecerem-se. Durante a invasão islâmica muitos mosteiros e imagens de Buda foram destruídas, pois eram vistas pelos muçulmanos como objeto de idolatria (HARVEY, 2019).

As invasões e perseguições fizeram com que, atualmente, a religião budista esteja centralizada no norte da Índia, perdendo seu destaque nas demais regiões do país. Em contrapartida, os esforços realizados pelo imperador Asoka, que atuava não somente como um defensor da religião, mas também como um missionário e divulgador da doutrina de Buda,

⁸ Trata-se de um monumento construído sob restos mortais de figuras importantes para a religião budista. Também simboliza a mente de Buda.

resultaram em sua importação para outros países asiáticos através da promulgação dos “Éditos de Asoka”.

Outro fator importante na expansão do budismo foi a “Rota da Seda”, termo cunhado por Ferdinand von Richthofen, que se refere a uma “importante rota de comércio que ligava o Oriente ao Ocidente, conectando Xi’na, na China, às cidades portuárias mediterrâneas de Antióquia e Tiro” (DINIZ, 2010, p. 98).

Através de intercâmbios entre mercadores na Rota da Seda a religião budista chega até a China no século I d.e.c. Sua existência no país seguiu marginalizada e sem grande influência até a instalação da dinastia Tang (618–907), onde é inserida harmoniosamente na sociedade chinesa. Conforme aponta Diniz, “em função disso, foram registradas várias viagens de monges budistas chineses à Índia entre os séculos IV e XI d.C.” (DINIZ, 2010, p. 99).

Com o fim da dinastia Tang, o imperador Wuzong, em 845 d.e.c., passou a apoiar o taoísmo, evitando assim qualquer influência externa, incluindo as religiosas. Desse modo, templos, mosteiros, bens e imagens budistas foram confiscados ou destruídos sob seu comando (DINIZ, 2010).

Após a China, a expansão do budismo chegou até a península da Coreia em 372 d.e.c., “quando embaixadores chineses visitaram o reino de Koguryo, levando consigo textos e esculturas” (DINIZ, 2010, p. 99). O sucesso do budismo na Coreia se deu em sua forma conhecida como Zen, entre os séculos VII e XIV d.e.c., quando surge a dinastia Yi, influenciada pelo confucionismo e responsável pela perseguição aos budistas na região.

1.1 Estabelecimento e desenvolvimento do Budismo da Terra Pura no Japão: períodos Nara, Heian e Kamakura

O Japão foi por muito tempo uma localidade isolada das demais no continente asiático. Os primeiros séculos da era comum marcaram o surgimento da agricultura e de governos regionais no país. Com exceção dos períodos migratórios que ocorriam para as ilhas, os primeiros contatos ocorreram por volta do século III com a China e pontualmente com a Coreia. O xintoísmo era a religião estabelecida, caracterizada pelo culto aos espíritos da natureza, realizados em templos e oficiados por sacerdotes. No entanto, o século VI foi marcado por contatos mais intensos com outras culturas que influenciaram o modo de vida dos japoneses, suas crenças religiosas, a política e a cultura (SAKURAI, 2021).

Alguns autores divergem quanto à data oficial da chegada do budismo no Japão. Yusa (2002), Kyokai (2012) e Harvey (2019), tomam como data oficial o ano de 538 d.e.c., enquanto Walker (2017), Sakurai (2021) e Yoshinori (2007) afirmam que o budismo chegou em terras japonesas no ano de 552 d.e.c. Outra datação aparece nos escritos de Levenson (2019) que propõe o ano de 570 d.e.c. Apesar dessas pequenas discordâncias, os autores mencionados concordam que o budismo chegou ao Japão no século VI através do envio de embaixadores e monges missionários a partir do reino de Baekje, localizado na região sudoeste da península coreana. Naquele contexto a Coreia encontrava-se dividida em três reinos, sendo os outros dois o de Koguryo e o de Silla, todos eles mantinham relações militares e diplomáticas com o Japão (YUSA, 2002).

Existem aspectos contraditórios que marcam a chegada e estabelecimento do budismo no Japão. A tradição que chega no Japão através da Coreia é chinesa, que possui aspectos religiosos e filosóficos que a difere do budismo indiano. Isso fez com que ambos os países mantivessem relações mais estreitas. Em contrapartida, o budismo foi utilizado de maneira política por grupos que possuíam divergências e interesses conflitantes, ocasionando diversas tensões internas (SAKURAI, 2021).

O Japão estava organizado politicamente através da centralização do imperador, o grande chefe, e os chefes dos clãs que formavam a aristocracia. Havia disputas entre eles pela busca de prestígio, influência e poder político. O estopim dessa tensão política se deu com a chegada do budismo. Sakurai afirma que

para tentar evitar conflitos, decidiu-se que os membros ligados à família Soga, simpatizantes do budismo, experimentariam a sua prática, enquanto as outras famílias continuariam cultuando os deuses ancestrais e as divindades locais, como mandava a tradição. Entretanto, quando uma peste assolou o país, os antibudistas a atribuem à vingança dos deuses nacionais e acirram sua oposição. A paz não é mais possível. Enfrentam-se antibudistas e pró-budistas, estes liderados pela poderosa família Soga. A contenda desemboca em guerra com a derrota dos opositores ao budismo numa derradeira batalha em 587. O budismo é, então, declarado religião de Estado e adotado oficialmente no Japão (SAKURAI, 2021, p. 69).

Em meio às tensões políticas, uma importante família chamada Soga tinha estreitas relações com as cortes coreanas, além de serem administradores dos rendimentos financeiros dos imigrantes coreanos no Japão. Por conta dessas boas relações, tinham conhecimento do cenário internacional e das tendências que estavam acontecendo fora do país. Soga no Iname era ministro de Kinmei, o imperador japonês da época, e havia tido contato anterior com os ensinamentos budistas, sendo um grande simpatizante da religião, facilitando a aceitação do

budismo por parte dessa família, que também foi responsável por apoiar a formação das primeiras budistas monásticas do país (YUSA, 2002).

Esses acontecimentos se passaram durante o Período Asuka (538–710), marcado pelas mudanças sociais e políticas no Japão. Durante essa fase de estabelecimento do budismo, uma figura que teve bastante destaque foi o príncipe Shotoku (574–622), que se destacou por ser um grande regente e devoto, que logo o tornou a religião do Estado. De acordo com Yusa, “este príncipe é por vezes comparado ao rei indiano Asoka, que se converteu e protegeu o Budismo” (YUSA, 2002, p. 35).

Para Peter Harvey, além da política, a experiência religiosa do budismo foi um fator que auxiliou a sua aceitação por parte da sociedade japonesa. Assim, ele afirma que “o budismo foi adotado a princípio devido ao atrativo da sua arte e ritual, ao poder protetor oferecido pelos ritos que geravam a fruição cármica ou recorriam ao poder de seres sagrados e ao poder da sua ética de incentivar a harmonia entre clãs rivais” (HARVEY, 2019, p. 252).

Com a mudança de poder e organização na política durante o período Asuka, em 710 ocorreu a fundação de Nara, a primeira capital permanente do Japão, facilitando o estabelecimento de um estado centralizado, dando início ao período de mesmo nome.

O Período Nara (710–794) ficou marcado pela grande expansão da religião e o surgimento de tradições budistas conhecidas como “Budismo Nara”, que estão entre as principais do país. Foram elas: a) Hossô: fundada por Xuanzang, que tinha como base doutrinária os textos de Vasubandhu e Asanga; b) Kusha: trata-se de uma ramificação da escola Sarvastivada indiana. Seu nome é extraído do texto *Abhidharmakosa*, de Vasubandhu; c) Jojitsu: ligada à escola Sanron; d) Sanron: uma escola budista Madhyamika influenciada pelos pensamentos de Nagarjuna e de Aryadev; e) Kegon: fundada por Dushun e introduzida no Japão por Bodhisena. Tem o “Sutra Avatamsaka” como escritura principal; e f) Ritsu: uma escola especializada no estudo da versão Darmagupta do *Vinaya*, também conhecido como *Shibunritsu*, que consiste nas regras monásticas contidas nos textos budistas.

Uma característica do “Budismo Nara” é que diferente das tradições posteriores, que tinham como característica a busca pela refutação e a exclusão umas das outras, os monges de qualquer uma dessas escolas poderiam se dedicar aos estudos filosóficos e doutrinários das outras escolas que não fizessem parte, visando a formação intelectual e aprofundamento no budismo (YUSA, 2002).

Nesse período os mosteiros budistas eram patrocinados pelo Estado, que fornecia alimentação, vestuário e alojamento para os monges. Essa aproximação entre o clero e os governantes gerou problemas para a religião, de modo que, o imperador Kanmu achava

“inconcebível que os sacerdotes se imiscuíssem nos assuntos do Estado” (YUSA, 2002, p. 39). Isso aconteceu pelo caso do monge Dôkyô (700–772), que havia recebido da imperatriz o título de “rei da lei budista”, reservado para imperadores abdicados. Como consequência foi expulso e teve a capital de Nara transferida para Quioto (WALKER, 2017).

O final do período Nara marca o surgimento de Saichô (767–822) e Kukai (774–835), fundadores das escolas Tendai e Shingon, que floresceram no período seguinte, chamado Heian (794–1185). O budismo Tendai adere doutrinariamente aos ensinamentos contidos no “Sutra do Lótus” e aos tratados Tiantai da China. Seu fundador afirmava que “a prática autêntica do Budismo poderia trazer a salvação a todos os seres sensíveis” (YUSA, 2002, p. 39).

Saichô recebeu apoio do imperador Kanmu, que facilitou a criação e estabelecimento de seu mosteiro no monte Hiei. A localização do templo foi estrategicamente pensada, tendo como base um pensamento do *fengshui*:

Segundo a prática chinesa do *fengshui*, o canto mais a nordeste de uma região é considerado a “entrada dos espíritos maus” e, por isso, seria propício para a cidade ter um “forte” nesse local. O Monte Hiei está situado exactamente (sic) a norte de Quioto e acreditava-se que um mosteiro budista aí localizado protegeria a cidade das forças do mal (YUSA, 2002, p. 39).

Essa condição concedeu um status privilegiado ao budismo Tendai e o monte Hiei se tornou um local conhecido pela religião ali praticada. Mesmo a morte do imperador Kanmu não abalou o mosteiro de Saichô, que posteriormente se tornou um local de estudo e formação sacerdotal Mahayana.

Saichô foi responsável por incorporar no budismo Tendai práticas esotéricas oriundas da China. Outro aspecto da doutrina foi a popularização do culto ao bodhisattva Kannon, “de miraculosos poderes curativos que retirava o sofrimento às pessoas, bem como a doença e a pobreza” (YUSA, 2002, p. 40).

O budismo Tendai foi marcado inicialmente por características e abordagens liberais que fizeram com que novas doutrinas e práticas surgissem. Elas serviram de base para o aparecimento dos monges que se tornaram “chefes dos novos movimentos budistas durante o período Kamakura” (YUSA, 2002, p. 41).

Kukai, fundador do budismo Shingon, foi um erudito com talentos artísticos conhecidos publicamente. Ele havia sido criado para ser um estadista, mas na fase adulta se interessou pelo caminho religioso. Sua doutrina foi bastante inspirada no “Sutra Mahavairochana” e no budismo Vajrayana, o qual teve contato durante expedição na China entre os anos 804 e 806 (YUSA, 2002). Ele foi responsável por trazer e inserir nas práticas Shingon os *mudras*, recitação de mantras, a intenção (concentração em Buda) e as mandalas para o Japão, que

posteriormente vieram a ser utilizadas durante a Idade Média como receptáculos doutrinários e inseridas nas práticas de fé de outras escolas budistas (YUSA, 2002).

Kukai recebeu apoio do imperador Saga que concedeu terras no monte Koya, onde foi fundado o mosteiro do budismo Shingon. Nessa época as duas escolas eram as mais populares e influentes no Japão, sendo comum a prática de intercâmbio entre os alunos visando compartilhar o conhecimento e suas doutrinas. Contudo, o ano 815 marcou o início do sectarismo entre as duas tradições, pois de acordo com Yusa (2002, p. 42), “o melhor aluno de Saicho, se recusou a regressar ao monte Hiei e preferiu tornar-se discípulo de Kukai”, fato que marcou o fim da boa relação entre as duas tradições.

O período Kamakura (1192–1333), primeiro regime militar feudal do Japão, foi marcado por instabilidade política e social, bem como pelo surgimento de escolas vistas como reformadoras do budismo: Terra Pura, Zen e Nichiren. Apesar do Budismo da Terra Pura ter sua origem nesse período, suas doutrinas são anteriores. Por exemplo, o ato de entoar o nome do Buda tem sua origem na Índia e está registrada no *Tripitaka*, o cânone do budismo Theravada, antes mesmo da sua transmissão para a China no século I.

É importante ressaltar que as escolas budistas emergentes nesse período são vistas como um tipo de “novo” budismo, semelhantemente, também são inseridas em um contexto de reforma religiosa. Os principais fundadores budistas dessa época, como Honen, Shinran, Nichiren e Dogen haviam sido ordenados em tradições pertencentes ao monte Hiei. Um fator que pode ter facilitado o surgimento das diversas escolas existentes está situado na diversidade de textos e doutrinas disponíveis aos monges. Dessa forma, as escolas do período Kamakura surgem como resultado da contradição e dificuldade encontradas nos materiais já existentes (YOSHINORI, 2007).

Na China, onde houve um grande desenvolvimento de práticas plurais do budismo, estando entre elas as ligadas ao “amidismo”⁹. Mencionamos como exemplo a escola Jingtu, ou “Escola da Terra Pura”, que se baseia na obra *sukhavativyuhopadesa*, atribuída ao filósofo Vasubandhu, e também nos três principais sutras que estão ligados ao Buda Amida (HARVEY, 2019).

O primeiro a organizar uma escola da Terra Pura na China foi Huiyuan (334–542), no entanto, o monge T’an Luan (476–542) é considerado o primeiro patriarca da tradição, por ter organizado um grupo de forma adequada. Ele defendia a prática da invocação do Buda

⁹ Conjunto de práticas religiosas e de culto ao Buda Amida. É também uma das formas a qual o Budismo da Terra Pura é conhecido.

Amithaba¹⁰, através da recitação do *nianfo* (jap. *nenbutsu*), devendo ser realizado pelo menos dez vezes antes do momento da morte, como forma de obter o renascimento na Terra Pura (HARVEY, 2019).

A China também presenciou o desenvolvimento doutrinário oriundo do pensamento de Tao-cho' (562–645). Ele é considerado o segundo patriarca da Terra Pura na China e foi responsável por defender o conceito de *Mofa* (Jap. *Mappo*), a era de degeneração do *Dharma*, contido no Sutra do Lótus. Para Tao-cho' a sociedade chinesa estava inserida em uma fase de declínio da moralidade e dos ensinamentos budistas, dessa forma, recomendava a prática da devoção ao Buda Amithaba como forma de alcançar a iluminação, em oposição ao que ele chamou “caminho dos santos”, que se baseava na virtude própria e em práticas meditativas (HARVEY, 2019).

Por último, cabe mencionar o terceiro patriarca da Terra Pura em solo chinês, Shandao (613-81), que colocava a ênfase na “invocação como a prática “primária” da Terra Pura” (HARVEY, 2019, p. 279). Foi o responsável por organizar e popularizar a forma do Budismo da Terra Pura que foi levada ao Japão.

No Japão, as primeiras práticas ligadas ao culto da Terra Pura podem ser encontradas logo nas primeiras décadas, através da famosa pintura *Tenjukoku mandara*, tida como “um dos primeiros testemunhos dessa fé” (YOSHINORI, 2007, p. 209).

O período Nara também possui registros das práticas relacionadas à fé na Terra Pura. Conforme aponta Yoshinori, “o monge Chiko da escola Sanron (*Madhyamika*) criou uma representação bastante conhecida da Terra Pura, o *Jodo mandara*, sendo que os textos básicos da escola da Terra Pura eram estudados por muitos monges em diferentes ocasiões” (YOSHINORI, 2007, p. 209).

No período Heian (794–1185), En'nin (793 ou 794–864), um monge da escola Tendai, “estabeleceu em monte Hiei a prática do *jogyo-zammai*, o perpétuo entoar do nome de Amida com acompanhamento musical” (YOSHINORI, 2007, p. 209). Posteriormente, o monge erudito Genshin (942–1017), foi em grande parte responsável pela difusão do culto de Amida para além comunidade de monges do monte Hiei (YUSA, 2002, p. 48).

O século X ficou marcado pelas primeiras organizações formais do culto ao Buda Amida, tendo à frente Genshin (942–1017), um monge Tendai dotado de um excelente domínio artístico e que expressava a sua visão através das pinturas e esculturas. Essas obras artísticas

¹⁰ Em sânscrito significa “Luz incomensurável”. Trata-se de uma das qualidades do Buda Amida e também a forma como ele é chamado por budistas de tradição Vajrayana.

ficaram conhecidas como *Raigô* e retratavam a descida de Amida acompanhado de uma assembleia de bodhisattvas para resgatar um fiel no leito de morte (YUSA, 2002).

Genshin também foi um defensor da prática da meditação sobre a imagem do Buda Amida e da paisagem da Terra Pura “como um meio de alcançar o nascimento nessa terra magnífica” (YOSHINORI, 2007, p. 210). Ele também realizou contribuições doutrinárias ao escrever em 985 o *Ojoyoshu* (Pontos Essenciais do Nascimento da Terra Pura), “uma coletânea de passagens de textos budistas referentes à Terra Pura. Essa foi a primeira obra teórica importante no Japão abordando ideias sobre a Terra Pura” (YOSHINORI, 2007, p. 210).

Dessa forma, durante o século X é possível verificar o aumento da popularização da devoção ao Buda Amida, bastante comum entre os monges da tradição Tendai e estimulada no meio da população não-monástica (HARVEY, 2019).

O liberalismo da tradição Tendai, bem como os diversos textos e práticas disponíveis, foram facilitadores para que essas novas formas de budismo surgissem. As discussões em torno dos ensinamentos de *hongaku*, a ideia de iluminação original, são vistas como o cerne da origem dessas variadas formas de pensamento budista no período Kamakura. Os pensadores que surgem nesse período vão lançar as bases das “novas doutrinas e práticas em resposta a problemas que eles vieram a identificar como centrais para a teoria e prática budista, tal como encontradas em monte Hiei” (YOSHINORI, 2007, p. 191).

Vale ressaltar que durante o período Kamakura havia um apelo religioso baseado no conceito de *mappo*, “a era de decadência do *Dharma*, um período de grande instabilidade política e religiosa no Japão” (SOUZA, 2023, p. 727).

Takeuchi Yoshinori afirma que “o lado mais sombrio dessa época de instabilidade era um senso de insegurança e frustração”. Essa condição social fez com que “a escolha de uma prática relativamente simples em meio a um cardápio de inúmeras práticas, muitas vezes complexas, pode ter sido uma resposta a essa insegurança” (YOSHINORI, 2007, p. 199).

Cada um dos grandes fundadores do budismo Kamakura selecionou uma prática particular bem definida como o núcleo da vida budista, uma prática que, em cada caso, não era vista como meio para um fim, mas como a expressão de uma fé profunda numa visão particular da salvação (YOSHINORI, 2007, p. 199).

Martí Oroval (2013, p. 270) afirma que “numa época em que o caminho da santidade (聖道門 *shōdō mon*) estava além do alcance do ser humano, a fé passou a ser considerada o único caminho possível para a salvação”. Nesse contexto as práticas amidistas tomaram maior destaque. Apesar do pensamento da Terra Pura ter sua formação e desenvolvimento

plurissecular, só alcança sua maior popularidade no período Kamakura, com o abandono do elitismo religioso encabeçado por Honen e seu principal aluno Shinran Shonin.

1.2 Honen Shonin e a Escola da Terra Pura

Para compreendermos a doutrina da Verdadeira Escola da Terra Pura fundada por Shinran Shonin, é necessário antes passar por seu mestre Honen, fundador da Jodo Shu, a Escola da Terra Pura. Diversos autores se propuseram a abordar exaustivamente sobre a vida de Honen, no entanto, dentro da proposta do nosso trabalho, trataremos de maneira resumida os principais acontecimentos de sua vida e como ele chegou até o amidismo, influenciando posteriormente o pensamento de Shinran.

Peter Harvey em sua obra “A Tradição do Budismo” (2019), afirma que

Hōnen Shonin foi um monge erudito da escola Tendai, que aos 43 anos abandonou as práticas desta escola por considerá-las difíceis como maneira de alcançar o despertar no mappō, a era da decadência do dharma. Desse modo, diante da frustração que teve com essas práticas, deixou o Monte Hiei e voltou-se ao chamado "caminho fácil", que consiste na confiança em Amida e seu voto original, em salvar a todos (HARVEY, 2019, p. 254).

Para Yusa (2002, p. 50), Honen “fora um promissor monge estudioso do Monte Hiei, mas abandonara seu caminho elitista para se dedicar à missão do Budismo – a salvação de todas as pessoas” (YUSA, 2002, p. 50). O pensamento adotado estava ligado à doutrina do ideal do bodhisattva, que influenciou todo o budismo Mahayana presente no leste do continente asiático.

Foi o contato com um comentário sobre o *Kanmuryojukyo* (Sutra da Visualização da Terra Pura) de Shandao, que Honen encontrou a base para apoiar sua convicção na recitação do *nembutsu* como forma de entrada na Terra Pura de Amida. O texto em questão menciona que “todos eram salvos pela firme prática do *nembutsu*, conforme prometido pelo Buda Amida” (YUSA, 2002, p. 51).

Honen Shonin foi responsável por popularizar a prática do *nembutsu* em Quioto, além de ter escrito diversas obras sobre aspectos dessa prática. O movimento que liderou cresceu de maneira imponente, sendo visto de maneira ameaçadora pelas autoridades religiosas da região. Como consequência, Honen foi exonerado das funções sacerdotais e exilado. Durante o exílio passou a ensinar a doutrina do *nembutsu* nas zonas rurais. “Para Hōnen, a recitação do *nembutsu* era o ato religioso central, mas a devoção a outros Budas e *Bodhisattvas* ainda era aceita” (HARVEY, 2019, p. 255).

Ele próprio não fundou uma nova escola (shū), mas seus seguidores criaram uma. Formaram o primeiro grupo budista japonês independente do poder do Estado, unindo pessoas de diferentes classes. O assédio fortaleceu sua união, de modo que, com o tempo, separaram-se da escola Tendai e se tornaram a escola Jōdo-shū, ou "escola da Terra Pura" (HARVEY, 2019, p. 255).

Antes de Honen havia outros monges adeptos do *nenbutsu*. Os mais conhecidos foram Kuya (903-972), conhecido como o “santo das ruas”, e Ryonin (1072-1132) fundador da seita *Yuzu-nenbutsu*, no ano 1117 (YUSA, 2002). O monge Kuya dedicou parte de sua vida a ser um monge itinerante, sua pregação do *nenbutsu* era realizada nas regiões rurais do Japão, alcançando a cidade de Quioto. O cerne do seu ensino estava na recitação do nome de Amida misturado “com formas populares de dança, de modo que seus ensinamentos às vezes são chamados de *nenbutsu* dançante”¹¹ (YOSHINORI, 2007, p. 211). Ryonin, por sua vez, ficou conhecido por utilizar seus conhecimentos e técnicas vocais para divulgar o *nenbutsu* através dos cânticos (YOSHINORI, 2007).

Honen se destaca dos seus antecessores por dar uma maior atenção ao *nembutsu* e sua relação com a soteriologia. Ele afirmava que “nós, mortais pecadores, não temos o poder da fé para efetuar nosso desejo sozinhos. Nosso renascimento é de fato devido ao poder inconcebível do Voto de Amida”¹² (SUGIHIRA, 1939, p. 350, tradução nossa).

Martí Oroval afirma que

Hōnen enfatiza o estado psicológico de paz espiritual (安心 *anjin*) no qual aquele que aspira ser salvo por Amida deve se encontrar. A redenção consistiria em um processo que começaria com a consciência de nossa natureza espiritual limitada, acompanhada de uma fé sincera no poder que o Buda Amida possui para nos fazer renascer na Terra Pura¹³ (MARTÍ OROVAL, 2013, p. 273, tradução nossa).

Apesar desse pensamento ter suas bases nas tradições do passado, a maneira como se realiza em Honen mereceu mais atenção do que anteriormente. A sistematização de sua doutrina teve início através da escolha e rejeição de passagens dos sutras Mahayana. De acordo com o *Senjakushu*¹⁴, sua principal obra literária, Honen

¹¹ Para um maior aprofundamento no *nenbutsu* dançante de Kuya, ver Ohashi Shunno, *Odori nenbutsu*, p. 51-70.

¹² We sinful mortals have no such faith-power as to effect our desire by ourselves alone. Our rebirth is indeed due to the inconceivable power of Amida's Vow.

¹³ Hōnen pone énfasis en el estado psicológico de paz espiritual (安心 *anjin*) en que debe encontrarse aquel que aspire a ser salvado por Amida. La redención consistiría en un proceso que se iniciaría con la conciencia de nuestra limitada naturaleza espiritual, acompañada de una fe sincera en el poder que posee el buda Amida para hacernos renacer en la Tierra Pura.

¹⁴ Em português “Coleção de seleções sobre o Nenbutsu e o voto original”. Consiste em uma obra organizada em dezesseis capítulos que contêm a apologia de Honen acerca da confiança na única recitação do nome de Amida para se alcançar o renascimento na Terra Pura.

dividiu a prática budista na “via da Terra Pura” e na “via da santidade pessoal.” A primeira baseava-se na absoluta compaixão de Amida (ou seja, o outro-poder, ou *tariki*) e era portanto o “caminho fácil”. A segunda era a via do esforço pessoal (auto-poder, ou *jiriki*) e, como tal, um caminho difícil; rejeitou-o. A seguir dividiu a “via da Terra Pura” em “prática essencial, que conduziria ao renascer no Paraíso de Amida, e práticas “não essenciais”, recusando estas últimas. Depois, dividiu a via da “prática essencial” em “actividade principal” (isto é, a recitação do *nenbutsu*) e “actividades auxiliares” (tais como a recitação dos *sutras* da Terra Pura e o culto ritual de Amida) e considerou o primeiro mais importante (YUSA, 2002, p. 51).

A doutrina de Honen possui aspectos fideístas e certo apelo em favor do não-apego à intelectualidade, que posteriormente influenciaram o pensamento de Shinran. Para ele “aqueles que acreditam no Nembutsu, por mais instruídos que sejam em todos os ensinamentos de Sakyamuni, devem se comportar como um ignorante que nada sabe, ou como uma devota de coração simples”¹⁵ (SUGIHARA, 1939, p. 348, tradução nossa).

Em um documento intitulado *Ichimai-kishomon* (Documento de Uma Folha), entregue a um de seus discípulos chamado Genchi, Honen afirmava que o *nenbutsu* ensinado por ele era diferente daquele estabelecido na China e o que era conhecido no Japão. A referência é citada por Shizutoshi Sugihira:

Por Nembutsu eu não quero dizer a prática de meditação como é referido pelos sábios da China e do Japão, nem é a invocação do nome do Buda, que é praticada como o resultado do estudo e da compreensão sobre o significado de o Nembutsu. É apenas invocar o nome de Amida, sem duvidar que isso resultará no renascimento dos crentes na Terra Pura. Apenas isso, e nenhuma outra consideração é necessária¹⁶ (SUGIHARA, 1939, p. 347, tradução nossa).

Para Honen era necessário o rompimento com a ideia de alcance do nirvana por meios e iniciativa próprios. Esse pensamento logo alcançou enorme popularidade no Japão, de modo que, através de suas atividades missionárias, rapidamente conseguiu formar 150 discípulos, tendo cada um deles cerca de 200 seguidores (YUSA, 2002).

A facilidade dessas práticas justifica o seu rápido sucesso. Se por um lado o budismo japonês até aquele momento estava pautado em práticas extremamente plurais e por vezes complexas, colocando requisitos práticos e condicionantes para se alcançar o *moksha*, a abordagem de Honen apontava para um caminho amplo, acessível a todos. A síntese do seu pensamento consistia na ideia de que

¹⁵ Those who believe in the Nembutsu, however learned they may be in all the teachings of Sakyamuni, shall behave like an ignoramus who knows nothing, or like a simple-hearted woman-devotee.

¹⁶ By Nembutsu I do not mean such practice of meditation as is referred to by the wise men of China and Japan, nor is it the invocation of the Buddha's name, which is practised as the result of study and understanding as to the meaning of the Nembutsu. It is just to invoke the name of Amida, without doubting that this will issue in the rebirth of the believers in the Pure Land. Just this, and no other considerations are needed.

buscar ajuda em qualquer outro trabalho significa buscar ajuda na sabedoria, buscar ajuda na moralidade, buscar ajuda no desejo de iluminação e buscar ajuda na caridade. Portanto, deixe um homem bom praticar o Nembutsu como ele é, deixe um homem mau praticar o Nembutsu como ele é; apenas praticar o Nembutsu de acordo com sua natureza inata é o que quero dizer com o Nembutsu não buscar assistência em nenhum outro trabalho¹⁷ (SUGIHARA, 1939, p. 349, tradução nossa).

O aumento da popularidade das ações de Honen acabou gerando opositores, como os grupos religiosos dos mosteiros Enryakuji (Tendai) e Kofukuji (Hosso), responsáveis pela solicitação à corte imperial pela proibição do *nenbutsu*. Dessa forma, em 1207 Honen e alguns seguidores foram exilados, incluindo seu principal discípulo Shinran Shonin, para locais como a Província de Echigo, (atual Niigata) e Kanto, nos arredores da atual capital Tóquio (YUSA, 2002).

Em novembro de 1211 Honen e seus discípulos receberam um perdão imperial que permitia o retorno para Quioto, no entanto, por sua idade já avançada e as consequências oriundas do período em que esteve exilado, veio a falecer dois meses depois (YUSA, 2002). Como aponta Harvey (2019, p. 255) sobre Honen, “ele próprio não fundou uma nova escola (*shu*), mas seus seguidores criaram uma. Formaram o primeiro grupo budista japonês independente do poder do Estado, unindo pessoas de diferentes classes”.

1.3 Shinran Shonin e a Verdadeira Escola da Terra Pura

Após a morte de Honen seus seguidores advogavam para si a autoridade de interpretação e divulgação das doutrinas como expostas pelo mestre. Nessa fase começam a surgir as primeiras divergências religiosas entre os seguidores. Shinran Shonin, seu proeminente discípulo, também estava inserido nesse contexto, sendo o fundador da Jodo Shinshu, a Verdadeira Escola da Terra Pura.

Shinran iniciou sua vida religiosa aos nove anos de idade junto de seus familiares, como resultado de incertezas sociais e políticas que envolviam sua família, Hino, do clã Fujiwara. Seus estudos e formação foram realizados no monte Hiei, onde se tornou um grande erudito (YOSHINORI, 2007).

Os motivos que levaram Shinran a abandonar suas antigas convicções são contraditórios. Yoshinori (2007, p. 229) afirma que “após 28 anos de disciplina e prática,

¹⁷ To seek assistance in any other work means to seek assistance in wisdom, to seek assistance in morality, to seek assistance in the wish for enlightenment, and to seek assistance in charity. Therefore, let a good man practice the Nembutsu as he is, let a bad man practice the Nembutsu as he is; just to practice the Nembutsu according to his inborn nature is what I mean by the Nembutsu not seeking assistance in any other work.

Shinran passou por uma profunda inquietação espiritual quanto a sua futura redenção, ou iluminação”, que o levou a um período intenso de meditação durante cem dias no templo de Rokkakudo, na cidade de Quioto. O autor também afirma que antes de completar o período das práticas, Shinran “teve uma visão em sonho, na qual Kannon aparecia para ele, anunciando que tomaria uma forma feminina como sua auxiliar” (YOSHINORI, 2007, p. 229). Não é possível verificar na descrição do texto sobre o que se trata a “profunda inquietação espiritual” de Shinran. No entanto, Michiko Yusa esclarece que se tratava de problemas oriundos do celibato. Sobre isso, afirma que o monge “durante o dia era capaz de controlar os seus impulsos, contudo enquanto dormia sonhava que estava a fazer amor com mulheres” (YUSA, 2002, p. 52).

Em 1201, Shinran abandonou as práticas aprendidas no monte Hiei e se juntou ao grupo de Honen. Anos depois, em 1207, passou pelo exílio junto de seu mestre e outros companheiros. Após a morte de Honen, Shinran não retornou para Quioto, ao invés disso, deslocou-se para Kanto, vivendo lá por vinte anos. Durante esse tempo elaborou a sistematização dos princípios da Jodo Shinshu. Com a idade de 60 anos retornou para Quioto, onde continuou a pregar o *nenbutsu* e a escrever sobre a doutrina, onde concluiu sua principal obra, o *Ken Jodo Shinjitsu Kyo Gyo Sho Monrui* (Uma Coleção de Passagens que revelam o Verdadeiro Ensino, Prática e Iluminação do Shin Budismo da Terra Pura), popularmente conhecido como *Kyogyoshinsho* (Doutrina, Prática, Fé e Testemunho) (YUSA, 2002).

Ainda durante o seu período de exílio, Shinran pôde aprofundar a compreensão de suas próprias crenças com base nos ensinamentos da Terra Pura de seu mestre Honen. No ano de 1210 contraiu matrimônio com Eshinni, filha de um aristocrata de Echigo, e juntos tiveram seis filhos. Zenran, o mais velho, foi acusado de fundar uma seita herética do Budismo da Terra Pura, alegando ter recebido ensinamentos especiais de seu pai. Ele reivindicou o controle dos grupos locais de seguidores leigos, mas, após receber uma carta de advertência severa, Shinran o deserdou em 1256, efetivamente pondo fim à sua legitimidade (TANAKA, 2020).

A erudição de Shinran também proporcionou a criação de muitas outras obras escritas em japonês e chinês clássico, como *Gutoku Sho*, *Songo Jodo Monrui Jusho*, *Shinzo Meimon* e *Sangyo Ojo Monrui*, o *Kyogyoshinsho* e ainda diversos hinos como *Jodo*, *Shozomatsu* e *Koso Wasan*. Para o monge somente o *Daimuryojukyo* (Sutra da Verdadeira Terra Pura) era essencial. Além disso, estimulava seus seguidores a abandonarem as práticas mágicas, superstições e a veneração aos *kami*¹⁸ (YUSA, 2002).

¹⁸ Seres sobrenaturais com superpoderes. Sua referência é comum na mitologia tradicional japonesa, no xintoísmo e no sincretismo budista.

Durante o período da liderança de Shinran os discípulos se reuniam em espaços informais chamados *dojo*, onde seguiam uma estrutura litúrgica não formalizada. Ao longo do tempo essa falta de coesão e estrutura levou gradualmente à perda da identidade distintiva da Jodo Shinshu como uma seita, uma vez que as pessoas passaram a mesclar outras práticas budistas com os rituais do *Shin*, como o “Mantra da Luz”, extraído do *Amoghapasa-kalparaja-sutra*, ou o *nenbutsu odori* (MORIARTY, 1976).

Takeuchi Yoshinori apresenta considerações sobre a interpretação de Shinran, como sendo capaz de oferecer “uma base cósmica para o processo soteriológico, uma compreensão da condição humana e uma aspiração das pessoas pela plenitude última” (YOSHINORI, 2007, 241).

Shinran também apresenta fundamentos de que a experiência e a subjetividade deviam ser consideradas como forma de compreender a si e que os ensinamentos demonstrados são dignos de confiança como verdade (YOSHINORI, 2007). No aspecto doutrinário, “sua interpretação da mensagem de Honen a tornou mais simples e radical” (HARVEY, 2019, p. 255).

Honen ensinava que, já que até mesmo as pessoas perversas poderiam renascer no Sukhavati, então as boas por certo poderiam renascer lá; Shinran ensinou que, já que até mesmo as pessoas boas poderiam renascer lá, as “perversas” tinham chance maior de que isso acontecesse (HARVEY, 2019, p. 255).

Na doutrina de Honen ainda é possível ver resquícios de práticas religiosas auxiliares dentro do escopo soteriológico da Jodo shu, no entanto, para Shinran “a salvação acontece quando aceitamos com gratidão a graça redentora de Amida, e não por meio de boas ações” (HARVEY, 2019, p. 255).

O Japão no período Kamakura foi influenciado pelo conceito de *hongaku* (iluminação original). Hochibo Shoshin, um monge da escola Tendai, foi o responsável por apresentar o desenvolvimento doutrinário que posteriormente veio a ser objeto de análise de Shinran. Diferentemente de seus antecessores que se valeram do conceito de *hongaku* para evitar determinadas práticas religiosas e comportamentos que em certos momentos culminaram em antinomianismo, a ideia de *mappo*, era a principal preocupação de Shinran e de seu mestre Honen, os quais viam a condição humana de maneira pessimista (YOSHINORI, 2007).

No entanto, a doutrina *hongaku* encontrou espaço no pensamento e soteriologia de Shinran. Indo de contra a defesa que seu mestre Honen fazia sobre a prática do *nenbutsu*, para ele o ato de recitação não era o que garantia a salvação, pois não continha em si a eficácia, mas

deveria ser visto apenas como ato de gratidão pela salvação já garantida pelo Buda Amida, em seu ato de graça.

A doutrina de *mappo* exerceu uma forte influência no pensamento de Shinran. Essa escatologia amplamente Mahayana sustenta que a capacidade da humanidade de ouvir e praticar os ensinamentos budistas se deteriora ao longo do tempo perdendo sua eficácia em levar os praticantes ao estado de Buda. Essa crença encontrou particular difusão na China medieval e no Japão durante o final do período Heian. Dessa forma, “a adoção por Shinran do conceito de *mappo* o levou a rejeitar a eficácia de seus contemporâneos em toda prática budista destinada à iluminação” (YOSHINORI, 2007, p. 199).

Assim como seu mentor, Shinran enxergava a era em que vivia como o momento no qual os seres humanos não podiam esperar libertar-se do ciclo de nascimento e morte (*samsara*) por meio de seus próprios esforços (*jiriki*). As preocupações dele estavam ligadas principalmente ao “estado da mente que está por trás de toda atividade humana” (YOSHINORI, 2007, p. 242). Dessa forma, evitava dedicar sua investigação às expressões e práticas externas, que podiam originar comportamentos arrogantes ou de superioridade (YOSHINORI, 2007).

A abordagem de Shinran envolvia uma relação igualitária com seus seguidores, embora eles o tivessem em altíssima conta como seu mestre. Tinha autoridade, sem ser autoritário (...). Tentava libertar as pessoas da exploração e dos medos religiosos. Confortava os que sentiam profundamente sua fraqueza espiritual, observando que foi para essas pessoas que o Buda fez seus votos com compaixão incondicional (...). Transformou a religião tradicional japonesa, de uma busca em grande parte utilitária por benefícios pessoais, materiais e espirituais, em uma expressão de gratidão pela garantia da iluminação e no desafio de tornar a compaixão uma realidade na sociedade (YOSHINORI, 2007, p. 242).

Aos sessenta anos Shinran deixou Kanto e mudou-se para Quioto, enquanto Eshinni permaneceu em Echigo. Em Quioto, ele dedicou o restante de sua vida à escrita. Foi nessa fase que ele compilou o *Wasan*, uma coleção de versos que resumiam seus ensinamentos, para que seus seguidores os recitassem.

Em seus últimos anos, Shinran ficou sob os cuidados de sua filha Kakushinni. Faleceu em 1263, aos 90 anos, e apesar de suas grandes ações em prol da doutrina da Terra Pura, sua fama não alcançou a de seu mestre Honen. A maioria de seus seguidores estavam localizados fora de Quioto, o que fez com que inicialmente o grupo tivesse pouca expressão política e religiosa. Posteriormente, Kakunshinni foi a responsável por dar início ao movimento de popularização da Jodo Shinshu (TANAKA, 2020).

1.4 O Budismo da Terra Pura após Shinran Shonin

Após a morte de Shinran diversas disputas doutrinárias sobre a doutrina do *nenbutsu* surgiram no Japão. Um enorme número de textos deixados pelo patriarca servia de base para o aparecimento de diversas escolas da Terra Pura. Muitos tomavam para si a autoridade de dar o prosseguimento e a chefia das tradições. Eles assumiram o papel de guardiões do túmulo de Shinran e como professores de sua doutrina, mesmo permanecendo ordenados na escola Tendai. Alguns dos discípulos ainda estabeleceram suas próprias escolas de budismo Shin, como Bukko-ji e Kosho-ji, localizadas em Quioto. No entanto, Shinran não havia designado ninguém como sucessor. Alguns anos mais tarde, Kakushinni, a filha mais nova de Shinran, foi a responsável pela institucionalização da tradição e por inaugurar o sistema administrativo de sucessão hereditária (YOSHINORI, 2007).

Após a morte de seu pai, Kakushinni construiu um pequeno templo caseiro contendo a imagem de seu pai, no terreno da família Otani que lhe pertencia. Em seu desejo de que os ensinamentos de seu pai perdurassem, em 1277 Kakushinni doou a propriedade Otani e o templo à Ordem Jodo Shinshu. Esta foi uma atitude significativa de sua parte, pois assim fazendo, a herança e os ensinamentos de seu pai alcançariam mais pessoas. A Ordem, composta em grande parte de fiéis de seu pai da distante área de Tóquio, pediu a Kakushinni para servir como a Guardiã do Mausoléu que cuidaria da propriedade e do templo. Cerca de cinquenta anos mais tarde este mausoléu se tornou um templo reconhecido oficialmente e nomeado como Honganji, ou o Templo do Voto Original (TANAKA, 2020, p. 75).

Além do Hongwanji e Higashi Honganji, as principais escolas da Terra Pura, diversas outras surgiram como consequência das disputas doutrinárias, como as escolas Shinshu Kita Honganji (Kitahongan-ji), Shinshu Kosho (Kosho-ji), Shinshu Kibe (Kinshoku-ji), Shinshu Joshoji (Joshō-ji), Montoshuichimi (Kitami-ji) e Ensino Kayakabe (Kayakabe-kyo), uma escola esotérica do Shin.

Durante a Idade Média, a figura de maior destaque dentro do Budismo da Terra Pura foi Rennyo Shonin (1415–1499), o 8º sacerdote-chefe do Templo Honganji. É considerado um grande reformador e restaurador da doutrina Jodo Shinshu. Viveu em um período de grande instabilidade política e conflitos sociais no Japão. Durante a Guerra de Onin (1467–1477) e os conflitos subsequentes que assolaram o país, Rennyo alcançou uma notável união entre as várias facções dispersas da Jodo Shinshu, reunindo-as sob o Honganji.

Em 1457, direcionou-se para a atividade missionária na província de Omi, uma região onde os ramos Bukkō-ji e Kinshoku-ji de Shinshu tinham uma forte presença. Rennyo também empreendeu reformas significativas nas liturgias e práticas existentes, bem como expandiu o apoio em diferentes estratos sociais. Como resultado de seus esforços, a Jodo Shinshu floresceu

e se tornou uma escola de destaque exercendo influência abrangente no país.

A influência de Rennyo rapidamente se estendeu pela província de Mikawa, uma região que historicamente estava sob o domínio do ramo Senju-ji da tradição Shinshu. Isso foi alcançado através de suas numerosas visitas a essas áreas e ao compartilhar seus próprios comentários sobre as obras de Shinran com os grupos locais. Por meio dos esforços de Rennyo, a escola Jodo Shinshu foi capaz de conquistar numerosos devotos e transformar-se de um movimento periférico em uma poderosa escola budista, posição que ela ainda mantém atualmente (IRONS, 2008).

No ano de 1465 um grupo de monges guerreiros foi enviado pelo monte Hiei para o Honganji, resultando na destruição de grande parte do complexo do templo. Esses ataques foram justificados por alegações de heresia relacionadas ao movimento Jodo Shinshu. No entanto, é provável que a verdadeira motivação por trás desses ataques tenha sido de natureza financeira, pois o número de fiéis e sacerdotes vinham diminuindo como o aumento do prestígio da Shinshu (ROGERS, 1982).

Nos anos seguintes após o ataque de 1465, Rennyo foi forçado a levar uma vida nômade. Ele se estabeleceu temporariamente na comunidade de Katada, mas logo enfrentou ameaças do monte Hiei que planejava atacar novamente. Dessa forma, Rennyo precisou fugir mais uma vez e encontrou refúgio sob Mii-dera, um templo poderoso e rival de Hiei (curiosamente, ambos pertencentes às seitas Tendai). No entanto, mesmo com essa proteção, um ataque foi lançado à congregação de Takada obrigando Rennyo a seguir em frente. Em 1469, Rennyo empreendeu uma viagem à região de Kanto, onde encontrou as ordens de Shinshu receptivas aos seus ensinamentos renovadores. Isso ocorreu mesmo com o domínio do ramo Senjuji na região.

Ao considerar onde reconstruir Honganji, Rennyo tomou uma decisão estratégica e fundamental optando por uma localidade mais distante possível da influência do monte Hiei. Assim, reconstruiu Honganji na província de Echizen (atual Prefeitura de Fukui), em uma vila chamada Yoshizaki. Essa localização era remota e convenientemente próxima de uma rota costeira onde já existiam várias congregações de outras seitas Jodo Shinshu. Durante a fase de reconstrução Rennyo implementou medidas para controlar alguns dos comportamentos mais problemáticos dos seguidores de Shinshu, visando melhorar a posição da seita dentro da comunidade budista em geral estabeleceu as *okite* (Regras que governam a comunidade) como uma forma de orientar e disciplinar os membros (DOBBINS, 1989).

Rennyo conseguiu manter um equilíbrio delicado estabelecendo relações positivas com o governo do xogunato Ashikaga em Quioto, ao mesmo tempo, em que incentivava seus seguidores a adotarem uma conduta adequada na sociedade civil. Ele desempenhava o papel de

ministro da congregação protegendo-os da ira das autoridades quando surgiam rebeliões contra o governo (DOBBINS, 1989).

O ano de 1475 marcou o retorno de Rennyo às províncias de Quioto, acompanhado por um grande número de seguidores, tornando o monte Hiei incapaz de representar uma ameaça significativa ao Jodo Shinshu. Durante esse período, foi introduzido na vida espiritual dos fiéis uma nova forma de liturgia chamada *gongyo*, que incorporava elementos que se tornariam o cerne do budismo Honganji Jodo Shinshu. Além disso, Rennyo reescreveu muitos textos budistas utilizando o *kana*, caracteres japoneses simples e fonéticos, tornando-os mais acessíveis para o público em geral.

Rennyo acreditava que estava revitalizando os ensinamentos originais de seu predecessor Shinran, de tal modo que ele sintetizou a ideia em um breve credo conhecido como *Ryogemon* (Declaração de Convicção). Seu ensinamento também apresentava diferenças sutis em relação ao de Shinran. Ele frequentemente empregava o termo *anjin* (paz de espírito) em conjunto com o termo *shinjin* utilizado por Shinran. Também aprofundou a ideia de *kiho ittai*, em que a pessoa iludida se une ao Buda Amida por meio do *nembutsu*. Por último, enfatizou a importância da “gratidão”, onde cada recitação do *nembutsu*, após a primeira, expressava a gratidão por ter garantido o renascimento na Terra Pura do Buda Amida. Ele chamou esse ato de *go-on hosha* (Dever de gratidão para com o Buda Amida) (DOBBINS, 1989).

Após a morte de Rennyo, o Budismo da Terra Pura ficou marcado pelo recebimento de um forte apoio da aristocracia japonesa, prosseguindo em expansão durante os séculos seguintes, mesmo sem figuras de grande expressão como os seus fundadores. Apesar do crescimento, a produção intelectual dessa tradição somente voltou a ter destaque no final do século XIX e no século XX com o surgimento da Escola de Quioto (*Kyoto-gakuha*), um movimento filosófico japonês, fundado por Kitaro Nishida (1870-1945), que buscou incorporar a filosofia ocidental e as ideias contidas na religião, reformulando as percepções religiosas e morais que eram exclusivas da tradição filosófica do leste asiático (D.S. CLARKE, 1991).

Em geral, muitos filósofos pertencentes à Escola de Quioto foram amplamente influenciados pela tradição filosófica alemã, com destaque para o pensamento de Kant, Heidegger, Hegel e Nietzsche. Eles incorporaram seus recursos culturais na formulação de sua filosofia e buscaram aplicá-la para enriquecer o arcabouço filosófico. Embora o trabalho desses filósofos não fosse explicitamente religioso, foi profundamente influenciado pela religião. Hajime Tanabe (1986) e Keiji Nishitani (2017), por exemplo, abordaram temas relacionados ao budismo e cristianismo, identificando elementos comuns entre essas religiões. Suas reflexões filosóficas foram enriquecidas por essa perspectiva religiosa.

Peter Harvey afirma que “o fim do apoio do Estado, bem como ataques vindos do xintoísmo, do cristianismo e da ciência ocidental, estimularam uma revitalização e modernização em algumas seções do budismo” (HARVEY, 2019, p. 426). Nesse contexto, diversas universidades e círculos de intelectualidade surgiram com o objetivo da pesquisa e aprofundamento na história e filosofia do budismo, e o estudo crítico da religião (HARVEY, 2019).

Com os avanços da globalização e o contato com a filosofia ocidental, diversos pensadores da Escola da Quioto, que também possuíam vínculos religiosos com a Jodo Shinshu, foram responsáveis por apresentar novas percepções e contribuições para o campo da filosofia da religião. Kiyozawa Manshi (1863–1903), um sacerdote e reformador budista Shin, foi uma dessas figuras de destaque. A produção de Kiyozawa foi influenciada por três obras: as escrituras *Agongyo*, do budismo indiano primitivo, os *Discursos*, do filósofo grego Epicteto e o *Tannisho*, de Yuien, um discípulo de Shinran. Kiyozawa tinha o desejo de compreender o pensamento de Shinran, entretanto, rejeitou a doutrina exclusiva do Honganji, que se fundamentava nos ensinamentos dos Patriarcas da Terra Pura, no *Kyogyoshinsho* de Shinran e nas cartas de Rennyo, isso fez com que fosse visto como herege por budistas *Shin* mais conservadores.

Nesse mesmo contexto, outro autor de destaque foi Soga Ryojin (1875–1971), filósofo e sacerdote do ramo *Otani*, do budismo Jodo Shinshu. Ele adotou uma abordagem subjetiva e pessoal em seus estudos religiosos, inspirado pelo pensamento de Kiyozawa Manshi. Ambos foram responsáveis por iniciar um processo de reforma na religião e filosofia do Budismo da Terra Pura.

Dentre as diversas influências do pensamento da Escola de Quioto sobre Budismo da Terra Pura, podemos mencionar as contribuições de Kitaro Nishida, que explorou as implicações religiosas de seu trabalho e filosofia em sua obra *The Logic of Place and the Religious Worldview*. Nele desenvolveu o conceito de *Absolute Nothingness* (Nada absoluto), que engloba sua própria negação absoluta dentro de si. Com isso, Nishida enfatizou que, embora o divino seja dinamicamente paradoxal, não deve ser interpretado como panteísmo ou teísmo transcendente. Ele ofereceu uma abordagem única para compreender a natureza da realidade divina além dessas categorias convencionais.

Keiji Nishitani (1900-1990), um dos principais seguidores de Nishida, emergiu como uma figura proeminente no período pós-guerra. Suas obras, como “Religião e o Nada”, exploraram principalmente a noção ocidental de niilismo influenciada por Nietzsche e a interpretação religiosa do vazio, presente na ideia budista de *sunyata*. Em contraste com a ideia

ocidental de “nihilidade” como ausência de significado, a concepção de *sunyata* de Nishitani está relacionada à aceitação de *anatta*, um dos três entendimentos corretos no Nobre Caminho Óctuplo, e à rejeição do ego para reconhecer o *pratityasamutpada* e se tornar uno com tudo. Dessa forma, Nishitani destaca a interconexão fundamental entre todos os fenômenos e a importância de transcender o eu individual para compreender a verdadeira natureza da realidade (NISHITANI, 2017). Nishitani abordou esses temas encontrando pontos de conexão entre as perspectivas ocidentais e orientais, oferecendo contribuições sobre a natureza da existência e a busca espiritual em meio às complexidades do mundo moderno.

Em sua introdução a uma nova tradução em inglês da obra-prima de Nishida, Masao Abe (1915-2006) argumenta que se considerarmos a filosofia apenas nos termos de Kant ou Hegel, então não reconheceremos uma filosofia genuína ocorrendo no Japão. No entanto, se olharmos para a tradição representada por Agostinho e Kierkegaard, veremos que o Japão possui uma rica história filosófica, composta por grandes pensadores como Kukai, Shinran, Dogen e outros (MASAO, 1990). Suas principais contribuições se deram nos estudos de religião comparada e diálogo inter-religioso entre budismo e cristianismo.

A contribuição de Hajime Tanabe (1885-1962) para o diálogo entre a filosofia oriental e ocidental destaca-se entre os demais membros da Escola de Quioto. Sua crítica radical à razão e ao método filosófico, embora baseada em Immanuel Kant e Søren Kierkegaard, ganha destaque em sua obra “A filosofia como metano ética”, estabelecendo-o como um importante pensador com uma perspectiva única sobre questões filosóficas atemporais.

Dessa forma, podemos ver que o contato com a filosofia ocidental influenciou a forma como os filósofos e sacerdotes budistas da Terra Pura passaram a compreender a religião na modernidade. Essa nova percepção acabou por adequar a doutrina Shin aos anseios e necessidades da sociedade japonesa em um contexto de globalização. Muito da tradição religiosa foi desconstruído, colocado na categoria de mito ou ressignificado para uma compreensão mais adequada ao ceticismo, cientificismo e ao pensamento característico do século. Assim, podemos inferir que há duas formas de budismo Jodo Shinshu, o que surge com Shinran Shonin na Idade Média, em ascensão e tendo a fé como aspecto central da experiência religiosa, e o resultante do pensamento japonês na modernidade, influenciado pelos dilemas sociais, científicos e o diálogo entre as filosofias oriental e ocidental, cujo objetivo era o de reinserir a espiritualidade Shin no cenário religioso do Japão, como sendo capaz de lidar com tais questões.

O final do século XIX representa a mudança paradigmática no budismo que teve início por meio do contato entre os monges e os britânicos no Sri Lanka. Não demorou para que esse

movimento também chegasse às demais tradições, incluindo as do Japão, entre os filósofos da Escola de Quioto. Essa época foi marcada por debates que culminaram em uma nova interpretação da religião, de modo que, em determinados círculos o Buda perdeu seu caráter sagrado e passou a ser visto apenas como um humano e a sua doutrina como uma filosofia que se aproxima do cientificismo e da racionalidade, ou seja, não sendo mais vista como uma religião (HARVEY, 2019).

Dessa forma, apresentaremos a seguir uma análise dos principais ritos, mitos e símbolos religiosos da tradição da Verdadeira Escola da Terra Pura, tendo como pontos de tensão as contradições oriundas das diferentes fontes apresentadas, como forma de chegarmos ao entendimento sobre como esses elementos devem ser compreendidos. Antes disso, no entanto, buscaremos qualificá-los partindo de referenciais metodológicos das Ciências da Religião, de maneira a obter aportes que nos permitam indicar mais concisamente como eles são interpretados na supracitada tradição.

2. A RELIGIÃO DA TERRA PURA: RITOS, MITOS E SÍMBOLOS.

O mitólogo e estudioso das religiões Joseph Campbell (2010) parte da descrição de que os mitos possuem quatro funções: mística, cosmológica, sociológica e pedagógica. Isso indica um caráter universal em todos os mitos religiosos, independentemente de sua condição geográfica. Nesse sentido, podemos citar como exemplo, os mitos que envolvem a soteriologia ou condenação do ser humano, podendo ser interpretados não somente em seus aspectos escatológicos, mas também doutrinários, históricos, quando apresenta elementos do cotidiano daqueles que escreveram ou narraram os acontecimentos, e até mesmo a possibilidade de se indicar lições para os leitores.

Outro autor bastante referenciado nos estudos das religiões é o romeno Mircea Eliade (1907-1986), que em uma de suas obras diz que “todas as grandes religiões mediterrâneas e asiáticas possuem mitologias” (ELIADE, 1972, p. 8). Esse apontamento demonstra algo pertinente que nos orienta sobre as características universais das religiões, contrariando aquela ideia incorreta e que reduz o budismo a uma filosofia. Vale ressaltar que, toda religião possui seu escopo filosófico, mas não pode ser reduzida a tal.

Eliade em sua análise afirma ainda que “o mito é uma realidade cultural extremamente complexa, que pode ser abordada e interpretada através de perspectivas múltiplas e

complementares” (ELIADE, 1972, p. 9). O autor foi contemporâneo de Campbell e também compartilhava em suas pesquisas investigações sobre mitos e símbolos.

A ideia do mito como sendo polissêmico é comum em ambos os autores e nesta pesquisa serve como sustentáculo, pois veremos nos próximos capítulos que tais elementos figuram nessas ambivalências dentro da Verdadeira Escola da Terra Pura. Aprofundando-nos mais na compreensão “eliadiana” sobre o mito, o autor afirma que

o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do "princípio". Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma "criação": ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser. O mito fala apenas do que realmente ocorreu, do que se manifestou plenamente. Os personagens dos mitos são os Entes Sobrenaturais. Eles são conhecidos sobretudo pelo que fizeram no tempo prestigioso dos "primórdios". Os mitos revelam, portanto, sua atividade criadora e desvendam a sacralidade (ou simplesmente a "sobrenaturalidade") de suas obras. Em suma, os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado (ou do "sobrenatural") no Mundo (ELIADE, 1972, p. 9).

A história sagrada e seu desenvolvimento na Verdadeira Escola da Terra Pura está centrado no relato de Dharmakara, o religioso que vem a tornar-se o Buda Amida. A descrição mitológica está descrita, como já mencionado, nos sutras da Terra Pura e serão analisados a seguir.

Antes de passarmos para a análise do mito e de outros elementos religiosos do nosso objeto de estudo, ainda cabe mencionar outro fragmento textual em Eliade. O autor afirma que

de modo geral pode-se dizer que o mito, tal como é vivido pelas sociedades arcaicas, 1) constitui a História dos atos dos Entes Sobrenaturais; 2) que essa História é considerada absolutamente verdadeira (porque se refere a realidades) e sagrada (porque é a obra dos Entes Sobrenaturais); 3) que o mito se refere sempre a uma "criação", contando como algo veio à existência, ou como um padrão de comportamento, uma instituição, uma maneira de trabalhar foram estabelecidos; essa a razão pela qual os mitos constituem Os paradigmas de todos os atos humanos significativos; 4) que, conhecendo o mito, conhece-se a "origem" das coisas, chegando-se, conseqüentemente (sic), a dominá-las e manipulá-las à vontade; não se trata de um conhecimento "exterior", "abstrato", mas de um conhecimento que é "vivido" ritualmente, seja narrando cerimonialmente o mito, seja efetuando o ritual ao qual ele serve de justificação; 5) que de uma maneira ou de outra, "vive-se" o mito, no sentido de que se é impregnado pelo poder sagrado e exaltante dos eventos rememorados ou reatualizados (ELIADE, 1972, p. 18).

Nesse sentido, o autor menciona que a história descrita nos mitos é considerada absolutamente verdadeira. Entendemos que tradicionalmente essa é a visão acerca dos relatos, entretanto, novas concepções surgem de acordo com as mudanças sociais. Tratando-se da doutrina amidista da Verdadeira Escola da Terra Pura, essa mudança de paradigma ocorre por

ocasião do relacionamento entre a filosofia ocidental e o oriente, a globalização e os avanços científicos.

Essas novas possibilidades exegéticas surgem no meio dos pensadores da Escola de Quioto, de forma que, a veracidade do relato contido no mito passa a ser questionada conforme o contexto e sob o escrutínio da filosofia e demais ciências humanas. Mesmo as leituras e práticas mais ortodoxas podem passar pelo crivo dessas análises, tidas como modernas ou liberais. Uma dentre as principais é a compreensão da natureza da Terra Pura, que no século XX passa a ser também compreendida não apenas como um local geográfico, mas também como um ideal de sociedade e até mesmo vista como um estado mental.

Para reafirmar a compreensão sobre o que se trata a natureza do mito e os símbolos da religião, o texto de Barros e Silva (2012) analisa e traça paralelos entre o pensamento de Eliade e do filósofo Paul Ricoeur. Os autores afirmam que, “tanto para Eliade como para Ricoeur, o símbolo vai além de si mesmo. Pela vivência, o símbolo faz parte do mundo do *homo religiosus* e do ser racional que analisa a religião, conferindo-lhe algum sentido.” (BARROS; SILVA, 2012, p. 685). No entanto, os autores durante a investigação também levantam afastamentos metodológicos entre Eliade e Ricoeur, que mencionaremos aqui por considerarmos pertinentes neste tópico. Eles afirmam que “diferentemente de Eliade, que busca um sentido no próprio símbolo (ELIADE, 2002, p. 55), Ricoeur elabora seu pensamento considerando a dimensão polissêmica do conceito” (BARROS; SILVA, 2012, p. 690).

Dessa forma, sintetizando o que foi exposto até o momento, podemos compreender o símbolo como algo que expressa algo inerente, e ao mesmo tempo, algo que é deduzido por meio do que ele comunica ao observador. Tal relação se dá como uma via dupla, pois o símbolo precisa de alguém para interpretá-lo, ao mesmo tempo que possui significado próprio, demonstrando sua característica polissêmica. Barros e Silva sintetizam a questão mencionando que “Eliade centraliza-se no *homo religiosus* (...). Ricoeur, por outro lado, aborda o símbolo a partir do mito, do duplo sentido, do uso da linguagem, da polissemia e da alteridade” (BARROS; SILVA, 2012, p. 696). Dentro dessa complexidade, Barros e Silva (2012) mencionam ainda que, para Eliade o símbolo está relacionado com a concepção de sagrado. Assim, “o símbolo caracteriza o ser humano enquanto portador de linguagem e sentido que refletem a condição humana enquanto ser no mundo” (BARROS; SILVA, 2012, p. 686).

É importante ressaltar ainda que as contribuições de Eliade mencionadas são fundamentais para a análise dos objetos propostos no presente capítulo. Dessa forma, corroboramos quando Barros e Silva mencionam que “o estudo do símbolo em Eliade, portanto,

possui importância elementar para a hermenêutica e abre novas possibilidades de pesquisa acerca da religião” (BARROS; SILVA, 2012, p. 687). Em Ricoeur, por sua vez,

o símbolo é definido pelo poder do duplo sentido: [...] é constituído do ponto de vista semântico de modo que dá um sentido por meio de um sentido; nele, um sentido primário, literal, mundano, muitas vezes físico, remete para um sentido figurado, espiritual, muitas vezes existencial, ontológico, que não é de modo nenhum dado fora dessa designação indireta (RICOEUR, 1978, p. 28).

Exposto isto, entendemos que apesar de tais conceitos não esgotarem todas as possibilidades de aprofundamentos nas análises dos mitos e símbolos das religiões, compreendemos que, de acordo com o referencial bibliográfico apresentado, as possibilidades investigativas permitem lidarmos com esses aspectos de maneira plural, não-homogênea e para além das ortodoxias. Assim, diante dessa complexidade, serão analisados a seguir alguns dos principais elementos do objeto da pesquisa, apresentando diferentes interpretações, contradições, mudanças paradigmáticas e dilemas presentes no escopo da doutrina da Verdadeira Escola da Terra Pura.

2.1 Os sutras da tradição Jodo Shinshu

O budismo está organizado doutrinariamente em milhares de documentos conhecidos como sutras. De acordo com a tradição religiosa, ou seja, do ponto de vistaêmico, é afirmado que após a morte de Buda seus seguidores organizaram-se em concílios, com o objetivo de definir o futuro da comunidade.

Nesse contexto surgem os primeiros textos organizados posteriormente no que conhecemos como “cânone pali”, ou *tripitaka*. É ainda na Índia que surgem os primeiros textos que fazem menção ao ato de “lembrar do Buda”, que veio ser a base fundamental histórica para a doutrina da recitação do *nembutsu*, como também no mesmo período aparecem as primeiras menções à Terra Pura.

A origem desses textos, ainda de acordo com a tradição, está nos discursos proferidos pelo Buda durante sua vida após a iluminação. A quantidade de textos varia conforme o veículo budista (Theravada, Mahayana ou Vajrayana), no entanto, é unânime a crença de que os discursos realizados por Buda foram aprendidos e guardados mentalmente pelos principais e mais próximos seguidores, como, por exemplo, Ananda. Entendemos tratar-se de um recurso comum em mitos o exagero e a capacidade mnemônica de tais monges (*bhanakas*), e que os indícios apontam para desenvolvimentos textuais que não ocorrem por um processo de memorização de um pequeno grupo de monges, que posteriormente atravessa as barreiras

temporais e geográficas chegando onde o budismo se estabelece, mas sim em um processo semelhante ao de outras tradições religiosas, ou seja, construções de diferentes épocas e contextos.

Fora do aspecto êmico é consenso acadêmico que o período em que o budismo surgiu a forma de comunicação utilizada era a oral, sendo essa a forma utilizada até a dinastia Máuria (322-185 a.e.c.). Somente por volta do século I a.e.c. os textos budistas do Cânone Páli começam a ser produzidos na região do Sri Lanka, tomando sua forma atual após a conclusão dos comentários de Buddhaghosa, no século V (VEIDLINGER, 2010).

O Cânone Páli (*tripitaka*, ou três cestas) está dividido em três grandes seções que normalmente definem um cânone budista: *sutta*, *vinaya* e *abhidhamma*. Respectivamente, são grupos de textos que tratam sobre os discursos do Buda ou dos seus discípulos, o código monástico e as abordagens filosóficas e ontológicas. Diversos grupos budistas mantinham suas próprias produções que divergiam umas das outras, sobretudo as versões do *vinaya* e do *abhidhamma* (VEIDLINGER, 2010).

A expansão do budismo levou a religião até a China por meio dos mercadores estrangeiros que circulavam pela região da Ásia Central. Foi através de tais rotas comerciais que os sutras escritos em sânscrito e prácrito foram levados da Índia até a China. Podemos mapear a presença budista na região chinesa desde o ano 50 d.e.c. Contudo, é somente no século II que são realizadas as primeiras traduções desses textos, sendo o *abhidhamma* e as obras sobre meditação *sravakayana* as que receberam atenção inicial no país (HARVEY, 2019).

A forma como a sociedade chinesa estava organizada fez com que o budismo encontrasse dificuldades para seu estabelecimento no país. O confucionismo, filosofia social atribuída ao seu fundador, Confúcio (551-497 a.C.), e o taoísmo, religião-filosofia fundada por Laozi (604-531 a.C.), eram as ideologias dominantes na China. Dessa forma, certos aspectos do budismo eram estranhos à sociedade chinesa, principalmente os ligados ao monasticismo, como o celibato clerical e a condição dos monges que viviam por meio do recebimento de ofertas de caridade, pois os fundamentos confucionistas e taoístas estimulavam a continuidade familiar e o trabalho produtivo.

Além dos problemas ligados ao núcleo familiar e laboral, o budismo também enfrentou problemas com grupos da sociedade chinesa que os acusavam de utilizar recursos da nação em benefício próprio, isso se deu quando os templos budistas começaram a crescer financeiramente. A divisão hierárquica da sociedade era um pilar importante para o confucionismo, que para o budismo é visto como irrelevante. Dessa forma, o pensamento budista estava em constante conflito com os da sociedade chinesa (HARVEY, 2019).

De acordo com Yoshinori “a primeira menção no Japão ao “Grande Sutra de Sukhavativyuha”, um dos textos básicos do budismo da Terra Pura, ocorre nos textos atribuídos ao príncipe Shotoku (574-622)” (YOSHINORI, 2007, p. 209). Ele foi o responsável pelo estabelecimento da religião no Japão, e ainda hoje ocupa um importante lugar dentro da tradição da Verdadeira Escola da Terra Pura, de modo que sua imagem ou ideogramas de seu nome estão presentes em muitos templos.

As diferentes escolas budistas utilizam grupos de textos como fontes doutrinárias ou que justifiquem os pilares fundamentais de suas práticas. Assim, os três textos fundamentais da escola da Terra Pura são: 1) o “Sutra sobre o Buda da Vida Infinita”, conhecido como “Sutra Maior sobre Amitayus”, abreviado como “Sutra Maior”; 2) o “Sutra da Visualização do Buda da Vida Infinita”, abreviado como “Sutra da Contemplação”; e 3) o “Sutra do Buda de Amitayus”, conhecido como “Sutra de Amida” ou “Sutra Menor de Amitayus”, abreviado como “Sutra Menor” (KYOKAI, 2003). Juntos eles compõem narrativas que expressam de forma tangível aquilo que é intangível dentro do escopo do pensamento budista da Terra Pura. Assim como outros livros sagrados, esses sutras devem ser lidos de acordo com o contexto histórico e gênero literário em que eles se apresentam, evitando assim incorretas compreensões sobre seus conteúdos.

De acordo com Peter Harvey, “o Sūtra “Maior” foi composto por volta do final do século II EC, e o “Menor” foi traduzido pela primeira vez para o chinês em 402 EC” (HARVEY, 2019, p. 201). O Sutra Maior relata o processo e as aspirações que o monge Dharmakara possuía em se tornar um Buda, após ouvir falar sobre a existência das Terra Puras governadas por diferentes Budas. A partir disso, realizou seus 48 votos¹⁹ que consistem na descrição de suas qualidades apontadas como superiores à de todos os outros Budas, e também, afirmações de “que só se tornaria um Buda quando seu caminho como um *Bodhisattva* tivesse força kármica bastante para produzir essa Terra Pura” (HARVEY, 2019, p. 201).

Ainda de acordo com os apontamentos de Harvey, “no sutra “Menor”, existe apenas a referência a repetir e lembrar o nome de Amitābha durante várias noites antes da morte” (HARVEY, 2019, p. 202). Durante a expansão da tradição Jodo Shinshu, podemos ver um desenvolvimento doutrinário acerca de determinadas práticas religiosas. Para Shinran, a recomendação descrita no “Sutra Menor” adquire um caráter mais extremo, passando a ser realizado apenas uma única vez, em estado de fé, garantindo a salvação. Para os adeptos da tradição o foco na recitação passa de quantitativo para qualitativo.

¹⁹ 47 na versão do texto em sânscrito. Ver HARVEY, 2019, p. 201.

Em linhas gerais, os conteúdos descritos nos sutras da Terra Pura apresentam-se em concordância com os demais textos do veículo Mahayana, principalmente no que diz respeito à ideia do desenvolvimento espiritual dos seres até chegarem no estágio de bodhisattva. Além dessa característica, os sutras possuem em comum relatos de seres transcendentais dotados de poderes, reinos e sabedoria suprema, que visam através de seus ensinamentos a elevação espiritual daqueles que seguem suas recomendações (KUMARAJIVA, 2013).

Sob a perspectiva êmica é afirmado que os sutras da Terra Pura são construídos como resultado das palavras proferidas pelo Buda Sakyamuni. Isso garante a autenticidade e confiabilidade do texto sob a ótica da religiosidade. Tais textos não se limitam aos registros do mito, mas também podem ser vistos como formas de apresentar reflexões fundamentais aos leitores, dessa forma, assim como Honen e Shinran, qualquer adepto Jodo Shinshu pode verificar na leitura desses textos ensinamentos búdicos sobre como encontrar a libertação espiritual exclusivamente pela fé, descartando assim a necessidade da realização de outras práticas. Isso não significa que a leitura de outros sutras seja desencorajada entre os religiosos, contudo, elas ficam no âmbito do conhecimento adicional, mas que em nada inferem no processo religioso da tradição.

O conhecimento sobre a natureza da Terra Pura, bem como suas qualidades, pode igualmente ser identificado nos sutras. No *Amidakyo*, ou “Sutra de Amida”, referindo ao paraíso de Amida, é dito que “os seres naquela terra não sofrem e somente deleitam-se de várias maneiras” (KUMARAJIVA, 2013, p. 41). Tal afirmação, implica na ideia de que há uma aproximação entre a Terra Pura e o estado de paz e completa serenidade contida no nirvana. O sucesso do crescimento da Jodo Shinshu pode ser creditado ao que descreve o fragmento textual supracitado, tendo em vista que as pregações realizadas por Shinran e outros agentes eram focadas em zonas rurais, onde não havia grande intelectualidade se comparados aos ambientes religiosos em Hiei.

Uma carta datada de 1262, escrita por Eshinni, esposa de Shinran, direcionada à sua filha Kakushinni, pouco tempo após a morte de seu marido, relata momentos de sua vida. No documento há menção da juventude de Shinran quando ele atuou como oficial de ritualística no “Pavilhão da Contemplação Perene”, no mosteiro do Monte Hiei, ainda membro da escola Tendai. Dentre as várias atribuições de um oficial de ritualística, está a da “recitação modulada do Sutra de Amida” (KUMARAJIVA, 2013, p. 33). Dessa forma, ainda em tenra idade, Shinran já havia tido contato com ensinamentos concernentes à doutrina da Terra Pura. Posteriormente, após abandonar o Monte Hiei e tornar-se aluno de Honen, dedicou-se ao estudo dos três sutras,

colocando maior ênfase no Sutra Maior, pois o considerava como a “Suprema Manifestação da Verdade” (KUMARAJIVA, 2013, p. 33).

O pensamento de Shinran divide os sutras da Terra Pura em dois grupos: a) Sentido manifesto; e b) Sentido oculto. Para o monge, o “Sutra Maior”, por ser visto como a “Suprema Manifestação da Verdade”, possuía sentido manifesto, evidente, pois no texto a doutrina da salvação por meio da fé no Buda Amida é exposta de maneira bastante clara. Os sutras “Menor” e o “Sutra da Contemplação”, são vistos como textos de sentido oculto. Para Shinran, ambos possuem a mesma doutrina, mudando apenas a forma como ela é exposta. No entanto, os dois sutras de sentido oculto são interpretados pelo monge como detentores de conteúdo definido como *upaya*, ou seja, um meio hábil, cujo objetivo é “facilitar o acesso à Verdade mais profunda” (KUMARAJIVA, 2013, p. 33).

Muitos sutras dos veículos Theravada e Mahayana são utilizados como referenciais para práticas de visualização que visam despertar nos fiéis o desenvolvimento da fé em etapas. Essa característica também está presente nos textos fundamentais da Terra Pura, não sendo eles reduzidos apenas aos relatos descritivos e mitológicos. Assim, sendo motivado por essa sistematização acerca da natureza dos sutras, Shinran dedicou a maior parte de suas análises ao “Sutra Maior”, mas não descartou e tampouco desestimulou os seus seguidores a realizarem leitura e estudo dos demais sutras da Terra Pura. Para justificar a doutrina dos “dois sentidos”, Shinran tomou sua experiência como fundamento para a sistematização da “Passagem pelos Três Votos” (*Sangan Tennyu*). São eles: 1) “Portal Provisório da Doutrina Introdutória”, onde o praticante recém chegado ao Budismo da Terra Pura ainda possui motivações e iniciativas próprias em alcançar a salvação, e assim, ainda realiza práticas mistas complementando a recitação do *nenbutsu*. Essa primeira etapa corresponde ao sentido que está manifesto no “Sutra da Contemplação”; 2) “Portal Verdadeiro da Doutrina Introdutória”, trata-se da fase intermediária, onde o praticante abandona as práticas mistas e dedica-se exclusivamente à recitação do *nenbutsu*. No entanto, a recitação ainda subsiste a motivação própria, não se tratando de uma confiança plena nos votos salvíficos de Amida. Essa postura encontra seu fundamento no “Sutra Menor”; 3) “Verdadeira Fé suscitada pelo Buda Amida”, corresponde à etapa em que o praticante tem a fé verdadeira despertada em seu coração e a certeza da salvação realizada por Amida, isso faz com que ele abra mão das práticas de iniciativa própria. Assim, a recitação do *nenbutsu* é tida como expressão de gratidão e não como uma prática que conduz à salvação. Essa etapa encontra fundamento no “Sutra Maior” e corresponde à “Doutrina Verdadeira” (KUMARAJIVA, 2013).

Os três sutras da Terra Pura, descritos como Mahayana, seguem o padrão estabelecido pela tradição Theravada, que se iniciam pela fórmula “Assim ouvi”. As versões mais conhecidas dos textos são as traduções para o idioma chinês, realizadas por Samghavarman (Sutra Maior), durante a dinastia Ts’ao-Wei, Kalayasas (Sutra da Contemplação), no período da dinastia Liu Sung, e a tradução de Kumarajiva (Sutra Menor), durante a dinastia Yao-Jin. O local onde o discurso foi realizado e a quantidade de ouvintes diferem nos três sutras. O “Sutra Maior” foi ensinado no Pico do Abutre em Rajagrha, para uma comunidade de doze mil monges. Entre eles também estavam anciãos e bodhisattvas. No prefácio do “Sutra da Contemplação” é dito que ele foi igualmente ensinado em Rajagrha, entretanto especifica a Montanha Grdhrakuta como localidade exata. Entre os ouvintes estavam mil duzentos e cinquenta monges, mais trinta e dois mil bodhisattvas. O “Sutra Menor”, por sua vez, menciona o “mosteiro do bosque Jeta, no jardim de Anathapindada, em Shravasti, juntamente com uma enorme assembleia de mil e duzentos e cinquenta monges, (...) e por inumeráveis devas” (KUMARAJIVA, 2013, p. 41).

Assim como a tradição anterior, já estabelecida nos sutras do Cânone Páli, os discursos do Buda nos sutras da Terra Pura são realizados de maneira sistemática, valendo-se da lógica na formulação das sentenças, objetivando apresentar a doutrina por meio de perguntas e respostas. No “Sutra Maior”, o Buda realiza esse diálogo com Ananda e no “Sutra Menor” é realizado com Shariputra. Ambos são vistos pelas tradições budistas como os principais discípulos do Buda. De acordo com o veículo Theravada, o monge Shariputra alcançou o nirvana durante seu contato com o Buda Sakyamuni e era considerado seu sucessor. No entanto, o desejo não se realizou, pois Shariputra faleceu antes de Sakyamuni. Ananda é lembrado pelos budistas por sua surpreendente capacidade mnemônica, pois sob a perspectiva religiosa ele é o responsável por ter decorado os discursos de Buda e os repassado para os monges que fizeram os primeiros registros escritos.

Na práxis da religiosidade Jodo Shinshu na modernidade, os sutras possuem um lugar central, tendo em vista que no ofício além das recitações do “Poema da Verdadeira Fé” (*Shoshingê*) e de Hinos (*Wasan*), há o momento do ensino do *Dharma*, realizado em formato de palestra. Geralmente o conteúdo expositivo possui fundamento nos três sutras da Terra Pura e na influência de diversos hinos escritos por Shinran Shonin.

2.2 Amida, o Buda da Luz e Vida Imensurável

Através do desenvolvimento das doutrinas budistas realizado pelos Yogacarins, no século IV, chegou-se à sistematização dos diferentes aspectos da natureza búdica e seu estado. O resultado é a doutrina chamada de *Trikaya*, que consiste na concepção da existência de “três corpos” de Estado de Buda. São eles: *Nirmanakaya* (Corpo de Transformação), *Sambhogakaya* (Corpo de Recompensa/Retribuição) e *Dharmakaya* (Corpo do Dharma) (HARVEY, 2019). Aqui nos interessa o conceito de *Sambhogakaya*, “o corpo glorioso em que se manifestam as diferentes virtudes do Buda, resultantes de sua ascese anterior” (GONÇALVES, 2019, p. 24), tendo em vista que, é nessa classificação que se encontra o Buda Amida.

Após o Buda Sakyamuni, Amida está entre os mais populares Budas da religião. Apesar de não estar presente na tradição Theravada, no escopo do veículo Mahayana a devoção ao Buda Amida pode ser encontrada na maioria das escolas, “embora ela seja a essência da prática da Terra Pura, que se baseia na “invocação do Buda” (Ch. *Nianfo* (*nienfo*); Jap. *Nembutsu*)” (HARVEY, 2019, p. 279).

Amida é um dos principais e mais populares budas do panteão Mahayana. Ele é mencionado em 290 sutras indianos, os quais afirmam que ele “teria aparecido em uma era passada, tendo se tornado o 54º Buda, após Dipankara, o primeiro Buda de todos os tempos” (CHAMAS, 2006, p. 53). Nos textos utilizados pela Verdadeira Escola da Terra Pura sua história está narrada no “Sutra Maior”²⁰. De acordo com o texto que relata a origem de Amida, vemos a história anterior do monge Dharmakara, que motivado pela realização de práticas, alcançou o status de bodhisattva. Após seu compromisso de salvar todos os seres sencientes, por meio da instituição dos seus conhecidos 48 votos, ele veio a se tornar o Buda Amida.

A natureza de Amida é ainda discutida nas principais obras e autores que se dedicaram ao estudo da doutrina da Terra Pura e dos três corpos. Alguns autores traduzem o termo *Sambhogakaya* como “Corpo de Prazer”, é o caso de Peter Harvey (2019). Apesar da diferente escolha de tradução, o sentido atribuído no aspecto filosófico é o mesmo. Dessa forma, ele afirma que “quando um *Bodhisattva* alcança o Estado de Buda, ele é um ser de Corpo de Prazer: um corpo sutil refulgente de forma ilimitada, que é o produto da fruição kármica do treinamento de um *Bodhisattva*” (HARVEY, 2019, p. 194).

²⁰ A história de Dharmakara e seu caminho até tornar-se Amida pode ser lida em português em um dos sites da missão brasileira do templo Higashi Honganji: <https://jodoshinshu.com.br/budismo-terra-pura/sutra-de-amida-longo>.

É parte da crença do Mahayana que Budas com Corpos de Recompensa/prazer possuem e governam seus próprios “Campos de Buda”, tidos como “puros”, em contraposição aos mundos “impuros”, como o que os seres humanos vivem. Essa compreensão alicerça a crença na existência de muitos budas celestiais e também bodhisattvas em estágios avançados. Alguns deles vieram a se tornar “foco de devoção como seres salvadores” (HARVEY, 2019, p. 200). Sobre isso, o professor Ricardo Mário Gonçalves, analisando as diferentes concepções de Buda, afirma que “no Budismo Mahayana, Shakyamuni e os demais Budas deste e de outros mundos são vistos como manifestações de um Buda Eterno, personificação de um Princípio Universal e Perene, que periodicamente toma forma humana” (GONÇALVES, 2019, p. 23). Dessa forma, dentro desse panteão de budas celestiais, que ocupam um notável espaço dentro da doutrina Mahayana, por sua importância no aspecto da fé dentro da religião budista, um dos principais e entre os primeiros a serem mencionados é Amida, o Buda da Luz e Vida Infinita, também chamado Amithāba (sânscrito), ou Amituo (chinês).

A luz é um elemento mencionado nas diversas tradições religiosas com significados simbólicos diversos. Na tradição hindu ela é vista como símbolo da imortalidade²¹, no texto gnóstico-hermético *Asclepius*, a luz é comparada ao intelecto, no Antigo Testamento da Bíblia, o livro de Gênesis afirma que a luz é a primeira criação de Deus²² e o Novo Testamento menciona Jesus como a luz do mundo²³. No Alcorão, livro sagrado dos muçulmanos, Deus é identificado como a luz²⁴ (GONÇALVES, 2019).

No Budismo da Terra Pura, a luz é elemento central dentro do arcabouço simbólico da tradição, sendo o nome de Amida uma expressão desse simbolismo. Diversas representações artísticas utilizam a luz como elemento representativo que faz parte da composição de Amida. Em pinturas e esculturas a figura é representada com raios de luz saindo de seu corpo. No entanto, mesmo com a existência de diversas representações de Amida em imagens de várias espécies e pinturas, “como sabedoria última, não tem uma forma” (YOSHINORI, 2007, p. 236). Assim, as referências artísticas servem como depósito de simbolismos que podem servir como meios hábeis para aqueles que as contemplam.

Essa aproximação se dá também no campo morfológico. Em Peter Harvey há a afirmação de que o nome em sânscrito, Amithāba, “é uma expressão de simbolismo da luz” (HARVEY, 2019, p. 201). Para além da morfologia, diversos outros textos da Verdadeira

²¹ cf. *Brhadaranyaka Upanisad I*, 3, 28, citado por GONÇALVES, 2019, p. 17.

²² cf. Gênesis 1:3.

²³ cf. João 8:12 e João 9:5.

²⁴ cf. Alcorão 24:35.

Escola da Terra Pura trabalham a luz como sendo atributos deste Buda. Assim, vemos no *Amidakyo*, ou “Sutra de Amida”, citado por Ricardo Mário Gonçalves em suas *Notas do Shoshinge*: “Por que aquele Buda é chamado Amida? Sariputra, a Luz daquele Buda é imensa, e ela brilha sobre as trevas das dez direções e nada há que lhe faça obstáculo” (GONÇALVES, 2019, p. 6). O mesmo autor também menciona o *Daimuryojukyo* (Grande Sutra da Vida Imensurável), que relata os votos de Amida. O texto cita: “Se, tornado eu Buda, minha Luz puder ser medida a ponto de não brilhar sobre pelo menos cem, mil, milhões de Países Búdicos, renunciarei ao Perfeito Despertar” (GONÇALVES, 2019, p. 6).

Para Takeuchi Yoshinori, “o Buda Amida simboliza a natureza eterna do Buda que permeia o cosmos e se manifesta na aspiração à iluminação ou realização plena, que está presente em todos os seres” (YOSHINORI, 2007, p. 237). Dessa forma, ainda de acordo com os apontamentos de Yoshinori, “Amida é, em consequência (sic), a luz/sabedoria irrestrita e universal, que irrompe pela escuridão espiritual, que, no entanto, é em si mesma sem forma ou cor” (YOSHINORI, 2007, p. 237). Assim, a associação feita entre Amida e a luz representa a capacidade plena que ele tem em alcançar qualquer ser e, conseqüentemente, levá-lo para a sua Terra Pura.

A doutrina da salvação na Verdadeira Escola da Terra Pura está centrada na tomada de iniciativa do Buda Amida, através de uma série de compromissos realizados em uma realidade-espaco-tempo distinto do percebido pelos seres sencientes na imanência. Os votos realizados por Amida, quando ainda era o bodhissatva Dharmakara, possuem os alicerces do escopo doutrinário Jodo Shinshu. A base soteriológica contida no voto 18, ou no voto 35, que diz respeito à salvação das mulheres, justifica práticas devocionais realizadas pelos fiéis visando alcançar o paraíso deste Buda. Vale ressaltar que tais práticas não surgem no seio do Budismo da Terra Pura, antes disso, podemos verificar rituais devocionais na China e em escolas budistas japonesas anteriores ao Jodo Shinshu. Dessa forma, Chamas afirma que “as práticas de devoção, a recitação de outras e a invocação de nomes de budas e outras divindades é bastante comum no budismo Mahayana, assim como as práticas de visualização de budas em suas “terras puras”, os paraísos budistas” (CHAMAS, 2006, p. 18).

Assim, a Verdadeira Escola da Terra Pura não apresenta inovações no âmbito da devoção a um Buda, mas sim na forma como ela é realizada. Ou seja, Amida se torna um objeto de culto central, de modo que, somente a fé pode realizar o processo de salvação de fiéis e as “boas obras” são apenas indicadores de que o processo da salvação está realizado, diferentemente das demais escolas japonesas. Conforme as narrativas dos sutras, Amida é uma entidade capaz de facilitar o renascimento em sua Terra Pura, permitindo que seus devotos,

aqueles que depositam fé em seu voto redentor, desenvolvam naquele local as qualidades necessárias para a obtenção da salvação final, ou seja, o nirvana (SOUZA, 2022).

Figura 1: Buda Amida em pé, c. Séc. XIII



Fonte: slam.org

Figura 2: Amida, o Buda da Luz ilimitada, c. 1250.



Fonte: metmuseum.org

Em um primeiro momento de contato com a doutrina um não-budista pode concluir que esse aspecto da religião se aproxima da filosofia cristã protestante e reformada, tendo em vista que os aspectos contidos na soteriologia de ambas as tradições são aparentemente semelhantes. No entanto, alguns autores realizam uma interpretação de Amida que traz uma diferenciação pertinente daquela estabelecida. Shuichi Maida, citando o reverendo Akegarasu, menciona que “o termo “Buda Amida” se refere à paisagem espiritual do coração de Buda Shakyamuni” (MAIDA, 1996, p. 58). Ao fazer tal afirmação, Maida aponta para Amida como sendo um símbolo, isso não significa que a importância do Buda seja diminuída dentro do pensamento budista da Verdadeira Escola da Terra Pura, mas demonstra que a pluralidade exegética torna a compreensão da doutrina de maneira plural. Ele ainda prossegue mencionando que “o Buda Amida é o despertar espiritual de Sakyamuni que simboliza o Mundo do Não-Eu” (MAIDA, 1996, p. 58-59).

Na filosofia budista do veículo Mahayana, o “Não-Eu” pode ser compreendido por meio de *sunyata*, ou seja, vacuidade. Em termos distintos dos citados por Maida, Amida seria aquilo que não está presente nos atributos que compõem o ser, mas que se revela por meio de sua forma, como um símbolo dessa natureza. Ou seja, tanto Amida, quanto seus atributos e sua Terra Pura, para o pensamento de Maida, são símbolos que revelam a essência humana, apontadas pelo autor como sendo “ordinária e tola, impregnada de desejos e sofrimentos e de ervas do mau karma” (MAIDA, 1996, p. 59).

O pensamento de Shuichi Maida é claro quanto à natureza simbólica de Amida e seus atributos, contudo, em sua análise afirma que “o Buda Amida é algo real para aquele que está

junto com ele” (MAIDA, 1996, p. 59). Tal afirmação parece ir de contra a afirmação anterior, mas para o autor, Amida é real enquanto aquilo que permeia a realidade da existência fora daquilo que pertence à natureza dos seres sencientes. Ou seja, ele é tanto real quanto simbólico, pois representa algo transcendente que existe em uma realidade imanente.

Por Amida expor aquilo o que é oposto à “iluminação”, ele está presente no interior dos seres, ao mesmo tempo em que transcende essa existência, “através da auto-negação (sic) e da destruição do eu falso ou não verdadeiro” (MAIDA, 1996, p. 59). Não se trata de uma existência física, ou seja, está para além dos limites atômicos, mas trata-se de uma realidade ontológica. Maida ilustra bem esse pensamento valendo-se da retórica, “onde você encontrará o Buda Amida? Você o encontrará no próprio significado profundo da própria existência” (MAIDA, 1996, p. 59).

Podemos verdadeiramente compreender o que é o Buda Amida quando compreendemos corretamente o que ocorreu na mente de Sakyamuni naquele momento de sua vida. O Buda Amida é a própria experiência do despertar do eterno fluxo da Vida; esse eterno fluxo da Vida é a única verdade da Vida em que podemos confiar e entregar plenamente todo o nosso ser (MAIDA, 1996, p. 60).

Em contrapartida, pensadores na modernidade se ocuparam em uma hermenêutica influenciada pela filosofia e pensadores ocidentais. Dessa forma, em meio aos intercâmbios culturais entre japoneses e europeus, não foi incomum o surgimento de novas concepções acerca da natureza do Buda Amida. Dennis Hirota (2020) recorre ao pensamento moderno em sua interpretação sobre o Buda Amida como um mito. Para o autor essa relação se dá diante da comparação entre o Buda Shakyamuni e o próprio Amida, como sendo um personagem mítico do qual sua história foi transmitida como um recurso a fim de compartilhar um determinado ensinamento.

Apesar da distância temporal entre a vida do Buda Sakyamuni e das primeiras referências ao Buda Amida (aproximadamente cinco séculos), Hirota, expressando a perspectiva êmica, defende a ideia de que isso em nada altera a relação entre o emissor do ensinamento e as doutrinas contidas no texto. No entanto, mencionamos a dificuldade em alguns pontos da defesa realizada por Hirota, tendo em vista que o próprio autor menciona quão comum é a crença no Buda Amida como uma entidade real por parte de seguidores iletrados. Para resolver a questão Hirota recorre ao *argumentum ad verecundiam*, afirmando que “os budistas mais sofisticados, como os das escolas Tendai, Shingon e Zen, reconheceram todos ao

longo disso, Amida é apenas uma hábil “metáfora” ou “símbolo” para a realização histórica de Sakyamuni”²⁵ (HIROTA, 2020, n.p., tradução nossa).

Entendemos que a preocupação de Hirota em justificar sua compreensão, oriunda de sua visão religiosa e formação filosófica, influenciada por pensadores da modernidade, levanta algumas reflexões quando realizamos uma análise comparativa com o mesmo fenômeno em outras religiões, já que a mesma situação ocorre em práticas cristãs católicas e protestantes, islâmicas, judaicas, nas tradições de matriz africana e em muitas outras. Uma determinada compreensão prática ou religiosa só é validada se reafirmada pelos teólogos, filósofos da religião ou sacerdotes? Se Amida é real para praticantes “iletrados” e um mito para “sofisticados”, isso significa que a fé dos “iletrados” é depositada em algo falso? Ou esse seria um exemplo dicotômico e dessa forma, Amida é e não é real ao mesmo tempo? Assim como é comum na cultura japonesa a possibilidade de algo ser e não-ser simultaneamente, não se adequando necessariamente ao *organon* aristotélico, não seria absurdo compreender Amida como um ser real e mítico ao mesmo tempo, dependendo da perspectiva e entendimento de cada praticante. Essa parece uma indicação que explica a aparente contradição entre a perspectiva religiosa popular e a elitizada e sacerdotal.

Na mesma toada, um dos mais controversos e populares pensadores do Japão, responsável por contribuições que levaram à expansão e popularidade do Zen Budismo nos Estados Unidos, foi D.T. Suzuki. Suas principais obras estão debruçadas no pensamento da tradição Zen, que em muito difere dos pilares da tradição Terra Pura. Apesar disso, Suzuki dedicou uma pequena parcela de suas obras ao estudo da doutrina Jodo Shinshu. Por apresentar uma abordagem relacionada à *psykhé* e à psicologia, Suzuki, em seu comentário sobre a obra *Kyogyoshinsho* de Shinran Shonin, compreende Amida não como uma realidade imanente, mas como um produto oriundo da mentalidade religiosa oriental, uma mitologia (SUZUKI, 1973).

Conforme mencionado anteriormente, o Buda Amida é representado em diversas manifestações artísticas, sendo as mais populares as pinturas, desenhos e esculturas japonesas, seguidos das pinturas e desenhos feitos pelos chineses. Mesmo sendo o principal Buda, em muitas dessas obras Amida é representado sendo acompanhado por dois bodhissatvas bastante conhecidos desde os cânones indianos. Conforme aponta Chamas:

No budismo mahayana, a imagem de Amida geralmente aparece sobre nuvens e acompanhado dos bosatsu Seishi (à direita) e Kannon (à esquerda). Essa tríade é conhecida como Amida Sanzon, mas, pelo seu significado religioso, é denominada

²⁵ more sophisticated Buddhists such as those of the Tendai, Shingon, and Zen schools recognized all along that Amida is merely a skillful “metaphor” or “symbol” for the historical realization of Sakyamuni.

Tríade Raigô (Sanzon Raigô), “a tríade que dá ‘boas-vindas’ ao paraíso de Amida” (CHAMAS, 2006, p. 55).

As expressões de Amida na cultura budista o retratam em diversas cenas e posturas. As que mencionamos aqui como destaque são as diversas *Taima Mandala*, que retratam o Buda Amida em sua Terra Pura, e as pinturas *Raigô*, que tratam da representação do Buda em sua decida de recepção ao fiel recém falecido. Nesse tipo de representação, Amida sempre está acompanhado por uma assembleia de seres espirituais e bodhissatvas, sendo por muito tempo utilizadas como recurso religioso, ou meio hábil (*upaya*), que tinham como finalidade despertar a verdadeira fé no final da vida do fiel, para que assim conseguisse alcançar o renascimento na Terra Pura de Amida.

Mircea Eliade nos traz uma contribuição pertinente sobre a natureza de Amida e seu *status* sagrado na experiência religiosa e cultural dos budistas e japoneses. Ele afirma que “tudo o que não é diretamente consagrado por uma hierofania, torna-se sagrado graças à sua participação num símbolo” (ELIADE, 1998, p. 363). De fato, a revelação de Amida ocorre em uma realidade transcendente, em um espaço-tempo diferente da realidade em que os seres humanos estão situados, assim, sua deificação se dá por aquilo que ele representa enquanto símbolo, o *Dharma*, e conseqüentemente o que ele proporciona (a salvação).

Na modernidade, o pensamento da Escola de Quioto e de outros filósofos de notoriedade, principalmente Kiyozawa Manshi (1863–1903), Kaneko Daiei (1881–1976), Soga Ryojin (1875–1971) e Yasuda Rijin (1900-1982), foram responsáveis por uma nova compreensão da natureza religiosa da Verdadeira Escola da Terra Pura. As demandas da sociedade, influenciadas pela globalização e o capitalismo, resultaram em crises religiosas, bem como o surgimento dos chamados “Novos Movimentos Religiosos”. Esses pensadores acreditavam que a doutrina Jodo Shinshu era capaz de trazer respostas aos dilemas e às novas questões resultantes pelos problemas do Japão moderno. Assim, a nova hermenêutica apresentava uma experiência religiosa focada no aquém, onde a Terra Pura e Amida pudessem ser vivenciados na realidade imanente, na construção da sociedade, ou como um estado mental presente (WATT, 2016). Yasuda Rijin, por exemplo, afirmava que “Amida são os próprios seres sencientes, os próprios seres humanos. Amida é a mesma coisa com os seres humanos. Ele não tem forma”²⁶ (RIJIN, 1994, p. 497 apud WATT, 2016, p. 59, tradução nossa). Dessa forma, as contribuições dos principais nomes da Escola de Quioto tomaram visibilidade, abrindo portas para novos debates de ordem filosófica sobre a doutrina de Shinran, fazendo

²⁶ Amida is sentient beings themselves, human beings themselves. Amida is one and the same with human beings. He has no form.

com que a Jodo Shinshu pudesse voltar ao seu destaque na sociedade japonesa. Como resultado dessas querelas, atualmente, apesar de haver abertura para a possibilidade de compreensão de Amida como sendo um ser real, com qualidades divinas, as noções simbólicas e filosóficas são as mais evidentes na literatura da tradição.

2.3 O Nembutsu como prática central

Os estudos comparativos das religiões, bem como suas respectivas histórias, permitem o observador conceber semelhanças entre elas: A existência de corpo sacerdotal, reunião em templos e práticas coletivas são exemplos encontrados nas diversas expressões religiosas em todo o planeta. Muitas delas possuem práticas que as tornam características e conhecidas por isso. Os cristãos católicos com o uso do rosário, os judeus e os filactérios, os fiéis da matriz africana com suas guias ou os muçulmanos com suas cinco orações diárias, são exemplos de como as práticas podem tornar um determinado grupo religioso notável.

Para os budistas Jodo Shinshu a prática central é a fé e a recitação expressa por meio do *nembutsu*, ou “Atenção Plena ao Buda”, que consiste simplesmente, na prática da recitação da frase “Namu Amida Butsu”, que significa “Eu tomo refúgio no Buda Amida”. O ato de recordação do Buda está presente em todas as tradições budistas, não sendo assim uma prática exclusiva da Jodo Shinshu. No budismo Theravada a prática é chamada *buddhanusmrti* (Páli: *buddhanussati*), sua recomendação está registrada na obra *Visuddhimagga* de Buddhaghosa (séc. V), podendo ser encontrada também no Cânone Páli, na seção *Anguttara Nikaya*²⁷. Para os praticantes Theravada os cânticos e as práticas devocionais (*puja*) fazem parte das atividades religiosas monásticas e dos leigos. Pandita afirma que *buddhanusmrti* é considerado uma das quatro “meditações do Guardião” (PANDITA, 2006, p. 16).

A principal diferença entre a prática de *buddhanusmrti* entre os veículos Theravada e Mahayana está no direcionamento de sua ênfase. No Theravada o ato se dá em recordação aos Budas de maneira coletiva, enquanto no Mahayana há práticas recordativas específicas para budas e bodhissatvas. Dentro desse veículo as práticas de recordação iniciaram através de monges professores de meditação na região da Caxemira. O primeiro sutra a fazer menção a essa prática foi o *Pratyutpanna Samadhi Sutta*, conhecido em sua versão chinesa como *Amitayurdhyana Sutta* (traduzido em 179 d.e.c.). Seu conteúdo menciona a atenção plena

²⁷ cf. Anguttara Nikaya 1.296.

nas qualidades de Amithaba, o Buda Amida, e de sua Terra Pura, visando criar o acesso direto entre o praticante e os ensinamentos repassados por ele.

Embora a Jodo Shinshu não seja a primeira escola budista a praticar o *nembutsu*, a interpretação dada por Shinran é única e distinta. O *nembutsu* tem como significado o ato de expressar gratidão ao Buda Amida, sendo evocado no praticante pelo poder da compaixão incondicional desse Buda. Assim sendo, no budismo Shin, o *nembutsu* é compreendido não como uma prática que busca gerar mérito cármico, mas sim como expressão de gratidão (GRIFFIN, 2005).

Para compreender o sentido religioso do *nembutsu* é preciso identificar o funcionamento do carma (ou karma) no budismo e como ele deve ser compreendido de maneira diferente das compreensões do hinduísmo e espiritismo. No Cânone Páli, o Buda Siddharta Gautama já demonstrava essa preocupação ao debater sobre esses assuntos e buscar refutar os brâmanes tornando clara as diferenças entre ambas as tradições. Mircea Eliade em sua análise sobre a natureza do carma afirma que “é a lei do karma que impõe as inúmeras transmigrações, esse eterno retorno à existência e, portanto, ao sofrimento. Libertar-se da lei kármica equivale à “cura”. Buda é o “rei dos médicos”, sua mensagem é proclamada como uma “nova medicina”” (ELIADE, 1972, p. 63).

Nesse sentido, todo ensinamento budista (*Dharma*), em suas diversas formas, funcionam como formas de auxílio aos seres a se libertarem do *samsara*. Uma outra possibilidade é que alguns ensinamentos funcionam como acúmulos de méritos, ou métodos de purificação de carmas negativos que conduzem ao renascimento em reinos onde a iluminação torna-se mais difícil.

No entanto, o *nembutsu* é uma prática que não se enquadra nos dois grupos supracitados. A história de Amida mostra que as práticas realizadas por ele geraram infinitos méritos e que sua compaixão é o que faz com que tais méritos alcancem todos os seres. Para a doutrina Jodo Shinshu, como consequência de *avydia*, o homem é visto como mau, incapaz de realizar boas ações, e consequentemente, carmas que conduzem a um melhor renascimento. Logo, impossibilitado de realizar ações positivas, não há geração de bons méritos, sendo Amida o responsável pelos méritos positivos. Nesse sentido, o *nembutsu* para o fiel, funciona como a expressão de gratidão por isso.

Peter Harvey vai afirmar que “o *nembutsu* também possui certa qualidade semelhante à do *mantra*, porque acredita-se que abra um canal entre um ser sagrado e o devoto: nesse caso, o canal da graça” (HARVEY, 2019, p. 279). O *nembutsu* funciona então como a expressão que comunica e une o transcendente e o imanente. Maida (1996, p. 16) afirma que “é uma expressão

oral, uma manifestação da experiência interna do Shinjin”. Somente na realização verdadeira de *shinjin* o *nembutsu* é a plena manifestação da graça redentora do Buda Amida.

Nembutsu consiste de seis caracteres kanji chineses: **NA-MU-A-MI-DA-BUTSU**. Namu (reverenciar) se refere ao primeiro aspecto do Shinjin i.e., o reconhecimento das futilidades do eu. Amida Butsu (Buda Amida) se refere ao segundo aspecto do Shinjin i.e., o pleno estado de confiança de que as futilidades do eu serão acolhidas e libertadas pelo Dharma (MAIDA, 1996, p. 16).

Em termos mais complexos, a realização da verdadeira fé, expressa na recitação do *nembutsu*, está ligada à autocompreensão da natureza do ser e da realidade. Se a compreensão da existência está pautada no reconhecimento da impossibilidade de as coisas serem boas em si mesmas, então “reconhecer e aceitar a realidade tal como ela é, é o próprio Nembutsu” (MAIDA, 1996, p. 33). Tomar refúgio no Buda Amida é ter plena confiança naquilo que é exterior aos sentidos e à realidade imanente.

Namu significa literalmente ajoelhar-se ou reverenciar, curvar-se ou baixar a cabeça totalmente perante o Dharma. Quando o Namu se torna realidade existirá o Amida Butsu (Buda Amida). Amida Butsu significa Buda da Luz e Vida Ilimitada. Butsu (Buda) significa Despertar. A vida é imediatamente transmutada no mundo de Buda através da invocação do Nome. É o renascimento imediato, a total libertação do ser humano (MAIDA, 1996, p. 41).

A realização do *nembutsu* está alicerçada na compreensão da talidade, conforme aponta Nobutsuka (2013) em sua análise sobre as “duas formas de pensar”. A primeira, chamada de “caminho exterior”, consiste na busca pela compreensão acerca do sofrimento e insatisfação humana como sendo produtos de questões que estão ao redor dos seres humanos. A segunda, chamado “caminho de introspecção”, é o método do budismo, pautado na investigação realizada por meio do autoquestionamento. Através do “caminho de introspecção” o praticante pode chegar à prática do *nembutsu*, tendo em vista que conhecer a natureza do ser, é de acordo com o pensamento Jodo Shinshu, conhecer a verdade suprema, contida e expressa no “Namu Amida Butsu”.

Por outro lado, o filósofo Yasuda Rijin, citado por Watt (2016), influenciado pelo pensamento da escola Yogachara afirma que “o nome do Tathagata não se refere a um Buda, mas a um estado de espírito”²⁸ (WATT, 2016, p. 38, tradução nossa).

Dizer o *nembutsu*, portanto, é sair do mundo artificialmente construído de significados subjetivos humanos e entrar no mundo do Tathāgata, que simultaneamente transcende e abrange o mundo construído humanamente (...) dizer o *nembutsu* é dar expressão a um novo estado de espírito e a uma nova maneira de ser. É para indicar a consciência

²⁸ The name of the Tathāgata refers not to a buddha but to a state of mind.

da verdadeira identidade como uma personificação do Tathāgata²⁹ (WATT, 2016, p. 39, tradução nossa).

Para Yasuda, “na ontologia budista (...), os nomes são estabelecidos em contraste com os objetos e os objetos são estabelecidos em contraste com os nomes”³⁰ (WATT, 2016, p. 71, tradução nossa). Dessa forma, o “Namu Amida Butsu” é compreendido pelo filósofo como um nome que comunica uma realidade transcendente, de modo que o realizador se une com tal realidade na recitação.

Contudo, ainda assim, o *nenbutsu* é um nome provisório, mas que assim como os demais fenômenos e nomes, contém em si a “vacuidade” (*sunyata*). A verdade, na filosofia apresentada por Yasuda, está na possibilidade de se acessar a vacuidade, ou seja, aquilo que está para além das conceitualizações do eu e do não-eu, por meio da realização da comunicação do *nenbutsu*, a expressão de confiança nessa realidade acessada pela fé.

2.4 Gokuraku: O Paraíso de Amida

Conforme apontado anteriormente, o veículo Mahayana difere do Theravada em diversos aspectos, sendo um dos mais proeminentes o aspecto da cosmologia. Para os adeptos do veículo maior, há inúmeros sistemas de mundos no universo, sendo cada um deles governando por um Buda. Peter Harvey (2019, p. 191) afirma que “cada um dos Budas em todo o universo tenha um “Campo de Buda” (*Buddhaks etra*)”, ou seja, um local ou domínio purificado, resultado das práticas e méritos de cada um desses Budas, após o oitavo estágio do caminho do bodhissatva (HARVEY, 2019).

Combinando as noções de carma e a visão da realidade contida na escola Yogachara³¹, no Mahayana desenvolveu-se a ideia de que “um Buda poderia recorrer ao seu depósito imensurável de fruição kármica, e ao poder da sua mente, para criar um mundo em benefício de todos os seres” (HARVEY, 2019, p. 191). Em diversos textos, como nos próprios sutras da tradição, as Terras Puras são apresentadas como locais paradisíacos, contudo, a melhor

²⁹ To say the *nenbutsu*, therefore, is to step out of the artificially constructed world of human subjective meanings and to enter the world of the Tathāgata, which simultaneously transcends and embraces the humanly constructed world (...) to say the *nenbutsu* is to give expression to a new state of mind and a new way of being.

³⁰ In Buddhist ontology (...), names are established in contrast to objects and objects are established in contrast to names.

³¹ A Escola Yogachara tem como ênfase a natureza ilusória da realidade percebida e a importância de compreender a mente como a fonte de toda a experiência, incluindo a ideia de que todos os fenômenos são criados pela mente e percebidos através dela.

definição desses locais são esferas onde a escuta e a prática dos ensinamentos de Buda, que conduzem ao despertar, são facilitadas (HARVEY, 2019).

Se na cosmologia budista oriunda do Theravada a existência é dividida em seis reinos, nos quais após a morte há renascimentos neles, até que seja alcançada a liberação (*moksha*) destes ciclos, no entendimento budista Jodo Shinshu as Terras Puras não fazem parte desse sistema, estando fora do “sistema normal de renascimentos, inclusive os celestiais, de acordo com o karma pessoal” (HARVEY, 2019, p. 191), por isso a Terra Pura é também concebida como a “Terra da não-retrogressão”³², pois tendo alcançado o renascimento naquele local o praticante não tem renascimento em outros reinos, como descrito na “Roda do Samsara”, pois se encontra no último estágio pré-iluminação. Ou seja, a Terra Pura é vista como o local ideal onde as práticas que não foram possíveis de serem realizadas em qualquer um dos seis reinos, naquele local poderão, e sendo assim, configuram o estado anterior ao nirvana.

No budismo a compreensão acerca do renascimento nas Terras Puras é bastante plural, em algumas delas, como na escola Cha’n, é necessário a realização de práticas que produzem bons carmas, como as orações devocionais, pois é através da fruição delas, somadas com a transferência das fruições cármicas do Buda que esteja responsável por aquele local, que há o renascimento em uma Terra Pura (HARVEY, 2019).

No Japão, a Terra Pura é mencionada pela primeira vez nos textos atribuídos ao príncipe Shotoku, entre os séculos VI e VII. De acordo com Yoshinori “existe uma tradição segundo a qual ele acreditava no céu de Tusita de Maitreya, que nessa época não se distinguia claramente da Terra Pura de Amida” (YOSHINORI, 2007, p. 209).

Os textos da Terra Pura oferecem além dos fundamentos e pilares doutrinários da tradição Jodo Shinshu, descrições que chamam atenção pela riqueza de detalhes do paraíso do Buda Amida. O texto menciona lagos que são adornados por joias, lagos cobertos com areia dourada, escadas de ouro, prata, berilo e cristal, flores de lótus que irradiam diversas cores. Na

³² A Terra Pura de Amida é chamada de local da “não-retrogressão”, pois os praticantes que renascem naquele local estão no último estágio de prática antes de alcançar a iluminação. Ou seja, estando uma vez na Terra Pura, não há novo renascimento dentro de qualquer um dos seis reinos do *samsara*. Para o pensamento Jodo Shinshu, os seres estão em situação limitante que os impede de realizar práticas religiosas, assim, encontram-se incapazes de alcançar a realização enquanto estiverem sob essas limitações. Somente na Terra Pura, um local ideal onde as limitações físicas e espirituais, oriundas das visões errôneas acerca da realidade, ocasionadas por *avydia*, não são existentes, os praticantes podem realizar aquilo que não haviam conseguido enquanto existentes no reino dos humanos. Dessa forma, o desenvolvimento da fé e a prática do *nenbutsu* seria uma forma de ultrapassar determinados estágios de prática comuns em outras escolas budistas. Contudo, Nirvana e a Terra da “não-retrogressão” possuem diferenças que as caracterizam como únicas. Se por um lado, o paraíso de Amida é descrito em termos geográficos e simbólicos, o nirvana enquanto algo a ser descrito demonstra-se como oposto. A extinção e a ausência de práticas contidas no nirvana, também são opostas ao que é realizado na Terra Pura. Ao que parece, por não haver a retrogressão aos reinos *samsáricos*, Shinran pode ter considerado que a Terra Pura é o mesmo que nirvana.

descrição também são mencionados o chão feito de ouro, chuvas diárias de flores *mandarava*³³, a existência de aves raras como gansos, pavões, *kalavinkas* e *jivamjivakas*.

Além de todas as descrições sobre os animais, a composição e a natureza da Terra Pura, os sutras ainda mencionam a existência de diversos outros Budas em diversas direções dos cosmos, como Aksobhya, Merudhvaja, Manjusvara, Merupradipa, Amitaketu e outros (KUMARAJIVA, 2013).

Figura 3: Kalavinka e Jivamjivaka no paraíso de Amida. Acervo do Massachusetts Institute of Technology.



Fonte: web.mit.edu

As artes foram responsáveis pela expressão e conservação das primeiras manifestações e testemunhos da fé na Terra Pura. Uma das primeiras produções artísticas que se dedicam a essa expressão é a *Tenjukoku mandara*, a mandala da terra celestial da longevidade, atribuída ao príncipe Shotoku. No período Nara, a *Jodo mandara*, criada pelo monge Chiko da escola Sanron (Madhyamika) foi também um destes testemunhos (YOSHINORI, 2007).

Figura 4: Mandala da Terra Pura de Amida (*Jodo Mandara*). Coleção do Nara National Museum



Fonte: narahaku.go.jp

³³ De acordo com Kumarajiva (2013, p. 53), trata-se de uma “flor celestial bela e aromática. Acredita-se que estas flores celestiais adornem os jardins do céu de Sakra e que se despetalem quando ocorram eventos auspiciosos”.

Para Shinran Shonin a Terra Pura é sinônimo de nirvana. Durante sua época, várias escolas budistas da Terra Pura acreditavam que o nascimento na Terra Pura era um renascimento literal, que ocorria somente após a morte e após a realização de rituais preliminares específicos, sendo comum a prática de amarrar os dedos com cordas a uma pintura ou imagem do Buda Amida.

Para Shinran a salvação é realizada ainda em vida a partir do momento em que a verdadeira fé (*Shinjin*) é realizada. O processo transcendente que ocorre após a morte não é o ir-nascer na Terra Pura em si, ele já acontece durante a vida do praticante a partir do momento que ele se compreende como mau e incapaz de realizar sua própria libertação, desenvolvendo uma postura de humildade, eliminando o ego e abrindo espaço para a atuação do Buda Amida. Em suma, divergindo das escolas mais tradicionais da Terra Pura e de seu mestre Honen, Shinran sustentava que o nascimento naquele local poderia ser alcançado em vida. Ao entregar-se a Amida, alguém se torna "estabelecido no estágio do verdadeiramente estabelecido", equivalente ao estágio de não-retrocesso ao longo do caminho do bodhisattva.

Gonçalves afirma que a expressão Terra Pura não existe em sânscrito, sendo ela criada pelos chineses. Conforme aponta o mesmo autor, trata-se de um “conceito dinâmico e não estático” (GONÇALVES, 2019, p. 10). No idioma sânscrito, o local é chamado *Sukhavati*, sendo traduzido como “Terra da Suprema Alegria”, em japonês o termo utilizado para descrever o paraíso de Amida é “*Gokuraku*”, traduzido como “País ou Campo Búdico” (GONÇALVES, 2019).

Figura 5: O Buda Amida sentado no centro de sua Terra Pura, a “terra feliz”. Museu Metropolitano de Arte, Coleção Charles Stewart Smith.



Fonte: tricycle.org

Na modernidade, o monge Jodo Shinshu, Yasuda Rijin, em uma palestra que ficou conhecida pelo título *Demythologizing Pure Land Buddhism*, publicada como livro em 2016 por Paul B. Watt, ocupa-se em uma nova hermenêutica dos ensinamentos da Terra Pura. Como

o título sugere, passando pelo abandono de uma leitura e compreensão literal dos textos e ensinamentos e os aplicando na realidade presente, de acordo com as necessidades e influências da filosofia moderna e do cientificismo, “Yasuda procurou dissipar em seus ouvintes e leitores a ideia de que Amida e a Terra Pura eram realidades sobrenaturais”³⁴ (WATT, 2016, p. 34, tradução nossa).

Essa proposta de interpretação dos textos Jodo Shinshu obteve destaque com os antecessores de Rijin, Kaneko Daiei e Soga Ryojin, durante os últimos anos da década de 20. Para ambos, era necessário

mudar o foco da crença Shin de uma Terra Pura e uma Amida concebida como realmente existindo em algum outro mundo para uma compreensão de Amida como corporificada e expressa através de seres sencientes, e a Terra Pura como o lugar onde os humanos procuram realizar os votos de Amida no presente³⁵ (WATT, 2016, p. 45, tradução nossa).

Motivado por esse pensamento, Yasuda Rijin, em uma série de palestras e ensaios, propôs uma nova hermenêutica da Terra Pura, tendo como base os problemas sociais e religiosos do seu contexto, tomando como auxílio seus estudos de filosofia ocidental, principalmente de Heidegger e Buber.

Em *The Homeland of Existence* (1964), Yasuda analisa o desejo que os seres humanos possuem por uma pátria. No comentário de introdução à tradução realizada por Paul B. Watt, é mencionado que “a Terra Pura, como seria de esperar, não é uma terra diferente daquela onde os humanos habitam; não é externo a nós. Pelo contrário, é a nossa terra corretamente compreendida”³⁶ (2016, p. 101, tradução nossa). Watt ainda menciona que, de acordo com o pensamento de Yasuda, a Terra Pura não é diferente do local onde os seres humanos habitam, sendo esse o local onde a verdadeira natureza pode ser investigada e concebida (WATT, 2016).

Para Yasuda a compreensão na Terra Pura como um local transcendente está alicerçada na “mentalidade religiosa” que não se preocupa com provas diante das doutrinas ou mitos. Na fundamentação dessa afirmativa, o filósofo cita os votos de Amida expressos no Sutra Maior. Yasuda vê em afirmações como “nascer naquela terra”, ou quando o Buda afirma “nascer em minha terra”, como fontes propulsoras da mente religiosa. Ele afirma que “a própria expressão “desejar nascer na minha terra” é o chamado da mente religiosa que chama o ser humano de

³⁴ Yasuda sought to dispel in his listeners and readers the idea that Amida and the Pure Land were otherworldly realities.

³⁵ To shift the focus of Shin belief from a Pure Land and an Amida conceived of as actually existing in some other world to an understanding of Amida as embodied and expressed through sentient beings, and the Pure Land as the place where humans seek to realize Amida’s vows in the present.

³⁶ The Pure Land, as one might expect, is not a land different from the one humans inhabit; it is not external to us.

volta à fonte da existência”³⁷ (WATT, 2016, p. 102, tradução nossa). A fonte da existência em Yasuda Rijin é a própria existência. Para o filósofo, tais palavras buscam revelar ao leitor uma existência autoconsciente.

Ainda em sua análise sobre o chamado à Terra Pura, para Yasuda os textos que se referem ao chamado ou promessa de renascimento tratam de “vozes sem voz”, em outras palavras “o que fala é a própria existência que, para o ser humano, é a fonte. A fonte dos seres humanos está chamando os seres humanos”³⁸ (WATT, 2016, p. 103, tradução nossa).

As conclusões de Yasuda Rijin sobre a natureza da Terra e como ela é experienciada pelos seres sencientes, através da “mentalidade religiosa”, que tem como principal característica realizar esse chamado de natureza transcendente, mas com realização no tempo-espaço imanente por meio do contato com o *Dharma*, são mencionadas por Watt:

A terra deve existir na existência humana que recuperou essa relação. A terra é, em última análise, algo que pertence ao ser humano como estrutura da existência presente. A terra é particular dos seres existentes situados na terra. A existência “situada no tempo e no espaço” é existência viva. A terra é o lugar onde se vive, onde se nasce³⁹ (WATT, 2016, p. 112, tradução nossa).

As questões referentes ao nascimento na Terra Pura estão entre os principais assuntos da metafísica da Terra Pura. Sobre o renascimento, Dennis Hirota (2020) realiza críticas aos pesquisadores ocidentais que afirmam encontrar indícios de que pensadores como Honen e seus seguidores acreditavam na Terra Pura como um local geográfico, já que para o autor

questões da realidade de Amida e da Terra Pura reflete, não noções como substância, identidade, autonomia e permanência, mas um movimento interativo e dinâmico através de dicotomias de realidade e forma sem forma, sabedoria iluminada e ignorância, transtemporalidade e tempo, Buda e ser senciente⁴⁰ (HIROTA, 2020, s.p., tradução nossa).

Tomando como base o pensamento de Shinran, vigente durante a Idade Média no Japão sobre a natureza da Terra Pura e as realizações que propiciavam o renascimento naquele local, realizando uma análise paralela à hermenêutica apresentada por Yasuda Rijin e de outros pensadores da Escola de Quioto, como Daiei e Ryojin, é possível verificar uma mudança na

³⁷ The expression “to desire to be born in my land” itself is the call of the religious mind that calls human beings back to the source of existence.

³⁸ That which is speaking is existence itself that, for human beings, is the source. The source of human beings is calling out to human beings.

³⁹ The land must exist in the human existence that has recovered that relationship. The land is, to the end, something that belongs to human beings as the structure of present existence. The land is particular to existing beings situated in the land. Existence “situated in time and space” is living existence. The land is the place where one lives, where one is born.

⁴⁰ Questions of the reality of Amida and the Pure Land reflects, not such notions as substance, identity, autonomy, and permanence, but an interactive, dynamic movement across provisional dichotomies of formless reality and form, enlightened wisdom and ignorance, transtemporality and time, buddha and sentient being.

forma como o paraíso de Amida era compreendido e como passou a ser na modernidade, passando de uma qualidade associada à noção de nirvana, ao entendimento polissêmico, como sendo qualidades temporais imanentes ou relativas à mente. Assim, atualmente há diferentes possibilidades de experienciar a fé Jodo Shinshu na compreensão de *gokuraku*.

As interpretações da Idade Média e moderna não são excludentes entre si. Os pensadores da Escola de Quioto não tinham o objetivo de anular as contribuições de Shinran ou de outros pensadores medievais. Para os filósofos, os dilemas da modernidade enfrentados pela Jodo Shinshu, naquele contexto de conformidade com o *status quo* social influenciado pelo confucionismo desde o fim do feudalismo, e visto apenas como uma doutrina que se ocupava com a realidade pós-morte, eram vistos como um desafio a ser superado pela tradição e uma forma de reinseri-la no cenário religioso japonês que já vinha sendo ocupado pelos “Novos Movimentos Religiosos”.

Assim, a pluralidade filosófica da Jodo Shinshu permite compreender a Terra Pura das seguintes maneiras: a) Um paraíso real no espaço-tempo, localizado na direção leste; b) Um local transcendente acessado após a morte; c) Um local na realidade física e presente do praticante; d) Um estado mental realizado e alcançado através do contato com o *Dharma*.

Seguindo nesse raciocínio e tendo esclarecido as eventuais dificuldades acerca dos principais conceitos religiosos, passaremos para a abordagem filosófica da tradição Jodo Shinshu. A completude do estudo da religião proposto nesta pesquisa implica, como complemento, a análise da filosofia da religião visando elucidar diferentes questões da tradição, pois a compreensão de uma tradição religiosa torna-se mais completa quando investigada por diferentes ângulos. As contribuições dos pensadores e comentaristas da modernidade servirão como referenciais para elucidarmos os principais conceitos abordados no corpo constitutivo da tradição, como *shinjin*, a fé verdadeira, a separação das práticas em *tariki* e *jiriki* como fundamento hermenêutico, as questões referentes à moralidade e o problema do mal, e por último, a mística como experiência individual dos sujeitos.

3 ASPECTOS MÍSTICOS E FILOSÓFICOS DA VERDADEIRA ESCOLA DA TERRA PURA

Ao se propor uma análise da filosofia e da mística do budismo, deparamo-nos com questões e problemas oriundos da metodologia e referenciais que são utilizados como norteadores das análises e estudos de tais fenômenos. O idioma, traduções e a influência do

pensamento ocidental, quando se parte de um pressuposto filosófico eurocêntrico, podem ser as principais dificuldades encontradas no trajeto investigativo.

Diante do estudo da filosofia da Verdadeira Escola da Terra Pura lidamos com dois aspectos que organizam a forma como o objeto se apresenta. O primeiro aspecto refere-se à tradição canônica recebida de pensadores anteriores, indianos e chineses, e seus respectivos comentários, o segundo, refere-se aos diferentes comentários e pensadores escolásticos (HIROTA, 2020).

Os principais textos em língua portuguesa, que abordam a mística budista, geralmente dedicam-se ao estudo do Budismo Zen e a sua “mística do silêncio” ou à meditação e à contemplação presentes no Theravada. Durante a realização do levantamento bibliográfico que fundamenta a presente pesquisa, não foram encontrados textos que se dediquem exclusivamente à mística da Verdadeira Escola da Terra Pura, apesar da importância histórica da tradição no Japão e também Brasil.

A tradição iniciada por Shinran Shonin goza de um importante fator que é a ausência de práticas meditativas, a colocando em uma distância religiosa da maioria das vertentes do budismo japonês. Sendo assim, as contribuições de estudiosos da mística budista japonesa, focalizada no Zen, como as de Faustino Teixeira (2021), não servem como parâmetro para a compreensão da mística do Budismo da Verdadeira Escola da Terra Pura, apesar de sua aproximação temporal e geográfica.

Se por um lado a hermenêutica da Jodo Shinshu, a soteriologia, questões éticas e a mística propriamente dita apontam para um distanciamento dos outros budismos, não podendo ser ignoradas as similaridades, mesmo que superficiais, com a filosofia cristã protestante de vertentes luterana e calvinista, como será abordado adiante.

Para além das dificuldades encontradas na ausência de referenciais em língua portuguesa, que tratem do assunto mística na Verdadeira Escola da Terra Pura, há ainda autores como Suzuki (2003), que defendem a inexistência de uma mística nessa tradição, reduzindo a experiência dos adeptos da doutrina do *nenbutsu* a uma filosofia. Vale ressaltar que, antes da influência ocidental, para os japoneses não havia a distinção entre religião e filosofia de maneira definida. Dessa forma, o budismo era visto como o caminho espiritual composto por práticas que conduziriam à iluminação, mas sem a separação daquilo que é próprio do escopo da filosofia e o que é de natureza da religião.

O presente capítulo, centro da discussão desta pesquisa, será dedicado à investigação e análise da mística e da filosofia da Verdadeira Escola da Terra Pura, com foco em dirimir as

principais dificuldades apresentadas pelos autores consultados, suas contradições, além de apresentar uma possibilidade de compreensão do fenômeno místico na Jodo Shinshu.

3.1 Tariki e Jiriki como princípios hermenêuticos

O budismo japonês em sua pluralidade de tradições pode ser classificado em dois grupos: *jiriki* e *tariki*, também conhecidos como "Autopoder" e "Outro-poder". Essa separação está presente nos discursos da Escola da Terra Pura como normativa para distinguir as práticas vistas como determinantes no processo soteriológico por intermédio de Amida, o Outro-Poder, e as “abordagens mais tradicionais e “meditativas” da práxis, como no budismo primitivo, o Zen, o Yogachara e as tradições Vajrayana”⁴¹ (BLUM, 2008, p. 36, tradução nossa), que dependem da iniciativa do praticante. Nessa classificação, a maioria das denominações pertence à chamada “Escola do Autopoder”, que ensina a doutrina da salvação individual baseada na crença de que a pureza moral é condição necessária para a iluminação. Por outro lado, a “Escola do Outro-Poder” ensina uma confiança absoluta na graça do Buda Amida (JAFFE, 2015).

A organização das escolas budistas nos grupos *jiriki* e *tariki* foi iniciada com Honen Shonin durante a sistematização de seu pensamento. Em um dos processos, Honen dedicou-se à escolha dos sutras Mahayana que iriam ser utilizados como a base da doutrina. Posteriormente, ele separou a prática budista em duas: 1) “Via da Terra Pura”; e 2) “Via da santidade pessoal”. Essa separação tinha como objetivo o estabelecimento de sua doutrina, a recitação do *nembutsu* como prática de destaque (YUSA, 2002). Dessa forma, na sistematização de Honen, as práticas que estavam no grupo da “via da Terra Pura” foram chamadas *tariki* (Outro-poder) e tinham como base a compaixão do Buda Amida. As práticas da “via da santidade pessoal” foram chamadas de *jiriki* (Autopoder), e consistiam nas realizações por meio do esforço pessoal. Honen considerava as práticas da “via da Terra Pura” como “caminho fácil” e as da “santidade pessoal” como o “caminho difícil”, e por isso optou por rejeitá-las (YUSA, 2002).

Posteriormente, Honen dividiu a “via da Terra Pura” em dois tipos de práticas: 1) Prática essencial; e 2) Não essenciais. A “prática essencial” consiste naquela que conduz ao renascimento na Terra Pura de Amida, e por isso, recusou aquelas que havia considerado “não essenciais” (YUSA, 2002). Em seguida, “dividiu a via da “prática essencial” em “atividade

⁴¹ With the more traditional, “meditative” approaches to práxis such as early Buddhism, Zen, Yogācāra, and the Vajrayāna traditions.

(sic) principal” (isto é, a recitação do *nenbutsu*) e “actividades (sic) auxiliares” (tais como a recitação dos *sutras* da Terra Pura e o culto ritual de Amida) e considerou o primeiro mais importante (YUSA, 2002, p. 51).

A sistematização de Honen foi considerada por Shinran Shonin. No entanto, há uma particularidade na abordagem realizada por Shinran que a difere da realizada por seu mestre, sendo reinterpretada mais radicalmente. O cerne do pensamento dele estava em abandonar todas as tentativas desesperadas de alcançar a salvação por meio de seu próprio poder (*Jiriki*) e, em vez disso, depositar plena confiança no poder redentor do Buda Amida. Dessa forma, ele acreditava que as pessoas deveriam transferir completamente o dever salvífico para Amida (HARVEY, 2019).

Para compreender a lógica da separação de práticas em *tariki* e *jiriki*, e a adesão de Shinran a essa sistematização, Tanaka (2020) cita a existência de duas concepções de prática, reafirmando o pensamento de Honen. A primeira consiste na mudança da natureza do ser, buscando a erradicação dos três venenos mentais (ira, cobiça e ignorância). Para Tanaka essas práticas só podem ser realizadas satisfatoriamente por pessoas ordenadas, monges e sacerdotes. A segunda consiste em um processo de autorreflexão, introspecção sobre si, promovendo uma nova consciência sobre a realidade, não sendo necessárias grandes mudanças sobre a natureza do ser. Partindo desse raciocínio, o autor menciona que “Shinran rejeitou o primeiro tipo de prática, chamando-a de poder próprio (*jiriki*) que pertence ao “portal para o caminho dos sábios (*shodo-mon*)”.” (TANAKA, 2020, p. 89).

Para Tanaka, a rejeição de Shinran pelas práticas *jiriki* se deu pelo receio que o monge tinha por elas levarem o praticante ao egocentrismo, o problema que teoricamente deveriam superar. O autor menciona o exemplo de religiosos “que emanam uma atitude hipócrita e superior porque elas, e somente elas, praticam corretamente” (TANAKA, 2020, p. 89).

Dessa forma, a doutrina de Shinran, explicitada na Verdadeira Escola da Terra Pura, possui pontos de similaridade com a doutrina da graça presente em diversas denominações do cristianismo protestante. Apesar da salvação pela graça ser diferente da proposta inicial do budismo, pautado na autossuficiência, ambos os movimentos compartilham a ideia de adesão à prática do desapego daquilo que é oriundo do egocentrismo (HARVEY, 2019).

Sobre isso, Peter Harvey afirma que “o budismo primitivo defendia o abandono de todos os fenômenos condicionados de forma a minar o conceito do “Eu sou”, enquanto Shinran defendia o abandono do “poder próprio”, em prol do poder redentor de Amida” (HARVEY, 2019, p. 255).

Richard. M Jaffe, mencionando as contribuições de D.T. Suzuki⁴² sobre o assunto, apresenta dez qualidades que caracterizam um adepto de *tariki*:

1. Assim como a criança não faz julgamentos, os seguidores do *tariki* devem estar livres de pensamentos de auto-afirmação (sic) (*jiriki*). 2. Assim como a criança não sabe nada sobre impurezas, os seguidores do *tariki* nunca devem ter atenção aos maus pensamentos e más ações. 3. Assim como a criança não sabe nada de purezas, os seguidores do *tariki* devem estar inconscientes de quaisquer bons pensamentos que possam acalantar. 4. Assim como a criança não deseja cortejar o favor especial de sua mãe fazendo suas oferendas, os devotos *tariki* devem estar livres da ideia de serem recompensados por algo dado. 5. Assim como a criança não vai atrás de qualquer outra pessoa além de sua própria mãe, os devotos *tariki* não devem correr atrás de outros Budas ou Bodhisattvas além do próprio Amida. (...) 10. Eles não devem ter medos, nem dúvidas, quanto ao amor infinito de Amida, o Buda Único, cujos votos são não abandonar nenhum ser em seu abraço. Uma vez abraçado em sua luz, nenhum ser precisa alimentar a ideia de ser abandonado por ele⁴³ (JAFJE, 2015, p. 132, tradução nossa).

Em seu ensaio *Tariki to Jiriki* (1911), D.T. Suzuki apresenta uma série de exemplos que funcionavam como a expressão prática de ambos os conceitos, vistos como “dois polos de um conflito ou pelo menos de uma competição”⁴⁴ (BLUM, 2008, p. 37, tradução nossa). Ao final, a religiosidade do autor pode ser verificada nas conclusões do texto, quando ele afirma que “a libertação ou salvação transcende todas essas distinções, e a experiência religiosa das pessoas vindas de ambos os lados terminará no mesmo lugar”⁴⁵ (BLUM, 2008, p. 38, tradução nossa). A principal contribuição de D.T. Suzuki no texto se dá na forma como *tariki* e *jiriki* são definidos por comparações em uma relação de oposição.

Em 1926, Suzuki retorna a analisar *tariki* e *jiriki* minuciosamente, dessa vez com contribuições voltadas para um público Zen. Na exposição, é afirmado a relação de dependência entre ambos os conceitos. Para Suzuki, a existência de *tariki* só é possível porque *jiriki* existe. Nessa análise que interliga os conceitos, mesmo que em uma relação de oposição, ele afirma ainda que *jiriki* é o esforço da consciência e *tariki* é quando essa consciência desaparece e é

⁴² D.T. Suzuki considerava o assunto *tariki* e *jiriki* fascinante, chegando a escrever sobre o assunto diversas vezes, nos anos 1911, 1924, 1926 e 1965 (BLUM, 2008).

⁴³ 1. As the child makes no judgments, just so should the followers of *tariki* be free from thoughts of self-assertion (*jiriki*). 2. As the child knows nothing of impurities, so should the *tariki* followers never have an eye to evil thoughts and evil deeds. 3. As the child knows nothing of purities, so should the *tariki* followers be unconscious of any good thoughts they may cherish. 4. As the child has no desire to court its mother's special favor by making her off erings, so should the *tariki* devotees be free from the idea of being rewarded for something given. 5. As the child does not go after any other person than its own mother, so should the *tariki* devotees not run aft er other Buddhas or Bodhisattvas than Amitābha himself (...) 10. They should have no fears, no doubts, as to the infinite love of Amida, the One Buddha, whose vows are not to forsake any beings in his embrace. When once embraced in his light, no beings need entertain the idea of being deserted by him.

⁴⁴ Two poles of a conflict or at least competition.

⁴⁵ Liberation or salvation transcends all such distinctions, and the religious experience of people coming from either side will end up in the same place.

substituída por uma atitude de aceitação da morte”⁴⁶ (BLUM, 2008, p. 40, tradução nossa). Tal afirmação visava explicar que o *satori* no Budismo Zen era um processo que poderia ser compreendido como *tariki*, assim como era possível enxergar *jiriki* nas práticas das tradições da Terra Pura.

No ensaio escrito em 1965, Suzuki mantém a atenção voltada para *tariki*, enquanto *jiriki* é menos abordado. Apesar disso, suas definições apresentadas sobre os dois conceitos diferem das realizadas nos ensaios anteriores. Ele menciona *tariki* em relação com *anjin* (mente estabelecida), sendo confirmado unicamente pelo poder do Buda Amida. Em contrapartida, *jiriki* tem sua função em despertar *tariki* por intermédio das práticas que consistem no esforço individual (BLUM, 2008).

As contribuições de D.T. Suzuki sobre *tariki* e *jiriki* mudaram conforme o seu amadurecimento filosófico. Vale ressaltar que, no início de suas reflexões, Suzuki intercambiava suas análises de acordo com o público de suas palestras. No entanto, Blum (2008) afirma que a palestra de 1965 demonstra um pensamento epistemologicamente consistente de Suzuki, tomado como base a experiência religiosa como chave hermenêutica. Nas palavras de Blum, apresentando como conclusão: “isto é, *jiriki* como um meio para chegar ao *tariki*, e, por outro lado ontologicamente, em uma declaração especificamente sobre *tariki* como o que chamo de presença ôntica do estado de Buda alcançada no mundo”⁴⁷ (BLUM, 2008, p. 44, tradução nossa).

Dessa forma, o ponto de partida hermenêutico na Verdadeira Escola da Terra Pura se dá com os conceitos *tariki* e *jiriki*, que sistematizam as práticas da tradição de acordo com a organização realizada por Honen e adotada por Shinran em seus ensinamentos. Desse modo, há o exclusivismo da recitação do *nembutsu*, como prática *tariki*, pois não requer iniciativas pessoais na realização de práticas religiosas. “Shinran levou essa concepção a sua conclusão lógica: todos os aspectos da experiência e realidade religiosa resultam do poder dos votos de Amida” (YOSHINORI, 2007, p. 235).

Em consequência, seguindo a perspectiva geral do budismo de tradição Mahāyāna, ele considerava a soteriologia da Terra Pura de dois pontos de vista, a saber, o aspecto da ida (para a Terra Pura, *ōsō*) e o do retorno (da Terra Pura, *gensō*). O aspecto da ida concentra-se em torno do caminho para o renascimento da Terra Pura, enfatizando a fé em Amida e a recitação do *nembutsu*. O aspecto do retorno trata da realização final, ou a meta e fim do processo soteriológico. Shinran dava forte ênfase a esse aspecto, a fim de mostrar que a busca da iluminação não é meramente um esforço egoísta, mas

⁴⁶ *Jiriki* is the consciousness of effort, and *tariki* is When that consciousness disappears and is replaced by an attitude of accepting death.

⁴⁷ That is, *jiriki* as a means to get to *tariki*, and on the Other hand ontologically, in a statement specifically on *tariki* as what I am Calling the ontic presence of buddhahood attained in the world.

se encerra, em última análise, no trabalho pela libertação e iluminação de todos os seres. Além disso, todo o processo se baseia no Outro-Poder absoluto, que se enraíza nos votos do Buda (YOSHINORI, 2007, p. 235).

Para explicar como ocorre o processo soteriológico, Shinran recorre à hermenêutica de *tariki*. Partindo do conceito de Outro-Poder, ele realizou interpretações do budismo e dos ensinamentos da Terra Pura realizadas pelos seus antecessores. Em sua sistematização da doutrina, atribuiu duas dimensões à fé, as quais chamou de “Dois Tipos de Fé Profunda” (YOSHINORI, 2007).

Takeuchi Yoshinori traduz a dialética dos “Dois Tipos de Fé Profunda” afirmando que “de um lado, há a consciência e compreensão da degeneração espiritual e incapacidade da pessoa e, de outro, a correspondente sabedoria e compaixão incondicional do Buda Amida, que envolve os seres e nunca os abandona” (YOSHINORI, 2007, p. 235). Na relação entre o “Eu”, em condições incapacitantes de conduzir às práticas e méritos positivos, e a compaixão de Buda, Shinran encontrou ainda mais motivos para estimular o exclusivismo da fé. Para Yoshinori, a fé é um aspecto central na dialética dos “Dois Tipos de Fé Profunda” e é vista como uma das suas principais contribuições.

Outro fato importante se dá na interpretação de Shinran sobre o “Sutra Maior”. O texto contém o registro de práticas tradicionais estabelecidas anteriormente e que já eram conhecidas pelos budistas. Contudo, a exegese realizada, tomando como base o Outro-Poder, atribui ao décimo oitavo voto e o seu cumprimento como sendo expressões das doações meritórias realizadas pelo Buda Amida, sendo explicitadas pelas disposições: fé, sinceridade e aspiração (YOSHINORI, 2007).

Outra importante contribuição de Shinran se dá na transformação da compreensão tradicional acerca de como as diversas escolas budistas já estabelecidas compreendiam os ensinamentos da Terra Pura.

Na concepção budista em geral, os ensinamentos da Terra Pura eram considerados como *upaya*, isto é, como um dispositivo oferecido pelo Buda, por meio do qual as pessoas que não podem se envolver nas disciplinas espirituais mais árduas e rigorosas podem alcançar o nascimento na Terra Pura por meio da prática fácil de recitação do nome (YOSHINORI, 2007, p. 237).

Dessa forma, as práticas da Terra Pura eram vistas como auxiliares ou meio hábeis subordinados a outras práticas centrais, que na compreensão do budismo tradicional eram as que conduziam à iluminação. Shinran foi o responsável por inverter a situação ao ensinar que as práticas monásticas transmitidas e realizadas nos mosteiros, como a meditação, moral, recitações e outras, eram fruto do desespero humano e do fracasso espiritual vigente na era de

mappo, sendo vistas como auxiliares, ou seja, *upaya*, enquanto a fé nos votos de Amida consistia na verdadeira prática.

3.2 Os problemas em torno de Shinjin

Shinjin é um dos conceitos centrais na filosofia do Budismo da Terra Pura. O problema central em trabalhar o conceito está, principalmente, no aspecto da linguagem, pois as traduções diferem bastante, causando certa dificuldade na compreensão do que realmente o termo trata. Veremos adiante algumas sugestões de autores que se debruçaram no estudo do conceito.

Irons em sua *Encyclopedia of Buddhism* traduziu o termo como “fé verdadeira ou sincera” (IRONS, 2008). Martí Oroval em sua dissertação *Budismo, religión y filosofía durante el periodo Meiji. Un estudio de la filosofía de la religión de Kiyozawa Manshi* (2013), afirma que Kiyozawa Manshi se referia a *shinjin* como significando “fé”. No entanto, em um comentário nas notas de rodapé o autor esclarece: “Observe que a fé aqui não significa devoção, fé cega ou superstição, que muitos estudiosos budistas do período Meiji rejeitaram”⁴⁸ (MARTÍ OROVAL, 2013, p. 612, tradução nossa). Devido à sua percepção das limitações humanas, Shinran defendeu a importância de confiar em *tariki*, Buda Amida, manifestado em seu “Voto Primordial”⁴⁹ para alcançar a libertação.

D.T. Suzuki, após ler a obra *Kyogyoshinsho* de Shinran, também se ocupou de investigar o tema da fé no Budismo da Terra Pura. Em seus estudos ele traduziu *shinjin* por “mente” ou “coração de fé”. Mencionando o pensamento de Asahara Saichi (1850–1932), Suzuki cita o que podemos ver como a utilização do termo “coração crente”⁵⁰ (SUZUKI, 2015).

Robert E. Buswell, em sua *Encyclopedia of Buddhism*, utiliza *shinjin* de maneiras distintas, de acordo com o sujeito da oração a quem o termo está ligado. Quando o sujeito é o fiel, o autor optou pelo uso da tradução “mente crente”⁵¹, no entanto, quando Buda é o sujeito, a tradução utilizada foi “mente confiável”⁵². Também verificamos na obra a utilização da tradução “Fé”⁵³ (BUSWELL, 2004).

⁴⁸ Téngase en cuenta que aquí por fe no se entiende la devoción, la fe ciega o la superstición, que muchos intelectuales budistas del periodo Meiji rechazaban.

⁴⁹ Refere-se ao décimo oitavo voto, que diz: “Se, quando alcançar o Estado de Buda, os seres sencientes das terras das dez direções que sincera e alegremente se confiarem a mim, desejarem nascer na minha terra de Buda, e invocarem o meu Nome, ainda que dez vezes, não nascerem nela, que eu não alcance a perfeita Iluminação”.

⁵⁰ Believing heart.

⁵¹ Believing mind.

⁵² Trustworthy mind.

⁵³ Faith.

Dennis Hirota, em seu artigo *Shinran's View of Language A Buddhist Hermeneutics of Faith* (1993), menciona que *shinjin* é muitas vezes traduzido como “fé”. Em um comentário nas notas de rodapé do trabalho o autor explica:

Uma vez que a natureza da concepção de *shinjin* de Shinran é uma questão central deste estudo, uso a romanização do termo em vez de traduções como “fé” ou “confiança”, que carregam conotações relativas a relações sujeito-objeto e temporais que devem ser qualificadas e colocados em perspectiva com dimensões de não dualidade quando aplicados ao pensamento de Shinran⁵⁴ (HIROTA, 1993, p. 51, tradução nossa).

Myoshin Fujitake, em *Interpretations of the Eighteenth Vow and Its Fulfillment Passage in the Thought of Shandao, Hōnen, and Shinran* (2021), apresenta uma tradução que difere das demais apresentadas até o momento. O autor utiliza “coração confiante”⁵⁵, como sendo a tradução ideal para *shinjin*.

Kaneko Daiei, em *The Meaning of Salvation in the Doctrine of Pure Land Buddhism* (1965), analisando o termo “salvação” comumente utilizado na religião, e se por isso a Terra Pura pode ser vista como uma doutrina essencialmente budista, ou se diferentemente das demais tradições trata-se de uma religião soteriológica, afirma que

semanticamente, o termo 'salvação' significa a libertação ou emancipação de uma situação em que alguém caiu. (...) Em outras palavras, 'salvação' pressupõe algum tipo de situação, seja ela qual for. Qual é, então, a situação humana que o budismo considera como a situação da qual o homem deve ser libertado? A resposta budista a esta pergunta é amplamente conhecida: “O sofrimento da vida”⁵⁶ (DAIEI, 1965, p. 48, tradução nossa).

Na introdução escrita por Nobuo Haneda, para a obra “Quem é o mau? O mau e sua Salvação na Ótica do Budismo Shin”, de Shuichi Maida, é mencionado que *shinjin* é o principal e o mais importante termo utilizado na Verdadeira Escola da Terra Pura por estar vinculado à experiência de libertação espiritual de Shinran Shonin, chamado “Duplo Despertar de Shinjin”. O autor afirma que o *kanji* 信, que compõe a expressão *shinjin*, significa “compreender” ou “confiar”. Ele ainda menciona que

o primeiro aspecto do Duplo Despertar é a genuína compreensão do eu e de sua absoluta ignorância. O segundo aspecto é a genuína compreensão do Dharma e a

⁵⁴ Since the nature of Shinran's conception of *shinjin* is a central issue of this study, I use the romanization of the term instead of such translations as “faith” or “trust,” which carry connotations concerning subject-object and temporal relationships that must be qualified and brought into perspective with dimensions of nonduality when applied to Shinran's thought.

⁵⁵ Entrusting heart.

⁵⁶ Semantically, the term “salvation” means the liberation or emancipation of one from the predicament into which he is fallen. (...) In other words, “salvation” semantically presupposes some predicament, whatever it may be. What, then, is the human situation which Buddhism envisages as the predicament from which man should be liberated? The Buddhist answer to this question is widely known: “The suffering of life.”

descoberta de sua absoluta grandeza. O Dharma é a verdade da impermanência, o fluxo universal da vida na qual se fundamentam e dependem todos os seres vivos uns aos outros (MAIDA, 1996, p. 15).

Em sua conclusão, o “Duplo Despertar de Shinjin” consiste em dois pontos. O primeiro está ligado à verdadeira compreensão sobre a verdadeira natureza do “eu” e a sua impossibilidade de alcançar a libertação espiritual. O segundo diz respeito ao desenvolvimento da fé genuína, vinculada à correta compreensão do *Dharma*, como fonte de sabedoria capaz de libertar os seres sencientes do sofrimento (MAIDA, 1996).

Fé, coração confiante, mente confiante, mente ou coração crente, são diversas as opções utilizadas pelos autores. A complexidade da expressão se dá principalmente pelo uso do ideograma 心 que compõe a palavra, podendo utilizado como diferentes substantivos, como por exemplo, nas seguintes frases: a) 心の底から – do fundo do coração; b) 心のこもった – sincero; c) 心がない – falta de simpatia e consideração; ou d) 心なき仕業 – ação cruel. Na maioria dos casos seu uso está ligado à mente ou diferentes processos mentais e ao coração, ou os sentimentos. Entretanto, independentemente da expressão utilizada, todos os autores supracitados concordam que, se tratando do aspecto soteriológico do Budismo da Terra Pura, *shinjin* é algo a ser realizado.

Inspirado pelos três sutras da Terra Pura, Shinran Shonin enfatizou a importância central de *shinjin*. Ele também afirmava que naquela época descrita como a era de decadência do *Dharma* o devoto não possuía nada verdadeiro ou absoluto. Como resultado dessa condição, a libertação espiritual só poderia ocorrer quando o devoto reconhecesse suas inadequações e se entregasse ao absoluto Outro-poder (*tariki*) do Buda Amida (SOUZA, 2022).

Nos textos sagrados da tradição do Budismo da Terra Pura é possível encontrar no décimo oitavo voto do Buda Amida, contido no “Sutra Maior”, a ideia de *shinjin*. A frase “confiando-se a mim com sinceridade e alegria e desejando nascer em minha terra” 至心信樂 欲生我國, de acordo com os apontamentos de Myoshin Fujitake, estabelece *shinjin* como uma condição para o renascimento na Terra Pura de Amida (*ojo*, 往生), “enquanto a frase “pensando [em Amida] / recitando [o Nome] mesmo dez vezes” (“tão poucos quanto dez momentos de pensamento” 乃至十念) é visto como se referindo-se ao nenbutsu como uma condição para isso”⁵⁷ (FUJITAKE, 2021, p. 195, tradução nossa).

⁵⁷ While the phrase “thinking [of Amida] / reciting [the Name] even ten times” (“as few as ten thought- moments” 乃至十念) is seen as referring to the nenbutsu as a condition for it.

Nesse aspecto, a interpretação de Shinran difere da feita por seu professor Honen. Para ele a compreensão sobre *shinjin* encontrava-se concentrada no décimo oitavo voto do Buda Amida, enquanto que para Honen, a discussão se dava sobre os três aspectos da “Mente Sincera”, “Mente Profunda” e a “Mente que aspira ao Nascimento e Transfere Mérito”, localizados no “Sutra da Contemplação” (FUJITAKE, 2021).

Para Shinran o problema de *shinjin* se dá no aspecto da crença. A prática da recitação do *nenbutsu* é descrita como uma prática fácil que conduz à budeidade, entretanto, o fator central não está na recitação propriamente dita, mas sim no verdadeiro *shinjin*, que por sua vez, é visto como algo extremamente difícil de se alcançar. A seção *Shoshinge* do “Capítulo sobre Prática” apresenta de forma resumida o cerne desse pensamento: “Para seres sencientes do mal de visões erradas e arrogância, o *nenbutsu* que incorpora o Voto Original de Amida é difícil de aceitar em *shinjin*; esta mais difícil das dificuldades, nada supera”⁵⁸ (HIROTA, 1997, p. 70 apud FUJITAKE, 2021, p. 197, tradução nossa).

Para explicar como se dá o processo de realização de *shinjin*, Shinran recorre ao tratado de Vasubandhu sobre a Terra Pura, analisando o conceito de “Uma mente”, em comparação às “Três mentes”: a) Sinceridade; b) Confiando alegremente em si mesmo [para Amida]; e c) Desejo de Nascimento, descritas no Décimo Oitavo Voto de Amida. Durante a exposição, ele esclarece que o *shinjin*, ou seja, “um coração de confiar em si mesmo com alegria”, é o equivalente às “três mentes” descritas no Tratado sobre a Terra Pura (FUJITAKE, 2021).

Shinran, ainda afirma que certos termos do pensamento de Vasubandhu são equivalentes ao que está disposto no Décimo Oitavo Voto. “Sinceridade (至心) é a mente Verdadeira (真心), “confiar-se alegremente” é a mente da Grande Compaixão (大悲心) e “desejo de Nascimento” é a mente de transferência de mérito (廻向心)”⁵⁹ (FUJITAKE, 2021, p. 198, tradução nossa).

Porque o verdadeiro *shinjin* é realizado através do trabalho dos três (o coração verdadeiro de Amida, o coração da Grande Compaixão e o coração da transferência de mérito), o verdadeiro *shinjin* abrange o ato de tomar refúgio (帰命) na verdade e desejar o nascimento (願生). Porque o verdadeiro *shinjin* é assim, é o *shinjin* que surge quando se ouve o Nome, e é o *shinjin* que foi chamado ao despertar através do Nome.⁶⁰ (FUJITAKE, 2021, p. 198, tradução nossa).

⁵⁸ For evil sentient beings of wrong views and arrogance, the nenbutsu that embodies Amida’s Original Vow is hard to accept in shinjin; this most difficult of difficulties, nothing surpasses.

⁵⁹ Sincerity” is the True mind (真心), “joyfully entrusting oneself” is the mind of Great Compassion (大悲心), and “desire for Birth” is the mind of merit transference (廻向心).

⁶⁰ Because the True *shinjin* is fulfilled through the working of the three (Amida’s True heart, the heart of Great Compassion, and the heart of merit transference), the True *shinjin* encompasses the act of taking refuge (帰命) in

A interpretação de Shinran acerca do cumprimento do Décimo Oitavo Voto afirma que ele está dividido em duas passagens. A primeira está localizada em seus comentários sobre o ato de “confiar-se alegremente [a Amida]”. O texto menciona que “todos os seres sencientes, ao ouvirem o Nome, percebem até mesmo um momento de pensamento de *shinjin* e alegria”⁶¹ (HIROTA, 1997, p. 98 apud FUJITAKE, 2021, p. 198, tradução nossa). A segunda passagem está localizada no comentário de Shinran sobre o “desejo de nascimento”:

“Isto é direcionado a eles pela mente sincera de Amida, e aspirando a nascer naquela terra, eles então alcançam o Nascimento e permanecem no estágio de não-retrocesso. Excluídos estão aqueles que cometem as cinco ofensas graves e aqueles que difamam o dharma correto”⁶² (HIROTA, 1997, p. 104 apud FUJITAKE, 2021, p. 199, tradução nossa).

No entanto, Shinran ressalta em seus ensinamentos que o ato de realização de *shinjin* não é algo que parte da iniciativa própria, mas como consequência da transferência de méritos do Buda Amida. Para Trent Collier, em seu artigo *Time and Self: Religious Awakening in Dogen and Shinran*, “a chave para a concepção de *shinjin* de Shinran é a ideia de que ele é direcionado aos seres sencientes por Amida e não depende de forma alguma do esforço do próprio praticante”⁶³ (COLLIER, 2001, p. 68, tradução nossa).

Isso fez com que alguns autores passassem a associar a soteriologia do amidismo à doutrina da graça presente nas tradições protestantes. Essa primeira interação se deu a partir dos primeiros registros entre os missionários católicos que chegaram ao Japão em 1549, que tiveram o jesuíta Francisco Xavier como o principal nome dessas missões. Ao ter contato com os primeiros japoneses, dos quais uma grande parte eram adeptos das tradições budistas da Terra Pura, os associou ao que ele chamou de “heresia luterana” (BURI, 1976, p. 30).

Fritz Buri, em seu artigo *The Concept of Grace in Paul, Shinran, and Luther* (1976), apresenta algumas dessas semelhanças. É possível verificarmos um processo de radicalização de pensamento acerca da doutrina da salvação tanto em Shinran, quanto em Lutero. Esse processo “corresponde precisamente à afirmação de Lutero de *sola gratia, sola fide* (somente

Truth and desiring for Birth (願生). Because True *shinjin* is like this, it is the *shinjin* that arises when one hears the Name, and it is the *shinjin* that was called to awakening through the Name.

⁶¹ All sentient beings, as they hear the Name, realize even one thought-moment of *shinjin* and joy.

⁶² This is directed to them from Amida’s sincere mind, and aspiring to be born in that land, they then attain Birth and dwell in the stage of non-retrogression. Excluded are those who commit the five grave offenses and those who slander the right dharma.”

⁶³ Key to Shinran’s conception of *shinjin* is the idea that it is directed to sentient beings by Amida and is in no way dependent on the practitioner’s own effort.

pela graça, somente pela fé) contra o sinergismo católico”⁶⁴ (BURI, 1976, p. 30, tradução nossa). O autor também aponta que, “o título messiânico “Cristo” e o ser *bodhisattva* de Amida são indicativos de suas funções como salvadores, pode-se falar de uma correspondência entre os dois tipos de salvadores”⁶⁵ (BURI, 1976, p. 28, tradução nossa).

Lutero argumenta, assim como Shinran, se graça, então graça somente. Como um papa mais tarde comentaria sobre os jesuítas, “*sint ut sunt, aut non tint*” (seja exatamente como eles são, caso contrário, não seja de forma alguma), então Shinran contra sua tradição e Lutero com referência a Paulo contra a Igreja Católica diria: confie apenas na graça ou não há graça nem confiança.⁶⁶ (BURI, 1976, p. 30, tradução nossa).

Assim, para o autor, tanto o pensamento de Shinran, quanto a teologia de Lutero, eram pautadas na ideia da salvação somente pela graça. No Japão, esse pensamento foi fundamental para a expansão da doutrina da Terra Pura, servindo de conforto para grande parte da população que não possuía vínculos monásticos e por isso nutriam pensamentos desesperadores sobre a incerteza do seu futuro no âmbito da espiritualidade. Assim, Shinran pôde confortar as pessoas “desesperadas com a ideia - frequentemente encontrada na crença de Amida - de que, como consequência da Misericórdia Abrangente de Amida, não apenas os bons serão salvos, mas também os maus”⁶⁷ (BURI, 1976, p. 30, tradução nossa).

Outro aspecto dentro do pensamento da Terra Pura, é a ideia de que o ser e o tempo são idênticos, isso está expresso na afirmativa de que “Shinran ensina que o único momento de pensamento de *shinjin* é “o tempo em seu limite máximo”, no qual o ser tolo e iludido pode permanecer ao mesmo tempo dentro e além do *samsara*”⁶⁸ (COLLIER, 2001, p. 57). Essa compreensão acerca do tempo é central no entendimento de como se dá a soteriologia na doutrina de Shinran. O pensamento do patriarca afirma que “na experiência subjetiva do praticante, o Voto de Amida no passado e a Terra Pura do futuro são realizados

⁶⁴ Precisely corresponds to Luther’s assertion of *sola gratia, sola fide* (through grace alone, through faith alone) against Catholic synergism.

⁶⁵ The Messianic title “Christ” and the Bodhisattva-being of Amida are indicative of their functions as saviors, one may speak of a correspondence between the two savior types.

⁶⁶ Luther argues, just as Shinran does, if grace, then grace alone. As a pope was later to remark of the Jesuits, “*sint ut sunt, aut non tint*” (be just as they are, otherwise not be at all) so Shinran against his tradition and Luther with reference to Paul against the Catholic Church would say: trust in grace alone or there is neither grace nor trust.

⁶⁷ Despairing with the idea—often encountered in Amida belief—that as a consequence of Amida’s All-embracing Mercy not only will the good be saved but also the evil.

⁶⁸ Luther argues, just as Shinran does, if grace, then grace alone. As a pope was later to remark of the Jesuits, “*sint ut sunt, aut non tint*” (be just as they are, otherwise not be at all) so Shinran against his tradition and Luther with reference to Paul against the Catholic Church would say: trust in grace alone or there is neither grace nor trust.

simultaneamente”⁶⁹ (COLLIER, 2001, p. 57, tradução nossa), ou seja, “o eu é realizado como ele é coexiste com a existência linear e samsárica”⁷⁰ (COLLIER, 2001, p. 57, tradução nossa).

A fim de explicar esse aspecto da questão do tempo nos escritos de Shinran, Collier vai afirmar que “a relação entre Buda Amida e o praticante estabelecido em *shinjin* tem claramente implicações temporais. Implica uma relação complexa entre samsara e nirvana, em que esses dois modos de ser são idênticos e, na mesma medida, não idênticos”⁷¹ (COLLIER, 2001, p. 68, tradução nossa).

Nishitani Keiji, em *The Problem of Time in Shinran* (1985), levanta importantes questionamentos acerca do tempo no pensamento tradicional do Budismo da Terra Pura. Um trecho do *Tannisho*, escrito por Shinran, foi objetivo de análise do autor:

Quando considero repetidas vezes o Voto de Amida, que surgiu de cinco kalpas de meditação, percebo que foi inteiramente para o meu próprio bem! Então, como estou cheio de gratidão pelo Voto Primordial, no qual Amida decidiu me salvar, embora eu esteja tão sobrecarregado com karma⁷² (NISHITANI, 1985, p. 13, tradução nossa).

Para Nishitani o fragmento do texto apresenta três fases temporais. A primeira está relacionada ao cumprimento do voto do Buda Amida realizado em um passado distante, a segunda está na percepção do presente e realização de Shinran, situado em um local e contexto histórico, e a terceira faz menção à Terra Pura, que para os fiéis trata-se de um futuro (COLLIER, 2001). Sobre isso, Collier destaca que “no pensamento tradicional da Terra Pura, esses três tempos eram entendidos de forma linear: por causa do Voto de Amida no passado, a prática no presente leva ao nascimento na Terra Pura no futuro”⁷³ (COLLIER, 2001, p. 69, tradução nossa).

Para Shinran o cumprimento do voto do Buda Amida havia se concretizado no passado. Nishitani levanta críticas a essa afirmação questionando como o Buda Amida teria realizado um juramento garantindo a salvação aos seres sencientes que não existiam naquele tempo.

Ele considera e rejeita interpretações baseadas em uma interpretação mitológica (na qual o Voto e seu cumprimento são “uma espécie de conto de fadas religioso”), predestinação (na qual Amida evita qualquer participação da parte de Shinran) e

⁶⁹ In the subjective experience of the practitioner, Amida’s Vow in the past and the Pure Land of the future are realized simultaneously.

⁷⁰ The self is realized as it is coexists with linear, samsaric existence.

⁷¹ The relationship between Amida Buddha and the practitioner established in *shinjin* clearly has temporal implications. It implies a complex relationship between samsara and nirvana, in which these two modes of being are identical and, to the same extent, non-identical.

⁷² When I consider again and again the Vow of Amida, which arose from five kalpas of meditation, I realize that it was entirely for the sake of myself alone! Then how I am filled with gratitude for the Primal Vow, in which Amida settled on saving me though I am so burdened with karma.

⁷³ In traditional Pure Land thought, these three times were understood in a linear fashion: because of Amida’s Vow in the past, one’s practice in the present leads to birth in the Pure Land in the future.

universalismo (na qual o Voto de Amida é direcionado para seres sencientes *em massa*)⁷⁴ (NISHITANI, 1985, pp. 14–15 apud COLLIER, 2001, p. 69, tradução nossa).

Para Nishitani o cerne desse pensamento “exige que vejamos esses três tempos unidos na experiência religiosa transtemporal de shinjin”⁷⁵ (COLLIER, 2001, p. 69).

Deste ponto de vista, o passado do Voto de Amida, a realização real de Shinran e sua futura conquista da Terra Pura são simultâneos em um instante que está “ao mesmo tempo dentro e fora do tempo”. É a realização da eternidade manifestada no presente na experiência salvífica do praticante. A natureza soteriológica do tempo, em outras palavras, é percebida como um modo de ser: “... [A] natureza do tempo emerge como presente apenas através da existência religiosa do homem” (NISHITANI, 1985, p. 18 apud COLLIER, 2001, p. 69, tradução nossa).

Outro conceito utilizado por Shinran para designar o aspecto temporal, trata-se de *ichinen*, que significa “um momento de pensamento”, utilizado para designar o período de *shinjin*, ele o define como sendo o tempo em seu limite final (COLLIER, 2001).

Segundo Ueda e Hirota, há duas maneiras de interpretar esse “limite último”. No primeiro sentido, este momento é o limite último da existência samsárica, existência iludida e tola estendida até o fim. Essa maneira de interpretar a definição de Shinran traz à tona os aspectos soteriológicos desse momento. É nesse momento de pensamento único que os seres sencientes atingem o nascimento “imediatamente, sem qualquer tempo transcorrido, sem que um dia passe”. A segunda interpretação lança o “limite último” como conotando a brevidade absoluta de um pensamento-momento. É “o mais breve instante de tempo, um momento tão breve que não pode ser mais dividido”⁷⁶ (HIROTA et al., 1997, p. 199 apud COLLIER, 2001, p. 70, tradução nossa).

Em *Passages on the Pure Land Way*, Shinran apresenta uma breve explanação acerca do significado de “um momento de pensamento”. Para ele essa ação está ligada ao *nembutsu* como ato verdadeiro.

[Ichinen] indica a prática sincera do nembutsu. A prática sincera do nembutsu é uma voz única. Uma única voz está dizendo o Nome. Dizer o Nome é atenção constante. A atenção plena constante é a mentalidade certa. A mente certa é o verdadeiro ato⁷⁷ (HIROTA et al., 1997, p. 298, tradução nossa).

⁷⁴ He considers and rejects interpretations based on a mythological interpretation (in which the Vow and its fulfillment are “a kind of religious fairy tale”), predestination (in which Amida obviates any participation on Shinran’s part), and universalism (in which Amida’s Vow is directed toward sentient beings *en masse*)

⁷⁵ That we see these three times united in the transtemporal religious experience of *shinjin*.

⁷⁶ According to Ueda and Hirota, there are two ways of interpreting this “ultimate limit.” In the first sense, this moment is the ultimate limit of samsaric existence, deluded and foolish existence stretched to its end. This manner of interpreting Shinran’s definition brings the soteriological aspects of this moment to the fore. It is in this one thought-moment that sentient beings attain birth “immediately, without any time elapsing, without a day passing.” The second interpretation casts the “ultimate limit” as connoting the absolute brevity of the one thought-moment. It is “the briefest instant of time, a moment so brief that it cannot be further divided.”

⁷⁷ [Ichinen] indicates single-heartedly practicing the nembutsu. Single-heartedly practicing the nembutsu is a single voicing. A single voicing is saying the Name. Saying the Name is constant mindfulness. Constant mindfulness is right-mindedness. Right-mindedness is the true act.

Dessa forma, ao mencionar *shinjin* como ocorrendo em “um momento de pensamento”, Shinran evoca uma experiência tida como plena (existencial e soteriológica) na vida do praticante, sendo essa a consequência do recebimento da compaixão do Buda Amida. Assim, como caminho natural, o praticante deixa de confiar em seus próprios esforços e passa a confiar exclusivamente no Voto de Amida. Para Shinran, essa condição de ausência de dúvidas e conflitos na vida de cada praticante é a indicação de *Ichinen* (COLLIER, 2001). Collier conclui então que “a plenitude da prática sincera do nembutsu é indicada ainda mais na afirmação de Shinran de que uma única voz é a atenção plena constante. Uma única sonoridade do nembutsu, em outras palavras, é a totalidade da prática” (COLLIER, 2001, p. 71).

3.3 A ética da Terra Pura e o problema do mal

No Mahayana o pensamento do despertar é um conceito fundamental na especulação ética. Nesse contexto, pode-se inferir que *bodhicitta*, de certa forma, é uma síntese do instinto de empatia e do cultivo da compaixão, os quais servem como fundamentos para o engajamento budista com o *samsara*. *Bodhicitta* incorpora dimensões importantes da intencionalidade, como a atitude em relação aos outros e a atitude em relação a si, além de orientar a direção na qual o comportamento transformador se move (BUSWELL, 2003).

Junto aos textos canônicos há uma abundância de comentários e tratados das escolas budistas que contêm reflexões éticas. Além disso, os ensinamentos éticos das escrituras podem ser confirmados por meio da própria reflexão (BUSWELL, 2003). Outro aspecto bastante central e amplamente considerado como o fundamento da ética e da salvação budista no budismo Mahayana é a ideia de mérito (*kudoku*), descrito como a “virtude cármica adquirida através de ações morais e rituais” (BUSWELL, 2003, p. 532 apud SOUZA, 2022, p. 451).

No entanto, dentro do pensamento da Jodo Shinshu, a ética assume um caráter que a distingue das demais tradições do veículo Mahayana, ou seja, “para Shinran, a existência ética não é destinada à conquista de méritos, mas sim um meio pelo qual a compaixão do Buda se torna real no mundo” (YOSHINORI, 2007, p. 241).

Mesmo trazendo uma nova percepção sobre o aspecto da ética, que naturalmente criava um afastamento das ações que visavam exclusivamente o acúmulo de méritos, Shinran não adotou a inércia ou o desinteresse pelos problemas que existiam na sociedade japonesa, de modo que “o próprio Shinran era muito sensível a questões de justiça. Ele também percebia a distribuição desigual da justiça e afirmava num verso que, quando um rico vai à corte, é como

jogar uma pedra na água, enquanto, para um pobre, é como jogar água sobre uma pedra” (YOSHINORI, 2007, p. 241).

Embora Shinran possuísse uma visão crítica em relação ao uso de práticas mágicas pelo clero e pelas instituições budistas, as quais via como formas de paganismo, ele defendia a liberdade de crença e o respeito à religiosidade das outras pessoas. Esse pensamento orienta o Budismo da Terra Pura em sua abordagem na modernidade e seu envolvimento na sociedade, especialmente no diálogo interreligioso, amplamente praticado no ocidente (SOUZA, 2022).

A espiritualidade para Shinran possuía uma importância central na sua vida, de modo que as recomendações feitas por ele iam além do aspecto filosófico ou ritualístico. Para o fundador da Verdadeira Escola da Terra Pura, a religião era um importante indicador ético e moral para seus seguidores.

Shinran dava mais atenção à vida religiosa neste mundo, insistindo com seus seguidores em que respeitassem as outras fés; em que fossem benevolentes com os adversários; em que dissessem o *nenbutsu* pelo bem-estar da sociedade e em que não obstruíssem a difusão do darma pela ação anti-social (sic) (YOSHINORI, 2007, p. 241).

Dessa forma, diferentemente das demais tradições do budismo, que utilizam de indicativos sobre comportamento, práticas virtuosas e disciplinares como forma de se viver etica e moralmente, é baseando-se no voto universal do Buda Amida, que consiste na salvação de todos os seres, que o praticante budista da doutrina da Terra Pura busca fundamentar suas ações, tanto em termos de engajamento social, quanto religioso (SOUZA, 2022).

No entanto, historicamente a tradição da Verdadeira Escola da Terra Pura passou por dilemas éticos na sociedade japonesa, que via nos ensinamentos de Shinran abertura para cometer más ações. Os adeptos dessa postura tomavam como base ensinamentos contidos no *Tannisho*, como a afirmação de que se até as pessoas boas poderiam nascer na Terra Pura, “as perversas tinham chance ainda maior de que isso acontecesse” (HARVEY, 2019, p. 255). Dessa forma, era comum que alguns fiéis da Jodo Shinshu cometessem más ações visando justificar seus renascimentos no paraíso de Amida. Evidentemente Shinran e seus sucessores viram tais práticas com preocupação e dedicaram-se a combatê-las.

Com o aumento de polêmicas relacionadas a questão do “mal admitido”, Shinran enviou seu filho Zenran para a região de Kanto, com o objetivo de esclarecer seus ensinamentos e cessar as disputas no local. Conforme supracitado, a postura de Zenran foi oposta da recomendada. Em Kanto, afirmou ter recebido ensinamentos secretos de seu pai. Como consequência, Shinran excomungou e o rejeitou de sua família (DOBBINS, 2002).

Para Shinran o “conceito de mal não é essencialmente o de violação de ditames sagrados. Em vez disso, o mal caracteriza qualquer ato que emerge das “paixões aflitivas” (*bonno*) do apego ao ego e aprofunda o emaranhamento da pessoa na existência samsárica”⁷⁸ (HIROTA, 2018, p. 4). Para o monge, isso se dá como consequência de carmas realizados em existências anteriores que obstruem a possibilidade de avanço espiritual em direção à iluminação do praticante. Para resolver a questão, Shinran adotou uma versão do 18º voto de Amida que continha uma cláusula de exclusão: “Excluídos estão aqueles que cometem as cinco ofensas graves e aqueles que caluniam o dharma correto”⁷⁹, após o texto padrão do voto. O objetivo era demonstrar a preocupação de Shinran com a questão do mal, fazendo com que o contato com o texto realizasse um processo de mudança de percepção nas pessoas como parte do processo de abandono ao egocentrismo, conduzindo assim a abertura à benevolência de Amida.

Como aponta Hirota (2018, p. 4), “do ponto de vista de Shinran, a violência não é uma categoria particular de atos caracterizados por traços objetivos como brutalidade ou beligerância”⁸⁰. A chave para a compreensão na visão de Shinran sobre o mal está na “qualidade da violência”, implícita na reafirmação de pensamentos egocêntricos que surgem nas relações humanas através das discriminações, resultante na separação entre um e outro visando a autopreservação de si. Assim, “Shinran percebe a autoafirmação agressiva como o resultado dessa ignorância fundamental enraizada no pensamento e na percepção discriminativos”⁸¹ (HIROTA, 2018, p. 4, tradução nossa).

Diante disso, toda e qualquer ação violenta perceptível é realizada como resultado de um pensamento interior egocêntrico com o objetivo de autopreservação, oriundo de uma visão errônea da realidade causada por *avydia* e condicionado como resultado de acúmulos cármicos de existências anteriores. Por isso, no pensamento de Shinran a realização de verdadeiros bons atos está maculada por visões incorretas que os seres humanos em condição de verdadeira ignorância estão inseridos. Mesmo se algum praticante contabilizar suas ações elas funcionam como manutenção do ego, e assim, representam o mal interior nas intenções e pensamentos (HIROTA, 2018).

⁷⁸ First, his concept of evil is not essentially one of violation of sacred dictates. Rather, evil characterizes any act that surfaces from the “afflicting passions” (*bonnō*) of ego-attachment and deepens one’s entanglement in samsaric existence.

⁷⁹ cf. Sutra da Vida Imensurável, citado em CWS I: 80; A interpretação de Shinran. O texto também é citado por Hirota (2018). As cinco ofensas são: 1) matricídio; 2) parricídio; 3) assassinato de um arhat; 4) interrupção da sangha; e 5) ferir a um buda.

⁸⁰ Violence is not a particular category of acts characterized by objective traits like brutality or belligerence.

⁸¹ Shinran perceives aggressive self-assertion as the outcome of this fundamental ignorance rooted in discriminative thinking and perception.

Para Shinran, a importância da existência religiosa se dá no auxílio ao combate da “qualidade da violência” nos “pensamentos calculativos” (*hakarai*). De acordo com Hirota

a força motriz que Shinran identifica como “pensamento calculativo” é a energia emocional e intelectual no esforço de uma pessoa para preservar o ego, dominando ou marginalizando os outros. Em relação aos julgamentos morais, esse impulso evolui facilmente para a semente psicológica da violência justa⁸² (HIROTA, 2018, p. 5, tradução nossa).

Em Shinran Shonin o processo de neutralização dos “pensamentos calculativos” não se dá por intermédio dos esforços pessoais, mas pela “permeação da consciência comum pela autoconsciência da ignorância fundamental através do funcionamento da realidade ou da sabedoria”⁸³ (HIROTA, 2018, p. 5, tradução nossa). Dessa forma, Hirota conclui afirmando que

o tratamento dado por Shinran à violência pode ser interpretado como indo precisamente contra os pressupostos do discurso liberal moderno de princípios e imperativos morais. É um esforço para desconstruir noções intuitivas do ego como o centro da agência e dos julgamentos do bem e do mal. Procura assim anular pressupostos fundamentais que configuram códigos de ação universalmente prescritivos⁸⁴ (HIROTA, 2018, p. 5, tradução nossa).

Após a morte de Shinran a doutrina da Terra Pura sofreu divisões resultando em muitos devotos que deixaram de seguir os caminhos éticos ensinados pela tradição. Esses devotos justificaram sua conduta alegando serem incapazes de mudar sua própria natureza (SOUZA, 2022). Esse entendimento equivocado sobre a ética da Terra Pura levou Rennyo, conhecido como o “Restaurador do Shinshu”, a estabelecer regras visando restringir tendências antissociais ou práticas maléficas (antinomianismo) decorrentes de uma compreensão equivocada do papel da ética na doutrina. Essas regras visavam esclarecer a importância da vida ética nos ensinamentos de Shinran e reafirmar a libertação pelo Outro-Poder por meio de *shinjin* (YOSHINORI, 2007).

Rennyo deu à ética uma definição mais clara ao distinguir entre o nível de buppo (buda-darma), isto é, a dimensão espiritual da fé e do nascimento na Terra Pura, e obo (darma real), a dimensão secular e mundana dos requisitos éticos confucianos promovidos pelo clã, pela família e pelo governo (YOSHINORI, 2007, p. 244).

⁸² The motive force that Shinran identifies as “calculative thinking” is the emotional and intellectual energy in a person’s effort to preserve the ego-self by either dominating or marginalizing others. In relation to moral judgments, this impulse easily evolves into the psychological seed of righteous violence.

⁸³ Permeation of ordinary consciousness by self-awareness of fundamental ignorance through the functioning of reality or wisdom.

⁸⁴ Shinran’s treatment of violence may be construed as running precisely counter to the presuppositions of the modern liberal discourse of moral principles and imperatives. It is an effort to deconstruct intuitive notions of the ego-self as the center of agency and judgments of good and evil. It thus seeks to nullify key assumptions that configure universally prescriptive codes of action.

Os devotos da Jodo Shinshu aspiram ao nascimento na Terra Pura e cultivam a fé religiosa confiando plenamente no poder do voto salvífico do Buda Amida, conhecido como o Outro-poder. Inspirados pela gratidão e alegria em relação a esse poder transcendente, eles orientam sua conduta ética e, como resultado, na sociedade cumprem as leis e os princípios das relações humanas que são transmitidos por meio da cultura (YOSHINORI, 2007).

Para os adeptos da Jodo Shinshu, reconhecer que suas imperfeições os impedem de alcançar a iluminação por seus próprios esforços é um passo muito importante e que consequentemente faz com que eles se percebam incapazes e imperfeitos. No entanto, a ação transcendente do Buda Amida desempenha um papel transformador em sua ética e moral. Essa mudança é testemunho e confirmação da eficácia do voto salvífico. Inspirados por essa compreensão, os praticantes se esforçam para agir com uma mente que se assemelha ao ideal do bodhisattva, almejando se tornarem indivíduos mais éticos (SOUZA, 2022).

O estudo da ética e da moral da Verdadeira Escola da Terra Pura nos conduz em certo ponto ao problema do mal. Essa questão foi objeto da análise de Rennyo Shonin, quando instituiu as regras para combater o mal admitido na sociedade japonesa, ocasionado por budistas, que motivados por uma incorreta compreensão dos ensinamentos de Shinran, realizavam práticas criminosas. A justificativa se dava sob o argumento de que a fé em Amida era o bastante para a salvação (incluindo dos maus), já que parte do Buda a iniciava em salvar, não sendo as boas ações necessárias por parte dos fiéis, para acúmulo de méritos e bons carmas que propiciam um bom renascimento. Sendo assim, na visão daqueles rebeldes, praticar o mal também era algo irrelevante no contexto da salvação, o que terminou gerando problemas na sociedade.

No entanto, ao abordar a questão do mal na obra *Tannisho* (Tratado de Lamentação das Heresias), Shinran aborda não somente o sentido comportamental, mas principalmente ontológico e intelectual. Para ele, a importância do mal se dá a partir do momento em que serve de fundamento para a autocompreensão do ser humano, ou seja, compreendendo-se como mau e incapaz de boas práticas e ações, há uma abertura à espiritualidade que consiste na total entrega à confiança no Buda Amida, gerando assim uma postura de humildade e de alegria por ser salvo. Dessa forma, esse estado de extrema felicidade e contentamento, expresso através do *nenbutsu*, faz com que o fiel evite realizar práticas de má conduta e as boas são realizadas como resultado da felicidade na salvação. Ou seja, as boas ações são realizadas não como objetivo de se alcançar a libertação espiritual, mas sim como resultado dela. O problema do mal é tão grave no pensamento de Shinran que, no segundo capítulo do *Tannisho*, o monge chega a afirmar que

por sua condição completamente má, é incapaz de realizar qualquer prática e que por isso desde sempre esteve predestinado ao inferno (MAIDA, 1996).

Dessa forma, há uma concepção de “predestinação” em Shinran somente no aspecto condenatório, tendo em vista que ele toma o mal como resultado da falsa cognição comum aos seres humanos no *samsara*, que sozinhos e por suas próprias ações não conseguem evitar a condenação aos infernos, tampouco se libertar dos ciclos de renascimento. Em Shinran, o bem está em uma força externa e supramundana ao ser humano, e somente ela é capaz de extinguir *avydia* e conduzi-los ao paraíso da Terra Pura, evitando assim sua perdição. Ao ser humano cabe confiar no poder salvífico dessa força.

Para Shinran Shonin, enquanto seres maus, a única tarefa que cabe aos humanos é tomar essa consciência, e assim, cientes de sua condição, passarão ao estado de total confiança ao poder externo, simbolizado na figura de Amida. Enquanto os maus não passam por esse processo de introspecção e investigação sobre sua natureza, continuarão predestinados aos infernos, como mencionado no *Tannisho*.

Hirota (2020) menciona que a existência ética para Shinran se dá por uma temporalidade transformada. A influência do Outro-poder na vida do praticante do *nenbutsu* desenvolve ações benéficas as quais o monge enumerou em número de dez, sendo uma delas a “realização de grande compaixão”. Diante disso, Shinran adota duas fases da ação de Amida:

aquela para o nascimento dos seres na Terra Pura (*ōsō ekō*) e aquela para seu retorno imediato da Terra Pura para este mundo, a fim de trabalhar pela libertação de todos os seres (*gensō ekō*). O ideal ético da ação genuinamente compassiva – ação que leva os outros à libertação da ignorância – existe no presente para o praticante do *nembutsu* como uma meta que se espera no futuro, além de toda falsificação por apegos a si mesmo. É a realização teleológica da existência humana que se desenvolve apenas por Outro Poder. Ao mesmo tempo, esse objetivo, como o conteúdo do nascimento na Terra Pura que já está estabelecido no presente, permeia a existência presente, interfundido com a carga cármica do passado *samsárico*⁸⁵ (HIROTA, 2020, n.p., tradução nossa).

Um outro problema é analisado por Maida (1996) em relação ao primeiro capítulo do *Tannisho*, onde há a recomendação de Shinran sobre não temer o mal. De acordo com o autor, tal afirmação pode abrir margem para condutas de antinomianismo, ou o mal admitido, tendo

⁸⁵ That for beings’ birth in the Pure Land (*ōsō ekō*) and that for their immediate return from the Pure Land to this world in order to work for the liberation of all beings (*gensō ekō*). The ethical ideal of genuinely compassionate action—action that leads others to liberation from ignorance—exists in the present for the *nembutsu* practitioner as a goal one looks forward to in the future, beyond all falsification by self-attachments. It is the teleological fulfillment of human existence that unfolds only by Other Power. At the same time, that goal, as the content of birth in the Pure Land that is already settled in the present, pervades present existence, interfused with the karmic burden of the *samsaric* past.

em vista que uma má interpretação do texto pode causar a visão de que “não temer o mal” pode significar “não temer o mal que eu faço”, e assim, atuar de maneira violenta, agressiva e cometendo qualquer tipo de crime. Maida então realiza uma crítica aos que interpretam a frase dessa maneira, afirmando que passar a praticar o mal, após ler o fragmento textual, implica no total desconhecimento da talidade e ignora o fato de sempre ter praticado o mal durante a vida. Para explicar melhor a questão, é citado que o mal é dividido em três tipos: 1) o praticado no passado; 2) o praticado no presente; 3) e o que será praticado no futuro. Dessa forma, em sua crítica aos simpatizantes do antinomianismo, ele afirma que “muitos pensam que não praticaram nenhum ato mal no passado e que estão iniciando algo novo. Não percebem que eles já estão nesta prática desde há muito tempo” (MAIDA, 1996, p. 73).

Nas análises de Maida, é pertinente como o autor menciona a ausência de liberdade nos seres humanos. Nas suas considerações há sempre uma indicação de aprisionamento ao mal, sendo até as boas ações humanas falsas e más, pois possuem por trás delas as verdadeiras intenções, vaidosas e egoístas. Por isso, até uma boa ação é vista como sendo má e o primeiro capítulo do *Tannisho* é a “confissão sincera e profunda de alguém que não teve como deixar de praticar o mal em toda sua vida” (MAIDA, 1996, p. 73).

Na doutrina da Verdadeira Escola da Terra Pura, conhecer a si mesmo e compreender que todas as ações humanas são más indica o reconhecimento das raízes do “eu”. Como afirma Maida (1996, p.74) “a vida em si mesma é um mal”. Tomar conhecimento disso é basilar no processo soteriológico da tradição. Compreendendo que a vida é composta do mal que compõe o ser, bem como todas as suas ações, isso torna-se o ponto de partida para as reflexões que indicarão o contentamento com essa condição. Dessa forma, Maida afirma: “para mim não há nenhuma escolha a não ser encarar a mim próprio unicamente como um mal, abandonando a escolha entre praticar o bem ou mal. A mente discriminativa é abandonada quando uma toma consciência de que somente existe a prática do mal” (MAIDA, 1996, p. 74).

3.4 Pensando a mística da Terra Pura

O budismo possui como característica a ausência do conceito de Deus, colocando-a no grupo de religiões “não-teístas”. É comum haver a confusão em torno do termo, e da mesma forma, conceitualmente o budismo também é descrito como uma religião ateuista. Ao deparar-se com tais características, podemos questionar se é possível conceber uma mística budista. Vale ressaltar que, “mística” é um conceito que surge no ocidente, ligado à experiência direta que o agente religioso tem com a Divindade. Sobre a origem do termo, Velasco aponta que “o

substantivo “místico” não aparece até a primeira metade do Século XVII”⁸⁶ (VELASCO, 2003, p. 20, tradução nossa).

A análise do fenômeno místico encontra-se em um paradigma entre a teologia e a filosofia. Se por um lado a teologia compreende a mística como parte do escopo da experiência religiosa com Deus, a quem são dirigidos os estudos, a filosofia, por outro, mantém-se distante, tendo em vista que a experiência mística não busca a validação daquilo que se fala por meio dos pressupostos epistemológicos basilares da filosofia, como a lógica e a razão.

Como, então, podemos pensar uma mística essencialmente budista? Em geral, a literatura em língua portuguesa destinada à mística budista japonesa dedica-se ao estudo da escola Zen, popularizada no ocidente pelos esforços de D.T. Suzuki. Mesmo com a importância da Jodo Shinshu como uma das primeiras escolas budistas a desembarcar no Brasil, no início do século passado, não houve indícios de pesquisas ligadas à mística dessa tradição.

Antes de dar prosseguimento com a investigação sobre a mística da Verdadeira Escola da Terra Pura, analisaremos algumas questões em torno do conceito “mística”. Tomaremos como ponto de partida a afirmação do teólogo e filósofo espanhol Raimon Panikkar. Ele afirma que “a mística não é uma especialização (característica do pensar ocidental moderno), é uma dimensão antropológica, um algo que pertence ao mesmo ser humano. Todo homem é místico - ainda que seja em potência” (PANIKKAR, 2007, p. 19 apud SILVA, 2016, p. 11).

Para Panikkar o fenômeno místico é algo inerente ao ser humano. Ele afirma que “a mística não seja o privilégio de alguns escolhidos, e sim, a característica humana por excelência. O homem é essencialmente um místico [...]” (PANIKKAR, 2007, p. 25 apud SILVA, 2016, p. 12), mesmo que em determinados casos, essa realização não se exprima. Uma possibilidade da causa dessa não-expressão pode ser a influência da razão, que em muitos casos oculta por trás de seus pressupostos lógicos aquilo que poderia revelar-se de maneira mais rudimentar. Nessa investigação, Panikkar afirma que

a experiência da Vida poderia ser a definição mais breve da mística. Trata-se de uma experiência e não de sua interpretação, ainda que nossa experiência dela seja concomitante. Não podemos separar, mas podemos e devemos distinguir como ainda explicaremos. Trata-se de uma experiência completa e não fragmentada (PANIKKAR, 2007, p. 19 apud SILVA, 2016, p. 11).

A complexidade de compreender a mística se dá também no âmbito etimológico. Moacir Silva afirma que “o termo “mística” sofrera variações significativas com o decorrer do tempo, levando a um esvaziamento semântico” (SILVA, 2016, p. 12). Tal esvaziamento resulta em

⁸⁶ El sustantivo «mística» no aparece hasta la primera mitad del siglo XVII.

uma ampla possibilidade de definição e compreensão, fazendo com que a mística seja polissêmica de sentido.

Velasco (2003) apresenta as dificuldades sobre definir precisamente o que é mística, um termo polissêmico e ambíguo que tomou novas perspectivas quando passou a ser utilizado para além dos espaços religiosos e teológicos, em uma diversidade de fenômenos dos quais onde havia surgido e ainda assim com significado impreciso. O autor parte do método da fenomenologia da religião para alcançar uma possível clarificação do termo.

Qualquer tentativa de compreensão do fenômeno místico deve começar por aclarar o significado da palavra submetida a usos tão variados. Pois, bem, “mística” é uma palavra submetida a usos tão variados, utilizada em contextos vitais e tão diferentes, que todos quantos intentam aproximar de seu significado com um mínimo de rigor sentem a necessidade de chamar de entrada atenção sobre sua polissemia e sua ambigüidade (VELASCO, 1999, p. 17 apud SILVA, 2016, p. 12).

Então, de acordo com Moacir Silva, o processo investigativo e analítico da mística se dá em dois aspectos centrais: “Primeiro, o seu significado etimológico e o segundo a polissemia de sentido que o termo passará historicamente a ser compreendido” (SILVA, 2016, p. 12).

Martin Velasco defende a ideia de que é impossível conceber o termo mística de maneira universal: “Não há, como diria M. de Certeau, “discurso universal sobre o misticismo”. Para que isso fosse possível, seria preciso esquecer que “o hindu, o africano e o indonésio não têm a mesma concepção nem a mesma prática daquilo que chamamos por esse nome”.⁸⁷ (VELASCO, 2003, p. 22).

Seguindo o pensamento de Velasco, pensar uma mística da Verdadeira Escola da Terra Pura implica na compreensão histórico-temporal de que no contexto em que essa tradição budista surgiu, mesmo no ocidente, onde se originou o conceito, havia percalços sobre a análise do fenômeno místico. Referente à questão, o filósofo Cícero Cunha Bezerra, menciona que “o século XVI é um bom marco teórico dado que é a partir dele que a mística passa a ser tomada como uma “forma de experiência”, isto é, um “conhecimento experimental” que rompe, em grande medida, com a tradição eclesiástica” (BEZERRA, 2012, p. 252).

Dessa forma, qualquer atribuição ou análise do fenômeno místico na Jodo Shinshu é, inicialmente, uma leitura realizada sob condições e aportes ocidentais. Evidentemente após os contatos na modernidade com referências europeias, os japoneses buscaram reafirmar seus

⁸⁷ No hay, dirá por su parte M. de Certeau, «discurso universal sobre la mística». Para que fuera posible habría que olvidar que «el hindú, el africano y el indonesio no tienen ni la misma concepción ni la misma práctica de lo que nosotros denominamos con ese nombre».

conceitos com o intuito de firmar a recém-iniciada filosofia japonesa, bem como suas diversas expressões religiosas, face ao cristianismo e a filosofia ocidental.

Citando os estudos de Fr. von Hügel em *The Mystical Element of Religion, as Studied in Saint Catherine of Genoa and her Friends* (1908), Velasco afirma que nas religiões há “três elementos em tensão constante, mas igualmente integrais à essência da religião, especulação racional ou elemento doutrinal, a comunidade e instituição social, e o impulso místico”⁸⁸. Sua definição de “misticismo” é apresentada como imprecisa pelo próprio autor, contudo, para Velasco refere-se a

experiências interiores, imediatas, fruitivas, que acontecem em um nível de consciência que excede o que rege a experiência ordinária e objetiva da união - seja qual for a forma como é vivida - desde o pano de fundo do sujeito com o todo, o universo, o absoluto, o divino, Deus ou o Espírito⁸⁹ (VELASCO, 2003, p. 23).

Assim, ao pensarmos uma mística da Verdadeira Escola da Terra Pura, devemos considerar como possíveis dificuldades os aspectos linguísticos e filosóficos da religião, tendo em vista que historicamente a definição do termo tem como ponto de partida o pensamento ocidental ou cristão, e em termos experienciais e de sentido, as dificuldades estão no aspecto da polissemia e do encontro com pressupostos da lógica e do *organum* aristotélico.

Nos estudos sobre o fenômeno místico, é possível encontrar uma sistematização tipológica com o intuito de elucidar as diferenças entre aquilo que é característico de uma religiosidade mística, daquilo que faz parte da religiosidade profética. Moacir da Silva menciona como característica da religiosidade mística:

a) Negam (ou ignora) a pessoa humana; b) Vivem uma experiência ahistórica de Deus; c) Realizada abaixo da forma extática; d) Propõe-se como ideal de saída do mundo; e) Tem espírito monacal; f) Espiritualidade “feminina”, passiva, receptiva, contemplativa (SILVA, 2016, p. 16).

Ao situar a Verdadeira Escola da Terra Pura diante dessas características, percebemos que há uma identificação delas sendo apenas o “espírito monacal” ausente na doutrina proposta por Shinran, que, evidentemente, não altera todo o corpo da proposição. Sobre o tópico referente à negação da pessoa humana, a experiência religiosa na Jodo Shinshu segue o caminho *tariki*, que coloca a iniciativa, intermediação e conclusão da experiência transcendente toda no

⁸⁸ Tres elementos en tensión constante pero igualmente integrantes de la esencia de la religión, la especulación racional o elemento doctrinal, la institución comunitaria y social, y el impulso místico.

⁸⁹ Así, pues, con la palabra «mística» nos referiremos, en términos todavía muy generales e imprecisos, a experiencias interiores, inmediatas, fruitivas, que tienen lugar en un nivel de conciencia que supera la que rige en la experiencia ordinaria y objetiva, de la unión - cualquiera que sea la forma en que se la viva - del fondo del sujeto con el todo, el universo, el absoluto, lo divino, Dios o el Espíritu.

poder do Buda Amida, ignorando qualquer iniciativa que venha da parte imanente. A realização do renascer na Terra Pura, o mito de Amida e seus votos em um tempo que já se realizou e influencia na realidade presente dos praticantes, corrobora com o aspecto da vivência em uma experiência ahistórica de Deus⁹⁰. A forma extática se dá na recitação do *nenbutsu* e o método de *shinjin* a proposta ideal de saída do mundo. A fé como recurso que garante a salvação advinda por parte de Amida e a constante recusa das práticas de iniciativa própria podem ser vistas como uma espiritualidade passiva e receptiva.

A ausência de “espírito monacal” na experiência religiosa do *nenbutsu*, como expressão máxima da fé Jodo Shinshu, apresenta uma realidade emancipatória central no desenvolvimento da tradição. A pregação de Shinran quase sempre voltada para pessoas lotadas em áreas rurais, idosos e seu combate ao monasticismo do monte Hiei, demonstram que a espiritualidade pode ser vivenciada simultaneamente plena e simples. Suas ações, visando a desconstrução do privilégio clerical e a equidade espiritual, apontam que “o verdadeiro espaço de encontro com o Mistério não é extraordinário, mas o ordinário, o cotidiano do dia-a-dia” (TEIXEIRA, 2014, p. 73).

Essa abordagem em Shinran atraiu para sua vida e seguidores desafetos com o poder político, a perseguição de grupos samurais e religiosos. Muitos pertencentes aos grupos de Honen e Shinran foram mortos ou exilados, incluindo ambos. Além das perseguições políticas e militares, ainda houve embates entre aqueles que consideravam a prática religiosa do *nenbutsu* herética, como os seguidores de Nichiren.

Valera (2015) menciona a existência de duas formas principais de mística, a ‘do ser’ e a ‘do amor’. Nos interessa a primeira, que tem como referencial a busca pela “comunhão ontológica com a Divindade” (VALERA, 2015, p. 1). O autor menciona que teologicamente a ‘mística do ser’ pode ser denominada de “mística apofática”. Na mística da Verdadeira Escola da Terra Pura vemos esse referencial apofático na união entre Ser e Buda através da fé, ou seja, nega-se a possibilidade de alcançar o mistério por meio da linguagem, sendo a experiência do praticante como mediadora do encontro com o mistério. Dessa forma, “o sentido do termo mística remete para uma experiência inefável do Absoluto que é individual e singular” (VAZ, 2000, p. 10 apud SILVA, 2016, p. 16).

A experiência mística do agente religioso na Jodo Shinshu dá-se exclusivamente através da recitação do *nenbutsu*. A autocompreensão da impossibilidade de iluminação por condições

⁹⁰ No caso da Jodo Shinshu, da “Divindade”.

próprias, egocentradas, culmina no surgimento da fé, de modo que, o sujeito esvaziado ontologicamente de si mesmo, preenche-se por Amida.

A capacidade de abarcar a talidade por meio da união mística entre imanente e transcendente, através do *nenbutsu*, é explicada pelo texto de Raymond Lam, no site *Teahouse*: “Dentro do Nome de seis caracteres está contido todo o caminho budista e, de fato, toda a realidade. Ele incorpora os meios através dos quais o Buda Amitabha chega até nós e também é como tocamos sua luz infinita”⁹¹ (TEAHOUSE, 2017, n.p., tradução nossa).

A doutrina Mahayana dos três corpos (*trikaya*) oferece subsídios que auxiliam a compreensão da união mística entre sujeito e mistério. Se na doutrina budista o *dharmakaya* é compreendido como o depósito de todo o *Dharma*, a realidade última, e até mesmo o “Uno” e as diversas manifestações, sejam elas búdicas ou “dhármicas”, derivações desse corpo como “corpos de recompensa” ou de “transformação” e até mesmo a “natureza búdica” presente nos seres, que consiste no potencial de alcançar a iluminação, então, ontologicamente há semelhanças entre os seres humanos e o Buda Amida. Como afirma Raymond Lam:

Amitabha é, embora aparentemente distante de nossas capacidades e nível de percepção atualmente, é fundamentalmente do *dharmakaya*, o corpo-verdade compartilhado por todos os seres iluminados. Amitabha, afinal, é um Buda *sambhogakaya*, cujos méritos se concretizaram após eras e eras de prática e realização cósmica. Podemos confiar em seu Outro poder agora, mas ontologicamente nossa potencialidade não é diferente de Amitabha⁹² (TEAHOUSE, 2017, n.p., tradução nossa).

A ideia de uma natureza comum entre os seres humanos e o Buda Amida aponta para uma noção de “Um” que pode ser explicada no caminho do *nenbutsu*. Conforme aponta o pensador japonês Daisetz Teitaro Suzuki, “nembutsu, ou o Myogo, ou o ‘Namuamida-butsu’ está no centro da fé Shin. Quando isso é experimentado, o devoto tem a “firmeza da fé”, mesmo antes de ser de fato conduzido à Terra Pura”⁹³ (SUZUKI, 2003, p. 139, tradução nossa).

A realização da fé verdadeira (*shinjin*) para o praticante da Jodo Shinshu torna-se a verdadeira abertura para a “união mística” com Amida, ambos compartilhando da mesma potencialidade e natureza búdica. A união dá-se no aspecto transcendente e da experiência relacional que o praticante concebe no presente, mesmo com seus maus carmas. Contudo, no

⁹¹ Within the six-character Name is contained all of the Buddhist path, and indeed all of reality. It embodies the means through which Amitabha Buddha reaches us and also is how we touch his infinite light.

⁹² Amitabha is, while seemingly distant from our capabilities and level of insight presently, is fundamentally of the *dharmakaya*, the Truth-body shared by all enlightened beings. Amitabha, after all, is a *sambhogakaya* Buddha, whose merits have come to fruition after eons and eons of cosmic practice and realization. We might rely on his Other-power now, but ontologically our potentiality is no different to Amitabha.

⁹³ Nembutsu, or the Myogo, or the ‘Namuamida-butsu’ is at the centre of the Shin faith. When this is experienced, the devotee has the ‘steadfastness of faith’, even before he is in actuality ushered into the Pure Land.

âmbito metafísico, a salvação acontece no momento da realização da fé. De certo modo, duas realidades, expressas em forma de “união mística”, encontram-se entrelaçadamente, sagrado e profano, imanente e transcendente, culminando na expressão da realização final, o renascimento na Terra Pura assegurado por Amida, que não mais está separado do sujeito, tampouco suprimindo a sua individualidade, mas unido misticamente pela fé verdadeira (*shinjin*).

A “união mística” é tratada por Velasco (2003, p. 386) como “a forma mais frequente de expressar o grau último da relação mística, a meta final do itinerário espiritual, a forma mais perfeita da experiência mística.”⁹⁴ Temos então que, “no budismo, a união assume a forma de extinção (nirvana) dos agregados que compõem a existência mundana e dolorosa, sem que o resultado dessa extinção possa dizer outra coisa senão que não é aniquilação, mas libertação”⁹⁵ (VELASCO, 2003, p. 388).

Em 1965 D.T. Suzuki publicou um ensaio que teve como base influências recebidas através dos estudos dos textos de Asahara Saichi, um importante poeta e fiel da seita Jodo Shinshu. A forma como Saichi compreendia o *nenbutsu* e o Buda Amida assemelhava-se a de Suzuki, descrita como uma união mística. “Na descrição de Suzuki, Saichi não usa o *nenbutsu* para alcançar a Terra Pura, ele se torna o *nenbutsu* – ele se torna o nome sagrado do próprio Buda”⁹⁶ (BLUM, 2008, p. 41, tradução nossa).

Semelhantemente, Velasco (2003, p. 30) afirma que “o elemento místico é baseado na presença ontológica e na penetração ativa do Espírito infinito no espírito finito”⁹⁷. Especificamente sobre a realização na *Jodo Shinshu*, D.T. Suzuki comenta:

Quando Amida é considerado o objeto de adoração, ele é separado do devoto que fica sozinho. Mas quando Namu é adicionado ao Nome, tudo adquire um novo significado porque agora simboliza a unificação de Amida e o devoto, onde a dualidade não existe mais. Isso, entretanto, não indica que o devoto esteja perdido ou absorvido em Amida, de modo que sua individualidade não seja mais sustentável como tal. A unidade existe como 'Namu' mais 'Amidabutsu', mas o Namu (ki) não desapareceu. Está lá como se não estivesse. Essa ambivalência é o mistério do Nembutsu⁹⁸ (SUZUKI, 2003, p. 139, tradução nossa).

⁹⁴ La más frecuente forma de expresar el grado último de la relación mística, la meta final del itinerario espiritual, la forma más perfecta de experiencia mística

⁹⁵ En el budismo la unión reviste la forma de extinción (nirvana) de los agregados que componen la existencia mundana, dolorosa, sin que pueda decirse del resultado de esa extinción otra cosa sino que no es aniquilamiento, sino liberación.

⁹⁶ In Suzuki's description, Saichi does not use the *nenbutsu* to attain the Pure Land, he becomes the *nenbutsu* – he becomes the sacred name of the buddha itself.

⁹⁷ El elemento místico se basa en la presencia ontológica y la penetración activa del Espíritu infinito en el espíritu finito.

⁹⁸ When Amida is regarded as the object of adoration, he is separated from the devotee standing all by himself. But when Namu is added to the Name the whole thing acquires a new meaning because it now symbolises the unification of Amida and the devotee, wherein the duality no longer exists. This however does not indicate that

O transcendente contido no “Namu Amida Butsu” também é compreendida por Peter Harvey na forma de “união mística”, de modo que, “o único propósito do *nembutsu* é promover o despertar da fé; o momento em que isso ocorre de verdade é considerado uma experiência transcendental, atemporal, na qual o devoto se une a Amitabha na forma do *nembutsu* sagrado” (HARVEY, 2019, p. 280).

Dennis Hirota (2020) discorre sobre a dupla ação impulsionada pela ação da verdadeira fé na doutrina da Verdadeira Escola da Terra Pura:

baseia-se diretamente na concepção budista Mahayana da sabedoria iluminada como radicalmente não-dicotômica e não-dual com a realidade, indicada por termos como assimidade, natureza búdica e vazio. Por outro lado, confronta directamente a natureza da existência humana na sua inelutável finitude: karmicamente condicionada, discriminativa e reificadora na consciência, e dada às paixões aflitivas do apego a um eu falsamente concebido rodeado de objectos substanciais⁹⁹ (HIROTA, 2020, n.p., tradução nossa).

Entretanto, de acordo com Watt (2016), a intencionalidade na busca pela união mística é um fator que pode resultar em incorreta compreensão sobre a natureza do “Eu” em relação ao transcendente. De acordo com o autor:

basear o eu no transcendente não é formar uma união entre os seres transcendentais e os seres sencientes. Isto porque, enquanto o transcendente existir contra os seres sencientes, a união dos dois é impossível. Assim, basear o self no transcendente deve significar a descoberta do self dentro do transcendente ou a descoberta de seres sencientes como a autodeterminação do transcendente. Portanto, o transcendente é o unificador estrutural dos seres sencientes em relação ao self. Através desta unificação, o eu pode estabelecer-se como o eu e, ao mesmo tempo, transcendê-lo. O Completo é, em suma, esta unificação¹⁰⁰ (WATT, 2016, p. 54, tradução nossa).

Em seu estudo sobre a mística, Daisetz Teitaro Suzuki “enunciou o essencial da mística em termos de experiência e vida, ou seja, em termos de realização humana, e os manteve livres

the devotee is lost or absorbed in Amida so that his individuality is no longer tenable as such. The unity is there as ‘Namu’ plus ‘Amidabutsu’, but the Namu (ki) has not vanished. It is there as if it were not there. This ambivalence is the mystery of the Nembutsu.

⁹⁹ On the one hand, it stands squarely upon a Mahayana Buddhist conception of enlightened wisdom as radically nondichotomous and nondual with reality, indicated with such terms as thusness, buddha-nature, and emptiness. On the other hand, it directly confronts the nature of human existence in its ineluctable finitude: karmically conditioned, discriminative and reifying in awareness, and given to the afflicting passions of attachment to a falsely conceived self-surrounded by substantial objects.

¹⁰⁰ However, to base the self on the transcendent is not to form a union between the transcendent and sentient beings. This is because, as long as the transcendent exists over against sentient beings, the union of the two is impossible. Thus, to base the self on the transcendent must mean the discovery of the self within the transcendent or the discovery of sentient beings as the self-determination of the transcendent. Therefore, the transcendent is the structural unifier of sentient beings with respect to the self. Through this unification, the self can establish the self as the self while at the same time transcending the self. The Complete One is, in short, this unification.

de qualquer mistificação.”¹⁰¹ (HIROSHI, 1977, p. 56, tradução nossa). Para Suzuki, o Budismo da Verdadeira Escola da Terra Pura possui o que ele chama de “misticismo de fé”. “Nesse tipo de misticismo, a experiência interior assume a forma de união ou comunhão mística”¹⁰² (HIROSHI, 1977, p. 56, tradução nossa).

Em determinado momento de suas investigações, D.T. Suzuki apresenta uma mudança paradigmática acerca de sua compreensão sobre o fenômeno místico na doutrina Jodo Shinshu. Em *Mysticism: Christian and Buddhist*, ele afirma que “a interpretação que o povo Shin dá ao ‘Namu-amidabutsu’ é mais do que literal, embora nada mística ou esotérica. Na verdade, é filosófico”¹⁰³ (SUZUKI, 2003, p. 138, tradução nossa).

O próprio D.T. Suzuki, que se deparou com dificuldades que acarretaram a sua mudança de interpretação sobre a filosofia da Terra Pura, também reconheceu tais dificuldades na experiência cotidiana dos fiéis, afirmando que “para as mentes populares, ‘Namu-amida-butsu’ é uma noção bastante confusa, pois, (...) a frase frequentemente representa a própria Realidade personificada como Amida (...) e ao mesmo tempo é também uma forma de adoração”¹⁰⁴ (SUZUKI, 2003, p. 146, tradução nossa). Para explicar o uso filosófico do *nenbutsu*, ele menciona que

quando a frase é usada como símbolo filosófico, geralmente é dividida primeiro em duas partes: ‘Namu’ (ki) e ‘Amida-butsu’ (ho). ‘Namu’ então representa o devoto cheio de toda pecaminosidade possível, enquanto ‘Amida-butsu’ é o Buda da luz infinita e da vida eterna. Quando o devoto pronuncia a frase ‘Namu-amida-butsu’, ele é o próprio ‘Namu-amida-butsu’¹⁰⁵ (SUZUKI, 2003, p. 148, tradução nossa).

Martín Velasco compreende as dificuldades que orbitam em torno da pluralidade religiosa e filosófica do budismo, sobretudo no que diz respeito ao não-teísmo da religião e de outros aspectos que estão presentes em religiões oriundas de revelações tidas como sagradas. No entanto, isso não faz com que o budismo seja privado de mística. O autor afirma que a mística budista consiste “na realização-experiência do vazio de tudo o que é transitório -

¹⁰¹ Suzuki stated the essentials of mysticism in terms of experience and life, in other words, in terms of human achievement, and kept them free from any mystification.

¹⁰² In this type of mysticism, the inner experience takes the form of mystical union or communion.

¹⁰³ The interpretation the Shin people give to the ‘Namu-amidabutsu’ is more than literal though not at all mystical or esoteric. It is in fact philosophical.

¹⁰⁴ With popular minds ‘Namu-amida-butsu’ is rather a confused notion, for as (...) the phrase frequently represents Reality itself impersonated as Amida (...) and at the same time it is a form of adoration as well as the expression of absolute dependence.

¹⁰⁵ When the phrase is used as a philosophical symbol, it is usually divided first into two parts: ‘Namu’ (ki) and ‘Amida-butsu’ (ho). ‘Namu’ then stands for the devotee filled with all possible sinfulness while ‘Amida-butsu’ is the Buddha of infinite light and eternal life. When the devotee pronounces the phrase ‘Namu-amida-butsu’, he is the ‘Namu-amida-butsu’ itself.

dependente - irreal, como único meio para a libertação total.”¹⁰⁶ Para Velasco, a mística budista “trata-se, então, de “esvaziar” os saberes ordinários, os desejos e a própria vida que eles originam, como único meio de salvação”¹⁰⁷ (VELASCO, 2003, p. 289, tradução nossa).

Dentro daquilo que podemos pensar como mística Jodo Shinshu, há elementos devocionais que são semelhantes a *bakhti* (sâns. “devoção” ou “amor devocional”), um conceito central nas tradições religiosas da Índia, especialmente no hinduísmo, que consiste em uma forma de devoção intensa e emocional caracterizada pelo vínculo profundo entre o devoto e o objeto de sua adoração. Alguns autores, como Dayal (1970), Werner (1995) e Swearer (2003) afirmam que as práticas devocionais estão presentes no budismo desde sua origem, sendo o *Theragatha* (Versos dos Anciãos) a primeira obra a mencionar o termo.

Apesar da existência de formas devocionais no budismo, elas diferem da forma hindu. Em textos como os *Avadanas* é mencionado que a fé (*sraddha*) é fundamental na doutrina budista e discutida de maneira diferente da devoção (*bhakti*). Enquanto *bhakti* se conecta a uma pessoa específica, *sraddha* está mais ligada à veracidade e à verdade, focando no carma e na transferência de mérito, sendo *bhakti* vista de forma pejorativa, referindo-se a atos de adoração a divindades, considerados ineficazes e impróprios (BUSWELL; LÓPEZ, 2013).

No Mahayana, o devocionalismo se desenvolveu como consequência da pluralidade de escolas, sincretismos e o surgimento do panteão de Budas e bodhisattvas. Dessa forma, o *bhakti* ao Buda Amida torna-se central na soteriologia Jodo Shinshu, substituindo a criação de bom carma e o cultivo do caminho pela devoção ao Buda, que pode levar à libertação na Terra Pura. Ele é realizado pela recitação de cânticos, hinos, oferendas de alimentos e pelo entoar do *nenbutsu*, uma forma de *Buddhanusmṛti* (lembrar o Buda), a prática devocional ensinada em diversas fontes indianas. Posteriormente isso evoluiu para ser visto como um caminho próprio para a libertação, conhecido como “caminho fácil” (GOKHALE, 2021).

O processo soteriológico que se dá na relação entre o fiel e o Buda Amida, por vezes é colocado no lugar de “mistério”. No entanto, o resultado dessa experiência, conforme exaustivamente descrita nos textos de Shinran e dos comentaristas, enquadra-se como uma “experiência frutiva” (VELASCO, 2003, p. 302). Para elucidar as características resultantes desse processo, Velasco recorre à obra *Cosmic Consciousness: a Study in the Evolution of the Human Mind* (1901), de R. M. Bucke, citada em James (1994):

¹⁰⁶ El de la realización-experiencia del vacío de todo lo transitorio – dependiente – irreal, como único medio para la liberación total.

¹⁰⁷ Se trata, pues, de «vaciar» el conocimiento ordinario, los deseos y la vida misma que origina, como único medio de salvación.

Soma-se a isso um estado de exaltação moral, um sentimento indescritível de elevação, júbilo e alegria, e uma ativação do senso moral que é absolutamente surpreendente e mais importante do que o aumento do poder intelectual. Com isso é alcançado o que pode ser chamado de senso de imortalidade, uma consciência da vida eterna; não uma convicção de que o alcançará, mas a consciência de quem já possui¹⁰⁸ (JAMES, 1994, p. 299 apud VELASCO, 2003, p. 332, tradução nossa).

A mística budista da Verdadeira Escola da Terra Pura está alicerçada no fideísmo e busca afastar-se de elucubrações oriundas do pensamento racional e sistemático. Shuichi Maida (2006) realiza críticas incisivas aos acadêmicos que buscam no pensamento lógico encontrar a libertação através da relação com o transcendente, representado na figura de Amida. Para o filósofo, a verdadeira libertação espiritual só é possível por meio da autopercepção que os seres devem ter sobre sua ignorância, pois qualquer tentativa de buscar a iluminação por meio da razão está inserida no mundo relativo, e assim, é oriunda de percepções ilusórias e falsas que aprisionam dentro desse mundo. Ou seja, com o esforço filosófico, os pensadores estão, na verdade adicionando camadas conceituais ao pensamento que os afastam da verdade absoluta. Por isso Maida os critica afirmando que “na verdade, estudiosos acadêmicos são aqueles que caminham na direção oposta da verdadeira libertação. Como são miseráveis os budistas acadêmicos!” (MAIDA, 1996, p. 24).

Dessa forma, a experiência mística budista da Verdadeira Escola da Terra Pura concentra-se longe dos limites da razão e da lógica. Como aponta McGinn, “o fato é que o sentimento místico de expansão, união e emancipação não possui nenhum conteúdo intelectual, seja lá qual for” (MCGINN, 2012, p. 333). Contudo, vale ressaltar que apesar de não serem fundamentais dentro da vivência transcendente dos fiéis, a intelectualidade não é totalmente descartável, pois vemos o seu desenvolvimento em diversas épocas e círculos budistas Jodo Shinshu. A função dela é organizar logicamente, de maneira elucidativa, como se dão os processos, práticas e condutas que conduzem à iluminação, servindo de indicadores para aqueles que desejam compreender como se compõem os aspectos filosóficos e místicos da religião, mas não buscam em si serem os fatores determinantes no processo.

Takeuchi Yoshinori, afirma sob uma perspectiva êmica, que

Shinran concebe o processo soteriológico como o funcionamento dinâmico da própria realidade. Não se trata de uma força externa com relação à qual dirigimos nossa confiança. Ao contrário, trata-se de um movimento espontâneo no interior da pessoa, por meio do qual a confiança em Amida é despertada no momento em que se percebe

¹⁰⁸ A esto se une un estado de exaltación moral, una sensación indescritible de elevación, de júbilo y alegría, y una activación del sentido moral que es por entero sorprendente y más importante que el poder intelectual incrementado. Con esto se alcanza lo que puede llamarse el sentido de la inmortalidad, una conciencia de la vida eterna; no una convicción de que la alcanzará, sino la conciencia de que la posee ya.

a futilidade dos esforços pessoais e se compreende intuitivamente que a libertação é possível unicamente por meio do voto do Buda (YOSHINORI, 2007, p. 237).

Para Suichi Maida (1996), a existência da fé genuína só é possível por meio da condição da ignorância. Ele afirma que “se alguém se apoiar ainda que pouco sobre os próprios conhecimentos, não haverá Fé Genuína. Ela existirá somente quando existir o reconhecimento de ser totalmente ignorante das coisas” (MAIDA, 1996, p. 35). Dessa forma, o conhecimento que possui como fundamento a lógica e a razão é compreendido como o principal causador da divergência e separação espiritual dos seres. Somente quando alguém passa a rejeitar o conhecimento, “a perspectiva subjetiva ou vida original, começa a ser recuperada. A perspectiva subjetiva é aquela da unidade entre um ser e os demais seres” (MAIDA, 1996, p. 37).

Há um aspecto pertinente sobre o ato de recitar o *nenbutsu* é invocado por Suichi Maida. Para o autor, o ato de invocar o nome do Buda Amida só pode ser realizado por um ignorante, jamais por um sábio, pois o primeiro compreendendo a sua natureza e incapacidade confia sinceramente na sabedoria advinda do *Dharma*. O ato de manifestar total confiança, submissão e dependência ao poder salvífico de Amida, de acordo com o pensamento de Maida, não pode ser realizado por um sábio, que por sua vez, demonstrará resistência, pois confia em seu intelecto e capacidade (MAIDA, 1996).

Além do estado de ignorância, Peter Harvey menciona a sinceridade como um fator determinante para o sucesso soteriológico do *nenbutsu*. Ele afirma que, “quando a prática é realizada com sinceridade, ela se torna espontânea e pode ser vista como uma recitação que recita a si mesma em um espaço mental no qual o ego se dissolveu de modo temporário” (HARVEY, 2019, p. 279).

Dessa forma, a mística na Verdadeira Escola da Terra Pura pode ser pensada como um fenômeno que toma como ponto de partida a sinceridade do praticante sobre sua ignorância, de modo que, compreendendo isso em um processo introspectivo, renuncia a si próprio e as visões egocêntricas que conduzem à reafirmação do “eu” e dedica-se ao fideísmo como forma de se chegar à libertação final. No ato fideísta, ocorre a união mística com o Buda Amida, expresso através do *nenbutsu*. Assim, desprendido das compreensões egoístas e confiando no poder do Buda, praticante e divindade unem-se de maneira transcendente, de modo que sendo “Um”, alcançam o nirvana ao mesmo tempo em que a realidade profana e limitada é vivenciada. A morte é, então, a firmação do que já foi outrora estabelecido. Ou seja, é o momento em que a unidade se torna ontologicamente Buda.

CONCLUSÃO

A presente dissertação apresentou possibilidades hermenêuticas e exegéticas dos principais conceitos da doutrina Jodo Shinshu, superando dificuldades presentes na filosofia da religião e uma análise acerca da mística da tradição. Destacamos que estudos sobre religião, filosofia e mística são objetos que estão presentes nas diversas pesquisas de acadêmicos da Teologia, Filosofia e Ciências da Religião, onde as relações dos sujeitos com o sagrado são investigadas visando trazer à luz contribuições que possam auxiliar na compreensão desses complexos fenômenos.

Durante a investigação discutimos algumas dificuldades etimológicas e conceituais que a religião Jodo Shinshu apresenta como de complexa compreensão para teólogos e estudiosos da religião no ocidente, que comumente acabam atribuindo semelhanças com o cristianismo. A investigação demonstrou que as supostas semelhanças são superficiais e quase sempre oriundas de problemas com a escolha de termos nas traduções ou dos referenciais utilizados durante o estudo da religião. Para elucidar a questão, abordamos o surgimento da doutrina da Verdadeira da Escola da Terra Pura fenomenologicamente, apresentando como se deu o desenvolvimento da doutrina, desde a sua origem no budismo indiano, até o seu recebimento e reinterpretação em Shinran Shonin, no Japão do século XIII. Essa reconstrução se faz necessária para compreendermos que a doutrina apresentada encontra seus fundamentos na tradição e que não se trata de uma inovação realizada com o intuito de ser apenas um rompimento religioso com outras escolas. Dessa forma, o estudo dos principais símbolos da Jodo Shinshu são melhor concebidos com os aportes das tradições budistas anteriores. Semelhantemente, na modernidade, filósofos da chamada “Escola de Quioto” viram a necessidade de retornar aos fundamentos religiosos e filosóficos da religião. O resultado dessas investigações foi um budismo interpretado de acordo com a realidade da modernidade sem necessariamente apagar aquilo que já foi estabelecido.

Uma análise acerca da religião se faz mais completa quando também nos debruçamos na investigação de sua filosofia. Conceitos como *shinjin*, *tariki* e *jiriki*, são fundamentais na compreensão da soteriologia amidista. Nossa pesquisa apresentou como resultado que as diferentes traduções podem causar disputas conceituais que influenciarão diretamente na forma como se compreende a doutrina da salvação na Verdadeira Escola da Terra Pura. Essa tradição que tem sua origem no Japão, possui práticas centrais influenciadas pelas traduções dos textos advindos da China. Seu destaque se deu pela defesa de uma prática religiosa fácil, consistindo na recitação do *nenbutsu*, a expressão de fé verdadeira e alegria na salvação concebida por

Amida, o principal Buda da tradição, realizando um contraponto com as escolas que fundamentavam suas práticas religiosas em atos de iniciativa de cada sujeito. A prática da fé, recitação e recordação do Buda, propostos pelo fundador Shinran Shonin, encontra fundamentos no budismo indiano antigo, apesar de Amida não estar registrado nos sutras do Cânone Páli. Durante a análise constatamos que os principais elementos da religião, como os textos sagrados, a prática exclusiva, a natureza do Buda e o seu paraíso passaram por processos de reforma hermenêutica na modernidade. As superficiais contradições entre os pensamentos dos budistas da Terra Pura na Idade Média e os pertencentes à Escola de Quioto, no Japão moderno, se dão pela mudança paradigmática com objetivo de releitura da religião que culminou em sua desmitologização, tornando o entendimento religioso coerente com os dilemas encarados na sociedade japonesa. Dessa forma, o arcabouço doutrinário da Verdadeira Escola da Terra Pura pode ser compreendido de diferentes maneiras dependendo das fontes e épocas analisadas.

Também analisamos a filosofia e a mística da religião da Verdadeira Escola da Terra Pura investigando a ética e o problema do mal, a hermenêutica, soteriologia e, por último, propomos possibilidades de compreensão sobre o fenômeno místico estritamente Jodo Shinshu. Entretanto, partimos do pressuposto de que as pesquisas voltadas para o estudo da filosofia e da mística budista encontram-se ainda escassas no Brasil. As existentes, possuem seu foco no Budismo Zen pela sua popularidade e familiaridade no Ocidente. Assim, ao tratarmos do estudo sobre a mística budista, foi necessário recorrer à literatura estrangeira como forma de obter referencial bibliográfico suficiente para a investigação. Além das dificuldades idiomáticas, discutimos à luz de autores como Velasco, Pannikar, e Suzuki se o budismo, em suas diversas formas, possui algo que pode ser chamado de “mística”, tendo em vista que se trata de um grupo religioso “não-teísta”, e a ausência de um “Deus” incita muitas dúvidas sobre com o que ou quem o praticante se relaciona. Na Verdadeira Escola da Terra Pura, o foco da religiosidade está centralizado na figura do Buda Amida, podendo ser visto como um ser divino e transcendente que garante a salvação para aqueles que confiam no seu poder. Quando compreendido dessa forma, é comum a realização de práticas devocionais, por parte dos fiéis, semelhantes ao *bakhti* das tradições hindus. Entretanto, são diversas as possibilidades de compreensão acerca da mística dessa tradição. Durante a pesquisa foram analisadas algumas delas e seus contrapontos, com o intuito de apresentar ao leitor elementos suficientes para a compreensão do fenômeno místico na Jodo Shinshu.

Diante do exposto, este trabalho propôs uma análise dos principais conceitos religiosos e filosóficos da Verdadeira Escola da Terra Pura, com foco em sua filosofia da religião e na

mística. A superação de parte das diferenças linguísticas e filosóficas, da ausência de referenciais sobre o estudo da mística da tradição e as tentativas de conciliação e resolução de problemas, oriundos das contribuições dos pensadores modernos, apresentam-se aqui como aportes para interessados no estudo da Verdadeira Escola da Terra Pura.

Finalmente, esperamos que as análises apresentadas nesta dissertação possam ajudar a dirimir substancialmente os problemas concernentes às dificuldades linguísticas, filosóficas e do fenômeno místico ligados ao tema aqui tratado. Essa pesquisa não pretendeu esgotar a temática, mas estimular o processo de investigação por parte de outros pesquisadores interessados nos estudos da budologia, pois se trata ainda, como mencionamos, de um campo pouco explorado, apesar da relevância da religião no cenário mundial.

GLOSSÁRIO

Amithaba – Principal Buda do Budismo da Terra Pura. Também conhecido por “Amitayus”, ou “Amida”, em sua forma japonesa. Seu nome significa “Luz Imensurável”.

Amida – Principal Buda no Budismo da Terra Pura no Japão.

Amidakyo – Sutra de Amida.

Anjin – Fé estabelecida ou, mais literalmente, mente em paz.

Avydia – Ignorância ou desconhecimento. É considerada uma das causas fundamentais do sofrimento humano.

Bakhti – Significa “Devoção” ou “amor devocional”. Implica uma devoção intensa e amorosa a um deus ou deusa, considerada como um caminho espiritual importante para alcançar a união com o divino.

Bodhisattva - Indivíduo que, impelido por profunda compaixão, tenha gerado o desejo inato de alcançar o estado de Buda para o benefício de todos os seres sencientes.

Buddhanusmrti – Ato de recordação do Buda.

Dharma – Conjunto de ensinamentos do Buda. Também pode ser interpretado como “Lei, instrução”.

Dharmakaya – Corpo do Dharma.

Gokuraku – Em japonês refere-se à Terra Pura de Amida.

Jiriki – Autopoder/Poder próprio. Conjunto de práticas que dependem da vontade e iniciativa do sujeito.

Jivamjivaka – Aves míticas bicéfalas que vivem na Terra Pura do Buda Amida.

Jodo Shinshu – Verdadeira Escola da Terra Pura.

Jodo Shu – Escola da Terra Pura.

Kalavinka – Aves míticas possuidoras de rosto feminino que vivem na Terra Pura do Buda Amida.

Kami – Seres sobrenaturais com superpoderes. Sua referência é comum na mitologia tradicional japonesa, no xintoísmo e no sincretismo budista.

Madhyamaka – É uma escola de filosofia budista conhecida como “Escola do Caminho do Meio”, fundada por Nagarjuna.

Mahayana – O Grande Veículo. Trata-se de um conjunto de tradições e filosofias budistas com foco na salvação coletiva e na doutrina do caminho do bodhisattva.

Mandala – Significa “círculo” ou “centro”. Trata-se de uma representação simbólica utilizada em várias tradições religiosas e espirituais, especialmente no budismo e no hinduísmo.

Mantra – Significa “proteção” ou “libertação”. É uma palavra ou um conjunto de palavras, sílabas, sons ou frases repetidas de forma ritmada e com significado espiritual ou religioso.

Moksha – Liberação dos ciclos de renascimento e morte.

Mudra – Significa "selo", "marca" ou "gesto". Na prática espiritual e ritualística refere-se a gestos simbólicos realizados com as mãos, corpo ou rosto.

Nenbutsu – Principal prática da Verdadeira Escola da Terra Pura. Consiste na frase “Namu Amida Butsu” (Eu me refugio no Buda Amida).

Nirmanakaya – Corpo de Transformação.

Sambhogakaya – Corpo de Recompensa/Retribuição.

Samsara – Ciclo de renascimento e morte. Na cosmologia budista está separado em seis reinos: Humanos, divindades, animais, fantasmas famintos, demônios e infernos.

Satori – Iluminação.

Shinjin – Pode ser traduzido como fé ou coração confiante. Consiste no principal objetivo para os adeptos do Budismo da Verdadeira Escola da Terra Pura, pois garante a salvação.

Stupa – Monumento religioso construído sob restos mortais de importantes figuras do Budismo. Também pode ser interpretado como símbolo da mente de Buda.

Sukhavati – Expressão em sânscrito que significa Terra Pura da Suprema Felicidade. É uma das formas as quais o paraíso do Buda Amida é chamado.

Sunyata – Vacuidade/Vazio.

Tariki – Outro-Poder. Na soteriologia Amidista refere-se ao ato de confiar no Buda Amida e sua iniciativa em salvar os fiéis.

Theravada - "Doutrina dos Anciãos" em páli. Trata-se de uma das principais escolas do Budismo, originária da tradição antiga que se desenvolveu no Sri Lanka e no sudeste asiático.

Trikaya – Doutrina dos três corpos de Buda.

Yogachara – A Escola Yogachara é uma das principais escolas filosóficas da tradição Mahayana. Teve sua origem na Índia, sendo também conhecida como a Escola da Consciência ou a Escola da Mente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDREASEN, Esben. **Popular Buddhism in Japan: Shin Buddhist Religion & Culture**. Honolulu: University of Hawaii Press, 2014.

BARROS, Douglas Ferreira; SILVA, Diclei. A concepção de símbolo em Mircea Eliade e Paul Ricoeur e a Religião. **Paralellus**, Recife, v. 12, n. 31, set./dez. 2021, p. 683-699.

BARTH, K., 1961. **Church Dogmatics**, Edinburgh: T. & T. Clark, 1961.

BEZERRA, Cícero Bezerra. Michel de Certeau e Teresa de Ávila: em torno da literalidade da experiência mística. **Mirabilia**, n. 14, 2012, p. 251-263.

BLUM, Mark L. Standing Alone in the Faith of Non-Obedience: Suzuki Daisetsu and Pure Land Buddhism. **The Eastern Buddhist**, NEW SERIES, Vol. 39, Nº 2 (2008), pp. 27-68.

BUSWELL, Robert. **Encyclopedia of Buddhism**. New York: Macmillan Reference Usa, Cop, 2003.

BUSWELL, Robert; LÓPEZ, Donald S. **The Princeton Dictionary of Buddhism**. Princeton: Princeton University Press, 2013.

CAMPBELL, J. **As máscaras de Deus: mitologia criativa**. São Paulo: Palas Athena, 2010.

CHAMAS, Fernando Carlos. **A escultura budista japonesa até o período Fujiwara (552-1185): a arte da iluminação**. Dissertação (Mestrado em Língua, Literatura e Cultura Japonesa) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

DAIEI, Kaneko. The meaning of salvation in the doctrine of pure land buddhism. Trad. Hiroshi Sakamoto. **The Eastern Buddhist**, vol. 1, no. 1, 1965, pp. 48-63. *JSTOR*, <http://www.jstor.org/stable/44364447>. Accessed 30 June 2023.

DAYAL, Dar. **The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature**. Delhi: Motilal Banarsidass Publ., 1970.

DOBBINS, James C. **Jodo Shinshu: Shin Buddhism in Medieval Japan**. Bloomington: Indiana University Press, 1989.

DOBBINS, James C. **Jodo Shinshu: Shin Buddhism in Medieval Japan**. Honolulu: University of Hawaii Press, 2004.

DONALD, M. **Origins of the modern mind: Three stages in the evolution of culture and cognition**. Harvard University Press, 1991.

DINIZ, Alexandre M.A.. Surgimento e dispersão do budismo no mundo. **Espaço e cultura**, UERJ, RJ, N. 27, P. 89-105, JAN./JUN. DE 2010.

D.S. CLARKE, Jr. Introduction. *In*: NISHITANI, Keiji. **Nishida Kitaro**. Berkeley: University of California Press, 1991.

ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

ELIADE, Mircea. **Symbolism, the sacred, and the Arts**. New York: The Continuum Publishing Company, 1985.

ELIADE, Mircea; KITAGAWA, Joseph M. **Metodología de la historia de las religiones**. Barcelona: Paidós Ibérica, 1996.

ELIADE, Mircea. **Tratado da História das Religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

GONÇALVES, Ricardo Mario. Introdução. *In*: YUI-EM. **Tannisho**: O Tratado das Lamentações das Heresias. São Paulo: Associação Religiosa Nambei Honganji Brasil Betsuin – Instituto Budista de Estudos Missionários, 2012.

GOKHALE, Pradeep. The Place of Bhakti in Buddhism. *In*: ENDO, Toshiichi (Org.). **Illuminating the Dharma**: Buddhist Studies in Honour of Venerable Professor KL Dhammajoti. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies of the University of Hong Kong, 2021.

GRIFFIN, David Ray. **Deep Religious Pluralism**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2005.

HARVEY, Peter. **A Tradição do Budismo**: História, Filosofia, Literatura, Ensinaamentos e Práticas. São Paulo. Cultrix, 2019.

HIROSHI, Sakamoto. D. T. Suzuki and Mysticism. **The Eastern Buddhist**, vol. 10, no. 1, 1977, pp. 54–67. *JSTOR*, <http://www.jstor.org/stable/44361467>. Accessed 1 Aug. 2023.

HIROTA, Dennis. Shinran's View of Language: A Buddhist Hermeneutics of Faith: Part Two. **The Eastern Buddhist**, vol. 26, no. 2, 1993, pp. 91–130. *JSTOR*, <http://www.jstor.org/stable/44361998>. Accessed 1 Aug. 2023.

HIROTA et. al. **The Collected Works of Shinran**: Vol. I, The Writings; Vol. II, Introductions, Glossaries, and Reading. Kyoto: Jodo Shinshu Hongwanji-ha, 1997.

HIROTA, Dennis, "Japanese Pure Land Philosophy", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. (Fall 2022 Edition), Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/japanese-pure-land/>>. Acesso em 31 mar. 2024.

HIROTA, Dennis. Violence and Nonviolence in Shinran. **Religions**, Kyoto, 9, 178, 2018.

IRONS, E. A. **Encyclopedia of Buddhism**. New York: Facts On File, 2008.

JAMES, W. **Las variedades de la experiencia religiosa**. Barcelona: Planeta-De Agostini, 1994.

JAFFE, Richard M. **Selected works of D.T. Suzuki** - Volume II: Pure land. Oakland:

University Of California Press, 2015.

JOSGRILBERG, Ruy de Souza. Hermenêutica fenomenológica e a tematização do sagrado. In: NOGUEIRA, Paulo A. de S. (Org.). **Linguagens da religião: desafios, métodos e conceitos centrais**. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 31-67.

KASHIWAHARA, Yūsen. 柏原祐泉, “El problema de la herejía en el budismo Shin (真宗における異安心の問題 Shinshū ni okeru ianjin mondai)”. En **Investigaciones sobre la historia de la escuela Shin y del budismo**. Vol. II (真宗史仏教史の研究.2 Shinshū shi bukkyō shi no kenkyū.2). Kyōto: Heiraku shoten, 1996.

KUMARAJIVA. Oficina de traduções. Sutra do Buda da Vida e da Luz Infinitas Amida-Kyo. São Paulo: Templo Higashi Honganji, 2013.

KYOKAI, Bukkyo Dendo. **A doutrina de Buda**. 2ª ed. São Paulo: Martin Claret, 2012.

KYOKAI, Bukkyo Dendo. **The three pure land sutras**. Trad. Hisao Inagaki and Harold Stewart. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2003.

LEVENSON, Claude B. **Budismo**: Uma breve introdução. Tradução: Rejane Janowitz. Porto Alegre: L&PM, 2019.

LOSSO, Eduardo Guerreiro B. História da mística e modernidade do Sublime. **Trilhas Filosóficas**, Caicó, ano 13, n. 1, 2020, p. 13-33.

MAIDA, Shuichi. **Quem é o mau?**. Porto Alegre: Budagaya, 1996.

MASAO, Abe. Introduction. In: NISHIDA, Kitaro. **An Inquiry into the Good**. London: Yale University Press, 1990.

MCGINN, B. **As fundações da mística**: das origens ao século V. São Paulo: Paulus, v. 1, 2012.

MORIARTY, Elisabeth. Nembutsu Odori. **Asian Folklore Studies**, vol. 35, no. 1, 1976, pp. 7–16. JSTOR, <https://doi.org/10.2307/1177647>. Accessed 1 Aug. 2023.

NISHITANI, Keiji. The Problem of Time in Shinran. Trans., by Dennis Hirota in **The Eastern Buddhist**, New Series. XI, no. 1, 1985.

NISHITANI, Keiji. **La religión y la nada**. Nagoya: Chisokudō, 2017.

NOGUEIRA, P. A. DE S. Religião e linguagem: proposta de articulação de um campo complexo. **HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 14, n. 42, p. 240-261, 30 jun. 2016.

OROVAL, B. M. **Budismo, religión y filosofía durante el periodo Meiji. Un estudio de la filosofía de la religión de Kiyozawa Manshi**. p. 772. Tesis doctoral en la Universitat de València, España 2013.

PANDITA, U. **The State of Mind Called Beautiful**. Boston: Wisdom Publications, 2006.

PANIKKAR, Raimon. **De la mística**: Experiencia plena de la vida. 2. ed. Barcelona: Herder, 2007.

POWERS, John. **Japanese Buddhism. A Concise Encyclopedia of Buddhism**. 1. ed. Oxford: Oneworld Publications. pp. 103–107, 2000.

RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1978.

RICOEUR, Paul. The Language of Faith. In: REAGAN, Charles E.; STEWART, David. (Eds.). **The Philosophy of Paul Ricoeur**: An Anthology of His Work. Boston: Beacon Press, 1978b, p. 223-38.

ROGERS, Minor L. The Shin Faith of Rennyo. **The Eastern Buddhist**, vol. 15, no. 1, 1982, pp. 56–73. *JSTOR*, <http://www.jstor.org/stable/44361643>. Accessed 1 Aug. 2023.

RYŌJIN, Soga, et al. Shinran's View of Buddhist History. **The Eastern Buddhist**, vol. 32, no. 1, 2000, pp. 106–29. *JSTOR*, <http://www.jstor.org/stable/44362245>. Accessed 1 Aug. 2023.

SAKURAI, Célia. **Os Japoneses**. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2021.

SHOJI, Rafael. Condições de Significado na Linguagem Mística. **Revista de Estudos da Religião**, Nº 4, 2003, pp. 54-73.

SILVA, Moacir Ribeiro da. **Vacuidade e desprendimento**: Zen Budismo e Cristianismo no livro A Religião e o Nada de Keiji Nishitani. 2016. 59 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, SE, 2016.

SOUZA, F. R. **Aspectos da Terra Pura: Uma ética baseada no Outro poder**. In: Anais do VI CONACIR - Congresso Nacional de Ciência da religião: Religião, busca pela paz e Direitos Humanos. Juiz de Fora, 2022. v. 1. p. 449-459.

SUGIHARA, Shizutoshi. The Pure Land Doctrine. In: PYE, Michael. **Beyond Meditation**: Expressions of Japanese Shin Buddhist Spirituality. Sheffield: Equinox Publishing, 2011. p. 80-101.

SWEARER, Donald. Aniconism Versus Iconism in Thai Buddhism. In: HEINE, Steven; PREBISH, Charles (Org.). **Buddhism in the Modern World**: Adaptations of an Ancient Tradition. Oxford: Oxford University Press, 2003.

SUZUKI, D. T. **Collected Writing of Shin Buddhism**. Kyoto: Shinshu Otaniha, 1973.

SUZUKI, D. T. **Mysticism: Christian and Buddhist**. London: Taylor & Francis e-Library, 2003.

TADA, E. Paul Tillich em diálogo com o Budismo Amidista Japonês: novas questões. **Correlatio (Online)**, v. 16, pp. 115-135, 2017.

TANABE, Hajime. **Philosophy as metanoetics**. Translated by Takeuchi Yoshinori. Berkeley:

University of California Press, 1986.

TANAKA, Kenneth K. **Oceano: Uma Introdução ao Budismo Jodo Shinshu**. 1a. Ed. Rio de Janeiro: Editora 7 Letras, 2020.

TEAHOUSE. **Is Pure Land Buddhism a “Mystic” Tradition?** Disponível em: <<https://teahouse.buddhistdoor.net/is-pure-land-buddhism-a-mystic-tradition/>>. Acesso em 31 mar. 2024.

TEIXEIRA, Faustino. **Religiões e Espiritualidade**. 1. ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.
VAZ, Henrique C. de Lima. **Experiência Mística e Filosofia na tradição Ocidental**. São Paulo: Loyola, 2000.

VALERA, Lúcio. **A mística devocional (Bhakti) como experiência estética (rasa): um estudo do Bhakti-Rasāmṛta-Sindhu de Rūpa Gosvāmī**. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Departamento de Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, p. 246. 2015.

VELASCO, Martin. **El fenómeno místico**. Madrid: Editora Trotta, 2003.

WALKER, Brett L. **História concisa do Japão**. Trad. Daniel Moreira Miranda. São Paulo: EDIPRO, 2017.

WATT, Paul B. **Demythologizing Pure Land Buddhism: Yasuda Rijin and the Shin Buddhist tradition**. Honolulu: University of Hawaii Press, 2016.

WERNER, Karel. **Love Divine: Studies in Bhakti and Devotional Mysticism**. Abingdon: Routledge, 1995.

WILLEMEN, Charles; DESSEIN, Bart; COX, Collet. **Sarvastivada Buddhist Scholasticism**. Leiden: Brill, 1998.

YOSHINORI, Takeuchi (Org.). **A Espiritualidade Budista II**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

YUSA, Michiko. **Religiões do Japão**. Lisboa: Edições 70, 2002.