

Ano 1 - nº 1 - 2013

SABERES em AÇÃO

Revista de Estudos da Faculdade Messiânica



Teologia Messiânica e suas interfaces

Saberes em Ação

Revista de Estudos da Faculdade Messiânica

01 – ano 1 – 2013

Editores:

Rogério Hetmanek - Faculdade Messiânica, Brasil

Andréa Gomes Santiago Tomita - Faculdade Messiânica, Brasil

Equipe Editorial

Maria de Lourdes dos Santos

Ediléia Mota Diniz

Rosana C. B. Cavalcanti

Deborah Vogelsanger Guimarães

Revisão

Maria Alice da Costa

Conselho Científico

Francisco Benjamin de Souza Netto, Universidade Estadual de Campinas, Brasil

Geraldo José de Paiva, Universidade de São Paulo, Brasil

Hideaki Matsuoka, Universidade de Tóquio, Japão

Kunihiko Okada, Universidade Waseda, Japão

Maria Estela Graciani, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil

Neide Hissae Nagae, Universidade de São Paulo, Brasil

Rita Laura Avelino Cavalcante, Universidade Federal de São João Del Rei,
Brasil

Vani Terezinha de Rezende, Faculdade Católica de Uberlândia, Brasil

Desenvolvedor

Fabiano da Silva Fernandes

ÍNDICE

Apresentação – pág 4

Editorial – pág 5 a 7

Especial: Objeto da teologia: Deus – pág 8 a 27

Francisco Benjamin de Souza Netto

Deus e o ser humano – pág 28 a 35

Katsumi Yamamoto

Família e religião: Um olhar da Psicologia – pág 36 a 44

Geraldo José de Paiva

**Construindo pontes: Aspectos sobre a tradução na Igreja Messiânica e na Perfeita
Liberdade – pág 45 a 55**

Andréa Santiago Tomita

**A “Oficina de Traduções Kumarajiva” Do Instituto Budista de Estudos Missionários
(Missão Sul-Americana de Budismo Shin, Ramo Otani) – pág 56 a 68**

Ricardo Mário Gonçalves

Ethos humano e práticas altruísticas: Pesquisa e reflexões – pág 69 a 81

Maria Inês Aubert

Johrei e os Três Pilares – pág 81 a 95

Jung Mo Sung

Ações de Capelania para a Terceira Idade: Implicações para a Capelania Messiânica com a Terceira Idade – pág 96 a 110

Elton de Oliveira Nunes

Assistência ultrarreligiosa na terceira idade – pág 111 a 124

Giovani Alves da Rosa

Por que o Solo Sagrado de Guarapiranga é um “solo sagrado”? – pág 125 a 135

Carlos Roberto Sendas Ribeiro

A presença da arte na vida do mestre – pág 136 a 157

Heloisa Helena Guedes Terror

Tradução

Apreciando os Tesouros Nacionais do Museu de Belas-Artes MOA - pág 158 a 173

Ogura Teruaki (tradução de Neide Nagae)

Tributo a Peter Clarke

Nossa eterna gratidão: homenagem ao querido professor Peter Clarke – pág 174 a 177

Andréa Gomes Santiago Tomita

Como se o Mundo Todo fosse sua Casa: tributo à memória do professor Peter Bernard

Clarke (1940–2012) – pág 178 a 180

Ronan Alves Pereira

APRESENTAÇÃO

Saberes em Ação pretende ser um convite ao contato com vários saberes, constituindo-se em estímulo para a produção de ideias e debates, bem como em sua socialização no meio acadêmico. É um espaço aberto à criação de projetos significativos que promovam a vivificação do conhecimento adquirido pelo ser humano, contribuindo, assim, para sua humanização integral.

A revista publica textos da área de humanidades em perspectiva interdisciplinar, buscando promover discussões na direção de um pensamento pluralista e, portanto, mais abrangente. Seu objetivo é estimular o diálogo entre as diversas áreas do conhecimento no tocante à percepção sobre a vida e suas múltiplas conexões na construção de uma experiência humana cada vez mais criativa.

Contaremos com articulistas da Faculdade Messiânica e com contribuições de outras instituições do Brasil e do exterior.

INTRODUCTION

The journal “*Saberes em Ação*” intends to be an invitation to contact with other kinds of knowledge, being a stimulus for the production of ideas and debates, as well as their socialization in the academic field. It is an open space for the creation of meaningful projects that promote the vivification of the knowledge acquired by human beings, contributing, in this sense, for their integral humanization.

“*Saberes em Ação*” publishes articles in the area of Humanities, in an interdisciplinary perspective, seeking for promoting discussions in the sense of pluralist and, therefore, more extensive thought. Its aim is to stimulate the dialogue between many fields of knowledge, in terms of perception of life and its multiple connections in constructing a much more creative human experience.

We shall receive texts from Faculdade Messiânica’s team as well as contributions from other institutions in Brazil and abroad.

EDITORIAL

A edição inaugural da *Saberes em Ação* – revista de caráter multidisciplinar da Faculdade Messiânica –, além de artigos relativos à teologia messiânica, apresenta textos produzidos a partir de aulas e palestras ministradas por professores colaboradores da fase de implantação e consolidação de nossa instituição. Mestres queridos e altamente qualificados em suas áreas de saber e grandes incentivadores do curso de Graduação em Teologia, até seu reconhecimento pelo Ministério da Educação e Cultura em dezembro de 2011.

Desde 2005, início da implantação da Faculdade Messiânica, com o intuito de fortalecer a postura acadêmica própria do ensino superior e fomentar o debate teológico e interfaces com outros saberes, viemos realizando ações e projetos geradores de conhecimentos valiosos. Desejosos de compartilhá-los com o maior número possível de leitores, optamos por apresentar parte desse conteúdo nas edições iniciais da revista.

O marco dessas ações foi o Curso Propedêutico de Teologia Messiânica, ministrado em 2005 pelo Prof. Dr. Francisco Benjamin de Souza Netto, nosso querido Dom Estevão – experiente e respeitado teólogo cristão que vem nos acompanhando e orientando ao longo desses anos.

Tivemos ainda o grande privilégio de contar com as orientações e reflexões instigantes do saudoso reverendo Katsumi Yamamoto (1933–2012) – profundo estudioso dos ensinamentos do fundador Meishu-Sama e grande pioneiro da religião messiânica no Brasil – que retornou ao Mundo Espiritual em 11 de setembro de 2012, aos 79 anos. Com sua postura humilde, ele sempre se prontificou a colaborar com os professores na preparação de cursos e materiais didáticos desde o início do projeto de implantação da faculdade. Nos últimos tempos, quão inspiradora era sua dedicação ao estudo das orientações de Kyoshu-Sama – Quarto Líder Espiritual da Igreja Messiânica. Registramos aqui nossa eterna gratidão, publicando um artigo inédito elaborado em conjunto com a Dra. Maria Inês Aubert, intitulado “Deus e o ser humano” a partir da perspectiva teológica messiânica.

Ao longo dos últimos anos, realizamos grupos de estudos e atividades de extensão, dentre os quais a Semana de Aulas Abertas com o tema “Teologia Messiânica: por que e para quê?; o Seminário “Assistência ultrarreligiosa: uma nova abordagem de difusão” e o Encontro “Traduzindo o Tradutor”, em parceria com a Unesp e a USP. Os artigos dos professores Jung Mo Sung, Giovani Alves Rosa, Elton Nunes e Ricardo Mário Gonçalves, respectivamente, são frutos desses importantes debates e estudos. Ainda no plano da tradução de textos religiosos japoneses, apresentamos um artigo que introduz o estudo comparativo no campo da atividade tradutória de duas novas religiões japonesas: a Igreja Messiânica e a Perfect Liberty, de autoria da Profa. Dra. Andréa Tomita.

O Prof. Dr. Geraldo José de Paiva, estudioso da Psicologia da Religião reconhecido nacional e internacionalmente, é também docente e grande colaborador da Faculdade Messiânica. Contamos com seu artigo “Família e religião: um olhar da psicologia”, que apresenta interessantes perspectivas psicológicas da influência da família na formação religiosa ou irreligiosa dos filhos. Suas considerações certamente nos convidam a refletir sobre a temática “família e religião” e suas interfaces com a teologia messiânica.

Há ainda artigos especificamente ligados a religião e teologia messiânicas, de autoria da Profa. Dra. Maria Inês Aubert e dos mestres Carlos Roberto Ribeiro Sendas e Heloísa Helena Guedes Terror.

Por fim, não poderíamos deixar de homenagear um importante estudioso de religiões japonesas e grande colaborador da nossa instituição: o saudoso professor Peter Clarke (*in memoriam*), eminente historiador das religiões do King’s College e ex-editor do *Journal of Contemporary Religion*, falecido em junho de 2011, que muito colaborou para o fortalecimento do caráter acadêmico da Faculdade Messiânica e nos incentivou para a criação desta revista.

Dedicamos esta edição inaugural da *Saberes em Ação* à memória de duas grandes referências no período inicial de nossa Faculdade: o reverendo Katsumi Yamamoto e o professor Peter Clarke.

Que o espírito de busca e a humildade do reverendo Yamamoto sejam como um firme guia para todos nós, interessados e amantes da Teologia.



Reverendo Yamamoto e profa. Maria Ines, por ocasião da formatura de graduação em Teologia, dezembro 2010.

Que a bela afinidade que temos com o alegre professor e editor Peter Clarke seja auspiciosa para o cumprimento da missão da *Saberes em Ação!*



Prof. Peter Clarke na Conferência Internacional “Herança Espiritual Japonesa no Brasil”, agosto 2008

Rogério Hetmanek
Andréa Tomita
Editores

Especial

Esta é a uma compilação da segunda parte da disciplina “Propedêutico de Teologia”, do Curso de Teologia da Faculdade Messiânica, ministrada pelo Prof. Dr. Francisco Benjamin de Souza Netto, em 2005. Optamos por conservar o formado de aula para manter a originalidade.

Objeto da teologia: Deus

Francisco Benjamin de Souza Netto¹

É um grande prazer estar novamente aqui e poder colaborar com a Igreja Messiânica neste esforço de preparar futuros teólogos, de criar a mínima condição para aqueles que já o são, ainda que, a princípio, se deem conta disso e comecem a proferir um discurso teológico. Começo por uma pergunta que me foi feita aula passada.

Qual seria a diferença entre um curso de teologia e um curso de filosofia?

É uma pergunta fundamental que revela a percepção de um problema: qual seria a diferença entre a filosofia e a teologia? Vamos dizer uma palavra sobre isso na aula de hoje e retomá-la em outras aulas.

O problema, de início, não é claro. Os primeiros filósofos não se abstiveram de interrogar-se a respeito dos deuses, a respeito do Divino, e sabe-se muito bem quais são as posições de Platão e Aristóteles. E Platão tem críticas muito pesadas a toda a mitologia grega. Quem leu *A república*, já se deparou com essas críticas. Talvez, na história da humanidade, nenhum pensador tenha criticado tanto, de uma forma tão direta e tão frontal, a religião oficial da sua comunidade humana, no caso política, quanto Platão criticou as mitologias dos deuses, as mitologias relativas aos deuses da tradição grega, contrapondo inclusive alguns princípios. Ele não fez uma contraproposta de novos deuses porque, para ele, a questão se situava muito além disso. Era preciso contrapor uma nova concepção do Divino e ele centrou essa nova

¹ Livre-docente pela UNICAMP e coordenador do curso de graduação em Teologia da Faculdade Messiânica

concepção numa fórmula extremamente simples, bastante bem sustentada pelo diálogo “República”, ou seja, há que se admitir como ponto de partida para corrigir distorções, desvios e equívocos que um Deus ou Ele é sempre bom ou Ele não é um Deus.

Objeto da teologia: Deus

Este é o ponto de partida, de maneira que toda mitologia ou teologia que nutra o temor dos deuses, o temor de que malefícios possam provir dos deuses, está laborando em equívoco e deve ser rejeitada. Isso não quer dizer que, em suas relações com as comunidades humanas, os deuses não possam valer-se do seu poder para coibir certos males e de uma ação concomitante, de um efeito concomitante. Com essa ação de coibir males, pode ser a punição de algumas pessoas não como um objetivo em si, mas como um meio. Não é possível coibir certos males sem limitar a ação dos agentes, no caso agentes humanos, que difundem ou promovem tais males. Contudo, a punição não é usada como algo em si. Os deuses funestos, os deuses terríveis, são supressos da teologia de Platão: ele é muito categórico, muito duro, principalmente com os deuses perversos, os deuses invejosos, os deuses ciumentos, os deuses homicidas ou até, se possível, com os deicidas (isso não era possível porque o atributo fundamental que distinguia o Divino do humano entre os gregos era a imortalidade). Então, um deicídio era uma coisa impossível na perspectiva dos gregos, de maneira que a contribuição dos filósofos foi nessa direção: com as críticas de Heráclito, depois, as de Anaxágoras e, em seguida, as de Platão e Aristóteles. Relembremos que Aristóteles já encontra o terreno preparado e não se ocupa muito em criticar o que para ele já havia sido criticado. Afinal ele se encontra diante de uma geração que assimilou os elementos dessa crítica ao menos quanto àquele círculo a que se dirige. Sabe-se que esse círculo é um círculo restrito, são uns poucos (*oligoi*, em grego). Daí a sabedoria ter sido sempre um patrimônio de uma oligarquia entre os gregos, não por força de nenhum projeto, mas por força das dificuldades históricas próprias. Aquele círculo restrito, que ouvia a palavra dos filósofos, era um círculo, por assim dizer, formado numa nova concepção do Divino, mais para a concepção de Platão do que para a concepção das mitologias. Assim, os filósofos gregos

tratam do Divino agora com muita discrição e muita reserva. Por quê? Porque eles já concebem esse Divino como algo que se situa além; no entanto, a filosofia grega não pretende absolutamente silenciar sobre o Divino e não coloca de início tão rigidamente essa questão da distinção entre filosofia e teologia.

Entretanto, os filósofos, se reconhecem os deuses, não se colocam no lugar dos antigos mitólogos para constituir um novo tipo de teologia. A teologia perpassa sua filosofia, mas não se produz de forma mais acabada a partir dela. Com isso, prepara-se o terreno para (e aqui estou encaminhando a resposta à sua questão) certa distinção, embora não uma separação, não uma oposição e muito menos uma contradição entre filosofia e teologia. Nesse sentido, vocês vão deparar em Aristóteles – eu ia colocar isso em aula, mas posso antecipar agora e depois retomo – uma distinção entre os *teologoi* (ele é o segundo autor a usar essa palavra, o primeiro foi Platão. Platão utiliza muito pouco a palavra “teólogo”: usa-a uma ou duas vezes; uma, com certeza; duas ou três, no máximo. A palavra *teologos* vai entrar muito lentamente no uso dos povos quando for retomada pelo cristianismo, lentamente. No início, fala-se de *didaskalia*, ensinamento simplesmente. Ensino religioso, ensinamento sobre Deus, sobre o destino do homem, sobre o Cristo, sobre o universo, sobre a criação etc. Entre os latinos, *doctrina* quer dizer ensinamento; *sacra doctrina*, mais tarde, a partir da expressão agostiniana *doctrina christiana*, doutrina cristã. Então, desde o início se tem certa noção. Aristóteles chama de *teologói* os autores dos antigos mitos compendiados nas obras atribuídas a Homero, a Hesíodo, aos trágicos etc. E chama “filósofos” aqueles que o precederam e a ele próprio, aqueles que o precederam desde Tales até Platão. Ele não exclui do círculo outros sábios antigos, mas como esses se chamaram simplesmente *sofói*, sábios, ele os chama assim. E a filosofia vai se distinguir porque ela não se constitui numa reflexão sobre teologia histórica, que seria a mitologia antiga: debate com ela, às vezes, a critica, como é o caso de Heráclito, Anaxágoras e de Platão, mas não erige uma contraproposta. Ela se desenvolve como um discurso em que se procuram os primeiros princípios; é claro que se espera que no limite se alcancem, entre os princípios mais altos, princípios que não sejam só sobre o exercício da razão, princípios lógicos, epistêmicos, do raciocínio, princípios da constituição da ciência, mas princípios do ser também.

Eles não chegam a situar um Deus na origem do universo, como origem absoluta, mas há encaminhamentos nessa direção. [Se há alguma coisa que a filosofia em geral – pode haver exceções – não rejeita das antigas mitologias é que os deuses estejam na origem de alguma coisa.]

Não que eles produzam o ser de algo, mas podem estar na origem de instituições, por exemplo, na origem de certa ordem social. Platão chega a chamar a atenção para o fato de a instauração de uma cidade perfeita ser talvez uma obra que esteja ao alcance somente de agentes divinos, mas nada impede que nós, humanos, o tentemos. E a tentativa que ele faz é essa, já que essa ordem é nossa. Podemos tentar e descobrir na nossa natureza, principalmente na nossa, não na consideração do universo circundante, mas na consideração de nossa própria alma, de nossa própria psique, o que é que os deuses nos sugerem, nos inspiram ou imprimiram em nós, ou embutiram em nós, no sentido de instaurarmos entre nós, homens, aquela excelência (excelência em grego é *areté*, que traduzimos por virtude), que é a justiça, a *diké*, para podermos praticá-la e nos comportar com *dikaryosine*, implantando, instaurando a justiça por toda a parte.

Os filósofos caminham nessa direção e se situam no horizonte de certo Divino. O próprio Aristóteles vai chamar de divino o primeiro motor imóvel e Aristóteles é discretíssimo; para Platão, o Divino por excelência é aquele princípio, aquele *mégiston mathema*, aquele supremo objeto de aprendizado (*mathema* é aprendizado, *mégiston* é máximo, mais alto), que é *ton kalon kai ton agathón*, exatamente o princípio do Divino. Se há deuses é porque eles participam deste Belo-Bom de que falamos na aula passada, esse *kalon kai agathón*; participam dele num grau de intensidade superior ao nosso, num grau de perfeição superior ao nosso. E o que nos assiste diante disso? Nesse sentido, os deuses ou os agentes Divinos são exemplares, devemos nos aproximar o máximo possível deles. Se não pudermos participar desse sumo bem, desse *kalon kai agathón* na mesma medida dos deuses, devemos tentar participar dele na medida do possível. Então, vai se delineando uma distinção: mas os filósofos vão raciocinar a partir dos

primeiros princípios que eles possam encontrar por eles próprios sem invocar os deuses da tradição ou outros que lhes sejam dados como substitutos.²

Então, não farão às vezes do teólogo. Vai haver certa reserva, certa cautela, e isso vai criar a possibilidade de uma distinção. Ao ser transmitida a gerações posteriores, a filosofia vai ter um fluxo paralelo ao do surgimento de novos movimentos religiosos que se desenvolverão durante o período helenístico, como as religiões de mistério principalmente, que eram religiões em que você não nascia pertencente a ela: a grande distinção é essa entre as religiões. A primeira das distinções a partir da qual outras vão se produzindo diferenciadamente da religião oficial é que na religião oficial você participa desde o seu próprio nascimento. Se você nasce numa *polis* como Atenas, sua religião oficial é a religião oficial de Atenas, mas você pode desenvolver uma prática religiosa paralela, e essa prática é a que vai ser desenvolvida exata e conjuntamente com as religiões de mistério em que você não nasceu. Você tem de aderir e submeter-se a um processo de iniciação, daí o mistério *myen* (ocultar), um patrimônio religioso que permanece oculto para os de fora.

*Se há deuses é porque eles
Participam deste Belo-Bom...
Num grau de intensidade
Superior ao nosso,
Num grau de perfeição
Superior ao nosso.*

A iniciação é um processo de desocultação porque vai dependendo das provas a que cada um dos candidatos vai se submetendo. Alguns chegam até certo ponto e não entram; outros entram e acabam tendo uma participação grande nessas religiões de mistério. Estas, ao constituírem uma sabedoria, vão desenvolver sua sabedoria própria distinta da religião clássica de Homero e de Hesíodo. Aliás, nos tempos destes, já há fenômenos semelhantes a esse, embora não tão bem conhecidos. Vão se distinguir também escolas filosóficas que, em latim, vão se

² Por exemplo, deuses concebidos segundo os princípios de Platão, como ocorrerá, ao menos implicitamente, no helenismo.

chamar *sectae* sem uma conotação pejorativa. *Secta* quer dizer divisão, elas são divisões, são várias, não uma só, que vão se desenvolver paralelamente.

Vamos ter os acadêmicos que dão prosseguimento ao pensamento de Platão, que passam por várias fases, por etapas diferenciadas, o que poderá ser estudado mais detalhadamente num curso de História da Filosofia. Vocês terão os peripatéticos um pouco mais reservados, discretos talvez, em número menor. Os estoicos e os epicuristas dividirão grande parte das atenções dos que se interessam por filosofia e ainda aqueles que darão sequência ao que chamamos *História da filosofia*. Eles falam dos deuses simplesmente. Para os estoicos, os deuses são sempre bons e exercem em relação aos humanos certa providência, *pronoia*, a ideia de providência. Embora tenha sido desenvolvida paralelamente e não sei se anteriormente aos gregos, dentro da tradição semita, da tradição bíblica, ela não é ignorada, embora não seja expressa por essa palavra, pela tradição dos escritos bíblicos. Ainda para os estoicos, os deuses se interessam pelos homens e exercem certa providência discreta, moderada e nada constrangedora, que não imprime nenhum determinismo. Já os epicuristas dizem que os deuses são felizes, absolutamente felizes e que eles não se interessam pelos homens, não têm tempo a perder com um ente tão problemático e tão instável, tão inconstante como são os humanos. São duas posições, e outras vão surgir. Então, constitui-se um paralelismo e a filosofia segue em frente. Ela não funda nenhuma religião, respeita os cultos e até justifica que eles existam e procura explicá-los a partir das predisposições da alma humana e não de qualquer processo revelatório.

Vai se constituindo essa distinção de maneira que a teologia vai se erigir das tradições recebidas enquanto a filosofia vai sempre tender a se desenvolver a partir de princípios da razão humana nela própria, ou por ela própria, que apontam para o Divino, mas não invocam o Divino sob uma forma religiosa. Um encaminhamento de resposta seria essa. Adiante, essa distinção se perpetua mesmo antes da entrada, na história, do cristianismo e da difusão do judaísmo fora dos estreitos limites da Palestina, mesmo antes desses dois eventos. Falaremos um pouco disso na aula. Termina essa resposta por aqui e me disponho a qualquer outra resposta. Se não houver

nenhuma outra pergunta mais, daremos início a aula de hoje. Já iniciamos porque não há nada de estranho ao que foi dito aqui.

Vou começar por recapitular os itens que pretendo discorrer neste curso. Sigo um rumo todo especial que pretendo não impingir aos senhores porque será, pelo que eu saiba, a todos ou a quase todos, enquanto adeptos da IMM, elementos estranhos, exóticos. Então, pretendo percorrer um itinerário um pouco diferente, até dar um exemplo disso aqui numa primeira parte. Se abrirem esse dicionário aqui de teologia, no geral cristão e, em certo sentido, dada à sua origem, católico, mas mais didático, não uma grande enciclopédia, há esses textos aqui que os senhores podem reproduzir se quiserem. Vocês verão que eles começam com a origem da palavra. Vamos dizer alguma coisa sobre isso hoje; e, em seguida, entraremos no objeto da teologia; depois, nos princípios constitutivos da teologia; e, posteriormente, na teologia como ciência, pois um artigo desse tipo faz sentido, mas é prematuro começar por ele. Não que não se possa ler, mas é bom esperar um pouquinho para que possamos discutir essas coisas, porque isso [a leitura de um verbete mais técnico] já pressupõe como antecedente do autor toda uma história de teologia que se vem desenvolvendo. Vocês encontrarão uma discussão inicial sobre isso em Santo Agostinho, mas os termos são outros, e vocês não encontrarão nos primórdios cristãos um texto ou um discurso desse tipo. Isso pressupõe uma história em que tivemos uma produção dos textos *do Dictionnaire Encyclopédique de la Bible e Dicionário de Teologia* (Loyola) pensando a partir da recepção do cristianismo, que nos toca mais diretamente, na recepção do cânon das escrituras do Antigo Testamento.

A constituição do cânon do Novo Testamento (cuja recepção já foi conflituosa) e, posteriormente, a reflexão sobre o que se encontrava nele, principalmente enquanto mediação permanente entre a mensagem de Abraão, de Moisés, dos profetas e de Jesus e das novas revelações, vocês verão surgir uma teologia antiga que, mais recentemente, no século XIX, será chamada Patrística. A teologia dos primeiros pais espirituais do cristianismo, por quê? Porque são os pais das gerações seguintes na fé. Em seguida, as teologias medievais já não terão tanto prestígio como autoridade, mas ainda serão de uma forma mais estruturada, mais organizadas, mais sistematizadas, voltadas para o ensino regular, principalmente com o surgimento das

universidades – séculos XII e XIII. Depois vocês terão as sucessoras dessas teologias na primeira fase da modernidade – séculos XV e XVI. O século XV seria a transição, e do século XVI em diante, a teologia chamada moderna, que pode remontar ao século XIX, que hoje deve ser remarcada do ponto de vista cronológico, porque houve os séculos XIX e XX, cuja produção não foi pequena. E estamos no século XXI. Então, por trás de um artigo desses está toda essa história. É claro que ela foi escrita na segunda metade do século XX e reflete tudo isso. Não é, portanto, um texto que demarque etapas.

A uma apresentação desse tipo vou contrapor o pequenino programa que elaborei em oito itens que li na aula passada. Vou relê-lo hoje: “Por um conceito de teologia”, porque você fez uma pergunta sobre filosofia e teologia e dei uma resposta.

Entre os teólogos circula muito a seguinte tese: alguém pode ser filósofo sem ser teólogo, inclusive ser filósofo e falar de Deus. Vamos falar sobre isso porque existe uma teologia filosófica, muito discreta, muito reservada. Aqui, a possibilidade de a teologia ser comparada com outros domínios do saber humano é uma reflexão filosófica. Afinal, se Deus é absoluto primeiro princípio, Ele se situa além de tudo. Será que uma razão finita seria capaz de se elevar até Ele de uma forma que fosse minimamente adequada? Daí inclusive não ser ofensiva à Sua dignidade? Sendo sensível à verdade a Seu respeito, vai refletir sobre isso? Não houve só uma forma de teologia.

Vou dizer alguma coisa sobre a teologia entre os gregos, sobre o tipo de teologia consistente na *Ilíada* e na *Odisseia*. Não são apenas histórias de guerras entre deuses, conflitos entre deuses, entre deuses e humanos, ciúmes e ações não tão louváveis praticadas inclusive por deuses. A religião entre os gregos não é só isso. Há uma teologia por trás de tudo isso. Uma teologia em que *theós*, deus, não é substantivo próprio, é substantivo comum. Isso é um ponto fundamental para entender os motivos de nossa cautela (isso vale para os egípcios, mesopotâmicos e quantas civilizações conheçamos).

Os cristãos, mesmo nos escritos da Bíblia e nos escritos rabínicos, têm muita consciência de que eles contrapunham o Deus de Abraão, de Isaac, de Jacó, o Deus da revelação

a outros deuses. Como dizem alguns profetas procurando inibir certa arrogância, certo sentido de superioridade dos fiéis da religião mosaica:

Vocês, antes de adorarem esse Deus, adoraram outros deuses como quaisquer outros povos. Deus tirou vocês do culto desses deuses para trazê-los ao culto d'Ele, como o culto do único Deus a ser cultuado. Depois disso, muitas vezes voltaram a essas práticas ou desenvolveram-nas paralelamente ao culto, mais tarde no Templo, a partir de Salomão, mas antes do Templo, do Deus da revelação e fora, no reino do Sul, onde o culto não era realizado no Templo de Jerusalém; no reino do Norte, permaneciam os antigos santuários.

A teologia, que formas ela assume? Qual o sujeito e o objeto da teologia? Vou explicar essas duas palavras: sujeito e objeto. Tenham paciência de esperar um pouquinho.

O que ela [a teologia] estuda, de que forma podemos apreender Deus para poder estudá-lo, e é a isso que eu tenho de responder. Depois das teologias na história, algumas informações importantes: os grandes temas da teologia, atualidade e atuação da teologia, Deus, sua essência, seu ser e sua obra. São oito tópicos.³ Todos os tópicos têm um ângulo de abertura e minha preocupação fundamental é não trazer coisas que estranhas, numa linguagem que se diz exógena. Exógena tem origem *ex-fora*, exógeno *ex+gênesis*, quer dizer coisas que venham de fora. Podemos comparar num momento oportuno, explicando muito bem e tendo clareza, mas não trazendo para dentro. É claro que algumas falhas vão aparecer, e, à medida que elas surgirem, tentaremos corrigi-las. Esse é o plano de conjunto e hoje vamos trabalhar o primeiro item: Por um conceito de teologia.

Vou formular um pedido: que, ao longo da exposição, no sentido de não ser muito hermético e me tornar muito obscuro e ininteligível, no momento de qualquer dúvida (quem experimentar essa dúvida deve pensar “Não devo ser só eu. Em geral, não é.”), espere o momento, preste atenção e, quando eu fizer aquela pausa, faça a pergunta. Mas sem esperar muito, porque é muito mais simples resolver um problema na hora em que ocorre na mente do ouvinte do que depois.

Vocês podem interromper porque este curso é de vocês, vamos devagarzinho, pois temos agosto, setembro, outubro, novembro e dezembro.

³ Tópicos do programa de curso.

“Por um conceito de teologia” é o primeiro item. O que podemos entender por teologia? Vamos começar pela palavra “teologia”. Se tomarem em mãos um dicionário como este que eu tenho aqui, de teologia, vocês encontrarão coisas do seguinte teor: o termo teologia não foi criado pela teologia, no sentido que o estudo das revelações da fé tenha construído o termo composto por duas palavras gregas para indicar seu objeto ou tarefa. Teologia, palavra ou conceito, originou-se do pensamento grego e só com certa hesitação, oposições e modificações, é que foi assumida dentro do cristianismo, para indicar suas proposições e formulações. Teologia-conceito aparece pela primeira vez no pensamento grego em Platão (*Político* 379a).

Por teologia ele entende os mitos, as lendas, as histórias dos deuses. Platão vai realmente usar esse termo pouquíssimas vezes. Aparece em *Político*, e uma vez em *A república*, sinal de que não era termo de uso corrente. É quase um neologismo de Platão, não neologismo como palavra, mas no uso do discurso filosófico. Platão em geral usa esse termo aplicando-o a tradições religiosas, que chamam teologia. Tradições religiosas porque no fundo elas falam de deuses, do Divino, desde antes de Anaxágoras, de Heráclito, Parmênides. Já existe uma tensão muito grande entre as tradições da mitologia e a reflexão dos círculos mais ilustrados da Grécia.

Uma tensão muito grande entre aquelas narrativas e o pensamento que se forma. Essas narrativas parecem em parte inverossímeis, em parte inadmissíveis e, com mais cautela, em muitos aspectos, falsas. O Divino tem de ser algo mais e Platão é muito claro. A crítica de Platão, perto da crítica do racionalismo moderno, feita mais diretamente ao cristianismo, seja sob a forma católica seja sob a forma evangélica, e ainda a crítica de Nietzsche ao cristianismo são pesadas, mas não são tão pesadas quanto a crítica de Platão à teologia grega, histórica e tradicional. Platão propõe simplesmente a rejeição de tudo aquilo. Nietzsche personaliza sua crítica. Platão coloca essa crítica nos lábios de Sócrates, já que se trata de um teólogo, daqueles que estão erigindo a filosofia, dos que dialogam com Sócrates, principalmente Sócrates. Ele não tinha problema, quando a escreveu. Sócrates já havia sido executado mesmo. Então, Sócrates não corria mais risco e ele podia lhe atribuir o que melhor lhe aprouvesse e, assim, procede a uma crítica pesadíssima, propondo uma rejeição aos deuses. Nós precisamos refazer tudo isso.

Nietzsche não tem uma proposta desse tipo. Não pretende refazer, trocar nada de lugar, mas tentar mostrar quais suas limitações, encontrar nela acertos e erros, algumas denúncias que ele faz dá para subscrever; outras, não. Nietzsche é muito passional. Ele não tem, por exemplo, a frieza de Hegel, que também faz sua crítica. São limitações, mas cabe à razão superá-las. Há falsidades, erros, proposições ou enunciados inaceitáveis, vamos refutá-los, substituí-los, mas não procurar a verdade que está por trás disso.

No fundo, para alguns dos historiadores, Hegel foi muito mais um teólogo que um filósofo. Enquanto ele dialoga com a filosofia (começa com Kant, mas com a tradição anterior, também com Platão e Aristóteles), era muito subjetivo. Contudo, quando ele se soltava, abria as asas e alçava voo e, muitas vezes, passava para o império da teologia.

Então a palavra teologia vem do grego *theós*, que, segundo alguns, teria uma acepção ligada ao que é luminoso, brilhante, aquilo que tem um aspecto ofuscante, para que o homem se reconheça nele e na natureza. A palavra é usada por Platão de passagem; é utilizada de forma mais sistematizada por Aristóteles no livro *Alfa e épsilon*, da metafísica (*alpha* é o primeiro e *épsilon*, o quinto) para designar as tradições de Homero, de Hesíodo, dos trágicos etc. (Aristóteles não se preocupa tanto com os cômicos; embora estude a comédia, não chega inteiramente a abordá-la na *Arte poética*). Apesar de não usar sempre essa palavra, ele chama de teólogos esses autores para distingui-los dos filósofos, da filosofia, dos arautos da filosofia, dos seus precursores, que ele denomina físicos – *oi physicoi* – porque para ele só existia um tipo de ente – a palavra grega *ón*, que eu traduzo por *ente* e não por *ser*, por se tratar de um particípio. Em grego, ente é um particípio, e isso tem seu preço mesmo para o pensamento grego. Não é infinito. Os gramáticos gregos que elaboraram a gramática depois de Platão e Aristóteles, principalmente logo após Aristóteles, porque encontraram apoio muito fácil nos escritos do *organon*, pegaram só os aspectos linguísticos. Eles chamaram o particípio (*ón*) de *metoché*, que quer dizer participação, termo que Platão usou para explicar como os entes daqui de baixo, dentro da medida possível, derivam seu ser proveniente das ideias, das *eide*.

Por participação, *metoché* ou simplesmente no dativo, *metochéi*; o dativo se escreve com a mesma terminação, por participação. O homem é homem por participação na ideia de

homem; um deus é deus pela participação na ideia de Deus, a ideia de Deus está acima de Deus; um astro, uma estrela é uma estrela por participação na ideia de estrela; outro corpo celeste que hoje chamamos planeta é planeta por participação na ideia de planeta. Como a ideia de estrela e a ideia de planeta são distintas, então eles são distintos. Essa ideia de *metoché* é o que os gramáticos vão chamar de participípio (*participium*, o latim não traduz, o latim copia). E como se chamava a forma *einai*, que traduzimos por *esse* no latim e *ser* no português? *Apeíron*, infinito, a mesma palavra foi usada na filosofia, o *apeíron*, infinito. Hoje, usamos infinitivo.

Outro dia, uma professora emérita da UFRJ estranhou quando eu disse numa banca que hoje usamos “infinitivo” por influência francesa, mas quando fiz meu curso colegial chamávamos essa forma verbal de infinito mesmo. Infinitivo não é uma palavra inteiramente portuguesa, quer dizer, é sim, porém por influência francesa. O português comporta essa palavra, mas não é a que ele usa espontaneamente. Por que infinito, em que sentido? Primeiro, no sentido de indeterminado; se o infinito se opõe ao participípio, então o participípio importa uma restrição. Daí Platão poder dizer no Sofista, se não me engano, que o não ente é, de certo modo, um ente. Com o participípio dá para dizer isso, com o infinito; como infinitivo, não dá. Não posso dizer que o não ser é, de certo modo, ser. E por quê? Porque o não ser abrange tudo, então nega completamente enquanto uma negação do participípio nunca é completa. Esse clipe é não ente, certo não ente relativo a esse livro, esse clipe é não ente no sentido de não ser esse livro e vice-versa. Então, há lugar para dizer que o não ente é, ou seja, à medida que o ente é limitado, há entes fora dele, e reciprocamente eles e esses entes são não entes. Nada é não ente em relação a si mesmo, mas em relação a outro, é a descoberta do não ente que é por Platão, que é o outro.

Voltando ao ponto de partida, a palavra teologia vai ser usada por Aristóteles. Teólogos, para designar os mitólogos. Hoje, usaríamos essa expressão ou mitógrafos, aqueles que lavraram por escrito os mitos. Na verdade, não se precisava disso porque *mythos* é uma palavra grega que quer dizer “palavra” no sentido de dito, algo que se diz, que se conta, principalmente o que se narra. Daí os filósofos, a partir de Platão, poder contrapor a filosofia ao mito porque a filosofia é argumentativa e o mito, narrativo. Por isso, Platão usa o mito, inventa mitos, ou não inventa, usa mitos que ninguém sabe que origens tiveram que ele encontrou em seu meio e que

só se preservaram nos escritos dele, não em outras fontes, pois não temos em outros manuscritos.

Uma coisa ou outra, nós temos. Não podemos ter certeza sempre de que Platão estava criando mitos porque não se preocupava como isso. Ele conta uma história e depois chega a certo resultado, refaz uma recepção sobre o problema que está por trás do seu diálogo, que está por dentro do seu diálogo, que teve a seu serviço a narrativa dessa história, e procura proceder a uma demonstração que chamaríamos de lógica racional ou filosófica. Constitui um *lógos* e aí ele vai contribuir sem nenhuma pretensão para isso e para certa oposição entre *lógos* e *mythos*, porque numa passagem fantástica Platão diz: “Um *mytho* é também um *lógos*”. Portanto, vamos examinar esse *mytho* como examinaríamos um *lógos*, que é um mito e também um *lógos*, um tipo de *lógos*, apenas que a palavra *lógos* se apropriou para expressar os tipos de discurso que se contrapusessem ao mito. Assim como contrapusemos o *tragikós* ao *épos*, ao épico, não só nós, mas os próprios gregos designavam de épicas as poesias de Hesíodo e Homero e de trágicas as de Sófocles, Ésquilo, Eurípidas e outros cujas obras infelizmente não chegaram até nós, porque mesmo de Ésquilo, Sófocles e Eurípidas o que chegou foi muito pouco. Perdemos muito.

Voltando à palavra teologia, ela é utilizada para designar os que se preocupam em falar dos deuses. Em geral, eles são designados pelo nome das religiões ou de suas seitas às quais pertencem, principalmente a partir dos santuários, por exemplo, do santuário de Delfos clássico (há os que expõem sua doutrina, chamados de délficos simplesmente os adeptos de Apolo; os adeptos de Dionísio são denominados dionisíacos. A coisa converge para o santuário ou para o deus de certa tradição religiosa e a palavra teólogo aparece aqui e ali, antes da existência do cristianismo, entre Aristóteles e este).

É claro que na tradição judaica essa palavra não existe. Os homens que falam sobre deus são tidos como profetas no sentido lato e no sentido estrito, mas às vezes nós nos pautamos na divisão hebraica da Bíblia entre *torah*, *nebiim* e *chetubim*, a lei e os escritos dos profetas. A *torah* é considerada de autoria de Moisés, só que historicamente a *torah* tem muita coisa anterior a Moisés e pouca coisa diretamente de Moisés. Não importa que ele não tenha escrito tudo, nem a maior parte, mas o sujeito da revelação a partir de quem o povo recebeu a revelação

é ele. Aquilo tudo não teria consistência sem ele, então é um conceito de autoria, que não é exatamente nosso conceito, hoje, de autoria (daria um processo por direitos autorais). Dentro do judaísmo não se tem o homem que fala de Deus; quando se quer uma palavra para designá-lo, se diz o profeta.

Por isso, o cego de nascença, quando interpelado sobre o que seria aquele homem que o curou, sobre Jesus, ele diz: um profeta. Deve ter respondido com a palavra *nabi*, se ele falou em hebraico.

A palavra correspondente em aramaico é praticamente a mesma que quer dizer inspirado. Se formos adiante, vamos encontrar muito pouco essa palavra utilizada antes do período helenista e um pouco mais no período helenista, mas com aquelas limitações que assinala. Tanto no período helenista puro quanto no período helenístico romano, quando Roma passa a mão em tudo o que pode da tradição grega e leva para Roma (levaram, por exemplo, todo o corpus aristotélico, tudo o que eles encontraram, é claro que os gregos esconderam algumas coisas), com a descoberta dos manuscritos do Mar Morto, ficamos sabendo como o pessoal foi capaz de impedir certas destruições e apropriações indébitas. Às vezes, a pessoa nem queria destruir; dizem que os islamitas, ao conquistarem Alexandria, incendiaram a biblioteca. Isso é falso, eles não incendiaram nada. Eles poderiam ter feito alguma coisa como transportar a biblioteca para Bagdá, para onde fosse, mas não incendiá-la. Na verdade, os defensores da cidade bloquearam-na com uma muralha de fogo e não conseguiram controlá-la porque os conquistadores encontraram brechas para passar e continuaram a atacar. Alguns morreram, mesmo porque não foi fácil avançar; alguns conseguiram passar e não puderam controlar o fogo, que se espalhou pela cidade e incendiou a biblioteca de Alexandria. Se os árabes tivessem tomado a cidade sem que fosse consumida pelo fogo, a biblioteca de Alexandria teria existido até hoje. É uma pena que eles não o tenham feito.

Do helenismo antigo ao cristianismo, a mesma coisa; é muito raro o uso dessa palavra. Deve aparecer alguma coisa na tradição rabínica, mas não sou especialista nessa tradição, poderíamos tentar fazer uma consulta. No judaísmo e no cristianismo, fala-se de Deus: dentro do judaísmo, com mais reserva; dentro do segundo, com mais liberdade. “Com menos reserva”

é melhor expressão, se bem que nem tanto. Vocês verão que a palavra Deus no Novo Testamento aparece só em momentos solenes especiais, não se usa muito e a rotina envilece e isso é verdade. Santo Agostinho tinha uma frase fantástica: *Cotidiana vilesci solent* (as coisas cotidianas costumam se tornar vis, envilecer). O que vai aparecer é o conceito de revelação, Deus e a revelação. Não existia em teologia o verbo em hebraico; existe *galah*. E qual é o verbo para a revelação na língua que faz a mediação para as culturas e civilizações posteriores, que é o grego? *Apokalíptein*. *Apo* – *kalipten*. *Kalipten* refere-se a véu; *apocaliptein* é tirar o véu, cobertura de alguma coisa. Dobro esse pano e cubro alguma coisa, coloco sobre esse copo. Depois, tiro o pano. A ação de tirar o pano é expressa pelo verbo *apocaliptein*, daí *apocalipsis*. *Apocalipsis* – revelação.

Vou abrir um parêntese para exorcizar quanto possível um conceito de apocalipse absolutamente falso. Apocalipse não é uma narrativa, como no *Apocalypse Now*, aquele filme a que alguns aqui devem ter assistido, de acontecimentos terrificantes, de destruições e de catástrofes, disso e daquilo. Nos apocalipses, as catástrofes destroem o mundo envilecido nele mesmo para substituí-lo por um mundo novo. É a face negativa de uma ação inteiramente positiva, a face negativa de uma ação criadora. Se eu quero criar um mundo novo, não posso deixar o antigo aí. Não há lugar para esse paralelismo, nem razão. Tudo o que eu puder salvar do antigo, passo para o novo.

O que vai ser salvo do antigo? Os homens, os humanos, com certeza. O que o autor do livro do Apocalipse escreveu – que vai depois se estender a toda uma literatura parecida com ele e no qual se inspirou, com a qual aprendeu a produzir –, dá o nome aos últimos, senão ao último texto de certo gênero e depois disso tende aos textos anteriores, como se o último descendente de uma família desse nome à família inteira. É o que acontece nos apocalipses. E o que é que ele narra? A destruição do mundo corrompido e a criação de novos céus e novas terras. A destruição descrita é a condição de cumprimento desse objetivo, não há como manter um paralelismo: o que há para salvar vai ser salvo e isso é dito desde o início, desde as primeiras palavras.

No judaísmo e no cristianismo se fala em *galah* em hebraico, *apocalipses* em grego, *revelatio* em latim, e revelação em português. O latim copia mesmo; revelar quer dizer retirar o véu de cima, mostrar a realidade. A realidade está aí, agora vamos revelá-la e vai se desenvolver uma teologia da revelação. Vamos falar disso aqui, mas não quero puxar muito para esse lado. Seria puxar demais para o lado do cristianismo, mas não dá para não falar porque é um conceito fundamental.

Eu perguntaria, e os senhores me interpelam no momento oportuno que o julgarem. Assim me parece que os escritos de Mokiti Okada estão para a Igreja Messiânica quais escritos de revelação. Se ele é discreto, humilde, reservado, o que é?

Entretanto, não escapa a quem lê esses escritos que ele não está fazendo propostas no nome dele exclusivamente, ele é um mediador. Vamos tratar dessa questão da mediação depois; é uma questão muito importante. Ele é um mediador de algo que lhe foi revelado, veio de cima, e eu tive desses escritos a melhor impressão nessa perspectiva.

Vocês me impressionaram por isso, quer dizer, num século em que não se quer saber de revelação nenhuma, não há revelação nenhuma desse teor ou dessa natureza!

Nega-se tudo que se teve em conta de tal; ao menos, é uma tendência. É claro que sobrevivem as religiões tradicionais que sustentam essa ideia e que, provavelmente, não vão deixar que ela desapareça. Porém, de agora, só existe a Igreja Messiânica. É o caso de dizer: “Não, a revelação não parou com o último dos apóstolos, deve ter havido outras ao longo da história”. À medida que elas não foram suficientemente divulgadas em determinado momento, tivemos essas, que foram feitas por Mokiti Okada. Seriam escritos de revelação antes de tudo, antes de servirem às reflexões teológicas dele.

Vocês têm as duas coisas; mas isso, vocês também têm no Antigo Testamento.

Vocês têm as verdades anunciadas, reveladas por Deus ao profeta Isaías, ao profeta Jeremias, ao profeta Ezequiel, a qualquer outro dos catorze profetas menores e também a revelação do profeta sobre aquilo. O profeta dá uma forma verbal, oral, verbal-oral, depois dá a forma verbal escrita, ou ele ou um discípulo dele, em geral um discípulo dele, um escriba (a profissão de escriba era uma arte, uma especialização). Temos a tradição da narrativa que

entrevê isso nas cartas de Paulo (ele ditava suas cartas, porque ele não tinha muita facilidade para escrever grego, ele sabia grego). Ele tinha uma agilidade muito grande e os escribas acompanhavam a rapidez do discurso dele e, às vezes, corrigiam o grego, é claro. Ele era um judeu semita, sua língua nativa era outra e os discípulos dele, mesmo que fossem judeus, já viviam num mundo muito mais helenizado. Por isso há algumas diferenças e chegou-se a pensar que são vários autores. Hoje, essa tese desmoronou. Só uma carta não é de Paulo – a Carta aos Hebreus.

Vocês percebem que há elementos ali que foram resultados de demãos de escribas diferentes. Aí temos o conceito de revelação, Deus no Novo Testamento, Deus no Antigo Testamento, mas não se usa a palavra teologia.

Uma questão que deixo para a aula que vem é preciosa, a distinção entre teologia natural ou racional e teologia revelada. Para dar um exemplo simplesmente, dentro da teologia revelada, eu teria o estatuto da fé e a noção de revelação. Os escritos de Mokiti Okada seriam o repertório de uma teologia revelada num primeiro momento; num segundo momento, uma reflexão sobre ela. Aí, o autor seria Mokiti Okada. Porém, no que concerne à revelação para o próprio Mokiti Okada, o autor não seria ele; ele é o arauto, o *keryx*. Então, a teologia de Mokiti Okada é um primeiro tipo de teologia que vamos distinguir como teologia kerigmática, quando estudarmos as formas de teologia nas próximas aulas.

Estatuto da fé e a noção de revelação

Vamos tentar fazer algumas colocações a partir do que já se viu, mas nada impedirá que, adiante no curso, reformulemos isso aí numa perspectiva mais interior à Igreja Messiânica, porque aí as contribuições de vocês são muito importantes.

Essa revelação se opõe à questão do mistério?

A revelação é a transmissão do mistério. Mistério não se refere a uma coisa ininteligível, incompreensível, irracional, não. O que se pode pensar é que, à medida que me aproximo mais de Deus, eu me aproximo de algo que se situa o mais longe de mim.

Por mais que eu me distancie de tudo o mais, esse mundo, essa galáxia, tudo isso é ainda muito próximo de mim. O homem pode se sentir diante do mistério e a razão humana pode perceber que há algo da natureza do mistério. Contudo, o mistério em si só lhe é acessível se ela tiver um subsídio da parte do próprio Deus. Na verdade, à medida que a Igreja Messiânica é uma igreja e que Meishu-Sama foi seu principal portador, seu mediador, seu profeta, quase como os árabes e tal como os islamitas, é possível dizer: “Deus é Deus e Mokiti Okada é seu profeta”. Parece brincadeira, mas é verdade. Lendo os textos, cada vez mais me convenço disso.

Como é que a revelação se sustenta depois que o mistério é revelado?

É preciso trabalhar com outro conceito que temos de tomar de empréstimo também das teologias cristã e judaica, como revelação, que é o conceito de tradição.

Tradição como um processo do que se passa adiante. Alguém recebe, registra na memória; a memória pode se perder, aquele que guarda na memória pode morrer e os outros não conseguem memorizar ainda. Então, registra-se por escrito, como aconteceu com os antigos profetas. Eles acreditavam firmemente que haviam recebido comunicações de Deus sobre o destino do homem, da cidade, do povo, da humanidade e transmitiram isso a seus discípulos.

Os discípulos, não tendo sido os primeiros ouvintes da revelação, tenderam com o tempo a registrar por escrito. Assim, o ensinamento transmite isso adiante e esse processo todo de registro, de registro por escrito, de ensinamento em cima do que foi comunicado, que foi revelado, vai se chamar, numa linguagem que vem do grego, *parádosis*, tradição. *Parádosis* vem de *paradidomi*: dou a alguém o que recebi (*didomi* significa dou). Daí vem a palavra *parádosis* e os latinos vêm a reboque e traduzem *traditio*, *tradere*, transmitir. Depois a coisa se estrutura: organizam-se as igrejas, pregações, ensinamentos, ensinamentos-base, que se denominavam antigamente de catequese, ensinamento médio, que é aquele dado aos catequizados adultos e que, ao longo da vida, vai sendo renovado, restaurado, revisado. Há aquele ensinamento superior, que vai resultar numa teologia reflexiva, numa teologia de fundamento, que vai passar por uma via acadêmica, mas vai ter de retornar às suas origens, ir

além das formas meramente acadêmicas para chegar às formas que chamaríamos místicas, que são as formas de comunhão com esse Deus que comunicou, com o que encontro n'Ele e não simplesmente formulações meramente conceituais discursivas ou reflexivas a respeito d'Ele.

O senhor disse que a palavra theós é luminoso?

É uma interpretação, é a mais provável: é a mesma raiz de Zeus. E Zeus, o que é? Brilhante. Theos-Zeus, veja como Zeus é próximo de Deus, se eu coloco 'D' antes do 'Z' em latim fica 'dzeus' depois o 'z' cai e fica deus.

Ela não era usada para outra coisa senão para isso?

Não era usada só para isso. Como eu disse, era um substantivo comum que foi se tornando um substantivo próprio.

Para usar um exemplo mais recente, sem retomar os gregos anteriores a Platão, citamos Tomás de Aquino. Ele disse o seguinte: “O conhecimento e a afirmação de Deus básico não são a fé, são um preâmbulo da fé”. É porque Deus dotou a razão humana da capacidade de conhecê-lo é que esta é capaz de ser sujeito da Revelação. Se o homem não fosse capaz de perceber Deus a título nenhum, é como se ele não tivesse ouvidos ou entendimento para a revelação. Posso fazer alguma coisa como Tomás fez com essas famosas cinco vias do jeito dele, se bem que essas cinco vias exijam uma preparação para ser bem entendida. Encontramos no fim do livro segundo *De Libero Arbitrio*, de Santo Agostinho, quando ele diz a Evódio, seu interlocutor: “Então vamos proceder como *insipiens*”.

Insipiens é a pessoa que não tem a capacidade de saborear algo, que não tem paladar para algo. Aquele *insipiens* da Bíblia que diz: Deus não é, não há Deus, se nós nos encontrarmos diante d'Ele, como poderemos convencê-lo de Seu erro? Como não vamos poder pressupor a fé porque Ele não quer sua fé. Ele quer saber se é verdadeiro aquilo que você crê. Ele não tem o pressuposto da sua fé. Aí, eles travam um diálogo e é preciso um ponto de partida

que seja inegável por qualquer pessoa e vocês ficarão surpresos, todos os que aqui ouvirem falar do senhor René Descartes, com o que vou dizer agora. Ele diz que se algo está certo, há algo certo do qual eu possa partir?

Porque se não houver ponto de partida, não há chegada; não há ponto de partida, não há corrida e não há chegada. Ele diz que o ponto de partida é o conhecimento que tenho de mim mesmo, do que penso.

A partir do momento em que me dou conta do que penso, o *cogito, cogito sum*, e ele usa essa expressão mais de uma, duas ou quatro vezes, e depois vai retomá-la.

Descartes disse que não encontrou isso lendo Santo Agostinho, mas por ele próprio.

Isso é possível. Há alternativa possível: ele pode ter memorizado, introjetado isso, estudando Santo Agostinho com os jesuítas de La Flèche como texto de latim, não como texto de filosofia ou de teologia. Ele pode ter memorizado e se esquecido totalmente.

Eu não pensaria em atribuir a Descartes qualquer furto, qualquer dilapidação ou qualquer coisa desse tipo. Pode ter memorizado quando era criança, não sabia de onde veio aquilo. E vai passando da parte do *cogito* até chegar a Deus. É um texto incrível. Há tradução dele para o português, e a editora é Paulus.

É isso aí. Mais alguma coisa? Então agradeço muito a boa acolhida de todos e continuo encantado com a Igreja Messiânica Mundial.

Deus e o ser humano¹

Katsumi Yamamoto²

Deus: Poder Absoluto

“Seria desnecessário dizer que a fonte de todas as atividades e de todos os fenômenos do Universo é a Força de Deus. Todos os nascimentos e transformações são a manifestação da Força, e a ela se deve o movimento ou a inércia de todas as coisas. Começando pelo homem, todos os animais e mesmo as bactérias nascem e morrem graças à Força. Em suma, ela é o Senhor Absoluto e Infinito” (MEISHU-SAMA, 2003, v.1, p.124)³.

Deus, Senhor Absoluto, Princípio Absoluto, apareceu no início como Deus de tudo: do caos, do abismo, nada de forma⁴; misturando claridade e escuridão, de modo que tudo existisse do zero até infinito; assim é que surge a energia de vida, existência do todo; vida, fonte de início do mundo, fonte e origem do mundo.

Nessa primeira fase, Deus Se apresenta: “*Estou aqui*”. Alguns pensadores interpretam essa primeira fase como “*Deus criou o Céu e a Terra*”, mas na verdade é Deus Em Si, Deus aparece, nasceu por Si. Também Ele sabe de tudo, todos os planos que traça daí por diante, etapa por etapa: o que vai ser feito, o que vai nascer, como cuidar para crescer, qual é Seu Objetivo – sabe de tudo – é Deus Onisciente.⁵ Seu poder abrange Céu e Terra – é Deus Onipotente.⁶

¹ Anotações e sistematização: colaboração da profa. Dra Maria Inês Aubert

² Reverendo Katsumi Yamamoto (in memorian): Vice-presidente da Igreja Messiânica Mundial do Brasil no período entre 1976 e 1998.

³ Título: A Força Absoluta.

⁴ A princípio Ele não caracteriza nada ainda; só mais tarde vai fazer as separações e discriminações.

⁵ MEISHU-SAMA empregou a palavra Onisciente no seguinte texto: “*Portanto, ao praticar o mal, mesmo que consiga enganar os outros, a pessoa não pode enganar a si mesma e muito menos a Deus Onisciente, ao qual todo homem está ligado por um elo espiritual. Por essa razão, jamais o crime compensa. (O Bem e o Mal, Alicerce do Paraíso, vol.1, p.73)*

⁶ MEISHU-SAMA empregou a palavra Onipotente no seguinte texto: “*A realidade mostra freqüentemente a vitória do mal. No fim, Deus vencerá, por ser onipotente, mas imaginemos a luta que*

Como está em todos os lugares, preenche tudo, não havendo ausência, visível ou não, utilizando o mínimo de espaço ou a amplidão, passado, presente ou futuro, ocupando tudo, Deus se faz Onipresente. O mundo foi criado e completado com esses mistérios: Deus apresentou Seu Ser Absoluto, a Verdade, apresentou a Sua Existência, o mundo. É Deus de tudo: Onipotente, Onisciente e Onipresente, ou como diz o texto: “*atrás de tudo isso, está o objetivo de Deus, que comanda o Universo. Em termos filosóficos, a expressão seria Ser Absoluto, ou Vontade Universal*” (MEISHU-SAMA, 2003, v.1, p.70)⁷. É Deus Supremo⁸. Se Deus não houvesse, não haveria vida, nenhum movimento.

Deus e a Criação: Plano Divino

O objetivo de Deus é fazer da Terra um Mundo Ideal, ou melhor, construir o Paraíso Terrestre (...). Este, concedendo diferentes missões e características a cada pessoa e alternando a vida e a morte, está fazendo evoluir Seu Plano em direção ao objetivo estabelecido (MEISHU-SAMA, 2005, v.3, p.14)⁹.

Deus Supremo está para além dos limites do tempo e do espaço. Porém, ao realizar Sua Obra de Criação, o fez num determinado tempo, espaço e posição. Ele criou o mundo, organizou o circuito de sistema solar rodeado de planetas, ao centro o Sol e preparou a Terra criando vários seres, inclusive o ser humano, cada qual com missão especial a cumprir de acordo com a especificidade de cada um. Por serem todas as coisas criadas representantes da existência de Deus Supremo manifestado em forma concreta, na origem todos os seres são irmãos, possuidores do Espírito Original do Deus Supremo. Assim, nasceu o Mundo e iniciou a história, de acordo com o Plano Divino.

terá de ser travada pelo bem. Como o mal é prepotente e controla quase tudo, fica à espreita, aproveitando a menor oportunidade para influenciar-nos”. (A Verdadeira Religião Daijō. Alicerce do Paraíso, vol.2, p.22).

⁷ Título: A Construção do Paraíso e a eliminação do mal.

⁸ MEISHU-SAMA nomeou DEUS SUPREMO como SUSHIN.

⁹ Título: Camadas do Mundo Espiritual.

Deus manifestou Sua vontade e concretizou os elementos necessários para realizar seu projeto de formação do mundo ideal, o Paraíso Terrestre, uma expressão que se refere ao mundo ideal onde não existe doença, pobreza nem conflito.” (MEISHU-SAMA, 2003, vol.1, p.09)¹⁰

. O Amor Divino é imenso e assim todas as criaturas podem cumprir a missão a elas destinada por Deus, podendo, também, tornarem-se ocupantes deste local ideal vindouro. Para isso, o ser humano deve crescer e aperfeiçoar-se, evoluindo sempre e tornando-se cada vez melhor do que era antes. Para se estabelecer no Mundo Ideal eternamente, para que possa usufruir do fruto de seu trabalho e todos possam apreciar os resultados do esforço do que realizaram, de acordo com o Plano Divino, é necessário que o ser humano se transforme¹¹, ou melhor, que ele tenha condição de “renascer”, abandonando a existência de ateu, entregando-se nas mãos do Supremo Deus. O ser humano precisa “renascer” em outra dimensão a partir da vida de hoje, recebendo uma nova vida para a vida do amanhã, consciente de sua “*ligação especial com a Obra de Criação de Deus*” (KYOSHU-SAMA, 2007, p.4), isto é, parte da Criação total e consciente do Plano Divino de concretizar o Paraíso Terrestre, onde imperem a Verdade, o Bem e o Belo.

Bem e Mal

“O mal foi necessário até o momento porque, através do conflito entre ele o bem, a cultura material pôde progredir até chegar ao ponto em que se encontra. É surpreendente! Embora nem em sonho pudéssemos imaginar que o motivo fosse realmente esse, é a pura verdade.” (MEISHU-SAMA, 2003, v.1, p.69-70)¹²

Deus dirige tudo, Bem e Mal, claridade e escuridão, coisas abstratas e concretas, também amor e ódio, paz e conflito. Para desenvolver Sua Obra, Deus Supremo utiliza todos os

¹⁰ Título: O que é a Igreja Messiânica Mundial

¹¹ No Ensino “A respeito do Ateísmo”, Meishu-Sama diz: “Nossa missão é extirpar do homem essa irracionalidade, transformando-o em verdadeiro ser pensante, numa verdadeira obra de reforma humana” (grifo nosso). In: Alicerce do Paraíso, vol. 1, p. 90

¹² Título: A Construção do Paraíso e a eliminação do Mal.

meios, controlando com perfeita harmonia a parte positiva e a negativa, a parte justa, do bem (*Sei-shin*, entendido como o Deus-Justo) e a parte negativa, do mal (*Ja-shin*, entendida como o Deus Injusto). Com atrito dos dois lados haverá melhor desempenho na formação do mundo: a parte justa conduzindo à evolução da vida, existência no universo, um plano e desejo de melhorar na sua forma de vida, tanto no reino mineral, como no vegetal ou animal, para manter melhor forma e posição. No entanto, para melhorar o crescimento das plantas, aparece a sombra e nem sempre há claridade; para os animais poderem manter sua sociabilidade, existem os predadores, que colaboram para controlar o número e seus habitantes e melhorar sua qualidade, sendo essa segunda parte, a que foi considerada “injusta” ou “negativa” pela humanidade, com muitos questionamentos sobre “Por que o mal foi criado?” Porém, Deus Supremo permite a atuação do Mal e utiliza-o, pois o ser humano e todas as coisas desenvolvem-se melhor pela força da oposição, evoluindo sempre para chegar à construção do Paraíso Terrestre, como diz o texto:

“O Plano de Deus é construir o Paraíso Terrestre, e para isso era necessário que a cultura material progredisse até certo ponto. Com esse objetivo, Ele criou o bem e o mal, e foi pelo atrito entre ambos que alcançamos o extraordinário progresso material da atualidade e estamos agora a um passo do advento do Paraíso (MEISHU-SAMA, 2005, v.2, p.66).¹³

Por se tratar do Deus verdadeiro, tem a capacidade de controlar as duas partes. Se Ele está no comando de tudo, também está no comando do mal, que Ele controla, perfeita e justamente.

Na Natureza e no ser humano, a dualidade se faz mais presente ainda: há o dia e a noite, luz e escuridão, diversidade nas estações do ano, há frente e verso, masculino e feminino. O ser humano tem a mão direita e a esquerda, há bons e maus pensamentos, sendo as duas partes, úteis. O Mal pode chegar a 99,9%, mas não se completa nos 100% – portanto, o Mal não é completo; só a Verdade chega a 100% – sendo assim, a falsidade nunca impera por completo, pois falta-lhe o 1%, que só a Verdade possui. A Verdade completa existe – é o Deus Supremo.

¹³ Título: A Situação do Mundo Contemporâneo e o Mundo Espiritual.

Portanto, o julgamento de certo ou errado, bom ou mau, somente Ele pode fazer, por estar no comando de tudo, por ser possuidor da VERDADE.

Muitas religiões falam do Amor de Deus, mas o outro lado, negativo, é utilizado também por Deus. No entanto, mesmo o Mal se alastrando por 99%, o Deus Supremo, ao entrar com 1%, transformará toda a situação e o Bem triunfará.

Manifestação de Deus

“Remontando às origens, é óbvio que só existe um deus verdadeiro, isto é, Deus (...) o objetivo final de todas as religiões é o mesmo: não há uma sequer que não deseje o Céu ou o Paraíso neste mundo, ou melhor, a concretização do Mundo Ideal, um mundo onde todas as criaturas sejam felizes. (MEISHU-SAMA, 2003, v.1, p.45)¹⁴

Até hoje, Deus Supremo não está correta e claramente compreendido, isto porque a própria etapa do desenvolvimento em que os seres humanos se encontram ainda não os capacita para identificar Deus Supremo. Essa dificuldade foi mostrada por Kyoshu-Sama, o 4º Líder Espiritual, no trecho a seguir:

“apesar do Deus Supremo nos ter outorgado tudo que é d’Ele, como se dissesse: ‘Tudo isso é para você’, lembramos apenas dos nossos pais materiais, mas dificilmente pensamos no Deus Supremo da Criação como nosso pai. Será que não fazemos isso porque nossa compreensão sobre a Obra da Criação é obscura, ou ainda, porque estamos presos apenas aos problemas que existem à nossa frente? (KYOSHU-SAMA, 2007, p.4-5)¹⁵

Embora o ser humano tenha avançado na civilização moderna, nos dias de hoje, através da globalização, a atuação de cada um ainda se dá de forma muito individualista. O ser humano ostenta orgulhosamente suas próprias conquistas e disputa com seus semelhantes cada espaço conquistado, na ânsia de realizar seus sonhos. Nessa ânsia, ele acaba se esquecendo de cultivar o seu eu interior, que lhe permitiria usufruir da magnífica cultura

¹⁴ Título: Eu escrevo a Verdade.

¹⁵ Título: Vamos servir à Obra de Criação como filhos de Deus

alcançada, em perfeita saúde, paz e harmonia. Esse desenvolvimento excessivo da individualidade conduz o ser humano a examinar apenas e cada vez mais, uma parte do todo, de forma que o conceito geral não é alcançado; então, sua própria visão de Deus se fragmenta, torna-se parcial, e o ser humano perde a consciência de Deus como Totalidade.

No entanto, Deus continua a Se manifestar. De que modo? Pela Força que move a Natureza:

“Quando uma criança nasce, o seio materno lhe fornece o leite para sua nutrição. (...) No universo, não só os fenômenos visíveis, como o sol, a lua, as estrelas (...), tudo está sob a ação e controle do poder da Natureza. (...) Tudo permanece envolto em mistério. Tudo caminha silenciosamente, sem a mínima falha ou atraso, obedecendo a uma ordem determinada. (MEISHU-SAMA, 2003, v.1, p.88-89)¹⁶

A composição do Universo, as estrelas, os planetas, o sistema solar, o formato da Natureza, tudo é a própria manifestação de Deus em si, em perfeita ordem e harmonia. Observando a Lua, a passagem do ano, do mês e do dia, os movimentos constantes, sem interrupção, vemos que tudo faz parte da Criação e manifestação de Deus. Tanto os elementos maiores, materiais, visíveis, como os elementos infinitesimais, invisíveis, movem-se continuamente pela Força de Deus, fonte de todas as atividades e de todos os fenômenos do Universo. Assim, “*todos os nascimentos e transformações são a manifestação da Força, e a ela se deve o movimento ou a inércia de todas as coisas*” (MEISHU-SAMA, 2003, v.1, p.124)¹⁷, ou como diz o poema “A Providência da Natureza”:

A razão da eterna prosperidade do Universo é
que todas as coisas se movimentam em perfeita ordem .

A beleza da Grande Natureza representa
o sagrado e silencioso ensinamento de Deus.

Quem se vangloria de ter conquistado

¹⁶ Título: A Respeito do Ateísmo

¹⁷ Título: A Força Absoluta

a Grande Natureza um dia será por ela dominado.

(FUNDAÇÃO MOKITI OKADA, 2009, p.112)

Todas essas considerações mostram que há uma ação mística se manifestando de forma harmônica, de modo que todos os movimentos continuam sua ação: dia e noite, noite para o dia, porém nunca a noite de hoje será igual à de ontem, surgindo sempre aspectos diferentes. Após o sucesso de uma época, pode vir uma estagnação que, no entanto, prepara para o próximo avanço; tendo acumulado impurezas no ambiente, vem a precipitação da chuva ou vento para limpar o local para torná-lo adequado para continuar a vida humana. Essa forma harmônica, circular, ocorre sempre para além do desejo do ser humano. E, mesmo ocorrendo coisas inesperadas, não há como não obedecer: é a Vontade Divina se manifestando, pois tudo está sob Seu controle, como diz o texto: *“Tudo que há no Universo acha-se em perfeita harmonia. Só há desarmonia para quem vê as coisas superficialmente.* (MEISHU-SAMA, 2003, v.1, p.46)¹⁸

Além disso, confirmando as explicações acima mencionadas, há a vida, o crescimento constante na Natureza, como diz o texto:

“Observemos a Natureza. Ela procura renovar-se e progredir constantemente, sem um minuto de interrupção. O número de seres humanos aumenta de ano para ano. (...) As ervas e as árvores crescem em direção ao Céu. (MEISHU-SAMA, 2005, v.3, p.24)¹⁹

Embora a repetição ocorra, ela sempre traz uma mudança, por menor que seja, com uma direção sempre crescente, aperfeiçoando e melhorando em todos os sentidos, cada vez mais. A Obra Divina é ação do Criador. A alegria do Criador é o desenvolvimento do ser criado²⁰, conforme Ele planejou: brotando a semente da planta, ou nascendo o bebezinho, há a manifestação da plena força da Vida, repleta de energia trazida a este mundo para propiciar a

¹⁸ Título: A Dialética da Harmonia

¹⁹ Título: Sejam sempre homens do presente

²⁰ No Ensino “Religião é Milagre”, Meishu-Sama diz: *“Deus é infinitamente piedoso... Seu grande amor vê com tristeza o sofrimento humano... Nós, seres humanos somos filhos de Deus. Como nosso pai, não há razão para Ele se alegrar com o nosso sofrimento”.* In: Alicerce do Paraíso, 2005, vol. 2, p.49.

evolução de cada ser. É o momento em que se inicia a vida com a permissão de cumprir a missão por Deus outorgada. Deus apresenta Seu amor e alegria da Criação ao Seu representante, o ser humano, doando-lhe a vida, o bem mais precioso. A alma pura é a partícula divina, doada por Deus, ponto fundamental da vida humana. É assim que podemos dizer que, se Deus está no Céu, também está presente na Terra, vivo, dentro de nós, na nossa Partícula Divina. Deus está conosco, como confirmam os textos:

“Não podemos nos esquecer, em nenhum momento, que o nosso corpo nos foi confiado por Deus e que, dentro dele, existe uma partícula divina. (...) primeiramente Deus Supremo nos deu a vida e nos ensina que a importância desta vida está presente em todas as coisas. (...) Deus Supremo está ciente de tudo, sempre esteve vivo no passado, no presente e continuará eternamente vivo no futuro. (KYOSHU-SAMA, p.4)²¹

e

O Supremo Deus é a própria vida. (IDEM, p.5)²²

Referências Bibliográficas

FUNDAÇÃO MOKITI OKADA. Poemas de Meishu-Sama e Nidai-Sama. SP, 2009.

KYOSHU-SAMA. “Vamos servir à Obra de Criação como filhos de Deus”. Jornal Messiânico, jan-fev/2007, p.4

KYOSHU-SAMA. “Vamos servir à Obra de Criação como filhos de Deus”. Jornal Messiânico, jan-fev/2007, p.4-5

KYOSHU-SAMA, “Deus está vivo dentro de nós”, Culto do Paraíso Terrestre, Jornal Messiânico n. 352, p. 4

KYOSHU-SAMA, “O Supremo Deus é a própria vida”, Culto às Almas dos Antepassados, Jornal Messiânico n. 358, p. 5.

MEISHU-SAMA. Coletânea Alicerce do Paraíso – Ensinos de Meishu-Sama. São Paulo: Fundação Mokiti Okada, 2003.

²¹ Título: “Deus está vivo dentro de nós”. Jornal Messiânico no.352.

²² Título: “O Supremo Deus é a própria vida”. Jornal Messiânico no.358.

Família e religião: um olhar da psicologia

Geraldo José de Paiva¹

Resumo

São apresentadas algumas perspectivas psicológicas da influência da família na formação religiosa ou irreligiosa dos filhos. As pesquisas empíricas apontam para uma real influência, que é explicada diversamente, conforme a perspectiva adotada. A influência da família pode ser estudada a partir da dinâmica inconsciente, que inicia da figura paterna, ou da ligação arquetípica com o numinoso, para a representação de Deus, ou a partir dos processos conscientes, como a atribuição a Deus das características parentais, a teoria do apego, a teoria da aprendizagem vicariante, ou a teoria de transmissão transgeracional. Essas aproximações à influência da família na formação religiosa dos filhos não podem ignorar as condições históricas da família, da religião e da cultura geral. É possível que essas condições históricas não alterem a estrutura formal da influência dos pais na religião dos filhos, porém as modalidades concretas da relação religiosa ou irreligiosa estão sujeitas às condições históricas.

Palavras-chave: Religião, Família, Psicologia, Educação religiosa

Abstract

Some psychological perspectives on the influence of the family on the religious/irreligious education of their children are presented. Empirical research points to an actual influence, that is diversely explained, according to the perspective one adopts. Family influence can be considered from the unconscious dynamics, that begins from the fatherly figure (Freud), or the archetypal link with the numinous (Jung), towards the representation of God, or from the conscious processes, such as attribution to God of parental characteristics, attachment theory, social learning theory, or the theory of transgenerational transmission. These approaches to the family influence on the religious education of children cannot ignore the historical conditions of family, religion and general culture. It is possible that historical conditions do not alter the formal structure of the parental influence on the religion of their children, but the concrete modalities of the religious or irreligious relation are subject to the historical conditions.

Key-words: Religion, Family, Psychology, Religious Education

¹ Livre-docente do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social do Instituto de Psicologia da USP e docente da Faculdade Messiânica <gjdpaiva@usp.br>.

Família e religião ou religião e família? Ambos os termos, historicamente, se incluem. Por vezes, “família” é o conjunto maior, que engloba “religião”; por vezes, o conjunto maior é “religião”.

Em todo o caso, os dois termos abrem horizontes amplos, e apenas um segmento deles é possível abarcar. Pretendo situar-me no conjunto “família”, que inclui “religião”, e ainda de forma limitada.

Uma primeira limitação – que é o sentido etimológico de horizonte – diz respeito ao tempo: família e religião *hoje*. Uma segunda é relativa ao espaço, família e religião no *Ocidente*, mais particularmente no Brasil. Uma terceira limitação refere-se ao enfoque, que não será antropológico, sociológico, teológico, mas *psicológico* ou psicossocial.

Naturalmente, o psíquico não se situa num vácuo, e muito menos num vácuo originante: o psíquico é o modo (humano) de apreender o mundo, nele incluído o próprio indivíduo, e não pode ser considerado como origem da realidade apreendida. Por isso, a psicologia não “explica” nem a família nem a religião, no sentido de fornecer-lhes a causa ou a razão da existência. A ela cabe, como ciência histórica, descrever e relacionar as modalidades de apreensão (humana) da realidade.

Dito desta forma, ofereço à ponderação alguns ângulos de consideração psicológica do *couplet* família e religião.

Um resumo do “estado da arte” é oferecido por Batson, Schoenrade e Ventis (1993), psicólogos sociais, que apresentam o tópico “fontes sociais da religião pessoal”, sumariando o que as pesquisas em psicologia, antigas e mais recentes, têm descoberto. Essas pesquisas têm mostrado que “o mais poderoso preditor, de fundo social, do envolvimento religioso de uma pessoa revela-se o envolvimento religioso de seus pais” (Batson et al., 1993, p. 43). E explicam a elevada correlação positiva com a religião dos pais como influência social, uma vez que os pais são relevante fonte de recompensas e punições sociais e importante grupo de referência. Lembremo-nos de que o grupo de referência é o que fornece critérios de comparação, valores, expectativas, em suma, visão do mundo. A criança sente forte pressão social para conformar-se ao apreço dos pais pela religião, sobretudo quando mantém com eles um relacionamento

chegado. Não é, pois, de estranhar que, “ao menos para as denominações cristãs mais importantes, levantamentos recentes indicam que os adultos, em sua maioria, continuam filiados à denominação de seus pais” (Batson et al., 1993, p. 43). O resumo de Batson parece confirmar, pelo reverso, o dito “Empty nest, empty pew” (Ninho vazio, banco vazio).

A ligação entre família e religião se confirma em várias abordagens psicológicas. É desnecessário lembrar a posição de Freud relativamente à religião como projeção de um pai ampliado ou como expiação pelo assassinato do pai. A última posição independe da referência ao judaísmo e ao cristianismo, uma vez que é desenvolvida em Totem e Tabu, com pretendida abrangência universal (Freud, 1913; 1974). Também no âmbito da psicologia analítica se pode reconhecer o papel da família, ao menos na transmissão dos arquétipos, dentre os quais o religioso.

Outras abordagens psicológicas confirmam o lugar da família no estabelecimento da relação religiosa.

Numa série de pesquisas empreendidas pelo Centro de Psicologia da Religião da Universidade de Leuven, verificou-se que a figura paterna e a figura materna moldam a representação do Deus cristão (Vergote e Tamayo, 1981). Características paternas, como força, direção, norma, saber, autoridade, juiz, lei, e características maternas, como paciência, refúgio, cuidado, ternura, intimidade, disponibilidade, são atribuídas a Deus, mesmo que, no cristianismo, Deus seja apresentado principalmente como pai. A atribuição das características parentais a Deus revela como as relações familiares são a condição psicológica do acesso à divindade. Deus só se torna psicologicamente possível enquanto sua representação integra qualidades do pai e da mãe. O notável é que essas qualidades são atribuídas em proporção diferente conforme a situação religiosa do indivíduo. As pessoas que creem, conotam o Deus do cristianismo de uma forma complexa: certamente como o pai que ordena e sanciona, mas mais ainda como a mãe que acolhe e protege; os ateus atribuem a Deus características exclusivamente paternas; os agnósticos, características marcadamente maternas. A diferença de ênfase na atribuição das características parentais revela a importância das relações familiares na construção da filiação religiosa.

Na esteira de Bowlby (1969) e Ainsworth (1985), Lee Kirkpatrick (1990; 2005), do William e Mary College, e Pehr Granqvist (2002; 2010), da Universidade de Estocolmo, desenvolveram mais recentemente alguns aspectos da gênese da religião a partir do tipo de apego (*attachment*) da criança aos pais, e principalmente à mãe. De modo geral, a teoria propõe que a relação religiosa é influenciada pelo tipo de apego parental. O apego, segundo esses autores, é uma disposição biológica, resultante da evolução, que mantém a criança vizinha à primeira figura confiável, que a proteja de predadores e de outros perigos naturais. O apego diz respeito, pois, à segurança. Como os pais, em particular a mãe, são quem fornecem ou deixam de fornecer a segurança, são eles que estão na origem da relação religiosa. A atitude parental, de seu lado, em relação à criança, pode ser caracterizada como segura (os pais presentes), evitante (os pais ausentes) ou ambivalente (os pais ora presentes ora ausentes). Dessa atitude derivam os posicionamentos religiosos da criança, que se prolongam na idade adulta. Os autores encontraram uma primeira confirmação de sua proposição, em convertidos “repentinos”, pessoas que na infância não se sentiram seguras com pais evitantes, e que procuraram em Deus a fonte de segurança. Essa é a “hipótese compensatória” da teoria. Outros estudos chegaram a uma hipótese diferente, denominada “hipótese do modelamento mental”, que prevê que a religiosidade de uma pessoa é modelada pelo tipo de relação de apego precoce com os pais. Esses estudos mostraram que as pessoas com um apego seguro mostraram níveis inferiores de religiosidade, em comparação com as pessoas que experimentaram um apego inseguro, isto é, evitante. (Para estudos em nosso meio, veja-se, entre outros, Ramires, V. R. R. e Schneider, M. S., 2010; e Dalbem, J. X. e Dell’Aglia, D. D., 2005. Para posição teórica semelhante, porém não baseada na evolução, mas na cultura, no caso, japonesa, leia-se Takeo Doi, 1971.)

A aprendizagem social ou vicariante, isto é, por imitação ou modelação (Bandura e Walters, 1963) é outra abordagem teórica, filiada ao behaviorismo, que esclarece a importância da família no despertar e consolidar da relação religiosa das crianças. Diferentemente de Kirkpatrick e Granqvist, Bandura não parte de um dispositivo biológico e sim de um comportamento mantido pela vida toda, mas particularmente importante antes da aquisição da linguagem, isto é, na primeira infância. A imitação de pais religiosos origina comportamentos

religiosos, que não são simples exterioridades, mas assimilações de gestos, posturas, palavras e, aos poucos, dos sentimentos que os sustentam. A qualidade da religiosidade dos pais também acabará integrando o repertório religioso dos filhos. Daí a necessidade de uma relação religiosa “sadia” por parte dos pais, para não induzirem nos filhos patologias religiosas ou, mesmo, uma religião patológica. Como não estamos discutindo o que é religião sadia ou patológica, não é o momento de definir essas características. Importa mais, aqui, apontar as relações formais entre pais e filhos, no caso, na dimensão religiosa, embora tais relações também se verifiquem em muitos outros campos da socialização.

Próxima à da aprendizagem social, há toda uma linha de pesquisa psicológica relacionada à transmissão geracional, que é o legado psíquico que os pais transmitem aos filhos, consciente e inconscientemente (Benghozi, 2000; Kaës et al., 2001; Lisboa, et al., 2007; Magalhães e Féres-Carneiro, 2004). Estudo recente de Liefbroer e Elzinga (2012) demonstra, com o auxílio de modelos matemáticos, como “a transmissão intergeracional de trajetórias demográficas [continua] existe, apesar das dramáticas mudanças nessas trajetórias no último meio século. As continuidades nos padrões demográficos ao longo das gerações resultam, em larga medida, de continuidades nos processos sociais gerais que estruturam o curso da vida, sendo igualmente importantes os processos que operam dentro da própria família” (2012, p. 1). É conveniente lembrar que, se a sociologia tem revelado profundas modificações nas estruturas familiares, a ponto de se poder concordar com Mitscherlich (1963), que “nossa sociedade caminha para uma sociedade sem pai”, as relações *psicológicas* continuam muito semelhantes ao que eram, uma vez que na família o relacionamento entre pais e filhos se dá numa interação íntima e prolongada. É dentro desse molde psíquico que os filhos vão elaborar suas próprias vivências subjetivas, inclusive as religiosas. Dessa transmissão fazem parte os chamados mitos familiares, com suas luzes, sombras e trevas, ditas e não ditas. É óbvio que desses mitos fazem parte as histórias religiosas da família, seja como adesão, seja como revolta e rejeição. É necessário, contudo, reconhecer que não são muitos os estudos da transmissão geracional da religião (Gomes, 2003), ao contrário do estudo de outros tópicos, como pobreza, sexualidade, clima grupal, violência, suicídio e muitos outros.

Nesse momento cabe uma observação, fundamentada na epistemologia da psicologia da religião. Para ela, o que importa é o comportamento em relação ao divino, ou ao transcendente, relação que pode ser tanto de aceitação como de rejeição. Quando, pois, se discute a influência da família na formação religiosa, entenda-se tanto a devoção como o ateísmo e o agnosticismo. Em outras palavras, o ambiente familiar ateu, agnóstico ou indiferente influirá na ausência da dimensão religiosa, seja negacionista, dubitante ou desinteressada. Deve-se reconhecer que os estudos citados têm como objeto muito mais a religião sob forma de devoção do que sob a forma de rejeição ou indiferença. Uma série de estudos, realizados pelo grupo de Friburgo, na Suíça, relativos ao desenvolvimento da “descrença” em crianças e adolescentes poderia inspirar a pesquisa sobre a influência da família nesse resultado não religioso (Oser, Reich e Bucher, 1994).

É óbvio que não só a família exerce influência social na construção da religiosidade ou irreligiosidade dos filhos. A escola, os grupos de pares, os ambientes de frequência, a mídia são mediadores dessa construção. É interessante constatar que, atualmente, muitas famílias não se sentem em condição de encaminhar o posicionamento religioso dos filhos e, por isso, depositam confiança na escola como agente social da formação religiosa. Estudos realizados na Holanda e no Brasil (Paiva, 2000) e recentemente nos Estados Unidos (Ecklund e Lee, 2011), têm mostrado como até mesmo pais que abandonaram ou nunca tiveram uma prática religiosa se preocupam em fornecer uma base religiosa aos filhos, mediante a escola. Não é preciso, contudo, encarecer o fato de que a própria escola passa pelas mesmas perplexidades com respeito à educação religiosa, em particular, e à educação em geral, como atestam, entre outras discussões, a discussão relativa ao ensino religioso.

Talvez a influência mais importante da família na educação religiosa se dê por meio da criação de um ambiente que ao mesmo tempo forneça um modelo religioso e cultive a capacidade de decisão pessoal na apropriação desse modelo. Uma frase de Winnicott, pronunciada, em 1968, na conferência “Children learning” sobre a evangelização na família, sob os auspícios do Christian Teamwork Institute of Education, poderia ilustrar essa proposição: “Sempre me senti contente com minha educação religiosa, que me permitiu poder me afastar da

religião”. Essa frase consta numa obra do autor, com o significativo título “Home is where we start from” (O lar (a família) é de onde começamos) (Winnicott, 1968; veja-se Aletti, 2011). Winnicott cresceu numa família metodista, embora mais tarde declarasse não ter crença religiosa. Ele valoriza a formação religiosa que sua família lhe deu, de tal forma que ele pudesse escolher pessoalmente ser, ou não, metodista, ter, ou não, uma religião. Vemos aqui a família como condição da escolha pessoal: é na família que o indivíduo se humaniza, e humanizar-se significa, entre outras coisas, tornar-se capaz de se relacionar com a transcendência; complementarmente, a humanização consiste em possibilitar a liberdade, que seleciona, de modo pessoal, o que a família transmitiu. Winnicott se compraz em encarar a atividade humana como criatividade, que recolhe o que o ambiente fornece, e o transfigura em algo pessoal. Isso se dá no que ele chama de “espaço potencial”, espaço cujo protótipo é o período da infância, mas que permanece ao longo da vida, sobretudo quando a síntese do antigo e do novo não é oferecida, mas deve ser criada. Isso se dá, segundo ele, nas áreas da arte, da ciência e da religião. Na área da religião, sobretudo, pois nela o elemento novo se dá apenas de forma aproximativa.

Conclusão

Repassamos brevemente algumas perspectivas psicológicas da influência da família na formação religiosa ou irreligiosa dos filhos. As pesquisas apontam para uma real influência, que é explicada diversamente, conforme a perspectiva adotada. A diversidade de explicações não anula as diversas perspectivas, mas revela a complexidade do objeto religioso. Esse objeto pode ser estudado a partir da dinâmica psicológica inconsciente, que inicia da figura paterna para a representação de Deus (Freud) ou da ligação arquetípica, transmitida pela geração, com o numinoso (Jung). Pode ser estudado também a partir dos processos psíquicos conscientes, como fazem os estudos da atribuição a Deus das características parentais (Vergote e Tamayo), ou as pesquisas baseadas na teoria do apego (Kirkpatrick, Granqvist), a teoria da aprendizagem vicariante (Bandura), ou a teoria de transmissão intergeracional (Kaës, Feres-Carneiro). Essas aproximações teóricas e empíricas à influência da família na formação religiosa dos filhos não

podem ignorar as condições históricas seja da família, da religião ou, mais amplamente, da cultura geral. É possível que as condições históricas não alterem a estrutura formal da influência dos pais na religião dos filhos, e, sejam quais forem essas condições, sempre se poderá estudar essa influência sob os vetores inconscientes ou conscientes. Porém as modalidades concretas da relação religiosa ou irreligiosa estão sujeitas às condições históricas. Nesse sentido, a secularização ou a pós-secularização da cultura (Bonnec, 2008), por exemplo, ou a privatização/desprivatização da religião (Casanova, 1994) colocam problemas específicos a quem se interessa pelo estudo da influência da família na religião.

Referências bibliográficas

- ALETTI, M. *Percorsi di psicologia della religione alla luce della psicoanalisi*. Roma: Aracne, 2011.
- AINSWORTH, M. D. Attachments beyond infancy. *American Psychologist*, n. 44, p. 709-716, 1989.
- BANDURA, A.; WALTERS, R. *Social learning and personality development*. Nova York: Holt, Rinehart & Winston, 1963.
- BATSON, C. D. et al. *Religion and the individual*. A social-psychological perspective. Nova York/Oxford: Oxford University Press, 1993.
- BENGHOZI, P. Traumatismos precoces da criança e transmissão genealógica em situação de crises e catástrofes humanitárias: desmalhar e remalhar continentes genealógicos familiares e comunitários. In: CORREA, O. Ruiz. (Org.). *Os avatares da transmissão psíquica geracional*. São Paulo: Escuta, 2000. p. 89-100.
- BONNEC, Y. “Les mécanismes de la socialisation religieuse”. In: ROUSSIAU, N. (Org.). *Psychologie sociale de la religion*. Rennes: Presses Universitaire de Rennes, 2008. p. 31-48.
- BOWLBY, J. *Attachment and Loss*. vol I: attachments. Nova York: Basic Books, 1969.
- CASANOVA, J. *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- DALBEM, J. X.; DELL'AGLIO, D. D. Teoria do apego: bases conceituais e desenvolvimento dos modelos internos de funcionamento. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, v. 57, n. 1, p. 12-24, 2005.
- DOI, T. *The Anatomy of Dependence*. Tradução de J. Bester. Tóquio/Nova York/Londres: Kodansha, 1971/2001.
- ECKLUND, E. H.; LEE, K. S. Atheists and agnostics negotiate religion and family. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 50, n. 4, p. 728-743, 2011.
- FREUD, S. *Totem e tabu*. Rio de Janeiro: Imago, 1913/1974.

- GOMES, D. M. *O itinerário de crenças no tecer de redes sociais familiares: relações entre mitos religiosos e mitos familiares em famílias Adventistas do Sétimo DIA*. São Paulo, 2003. Tese (de Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, IPUSP.
- GRANQVIST, P. *Attachment and religion*. An integrative developmental framework. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 2002.
- _____. Attachment as Religion: The Godin Award Lecture. *Archive for the Psychology of Religion*, v. 32, p. 5-24, 2010.
- KAËS, R. et al. *Transmissão da vida psíquica entre gerações*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2001.
- KIRKPATRICK, L. A. Attachment theory and religion: childhood attachments, religious beliefs and conversion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 29, n. 3, p. 315-334, 1990.
- _____. Attachment theory and religious experience. In: HOOD, JR., R. W. (Org.). *Handbook of Religious Experience*. Birmingham, AL.: Religious Education Press, 2005. p. 446-475.
- LIEFBROER, A. C.; ELZINGA, H. Intergenerational transmission of behavioural patterns: How similar are parents' and children's demographic trajectories? *Advances in Life Course Research*, v. 17, p. 1-10, 2012.
- LISBOA, A. V. et al. Transmissão intergeracional da cultura: um estudo sobre uma família mineira. *Psicologia em Estudo*, Maringá, v. 12, n. 2, p. 51-59, 2007.
- MAGALHÃES, A. S.; FÉRES-CARNEIRO, T. Transmissão psico-geracional na contemporaneidade. *Psicologia em Revista*, Belo Horizonte, v. 10, p. 243-255, 2004.
- MITSCHERLICH, A. *Vers la société sans pères*. Essai de Psychologie Sociale. Paris: Gallimard, 1963/1969.
- OSER, F. K. et al. Development of belief and unbelief in childhood and adolescence. In: CORVELEYN, J.; HUTSEBAUT, D. (Orgs.). *Belief and Unbelief*. Psychological Perspectives. Amsterdam: Rodopi, 1994. p. 39-62.
- PAIVA, G. J. *A Religião dos Cientistas*. Uma leitura psicológica. São Paulo: Loyola, 2000.
- RAMIRES, V. R. R.; SCHNEIDER, M. S. Revisitando alguns conceitos da teoria do apego: comportamento versus representação? *Psicologia: teoria e pesquisa*, v. 26, n. 1, 2010, p. 25-33.
- VERGOTE, A.; TAMAYO, A. *The parental figuras and the representation of God*. A psychological and cross-cultural study. Haia/Paris/Nova York: Mouton, 1971.
- WINNICOTT, D. W. *Home is where we start from*. Londres: Penguin Books, 1968.

Construindo pontes: aspectos sobre a tradução na Igreja Messiânica e na Perfeita Liberdade

Andréa Gomes Santiago Tomita¹

Resumo: A tradução desempenha papel fundamental para a divulgação tanto dos ensinamentos religiosos das Novas Religiões Japonesas (NRJ) como de vários aspectos da cultura japonesa em nosso país. Contudo, em geral, ainda é bastante reduzida a reflexão sobre o fazer tradutório no campo religioso nipo-brasileiro. O presente artigo introduz a temática da tradução da língua japonesa de duas NRJ presentes no Brasil: a Igreja Messiânica Mundial (IMM) e a Perfeita Liberdade (PL). Apresenta brevemente aspectos da atividade tradutória nessas instituições e hipóteses sobre o futuro, principalmente no caso da IMM do Brasil. Doravante, à medida que se pretenda aprofundar a compreensão dos fundamentos teológicos e/ou doutrinários dessas NRJ, presume-se que os estudos tradutórios em perspectiva cultural sejam cada vez mais valorizados.

Palavras-chave: tradução, novas religiões japonesas, cultura.

Building bridges: aspects of translation in Sekai Kyusei Kyo and Perfect Liberty

Abstract: Translation plays a crucial role to spread religious teachings of Japanese New Religions as well as many aspects of Japanese culture in our country. However, in general, the reflection about translation of religious texts is still very short. The present article offers a brief view about translation made by two Japanese New Religions in Brazil: Sekai Kyusei Kyo (SKK – known as Igreja Messiânica Mundial) and Perfect Liberty (PL – known as Perfeita Liberdade) focusing on some hypotheses of SKK further translations activities. From now on, as it is intended to deepen the comprehension of theological and/or doctrinal foundations of these

¹ Doutora em Ciências da Religião pela UMESP e coordenadora acadêmica da Faculdade Messiânica <atomita@fmo.org.br>.

religions, it is assumed that studies on translations under cultural perspectives will increase in value.

Key-words: translation, Japanese New Religions, culture.

O intérprete é por excelência um mediador. Ele trabalha rente ao texto, mas com olhos postos em um processo formativo relativamente distante da letra. Interpres chamavam os romanos àquele que servia de agente intermediário entre as partes em litígio. Com o tempo, interpres assumiu também a função de tradutor: o que transporta o significado da sua forma original para outra; de um código primeiro para um código segundo; o que pretende dizer a mesma mensagem, mas de modo diferente. (Bosoi, 1988, p. 277)

Os estudos linguísticos evoluíram muito nos últimos séculos: a natureza da linguagem passou a ser mais bem compreendida, e modelos explicativos a seu respeito foram sendo desenvolvidos. Contudo, somente a partir do começo do século XX, surgem estudiosos como Ferdinand Saussure, Roman Jakobson, Louis Hjelmslev, Noam Chomsky, Edward Sapir e Leonar Bloomfield que escreveram obras de grande impacto na linguística contemporânea e influenciaram substancialmente o desenvolvimento da ciência da linguagem.

As pesquisas mais minuciosas da linguística, bem como de suas disciplinas – a fonética, a fonologia, a semântica, a morfossintaxe, a psicolinguística, a sociolinguística, dentre outras –, tornaram-se muito importantes para a tradução de textos religiosos. O diálogo com a antropologia e com a sociolinguística, por exemplo, ou seja – o avanço interdisciplinar também foi muito significativo para a ampliação dos horizontes dos estudos da linguagem humana e das línguas faladas em todo o mundo. Esse aprofundamento científico também encontrou representantes entre estudiosos cristãos e evangélicos, inclusive na área da tradução de textos religiosos.

Nos dedicados trabalhos de tradução da Bíblia realizados por Nida² (1969) já estava claro que a tradução não pode ser vista como uma simples substituição de signos, mas como

² Eugene A. Nida (1914) é autor de vários livros sobre a tradução bíblica e a questão cultural que permeia a atividade de tradução. Em 1936, foi pesquisador na UCLA e, em 1939, na University of Southern California. Foi professor do Summer Institute of Linguistics (escola inteiramente voltada para o

transferência e adaptação cultural de conteúdos extralinguísticos (Konigs, 1992, p. 31, citado em Azenha, 1999).

Entretanto, é a partir da década de (19)80 que ganharam impulso decisivo os estudos de tradução emoldurados por uma dimensão cultural, a partir da qual a tradução é vista como um “tipo especial de transferência de valores culturais” (Azenha, 1999, p. 30-31).

Como se vê claramente nas histórias do cristianismo e do budismo, a tradução é um elemento essencial da maioria dos projetos de evangelização. Embora haja uma documentação extensa e bem conhecida sobre a tradução de certas religiões – a tradução da Bíblia cristã, em particular – há poucos estudos sobre a tradução de textos sagrados no contexto do inter-relacionamento de religiões. Até mesmo a reputada e não sectária *Encyclopaedia of religion*, por exemplo, não tem um artigo sequer sobre tradução (Deslile, 1995, p. 170).

Por outro lado, muitas vezes, em sua fase inicial, a tradução de textos sagrados das principais religiões orientais para línguas ocidentais quase sempre visava a objetivos acadêmicos e não religiosos. As traduções dos textos indianos por William Jones (1746-1794), o primeiro orientalista e estudioso do sânscrito, é um exemplo disso (Deslile, 1995, p. 193).

Além de usada para transmitir conhecimento e propiciar a compreensão entre grupos e nações, a tradução funciona como meio transmissor de cultura. Como veremos a seguir, o mesmo ocorreu no caso das Novas Religiões Japonesas (NRJ) presentes no Brasil: a tradução propiciou a divulgação e compreensão dos ensinamentos religiosos de seus Fundadores e também funcionou como um canal para a transmissão da religião e da cultura japonesa em terras brasileiras.

Se a reflexão sobre a tradução de textos religiosos não cristãos é ainda pequena como se refere Deslile, não será difícil imaginar que a reflexão sobre o processo tradutório, bem como a formação do tradutor das NRJ seja ainda insuficiente.

As NRJ introduzidas no Brasil no século XX recorreram à tradução de sua literatura religiosa a fim de serem compreendidas pela sociedade brasileira sem ascendência japonesa.

ministério de tradução bíblica nos Estados Unidos) entre 1937 e 1952. No período de 1943-1981, atuou como consultor linguístico da American Bible Society pesquisando sobre diferentes culturas e palestrando em universidades de todo o mundo.

Inicialmente feita por meio de intérpretes, paulatinamente foi sendo sistematizada em forma de tradução escrita. Em seu período inicial, a tradução das NRJ no Brasil contou com a contribuição efetiva de missionários brasileiros com ascendência japonesa, na maioria *nissei* e *sansei* (segunda e terceira gerações).

Em conversas informais com colegas tradutores do idioma japonês, por vezes, ouvi depoimentos de que, no passado, eles já traduziram textos desta ou daquela NRJ, por encomenda, mesmo que não fossem a elas filiados. A atuação de tradutores juramentados na atividade tradutória das NRJ, principalmente em sua fase inicial, também não é novidade para quem conhece a realidade da tradução do idioma japonês em nosso país.

Por outro lado, ao longo de algumas décadas de atividade no Brasil, cada NRJ, de acordo com seu ritmo e estratégias, veio formando sua própria equipe de tradução.

A Igreja Messiânica Mundial do Brasil (IMMB) – conhecida pelo envio de jovens brasileiros para o Japão com a finalidade de aprendizado e/ou aprofundamento do idioma japonês (seminaristas) – por exemplo, hoje conta com três tradutores públicos juramentados em sua equipe de tradução do idioma japonês. Desde o início deste intercâmbio em 1971 até 2011, treze pessoas já se graduaram em universidades japonesas públicas e particulares por meio de bolsas de estudos concedidas pela IMM no Japão, dos quais, apenas duas são funcionárias ligadas diretamente ao setor de tradução da IMMB.

Em seu trabalho sobre a Igreja Messiânica, editado apenas em japonês, Masako Watanabe salienta que uma das características da IMMB é o ensino da língua japonesa a brasileiros sem ascendência japonesa. Acredita-se que um dos objetivos da organização com este intercâmbio seja o surgimento, dentre estes missionários, de elementos que, futuramente, integrarão a direção da IMMB (2001, p. 297).

Até 2011, com o intuito de fazer aprender o idioma japonês, aprofundar os estudos doutrinários, praticar a divulgação da religião, entre outros objetivos, a IMMB enviou ao Japão 284 seminaristas (242 rapazes e 42 moças) dentre os quais apenas 53 eram descendentes de japoneses.

Além do objetivo apontado por Watanabe acima, é possível afirmar que a formação de tradutores de língua japonesa e de pessoas com elevado grau de conhecimento sobre a sociedade e cultura japonesa seja uma das efetivas contribuições das NRJ ao intercâmbio nipo-brasileiro.

A seguir, apresentarei alguns aspectos referentes às atividades tradutórias da IMMB e da PL.

Atividade tradutória da Igreja Messiânica Mundial

A IMMB possui um setor específico que cuida das traduções destinadas ao público messiânico em geral que são veiculadas interna e externamente.

O setor de tradução foi instituído oficialmente a partir de 1976, ocasião em que o reverendo Tetsuo Watanabe assumiu a presidência da IMMB e dividiu a organização administrativa em quatro departamentos: Difusão, Administração, Contabilidade e Tradução. A partir daí, pode-se dizer que a atividade de tradução da IMMB começou a ser sistematizada. Até então, a maior parte da tradução realizada era utilizada em materiais de uso imediato como brochuras e panfletos informativos voltados aos brasileiros que se interessavam pelos benefícios obtidos através da religião messiânica.

Note-se, porém, que as atividades de tradução já vinham sendo realizadas desde 1958. Voluntariamente, o então membro nissei Ricardo Tatsuo Maruishi e familiares, na época residentes em Londrina, faziam difusão pioneira da religião no sul do país e davam os primeiros passos no campo da tradução. A ocupação profissional de Maruishi de funcionário público na prefeitura de Londrina e seu conhecimento da língua portuguesa e japonesa contribuíram para que, desde cedo, fosse consciente da necessidade de transmitir os Ensinamentos de Meishu-Sama em língua portuguesa.

Na primeira metade da década de 1960, a difusão³ da IMMB já não se restringia à região sul. Havia outras unidades religiosas, a saber: no sul, igreja Londrina e Curitiba; em São

³. Para mais informações sobre a atividade missionária da IMMB em seu período inicial, ver TOMITA, Andréa Gomes Santiago. *Recomposições identitárias na integração religiosa e cultural da Igreja*

Paulo, igrejas Brás, Liberdade, Paulista e Glória. Na segunda metade, a atividade missionária se estendera para o interior de São Paulo e para o Rio de Janeiro.

O ano de 1969 foi significativo na história da IMMB devido à inauguração do prédio da Sede Central da IMMB, situado no bairro de Vila Mariana, em São Paulo. Contudo, como preparação para esse evento, desde 1965, abriu-se um escritório na Avenida Brigadeiro Luís Antônio, que funcionou como uma espécie de embrião daquilo que, a posteriori, seria a sede central. Sob a responsabilidade do missionário japonês Katsuhisa Katsuno – primeiro presidente da IMM para a América Latina –, a atividade de tradução era desenvolvida ainda discretamente por Maruishi que, paulatinamente, criava as bases da literatura messiânica em língua portuguesa. Naturalmente, no local, além da tradução, outras atividades eram desenvolvidas pelos demais missionários japoneses e *nisseis* encarregados da difusão no país.

Missionário dedicado exclusivamente à IMMB desde 1961 – ocasião em que deixou o serviço público, Maruishi e familiares transferiram-se para o Japão, residindo ali no período de 1970 a 1975. Nessa época, dedicou-se às atividades de tradução no Departamento Internacional da IMM do Japão. Suas filhas frequentaram a escola japonesa e, mais tarde, de volta ao Brasil, também participaram ativamente no campo da tradução da IMMB, seja na tradução de ensinamentos, palestras e materiais de divulgação em geral. Até 1996, ano em que se aposentou, Maruishi esteve encarregado de traduzir a literatura messiânica para o vernáculo. O último material traduzido sob sua supervisão intitula-se “Civilização de 3/3” que até o presente não foi publicado pela IMMB.

Mínoru Nakahashi – um dos primeiros missionários messiânicos japoneses a migrar para o Brasil – deixou a IMMB e fundou a religião Luz do Oriente em 15 de junho de 1973. A partir da década de 1990, lançou diversos livros em português relacionados à literatura do fundador e colocou-os à venda em grandes livrarias do país, à disposição do público não messiânico.

Messiânica no Brasil. São Bernardo do Campo, SP, 2009. p. 319. Tese (Doutorado em Ciências da Religião – Teologia e História) – Universidade Metodista de São Paulo.

Pode-se afirmar que a tradução da literatura messiânica para o português, em seu período inicial, contou com dois fortes pilares: o de Maruishi e o de Nakahashi. O diligente trabalho de tradução em equipe sob a supervisão de Maruishi desenvolvido ao longo de quatro décadas na sede da IMMB e a tradução solitária de Nakahashi constituem pilares importantes para a pesquisa da religião messiânica e sua tradução no Brasil.

A primeira publicação oficial da IMMB – o livro *Fragmentos de ensinamentos de Meishu-Sama* – data de 1967 e foi relançada posteriormente com o título de *Os novos tempos*. A equipe de Maruishi contava, entre outras, com o apoio da professora e ministra brasileira, Marisa Rodriguez Vaz, que o auxiliava na revisão dos ensinamentos traduzidos. Paulatinamente, o setor de tradução foi sendo reforçado com missionários *nisseis* que foram sendo “formados” na área de tradução e editoração dentro da própria organização.

Com o impulso da difusão no Brasil, a partir da década de 1970, iniciou-se a atividade de envio de caravanas compostas por membros brasileiros aos Solos Sagrados do Japão. Além disso, com a inauguração do Museu de Belas Artes (MOA), em Atami, em 1982, visitas ilustres da sociedade brasileira passaram a ser recebidas nos Solos Sagrados. Fazia-se necessária, portanto, a criação de um setor de tradução no Japão. Integrantes brasileiros e de outros países compuseram tal setor que, além de recepcionar os estrangeiros no Japão, também atuavam no campo da tradução escrita. Alguns livros importantes da IMMB foram traduzidos e/ou impressos no Japão naquela ocasião: *A outra face da doença – a saúde revelada por Deus*; *Álbum Solo Sagrado – terra natal das nossas almas*; *Luz do Oriente* (biografia do Fundador) etc. A tradução e a revisão do português eram feitas no Brasil, sob supervisão de Maruishi.

A partir de 1992, sob a orientação do então presidente da Igreja Messiânica Mundial, reverendo Yasushi Matsumoto, iniciou-se no Japão um vasto trabalho de reunião de todo material produzido e publicado na época em que o fundador era vivo. Criou-se, pois, a Comissão de Elaboração das Obras Completas de Mokiti Okada (*Mokichi Okada Zenshu Hensan Iinkai*). Esse trabalho de compilação e publicação de artigos e palestras do fundador estendeu-se por dez anos, tendo sido concluído em 2002. Resultou numa coletânea composta por 36 livros em japonês que inclui os seguintes volumes: poemas (6 volumes); índice de

poemas (1 volume); artigos (12 volumes); experiências de fé comentadas pelo Fundador (3 volumes); palestras (12 volumes); cronologia e anexos (1 volume) e índice geral (1 volume).

Conforme dados coletados junto ao setor de tradução⁴ da IMMB, soube-se que é difícil precisar qual a porcentagem já traduzida das *Obras Completas de Mokiti Okada* para a língua portuguesa, visto que parte dos textos já foi publicada nos diversos livros produzidos ao longo da difusão da igreja no país. Prevê-se ainda que serão necessários vários anos para que toda a literatura do fundador seja traduzida e conhecida pelos brasileiros que desconhecem o idioma japonês. É preciso acrescentar que as traduções feitas pela IMMB serviram de base para a tradução dos ensinamentos messiânicos para línguas como espanhol, francês, alemão e italiano.

Na década de 1990, o setor de tradução passou a contar com tradutores(as) integrantes não descendentes de japoneses cujo estudo foi patrocinado pela própria instituição em universidades japonesas na área de língua e cultura japonesa.

A essa altura, a IMMB contava com um setor de tradução ainda mais capacitado no campo dos estudos linguísticos e com tradutores brasileiros com maior domínio da língua de chegada, ou seja, a língua portuguesa. Contudo, as atividades tradutórias não se restringiam aos textos religiosos e a demanda de tradução de textos variados não era pequena. Além disso, o setor de tradução ainda servia como uma espécie de fonte de consulta sobre a doutrina messiânica, em vários aspectos.

Em entrevista ao Sr. K. O., um dos dirigentes da IMMB da época, soube-se que apesar da variedade de livros traduzidos, havia críticas por parte de membros interessados e pesquisadores sobre a falta de um canal de pesquisa sobre a doutrina messiânica. Quando questionado sobre o motivo da inexistência de tal instância na hierarquia da IMMB, esse dirigente apontou a falta de elemento humano e que, na época, o setor de tradução acumulava tal tarefa, mesmo que extraoficialmente.

O que impediria uma instituição – capaz de formar tradutores especializados e fervorosos reverendos brasileiros – de aprofundar sua própria doutrina? Supõe-se que,

⁴ Entrevista feita ao então chefe do setor de tradução da IMMB, Sr. M. Y., em outubro de 2003.

provavelmente, seja a insuficiência ou falta de planejamento e estratégias na área da pesquisa religiosa – ou seja, no pós-tradução.

Embora a não preocupação com a sistematização da doutrina seja uma característica das NRJ, cremos que doravante esse tópico requeira maior atenção por parte das organizações religiosas em geral.

Atualmente, presume-se que a criação de uma instituição de ensino superior como foi o caso da Faculdade Messiânica (cujo primeiro curso autorizado pelo MEC foi o de teologia) possa colaborar para a formação de tradutores de língua japonesa bem como de pesquisadores interessados na temática das religiões japonesas em geral.

Atividade tradutória da Perfeita Liberdade

Diferentemente do que ocorre na IMMB, não há um setor de tradução na PL. Possivelmente, tal setor inexistia devido ao pequeno volume de publicações editadas em japonês pela organização do Japão nos últimos tempos.

Em contrapartida, existe na PL um Departamento de Estudos Doutrinários⁵, inexistente na IMMB. O objetivo desse departamento é o estudo da doutrina pealista propriamente dita, seus termos específicos e seu aprofundamento principalmente voltado aos mestres e assistentes de mestre. Eventualmente, produzem-se materiais de estudos voltados aos fiéis em geral que são distribuídos gratuitamente.

Embora faça parte das atividades da PL o envio de solicitações de *Mioshié*⁶ feitas por adeptos brasileiros a serem respondidas pelo patriarca e/ou *Yussô*⁷ e tal procedimento envolva diretamente a atividade tradutória, a tradução escrita não parece constituir algo relevante na estrutura atual da organização no Brasil. A atividade de interpretação oral pareceu-nos mais utilizada visto que as palestras são traduzidas consecutivamente para o português.

⁵ Na época da coleta de dados desta pesquisa, em julho de 2003, o Departamento contava com dois mestres: o mestre japonês M. I e um mestre brasileiro J. F. N.

⁶ É uma mensagem escrita que o pealista pode receber individualmente e que orienta sobre o tipo de vício espiritual que está manifestando em seu dia a dia e que o impede de realizar “Arte” em sua autoexpressão.

⁷ Em japonês 祐祖 (*yuso*) que significa auxiliar direto do Patriarca.

O *Mioshiê* é um instrumento para que o adepto da PL possa ser esclarecido sobre suas desventuras e possa por meio da prática retornar ao caminho do homem. Cerca de quinhentos pedidos de *Mioshiê* são enviados mensalmente ao Japão, a partir da igreja do Brasil. Trata-se de pedidos de orientações sobre os mais diversos problemas de ordem espiritual e material. A solicitação do *Mioshiê* pelos adeptos é gratuita e encaminhada à igreja matriz de São Paulo por intermédio do mestre agregado. Os pedidos de *Mioshiê* são ali vertidos para o japonês e enviados ao patriarca. No Japão, há missionários brasileiros que compreendem bem o idioma japonês e traduzem as respostas, ou seja, os *Mioshiê* para o português. Assim, o conteúdo já chega traduzido no Brasil.

O prazo mais curto para o recebimento do *Mioshiê* é de uma semana. O mais demorado é de cerca de um mês para ser transmitido ao adepto que o solicitou. Por ocasião de entrevista a um mestre que trabalha na expansão da doutrina diretamente com os fiéis, ao abordarmos a questão da tradução dos *Mioshiê*, ele nos disse que alguns destes são praticamente definidos. Por exemplo, para tal doença caberia tal *Mioshiê* e que, portanto, possivelmente, não haveria necessidade de traduzir um a um, individualmente.

A tradução praticada pela PL no Brasil não corresponde na íntegra às publicações editadas pela PL no Japão. Por exemplo, quanto à *Revista PL*, editada em japonês, selecionam-se os artigos mais importantes e de interesse comum e traduz-se via Editora EVA. Eventualmente, os integrantes do Centro de Estudos Doutrinários auxiliam em algumas partes da tradução, principalmente na tradução de termos relativos aos rituais ou à doutrina peelista.

Nas NRJ presentes do Brasil, a atividade tradutória é imprescindível ao processo de transferência de valores religiosos e culturais, sobretudo, aos adeptos brasileiros sem ascendência japonesa.

Como visto anteriormente, por exemplo, o auxílio dos tradutores exerce papel fundamental na compreensão das orientações do patriarca da PL sobre os mais variados problemas dos fiéis.

Considerações finais

Em linhas gerais, observa-se que as atividades tradutórias das duas NRJ em questão apresentam características e trajetórias peculiares.

Enquanto a IMMB optou por desenvolver um setor de tradução em solo brasileiro, o mesmo não ocorreu na PL que criou um departamento de estudos doutrinários, recorrendo à tradução como atividade complementar realizada no seu país de origem, ou seja, o Japão.

Aparentemente, a IMMB vem buscando aprofundar a compreensão sobre o entrelaçamento de religiões e culturas. Em 2008, por meio de sua entidade coligada Fundação Mokiti Okada, a Igreja Messiânica criou a Faculdade Messiânica que, a partir de então, oferece o curso de bacharelado em teologia.

É possível que doravante os estudos exegéticos e teológicos produzidos a partir dessa nova instituição possam colaborar na produção de conhecimentos que forneçam subsídios a reflexões de cunho linguístico, histórico e doutrinário, bem como às atividades referentes ao ensino e interno e externo da Igreja Messiânica, em âmbito nacional e internacional.

Naturalmente, os frutos a serem colhidos a partir dos estudos nas áreas de língua, tradução, religião e cultura japonesas não se restringem à religião messiânica, podendo ser úteis, inclusive, à formação de quadro de tradutores para outras religiões de origem japonesa.

Referências bibliográficas

AZENHA, João Junior. *Tradução técnica e condicionantes culturais*: primeiros passos para um estudo integrado. São Paulo: Humanitas/FFLCH / USP, 1999.

BOSI, Alfredo. A interpretação da obra literária. In: *Céu, inferno* – ensaios de crítica literária e ideologia. São Paulo: Ática, 1988.

DELISLE, Jean; WOODSWORTH, Judith. *Os tradutores na história*. São Paulo: Ática, 1998.

WATANABE, Masako. Sekai Kyusei Kyo Jyorei no Kiseki to Ikusei Shisutemu [IMM – Os milagres do Johrei e o sistema de formação]. In: *Burajiru Nikkei Shinshukyo no Tenkai*: Ibunka Fukyo no Wadai to Jissen (Developmental Processes of Japanese New Religions in Brazil: Tasks and Achievements of Missionary Work in Brazilian Culture) Tóquio: Toshindo, 2001.

A “Oficina de Tradução Kumarajiva” do Instituto Budista de Estudos Missionários (Missão Sul-Americana de Budismo Shin, Ramo Otani)

Ricardo Mário Gonçalves¹

Resumo: A tradução de textos religiosos exige muito mais que simples domínio das línguas envolvidas no processo, por isso o presente artigo tem como objetivo compartilhar experiências no campo da tradução de textos sagrados budistas, trabalho desenvolvido pela “Oficina de Traduções Kumarajiva” do Instituto Budista de Estudos Missionários, pertencente à Ordem Budista Otani de Budismo Shin. Inicialmente, exporei o essencial da vida e da obra do tradutor Kumarajiva, patrono de nosso grupo de trabalho e principal inspirador da metodologia de tradução que adotamos, que será apresentada na sequência.

Palavras-chave: texto sagrado, Budismo Shin, tradução, Kumarajiva.

The “Workshop Kumarajiva translation” of the Institute of Buddhist Studies Missionaries

Abstract: The translation of religious texts requires more than simple mastery of languages involved in the process, so this article aims to share experiences in the field of translation of Buddhist scriptures, the work "Repair Shop Kumarajiva" the Institute of Buddhist Studies Missionaries belonging to the Buddhist Order Otani Shin Buddhism. Initially, I will expound the essence of life and work of the translator Kumarajiva, patron of our working group and the main promoter of our translation methodology that will be presented in sequence.

Key-words: sacred text, Shin Buddhism, translation.

¹ Livre-docente pela USP e reverendo da Missão Sul-Americana Budismo Shin, Ramo Otani.

Introdução

Principio com uma breve autoapresentação. Sou Ricardo Mário Gonçalves, docente aposentado do Departamento de História da USP, especialista em História Antiga e História das Religiões. Sou budista e atuo como ministro do Dharma no Templo Nambei Honganji, principal templo da Missão Sul-Americana da Ordem Otani de Budismo Shin. Estou aqui hoje porque acredito no diálogo fraterno e na colaboração harmoniosa entre as diferentes religiões. Adotei como lema a seguinte frase do filósofo bizantino Georgios Gemistos Plethon (c. 1356–1450): CADA RELIGIÃO É UM FRAGMENTO DO ESPELHO PARTIDO DE AFRODITE. É dentro desse espírito fraterno que quero compartilhar com vocês algumas experiências no campo da tradução de textos sagrados budistas, trabalho desenvolvido pela “Oficina de Traduções Kumarajiva”, grupo de trabalho que criei dentro do Instituto Budista de Estudos Missionários, organismo subordinado à Ordem Budista a qual pertenço. Principiarei expondo o essencial da vida e da obra do tradutor Kumarajiva, patrono de nosso grupo de trabalho e principal inspirador da metodologia de tradução que adotamos.

Kumarajiva e seu trabalho como tradutor

Introduzido na China no ano 65 d.C., o budismo em breve deixou de ser uma religião exótica de mercadores e monges estrangeiros para começar a criar raízes na sociedade chinesa. Tal implantação só se concretizou graças ao extraordinário e árduo trabalho de uma plêiade de eruditos e abnegados tradutores que verteram os textos sagrados budistas do sânscrito para o chinês. Deste esforço, que se estendeu até o século XII, resultou o *Tripitaka Chinês*, compartilhado pelos coreanos, japoneses e vietnamitas, povos para os quais o chinês literário funciona como uma língua internacional de cultura, tal como era outrora o latim na sociedade ocidental.

As primeiras traduções eram bastante imperfeitas, pois, ao se defrontarem com uma sociedade totalmente diferente da indiana, os tradutores se depararam com grandes dificuldades para encontrar na língua chinesa vocábulos adequados para traduzir os termos específicos do budismo. O primeiro método adotado, longe de ser satisfatório, foi o chamado *ko-i* (*kakugi*, em

japonês), que consistia em utilizar o vocabulário técnico do taoísmo, doutrina percebida como próxima do budismo. Kumarajiva foi o primeiro tradutor que conseguiu criar um vocabulário chinês adequado para a transposição dos conceitos budistas, produzindo traduções fiéis aos originais que ainda hoje são utilizadas na China e no Japão.

As biografias de Kumarajiva arroladas no *Tripitaka Chinês* são ricas em lances dramáticos e rocambolescos. Nasceu ele no ano de 344, na cidade-oásis de Kucha, na Seríndia (hoje, Sin-Kiang, região autônoma da República Popular da China habitada pelos turcos Uigures desde o século X), filho de um brâmane indiano convertido ao budismo e de uma princesa da casa real local. Aos 8 anos, seguiu com a mãe, que se tornara monja budista junto com ele, para a Caxemira, onde começou a estudar os Sutas do Pequeno Veículo com Bandhudatta. Dois anos depois voltou para a Ásia central com a mãe, permanecendo em Kashgar durante um ano, estudando o *Abidharma* do Pequeno Veículo, os vedas, a gramática, a retórica e a astrologia. Ali, ele encontrou o príncipe Suryasoma, adepto do Grande Veículo, que o iniciou no estudo do mesmo. Convertido ao Mahayana regressou a Kucha onde, durante vinte anos, mergulhou no estudo do mesmo, adquirindo a reputação de grande mestre. Converteu então ao grande veículo seu antigo mestre Bandhudatta, de passagem por Kucha.

A fama de Kumarajiva se estendeu até a China que, nessa época, fragmentada politicamente, atravessava um período bastante conturbado. No norte dominavam dinastias de origem bárbara (turco-mongol) e no sul formaram-se reinos estabelecidos pela elite chinesa que lá se refugiara. Desejoso de acolher o famoso Kumarajiva em seu reino, Fu Chien, soberano da dinastia Ch'in anterior que controlava o norte, despachou seu general Lu Kuang para Kucha em 383, para buscá-lo. Como os governantes da cidade se recusassem a entregá-lo, Lu Kuang atacou-a, massacrou seus habitantes e aprisionou Kumarajiva. Durante o regresso, Lu Kuang recebeu a notícia da destruição do reino de seu soberano e decidiu se estabelecer em Liang-chu, onde fundou um reino independente de nome Liang posterior, em que Kumarajiva permaneceu prisioneiro por quase duas décadas. Lu Kuang era um bárbaro inculto e brutal que não tinha o mínimo respeito por seu ilustre prisioneiro e o submetia aos mais humilhantes vexames. Obrigava-o a montar a cavalo e divertia-se vendo-o cair da montaria, debaixo das risadas da

soldadesca. Certa ocasião, intentando pôr à prova a fidelidade de seu prisioneiro aos votos monásticos, encerrou-o numa sala onde ele se defrontou com um lauto banquete, bebidas e uma bela mulher. Kuaamrajiva não resistiu à tentação e quebrou o preceito relativo ao celibato monacal.

Para aliviar um pouco sua triste situação, Kumarajiva tratou de adquirir fama de mago e de astrólogo, com o que conseguiu conquistar algum respeito de seus carcereiros. Entrementes, procurou aproveitar ao máximo os longos anos de seu cativeiro estudando com afincos a língua chinesa. Por fim, no ano 402, foi libertado por uma expedição militar enviada por Yao-Hsing, soberano da nova dinastia Ch'in pPosterior, um fervoroso budista que o recebeu com todas as honras em sua capital Ch'ang-an, em 401, onde o nomeou Preceptor da Nação e criou para ele uma Academia de Tradução, dotada de todos os recursos em que o sábio trabalhou intensamente até sua morte em 413, assessorado por numerosos discípulos e colaboradores. Yao-Hsing tinha pelo mestre um grande apreço por causa de sua inteligência e, lamentando que um homem tão sábio viesse a falecer sem deixar descendência, ofereceu-lhe um harém com dez belas concubinas. Kumarajiva, durante suas pregações, costumava dizer: *Sou um lótus nascido da lama; quando olharem para mim, vejam a flor, não a lama*. Quando seu corpo foi cremado, sua língua teria sido miraculosamente preservada das chamas, o que foi interpretado como sinal de confirmação de sua sabedoria e do valor de seu imenso trabalho como tradutor.

Kumarajiva dedicou-se principalmente à tradução de textos do Grande Veículo. Destacamos aqui suas traduções mais importantes:

Vajracchedika (Sutra do Diamante) – escritura muito estudada e comentada no budismo zen.

Vimalakirti Nirdeśa Sutra (Sutra do Ensino de Vimalakirti) – texto bastante popular na China e no Japão, onde é estudado principalmente pelos adeptos do zen e da Terra Pura.

Saddharma Pundarika Sutra (Sutra do Lótus da Lei Excelente) – texto extremamente importante no budismo japonês, onde é utilizado nas Escolas Tendai, Zen, Nichiren e também nos movimentos neobudistas contemporâneos originários da Escola Nichiren.

Prajnaparamita Hrdaya Sutra (Sutra do Coração da Perfeição da Sabedoria) – trata-se do popular “Sutra do Coração”, um pequeno texto largamente usado tanto no budismo chinês e japonês como no tibetano. Hoje, costuma-se usar a tradução de Hsüan-tsang, que reproduz quase na íntegra o texto de Kumarajiva.

Pequeno Sukhavati-vyuha (Sutra de Amida) – texto bastante utilizado na liturgia das escolas japonesas da linhagem da Terra Pura.

Surangama Samadhi Sutra (Sutra da Contemplação Surangama) – texto estudado no budismo zen.

Dasabhumika Sutra (Sutra das Dez Etapas da Carreira do Bodhisattva) – texto extremamente importante para todas as Escolas do Grande Veículo.

Dasabhumi-vibhasa-sastra (Tratado Explicativo das Dez Etapas) – obra atribuída a Nagarjuna, extremamente importante para as escolas da tradição da Terra Pura.

Mula Madhyamika Karika (Versos do Meio Fundamental) – é o principal tratado de Nagarjuna, alicerce teórico da Escola Madhyamaka ou Escola do Vazio.

Maha Prajaparamita Upadesa (Ensino sobre a Grande Perfeição da Sabedoria) – vasto tratado enciclopédico sobre as doutrinas do Grande Veículo, atribuído a Nagarjuna.

Satyasiddhi-sastra (Tratado sobre a Realização da Verdade) – tratado composto por Harivarman (século IV) –, discorre sobre o conceito do Vazio numa perspectiva intermediária entre o Pequeno e o Grande Veículo, escritura fundamental da Escola Japonesa Jôjitsu.

Atribui-se ainda a Kumarajiva a tradução de regras monásticas do Pequeno Veículo e a redação de manuais de meditação e das biografias do tratadista e poeta Ashvaghosha, de Nagarjuna e de seu discípulo Aryadeva.

Kumarajiva criou uma nova metodologia de tradução alicerçada no trabalho em equipe. Sua academia contava com um grande número de colaboradores, compreendendo copistas, eruditos estrangeiros conhecedores ou não do chinês, e letrados chineses não familiarizados com o sânscrito. Os eruditos estrangeiros explicavam o texto aos chineses que faziam uma minuta de tradução que era amplamente discutida por Kumarajiva e seus principais discípulos. Kumarajiva

dava sua palavra final depois de o texto definitivo, redigido pelos letrados, ser comparado com o original sânscrito.

Preocupado em tornar suas traduções perfeitamente inteligíveis aos leitores chineses, algumas vezes Kumarajiva se afastava um pouco do texto original, interpolando em seus textos glosas ou explanações referentes a passagens particularmente obscuras.

As sessões de trabalho da academia, de que às vezes participava o soberano Yao-Hsing em pessoa, costumavam ser bastante concorridas.

Devo lembrar ainda que Kumarajiva manteve intensa correspondência com Hui-Yüan (334–416), o mais importante mestre chinês do período, fundador da Confraria do Lótus Branco do Monte Lu, a primeira comunidade de budistas chineses a se dedicar ao culto do Buda Amitabha, divindade principal da tradição da Terra Pura. Essa organização foi a ancestral das inúmeras sociedades secretas que ao longo dos séculos floresceram em solo chinês, muitas vezes fomentando rebeliões e revoluções contra as dinastias reinantes.

A principal contribuição de Kumarajiva para o desenvolvimento do budismo chinês foi a tradução dos Sutas sobre a Perfeição da Sabedoria (*Prajnaparamita*) e dos tratados de Nagarjuna sobre o Vazio, textos que possibilitaram a constituição da Escola San-Lun (Sanron, em japonês), versão chinesa da Escola Madhyamaka indiana. Esse trabalho foi realizado com a colaboração decisiva dos principais discípulos chineses do célebre tradutor, dentre os quais cumpre destacar Seng-chao e Tao-cheng.

Seng-chao, que alguns estudiosos cognominaram “o Santo Agostinho do budismo chinês”, nasceu em 374 ou 378 nos arredores de Ch’ang-an. Era de origem humilde e na juventude trabalhou como copista de textos clássicos, ocupação que o familiarizou com a tradição literária chinesa. Durante uma breve fase, sentiu-se atraído pelo budismo, mas a leitura da tradução do “Sutra dos Ensinamentos de Vimalakirti” do tradutor-missionário indo-cita Tche K’ien, provocou nele uma profunda comoção que o fez converter-se ao budismo e buscar a ordenação monástica. Aproximando-se de Kumarajiva, tornou-se seu discípulo e estudou intensamente as doutrinas do Grande Veículo sob sua orientação. Por ordem de Yao Hsin passou a assessorar o mestre em seus trabalhos de tradução. Sua obra compreende vários

tratados de grande profundidade como o “Tratado sobre a Imutabilidade dos Fenômenos”, “A Vacuidade do Irreal” e “A Sabedoria que transcende o Conhecimento”. Nesses escritos, ele trata principalmente das seguintes questões:

- A inalterabilidade dos fenômenos, além do movimento e do repouso.

- A interdependência dos fenômenos, que os situa além da existência e da não existência pura e simples e a qualidade não dual do Prajna, o Conhecimento Supremo “sem objeto”, pois tem a vacuidade como objeto.

Essas obras, síntese do espírito indiano e do pensamento chinês, exerceram considerável influência sobre o budismo da China e do Japão.

Nascido em 360 ou 365, Tao-cheng desde cedo mostrou inclinação para os estudos e já gozava de excelente reputação como erudito quando de sua ordenação. Depois de passar um período no Monte Lu estudando sob a direção de Huai-Yüan, dirigiu-se para Ch’ang-an em 405, onde conheceu Kumarajiva, de quem se tornou colaborador. Trabalhou com Kumarajiva e Seng-chao na tradução do “Sutra do Ensino de Vimalakirti” e do “Sutra do Lótus da Lei Excelente” em 406. Assimilando o conceito de Vazio dos Sutras da Perfeição da Sabedoria, defendeu ideias originais para a época, como a teoria de que os chamados *icchantika* (seres vivos considerados incapazes de alcançar a iluminação) também eram possuidores da Natureza Búdica (*buddhata*) e seriam capazes de manifestá-la instantaneamente num Despertar súbito, desde que adequadamente preparados para isso por meio da prática. Lembro-me de que no Japão, no século XIII, Shinran, o fundador do Budismo Shin, também defenderia a tese da possibilidade da salvação para o *icchantika*. Para Tao-cheng, o Despertar não poderia resultar de uma lenta progressão, pois consistiria na penetração direta e total da Realidade Absoluta. Tais ideias que não constavam de nenhuma escritura traduzida na China até aquele momento suscitaram veemente oposição que culminou em sua expulsão da comunidade budista de Ch’ang-an. Só em 414, com a publicação integral da tradução do “Sutra do Nirvana” por Buddhahadra, suas ideias foram reconhecidas como corretas e ele foi reabilitado. Segundo Tao-cheng, não existe nenhuma contradição entre a ideia do Vazio da literatura do Prajnaparamita e a tese da presença da Natureza Búdica em todos os seres, exposta no “Sutra do

Nirvana”. Vazio e Natureza Búdica são uma única realidade no seio da não dualidade. Para ele, não existe nenhuma Terra Búdica fora deste mundo, uma vez que a Natureza Búdica está presente nas profundezas de cada ser vivente. Sua tese da Iluminação Súbita faz dele um precursor do budismo da Verdadeira Escola da Terra Pura. Conta-se que, em 434, no Monte Lu, Tao-cheng pronunciou um grande discurso doutrinário. Quando terminou, ao se levantar de seu assento, deixou cair bruscamente seu bastão, permanecendo sentado em postura de meditação: acabava de ingressar subitamente no Nirvana, ilustrando com sua morte os princípios que defendera durante toda a sua vida.

Kumarajiva, Seng-chao e Tao-cheng são os principais protagonistas do “Comentário ao Sutra do Ensino de Vimalakirti” (*Chu-Wei-mo-kie-ching*, *Chû-Yuimagyô*, em japonês), transcrição parcial das atas das discussões realizadas na Academia de Tradução por ocasião da tradução do referido Sutra. Compilada por Seng-chao, essa obra é um precioso documento para o estudo dos métodos e das técnicas de tradução e interpretação de Kumarajiva, ela permite ao leitor vislumbrar a Academia de Tradução em pleno funcionamento.

Esse Sutra, considerado um dos principais esteios doutrinários do budismo laico, conta a história de Vimalakirti, um rico comerciante da cidade comercial de Vaisali, modelo perfeito do Bodhisattva (Buscador do Caminho) que excedia em virtudes e sabedoria os melhores discípulos monges da comunidade budista. O prólogo se passa nos jardins da cortesã Ambapali onde o Buda Sakyamuni instrui seus discípulos a respeito da Terra Pura, dizendo que os seres viventes são a Terra Pura dos Bodhisattvas. Diz ainda que o coração reto e sincero é a Terra Pura dos Bodhisattvas. Segue-se a história de Vimalakirti que um dia adoece. O Buda manda seus discípulos o visitarem, mas estes recusam, dizendo que foram suplantados por Vimalakirti, cada um em sua virtude preferida. Mahakasyapa, por exemplo, foi repreendido por seu espírito discriminatório, que o levava a esmolar apenas nas casas dos pobres, evitando os ricos. Só o Bodhisattva Manjusri, personificação da Sabedoria, se dispõe a visitá-lo, sendo acompanhado por todos os discípulos. Vimalakirti declara que adoeceu porque todos os seres viventes estão doentes. Seguem-se vários diálogos sobre temas diversos. Sariputra, monge celebrado nos textos do Budismo Primitivo como o mais sábio, faz um papel ridículo, interrompendo os

discursos para indagar sobre cadeiras, refeições e outras ninharias. Mostra aversão pelas pétalas de flores celestiais que chovem sobre a assembleia e estas grudam em seu corpo. Discrimina as mulheres e se vê transformado num anjo feminino. O clímax do Sutra é um diálogo sobre a não dualidade, em que Vimalakirti interfere através do silêncio, um silêncio mais potente que o ribombar do trovão, como dizem os exegetas chineses. O objetivo do Sutra é pregar o Vazio e mostrar como um leigo pode exceder os monges em virtudes e sabedoria.

Os “Comentários”, precedidos de um Prefácio de Seng-chao, cujos principais parágrafos são transcritos a seguir, apresentam as passagens difíceis do Sutra, acompanhadas das discussões sobre estas. Após o pronunciamento dos discípulos, Kumarajiva emite sua palavra final, encerrando a questão. Eis alguns parágrafos do *Prefácio* de Seng-chao ao “Comentário ao Sutra do Ensino de Vimalakirti”:

Vejam! O Sutra do Ensino de Vimalakirti designa uma maravilha absoluta que, estendendo-se aos limites do invisível, leva a cabo toda a transformação: um abismo de mistério que os sinais e as palavras não podem sondar; um despertar que, para além dos três vazios, não depende mais da decisão dos dois veículos inferiores e transcende a superficialidade de todas as categorias ao romper com os objetos do pensamento discriminante. Ó imensidão inativa pela qual nada permanece sem se fazer! É assim, mas sem que se saiba por quê: eis o Inconcebível! Por quê? Porque a sabedoria dos entes sublimes nada conhece, mas ilumina cada detalhe do múltiplo. Porque o corpo absoluto não tem aparências, mas corresponde a todas as formas em sua diversidade. Porque a rima suprema é silenciosa mesmo que os textos de mistério se propaguem em todos os lugares. E porque os expedientes imprevisíveis ignoram as deliberações, ainda que seu movimento consista em se adaptar às realidades vulgares...

O Príncipe Celeste dos Grandes Ch'in é um ser superior cujo pensamento transpõe o século e cujo espírito misterioso se ilumina na solidão. Seu reino supremo abrange os dez mil assuntos e sua conversão ao Despertar se propagará por mil anos. Cada vez que ele lia este texto, nele seu espírito buscava refúgio. Entretanto, não lhe agradava a maneira pela qual os antigos tradutores haviam transcrito a Verdade Absoluta e temia que eles tivessem posto a perder o princípio misterioso. Ora, o Dharma se deslocou até os Céus do Norte, os ensinamentos chegaram até nós e nós os assimilamos. No 8º ano do período Hon-che (406), o rei convocou o Duque Marechal de Ch'ang-an e o Marquês General de An-ch'eng e mais 1.200 monges eruditos ao Templo de Ch'ang-an, onde convidou o Mestre Kumarajiva a traduzir novamente original do Sutra. Kumarajiva tinha qualidades sobre-humanas, penetrava misteriosamente no domínio da Verdade e atingia exatamente o “centro do círculo”; além disso, conhecia as línguas estrangeiras. Tendo em mãos o texto ocidental, ele o traduzia oralmente. Monges e leigos respeitadamente repetiam por três vezes cada palavra sua. Ele mobilizava todos os seus recursos para manter perfeitamente o sentido sagrado. Seu estilo era conciso e direto, seu pensamento, elegante e claro. Ele refletia perfeitamente a Palavra sutil e distante. Eu participei das sessões por um bom tempo e, ainda que meu espírito fosse pouco profundo, captei o sentido do texto em suas linhas gerais. A partir do que eu ouvi, elaborei este comentário, anotando as palavras de Kumarajiva:” eu as relato sem nada inventar”. (Confúcio)

A “Oficina de Traduções Kumarajiva”

A Missão Sul-Americana da Ordem Otani de Budismo Shin – escola budista estabelecida no século XIII pelo Mestre Shinran – foi fundada oficialmente em 1953 quando da visita feita a nosso país pelo grão-mestre da Ordem, reverendo Kocho Otani. Em 1959, foi inaugurado no bairro da Saúde, São Paulo, o Templo Nambei Honganji, atual sede da missão que possui ao todo dezenove templos no Brasil, a maior parte nos Estados de São Paulo e Paraná, contando ainda com núcleos e representantes em cidades onde não existem templos. Em março de 1980, foi fundado nas dependências do Templo Nambei Honganji pelo provincial reverendo Susumu Hoshinobori o Instituto Budista de Estudos Missionários (Nambei Shinshu Kyôgaku Kenkyusho), único organismo especializado em pesquisas sobre budismo em nível superior até agora criado por uma missão japonesa em nosso país. Presidido pelo provincial da missão, o instituto dispõe de uma equipe constituída por missionários e colaboradores leigos selecionados por seu notório saber na área. São objetivos do instituto:

1. Realizar estudos sobre a doutrina do Budismo Shin e colaborar na formação de pessoal dedicado às atividades missionárias;
2. Fornecer aos missionários subsídios sobre a sociedade, a cultura e a religião dos países da América do Sul, para que estes possam adequar sua atuação às condições locais;
3. Produzir material escrito ou audiovisual para uso dos missionários;
4. Realizar traduções para o português das Escrituras Sagradas do Budismo Shin;
5. Editar livros, panfletos e periódicos em português sobre o Budismo Shin;
6. Realizar cursos e conferências sobre o Budismo Shin para o público em geral.

Uma das tarefas capitais do instituto é elaborar traduções para o português das Escrituras Sagradas, pois sem elas a mensagem do Budismo Shin não atingirá o público brasileiro em geral e nem mesmo a comunidade nikkei, pois boa parte desta não mais entende o japonês. Atuando no instituto como pesquisador desde a sua fundação, criei dentro desse organismo um grupo de trabalho dedicado à tradução denominado *Oficina de Traduções Kumarajiva* que tem como objetivos: a) desenvolver uma metodologia de tradução de textos

budistas para o português inspirada nos métodos criados por Kumarajiva para traduzir os textos do sânscrito para o chinês; b) treinar elementos jovens e ainda inexperientes para que se tornem exímios tradutores de textos sagrados budistas. Ao longo dos anos, a equipe da *Oficina* tem acumulado experiências que a levaram a começar a articular uma metodologia apropriada para a elaboração de tradições em português dos textos sagrados do Budismo Shin. Exponho a seguir os principais pontos da *Oficina*:

1. Os textos devem ser sempre traduzidos a partir das fontes originais. Podemos nos reportar a traduções inglesas, francesas ou outras quaisquer em busca de subsídios, mas não admitimos traduções de segunda mão. Assim, os textos dos mestres da Escola como Shinran e Rennyō são traduzidos diretamente do japonês medieval e os dos Sutas e Tratados o são a partir das traduções chinesas que foram utilizadas por Shinran.
2. Em conformidade com o método de tradução desenvolvido por Kumarajiva, as traduções são feitas como trabalho de equipe. Uma minuta produzida por um membro da equipe é exaustivamente discutida por todo o grupo até se chegar a um consenso em torno de um texto passível de publicação.
3. Concebemos a tradução como um processo inacabado, sempre passível de aperfeiçoamento. Assim, um texto já editado é submetido a uma reavaliação antes de ser reeditado.
4. Paralelamente ao trabalho de tradução, vai sendo elaborado um glossário de termos técnicos do Budismo Shin, para que a tradução destes para o nosso idioma seja devidamente sistematizada e uniformizada. Não existe até agora em nosso idioma nenhum glossário sistemático de termos técnicos budistas. A tradução de textos budistas para nosso idioma, lamentavelmente, ainda está num estágio comparável ao dos textos budistas chineses do período *ko-i*, já que muitos tradutores recorrem ao vocabulário cristão para traduzir conceitos budistas, o que resulta em gravíssimos erros de interpretação.
5. Como produtores de traduções para a língua portuguesa, dispomos de fácil acesso a textos ricos em inspiração e subsídios dificilmente utilizáveis pelos tradutores que

trabalham com o inglês ou outras línguas. Trata-se dos textos produzidos no Japão pelos padres jesuítas portugueses que estiveram no país nos séculos XVI e XVII, os primeiros ocidentais a estudar a língua e a cultura japonesas. O *Vocabulário da Língua de Iapam*, dicionário português-japonês publicado pelos padres jesuítas em Nagasaki em 1603, contém inúmeros termos técnicos budistas vertidos para o português e é para nós uma preciosa ferramenta de trabalho, principalmente no caso da tradução das *Cartas (Ofumi)* de Rennyō (1415–1499), cuja linguagem é praticamente a mesma que os portugueses encontraram no Japão um século depois. A *História de Japam* do Padre Luís Fróis é outra importante fonte de informações úteis para nosso trabalho.

6. A tradução de textos religiosos exige muito mais que simples domínio das línguas envolvidas no processo, já que se trata da transposição de uma mensagem concebida no seio de uma cultura para uma sociedade totalmente diferente no que diz respeito a mentalidade, cosmovisão, valores etc. Assim, buscamos subsídios para nosso trabalho em estudos históricos sobre traduções como os de Peter Burke, Jean Delisle, Judith Woodsworth e outros, bem como em pesquisas antropológicas envolvendo tradução como a realizada por Cristina Pompa a respeito de missionários católicos e indígenas brasileiros no período colonial. Já temos visto excelentes tradutores da língua japonesa para o português completamente perdidos ao se verem obrigados a traduzir material sobre budismo, por causa de seu desconhecimento da doutrina budista e seu contexto histórico e cultural. Considero extremamente ilustrativo para nós o estudo da formação da Septuaginta, tradução grega da Bíblia hebraica realizada em Alexandria, a grande metrópole multicultural da Antiguidade onde pela primeira vez Oriente e Ocidente se encontraram. Vários problemas que os tradutores da Septuaginta se defrontaram são parecidos com os que enfrentamos hoje ao traduzir textos budistas para o português e a reflexão sobre algumas soluções que eles encontraram pode nos ajudar a achar nossas próprias soluções.

Referências bibliográficas

BURKE, Peter; HSIA, R. Po-chia. (Orgs.). *A tradução cultural nos primórdios da Europa Moderna*. São Paulo: Ed. Unesp, 2009.

DELISLE, Jean; WOODSWORTH, Judith. (Orgs.). *Os tradutores na História*. São Paulo: Ática, 1998.

FRÓIS, Luís (Padre). *Historia de Japam*. v. 5. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1976/1984.

GONÇALVES, Ricardo Mário. Os Mestres da difusão. In: *História viva nº 3 “Budismo”*. São Paulo: Duetto, [s.d.]. p. 56–61.

_____. The South American Mission of the Shinshû Ôtani-ha and its Contribution to Buddhism in Brazil. In: *The Eastern Buddhist – New Series*, v. 40, p. 107-120, 2009.

HARL, Marguerite et al. *A Bíblia grega dos Setenta – do judaísmo helenístico ao cristianismo antigo*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução – missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: Edusc, 2003.

RODRIGUES, João. *Vocabulário da lingua de Iapam* (1603), Tóquio: Iwanami Shoten, 1960. (edição fac-similada)

SENGZHAO. *Introduction aux pratiques de La non-dualité – Commentaire Du Soûtra de La Liberté inconcevable*. Paris: Fayard, 2004. (Tradução francesa do “Comentário ao Sutra do Ensino de Vimalakirti” por Patrick Carré)

SOARES, Esequias. *SEPTUAGINTA – Guia histórico e literário*. São Paulo: Hagnos, 2009.

Ethos humano e práticas altruísticas: pesquisa e reflexões

Maria Inês Aubert¹

Resumo: Este ensaio apresenta o ser humano como um ser relacional e reflete sobre o conceito de altruísmo; aponta as Práticas Altruístas como um gesto humano no mundo, gesto fundado no “ethos humano”, entendido como morada, lugar especial onde o ser humano habita e sente-se vivo.

Palavras-chave: ethos humano, altruísmo, práticas altruístas, ética.

Human ethos and altruistic practices: research and reflections

Abstract: This essay presents the human being as one that relates to others and considers about the concept of altruism; stresses Altruistic Practices as a human gesture towards the world, a gesture that is based on “human ethos”, considered as a home, a special place where the human being dwells and feels alive.

Key-words: human ethos, altruism, altruistic practices, ethics.

Entre as praias dos oceanos e o cume da montanha mais elevada, há um caminho secreto que precisas atravessar antes de seres um com os filhos da terra.
E entre teu saber e tua compreensão, há um caminho secreto que precisas descobrir antes de te tornar um com os outros homens, e, portanto, um contigo mesmo. (Gibran, [s.d.], p. 31)

Sempre pensei que práticas altruístas são simples de serem feitas. Porém, ao ler biografias de grandes personagens, de místicos e de fundadores de religiões, reflito que há “algo a mais” em suas maneiras de conceituar o mundo e em suas práticas, especialmente suas “práticas altruístas”. Ao me deparar com o poema citado anteriormente, reflito sobre a distância

¹ Maria Inês Aubert é psicóloga clínica, mestre e doutora em Psicologia Clínica (interface Psicologia-Religião) pela PUC de São Paulo, Pesquisadora do Laboratório de Psicologia da Religião da USP, professora da Faculdade Messiânica <mariaines_aubert@yahoo.com.br>.

que há entre o que percebemos ou pensamos e o que fazemos, aceitando plenamente o que diz Gibran: entre o saber e a compreensão há “*um caminho secreto*” que o ser humano precisa percorrer para que se possa tornar “*um com os filhos da terra*” e, portanto, “*um consigo mesmo*”. Assim, embora possam ser simples de serem feitas, é preciso descobrir e salientar esse “algo a mais” para que as práticas altruístas tenham o sabor e o efeito do “humano”, possibilitando ao praticante se tornar “um” com os outros e consigo mesmo, no sentido de “uno”, “inteiro”, “integral”.

É desde essa premissa que, como psicóloga clínica atuante na interface Psicologia-Religião, pretendo partir neste pequeno ensaio, para mostrar os prováveis caminhos que o ser humano precisa percorrer para fazer “práticas altruístas” e compreender alguns motivos (vistos aqui como necessidades) que o levam a fazê-las de uma forma “humana”.

Descobrimo o “ethos” humano

O ser humano, neste mundo material, precisa sentir que habita um lugar, não qualquer lugar, mas um lugar especial que lhe dê condições de sentir, ali, todas as possibilidades de desenvolvimento do seu ser e, principalmente, a dimensão do que é “sentir-se humano”, para que possa, assim, habitar esse lugar com outros seres humanos.

Esse lugar, necessariamente, precisa estar fundado no “ethos² humano”, aqui entendido como tudo aquilo que possibilita ao ser humano ter uma morada, um lugar onde possa habitar e sentir-se vivo, humano. Nessa morada também deve estar presente a ética,³ já que é esta que vai reger a conduta no sentido de preservar o ethos. Considero, então, que a teoria embasa, mas o ethos direciona.

² A palavra “ethos” significava para os gregos antigos a morada do homem, isto é, a natureza. Eles entendiam que o homem habita o “ethos” enquanto expressão normativa de sua própria natureza. Só que a regularidade própria dos fenômenos naturais acabou sendo transposta para a dimensão dos costumes de determinada sociedade; assim, a cultura passa a promover a sua própria ordenação ao estabelecer normas e regras de conduta que devem ser observadas por cada um de seus membros. “*Ethos sem ética: a perspectiva crítica de T. W. Adorno e M. Horkheimer*”. Disponível em: <www.scielo.br>. Acesso em 10 jan. 2011.

³ A palavra “ética” que significa “ciência da conduta” teve sua origem na palavra grega *ethos*, que tem o sentido de hábitos adquiridos na comunidade em que se vive. A ética pesquisa os modos como as pessoas se comportam em determinada comunidade, tendo como referência padrões e valores relativos ao que é bom e ao que é ruim para a comunidade como um todo e para cada indivíduo que a compõe. Disponível em: <www.philosophy.pro.br/estética_cognicao_etica.htm>. Acesso em: 10 jan. 2011.

Safra (2004) alerta que o hábito da psicanálise e da psicologia atribuírem tudo à infância traz a necessidade de se estar atento para a diferença entre “fraturas éticas” ocorridas no início da infância e “experiências que fraturam o ethos humano” ocorridas ao longo da vida. De acordo com Safra, os seguintes sofrimentos são devidos a rupturas no processo da vida: humilhação, desenraizamento (étnico, estético, ético) e invisibilidade. Sua compreensão dessas modalidades de sofrimento é que:

elas podem ensinar-nos muito sobre os fundamentos da condição humana, para que possamos estar abertos a um saber que vem da dor experimentada no mundo contemporâneo e que nos coloca em contato com os grandes elementos de cura da alma: *a cultura, o sagrado, a poesia*. (Safra, 2004, p. 143)

Entendo essas “experiências que fraturam o ethos humano”, mencionadas por Safra, como incidentes graves ao longo do percurso da vida, os quais, sacudindo o ser humano, o retiram de seu lugar, “roubando-lhe” a face humana, de modo que ele fica sem a visão de si mesmo, olhando-se, mas não se vendo, o que o torna impossibilitado de também olhar o outro como ser humano: seu ser fica “insensível”.

Lévinas (1905–1995), filósofo contemporâneo, preso e encaminhado a um campo de concentração, percebeu, ao retornar de trabalhos forçados, que o guarda nem o olhava, tratando-o como um objeto. Lévinas sentia que havia “uma existência”, porém não havia um existente, o que gerou um grande sofrimento. É, então, a partir desse sofrimento, já fora do campo de concentração, que ele escreve o livro “Da existência ao existente”; nele, Lévinas ressalta: “*as pessoas não estão diante do outro, simplesmente; elas estão umas com as outras em torno de alguma coisa*” (Lévinas, 1998, p. 45), havendo um “*movimento que conduz o existente em direção ao Bem*” (Ibidem, p. 09). O autor fala ainda do rosto humano como “*significação*”,⁴ como “*o que não pode se transformar num conteúdo que o nosso pensamento abraçaria; é o incontível, leva-nos além*”, sendo “*a relação com o rosto..., num primeiro momento, ética*”. (Lévinas, 1982, p. 78-79.)

⁴ Por essa razão, nos relatos de guerra, dizem que é difícil matar alguém que “nos olhe de frente”, conforme explicado no livro *Ética e infinito* pelo interlocutor de Lévinas, Philippe Nemo (p. 78).

Para enxergar e compreender o ser humano

Onissaburo Deguchi⁵ escreveu num de seus poemas: “Para compreender Deus, é preciso enxergar com o ouvido, ouvir com os olhos, comer com o nariz e cheirar com a boca”.⁶ Esse poema revela a impossibilidade de se compreender Deus apenas com a razão.

Seguindo a premissa acima citada por Deguchi e ciente de que o ser humano porta a partícula divina em sua alma, ofertada por Deus, sendo assim, uma criatura de Deus que porta algo de seu Criador, levanto a seguinte questão: para compreender o ser humano não teríamos também, ao menos, que “enxergar com o ouvido” e “ouvir com os olhos”?

Como psicóloga clínica, entendo que “enxergar com o ouvido” e “ouvir com os olhos” é mais que simplesmente ouvir a fala convencional, é ouvir além do que é falado, é ver além do que se vê e do que se ouve, é ver e ouvir além do que os órgãos dos sentidos, sensoriais e materiais, nos mostram. Para compreender o ser humano, é preciso estar, primeiro, na dimensão do *ethos* humano, morada do ser humano, lugar onde há respeito, há ética. Quem está nesse lugar, pode perfeitamente convidar o outro para também se apresentar nesse lugar fundado no respeito ao ser que ali mora. Assim, é preciso, primeiro, conquistar esse lugar, lugar de honra, lugar paradisíaco para depois poder ver e compreender o outro.

Jean-Yves Leloup, filósofo, teólogo e sacerdote ortodoxo, antropólogo e Ph.D. em psicologia, é um dos autores que mais bem apresenta as formas de olhar e poder, assim, enxergar o ser humano. Em *Uma arte de cuidar – estilo alexandrino*, Leloup (2007) apresenta sete formas com as quais os antigos terapeutas (de Alexandria) buscavam despertar, em si, o “olho do Querubim”, isto é, múltiplas formas de olhar que o terapeuta pode colocar sobre alguém que ele acompanha. De acordo com ele,

⁵ Onisaburo Deguchi (1871–1948), cofundador da Oomoto. Nascido como Kisaburo Ueda, converte-se a Oomoto, casa-se com a filha da fundadora, Nao Deguchi, e assume o nome de Onisaburo Deguchi. Transcrevem do hiragana para o kanji os textos Fudessaki recebidos como Revelação Divina por Nao (que era analfabeta) e escreve o segundo dos dois livros considerados básicos da Oomoto, *Contos do mundo espiritual* (81 volumes), além de outros livros doutrinários, como *Luzes divinas do caminho* e *Rumos divinos*.

⁶ O poema, em questão, foi retirado do DVD da Oomoto: “Origem do Grande Mundo Espiritual”.

O Querubim, na tradição antiga, é um estado de visão, representado como asas repletas de olhos. Esta imagem é encontrada em diversas culturas, particularmente na tradição da Etiópia, onde há querubins nos tetos das igrejas: olhos que nos olham. (Leloup, 2007, p. 66-67)

Para melhor esclarecer, é preciso imaginar um olho com muitas facetas, como o de uma abelha. No ser humano seriam diferentes formas de apreender o mundo, ajustadas, até, com as diferentes áreas do cérebro humano.

Vejamos as sete formas do olhar:

- O primeiro olhar é o do ver – vejo.
- O segundo é o olhar da ciência – observo, analiso.
- O terceiro olhar é o que pergunta – interrogo. O quê? O que é?
- O quarto olhar é o que se pergunta – eu me interrogo. Como é que eu vejo? O que é o Ser? O que é o ser humano?
- O quinto olhar se abre para o sentido – acolho o sentido.
- O sexto olhar é o da interpretação – interpreto.
- O sétimo olhar é o que direciona e liberta – vá com sentido!

De acordo com Leloup, geralmente paramos no terceiro olho.

Essa teoria indica que, se não atingimos o sétimo olhar, nossa visão sobre o mundo e o sobre o outro, com suas necessidades, é incompleta, na grande maioria das vezes. Creio, ainda, que a própria visão sobre nós mesmos também será incompleta e limitada; o que dificultará a ação no mundo, impedindo-nos de enxergar o outro como ser humano, com ética e ethos humano.

O outro e o altruísmo

Winnicott (1896–1971), pediatra britânico, criador da “Escola Britânica de Psicanálise”,⁷ chocou a todos quando disse que “*não existe esse tal bebê*”, afirmando que existe, sim, a “*relação mãe-bebê*”. Winnicott estava, então, afirmando que o bebê humano não subsiste

⁷ Essa escola foi também chamada *Middle Group*, grupo intermediário, por não pender nem para a escola freudiana nem para a escola kleiniana, as duas maiores correntes psicanalíticas na época.

sem sua mãe ou quem o cuide, tamanha é a sua fragilidade ao nascer e sua necessidade de contato, de estar com o outro.

A afirmação citada tem como princípio o fato de que o ser humano é um ser relacional, que só existe no contato com o outro, pois é o outro que lhe dá significado como ser humano. Daí a palavra outro, alter, altruísmo.

A palavra **altruísmo** foi criada por Auguste Comte, filósofo francês, na época, preocupado com o individualismo do século XVIII. Embora alguns autores datem a palavra em 1830, foi somente em 1852, no *Quadro do catecismo positivista*, que Comte enunciou a máxima fundamental do altruísmo: viver para os outros. Assim, “Altruísmo” tem o sentido de: “sentimento de amor com outro”, compreendendo também a dedicação, a veneração, a bondade; tem ainda o sentido de “ética”, entendida como doutrina moral (oposta ao egoísmo), cuja definição é: “*teoria do bem que coloca no ponto de partida o interesse dos nossos semelhantes enquanto tal como objetivo da conduta moral*” (Lalande, 1999, p. 48). Criada por Comte, a palavra foi adotada por H. Spencer (*Princípios de psicologia*) que, ao ser questionado por um crítico por que não se contentar com as expressões: “bondoso” e “benfazejo”, respondeu:

“Altruísmo” e “altruísta”, apresentando ao espírito, pela sua forma assim como pela sua significação, as antíteses de egoísmo e egoísta, comunicam a ideia desta oposição muito rapidamente e com grande clareza, o que não acontece com benevolência, beneficência e os seus derivados, pela razão de não implicarem diretamente a antítese. Esta superioridade na força expressiva da palavra facilita a comunicação das ideias morais. (Lalande, 1999, p. 49)

Dessa forma, reflito que o conceito de altruísmo é mais amplo que simplesmente “solidariedade”. “Altruísmo” carrega vários significados: pensar no outro, colocar o outro em primeiro lugar (daí a importância de, na fala dizer-se: “tal pessoa e eu fizemos isso”, e não, “eu e tal pessoa fizemos isso”), dedicar-se ao outro, reconhecer-se no outro, sentir o outro como participante de um mesmo ambiente sociocultural-espiritual, enxergar-se no outro, confirmando que o altruísmo inclina o ser humano à dedicação aos outros.

Buber (1878–1975), pensador, filósofo e teólogo, enfoca em suas obras o diálogo e a importância da relação com o outro ao refletir sobre a existência humana. Ele diz: “*O homem não é uma coisa entre coisas ou formado por coisas quando, estando eu presente diante dele,*

que já é meu TU, endereço-lhe a palavra-princípio” (Buber, 2003, p. 09). Tal como Winnicott (citado anteriormente), Buber afirmou que não há “Eu” sem o “Tu”, isto é, “*Não há Eu em si, mas apenas o Eu da palavra-princípio EU-TU e o Eu da palavra-princípio EU-ISSO*” (Ibidem, p. 04).

As reflexões de Buber apontando o homem como um ser relacional, onde o próprio Eu está ligado ao princípio Eu-Tu, fazem-me lembrar também, Donne⁸ que usando outra forma de linguagem, diz:

Toda a Humanidade é feita de um único autor e pertence a um único volume; quando um homem morre, um capítulo não é retirado do livro, mas sim traduzido para uma linguagem melhor, e cada capítulo desse modo será traduzido. (...) Assim o sino que chama para o sermão não funciona apenas para o pregador, mas também para a congregação, pois esse sino serve a todos nós (...) Nenhum homem é uma ilha, inteiramente isolado; todo homem é um pedaço de um continente, uma parte de um todo. (Donne, 2007, p. 103, 105)

O comportamento humano e as práticas altruístas

Enfocando o ser humano na dimensão relacional, dentro dessa visão de totalidade, é necessário entender que sua ação no mundo implica numa prática e que essa prática, dirigida ao outro será, então, uma “prática altruísta”; vale esclarecer que cada um vai fazê-la a seu tempo, a seu modo, de acordo com sua compreensão e o grau de seu desenvolvimento emocional e espiritual, numa busca de contínua elevação.

Assim, apresento a seguir algumas dimensões das “práticas altruístas”, entendendo-as como camadas que podem ser sobrepostas:

1. Fazer, por dever, as práticas consideradas boas, é já um primeiro passo, embora nessa primeira camada, muitas vezes, elas sejam feitas sem compreensão e sem amor altruísta, quase como estar fazendo um “favor ao outro”, o que pode implicar no aspecto: agora “o outro me deve algo”;

⁸ John Donne (1572–1631), poeta metafísico inglês e teólogo da Igreja Anglicana, Deão da Catedral de São Paulo.

2. Fazer o que acho ou penso ser bom para o outro, está já numa segunda camada, porém ainda no ângulo do meu referencial, do meu pensamento (sem chegar ainda ao sentimento);
3. Fazer aquilo que vejo que o outro realmente necessita, localiza-me numa camada acima, pois está baseado no referencial “outro”, havendo já uma saída do meu referencial;
4. Por fim, fazer o que o sentimento de amor mais amplo convida a fazer por um bem coletivo, se configura “algo a mais”, pois todos os seres humanos participam de um mesmo destino, destino coletivo, onde todos estão ligados entre si e ao Planeta Terra e a todos que nos antecederam.

Creio que na quarta camada localiza-se o que é chamado de “Ethos Mundial”. Boff (2000) diferencia ethos (com “e” minúsculo), morada, de Ethos (“E” maiúsculo), costumes e tradições, ética e moral. Ele afirma: “...o ser humano se encontra enraizado, como um ser-no-mundo, junto com outros e dentro da natureza (parte dela)” (Boff, 2000, p. 66). Para ele, essa visão da natureza-humana deve ser aplicada ao Ethos Planetário, ou “Ethos Mundial”: “*Temos um dado em comum: somos todos humanos, interconectados, num mesmo sistema-Terra, vindos do imenso processo cosmogênico*” (Ibidem, p. 73).

Práticas altruístas

Já em 1949, o fundador da Igreja Messiânica, Meishu-Sama⁹ afirmava:

A boa ação parte do amor, da compaixão ou da justiça social, isto é, do amor à humanidade.^[10] Há pessoas que praticam o bem por saberem que a boa ação produz bom fruto, e a má ação, mau fruto. Outras socorrem o próximo impelidas pela compaixão. Os quatro princípios do budismo – evitar o desperdício, ser moderado, fazer economia e tudo poupar – são práticas do bem. O desejo de ser simpático, gentil, fiel à profissão, almejar o benefício e a felicidade do próximo, render graças, manifestar gratidão e esforçar-se no

⁹ Meishu-Sama (nome religioso de Mokiti Okada, 1882–1955), fundou em 1935 a Igreja Messiânica Mundial. Ele afirmava que, assim como “o amor correto” não deve ser de caráter limitado, dirigido a uma classe ou a um povo, mas sim amplo, uma religião, para que seja aceita como a verdadeira salvação, deve ser de caráter universal, motivo pelo qual acrescentou “Mundial” ao nome da igreja.

¹⁰ Negrito da autora do texto.

sentido de agradar a Deus, também são práticas do bem. Ainda existem várias outras práticas, mas creio que essas sejam as mais comuns. (FMO, 2003, p. 72)

Outras afirmações de Meishu-Sama também nos esclarecem sobre o altruísmo: “Conseguir perceber as pequeninas coisas é que está em primeiro lugar. (...) Se não conseguirmos fazer pequeninas coisas, também não faremos as grandes” (Meishu-Sama, 2003, p. 136) e “A fé não deve visar apenas à própria salvação, mas sim, à do próximo. Nossa Igreja ensina justamente o Caminho através do altruísmo e qualquer pessoa pode percorrê-lo” (Meishu-Sama, 2003, p. 87).

Em janeiro de 2009, o presidente da Igreja Messiânica Mundial, reverendíssimo Tetsuo Watanabe, enviou uma mensagem reiterando o convite de 2005,¹¹ para que todos fizessem a “Prática do Sonen”, de acordo com os princípios do fundador da IMM. A mensagem dizia:

Outro ponto essencial na “Prática do Sonen” é que ela só se torna completa com o amor altruísta. O importante, portanto, é enriquecer cada vez mais nosso coração, confirmando esse amor através de atividades altruístas de amar e de cuidar de alguém.

A “Prática do Sonen” é uma atividade que transforma nosso sentimento num sentimento paradisíaco através do encaminhamento dos nossos antepassados, para serem salvos por Meishu-Sama. Ela pode ser considerada a base para todos os métodos de salvação; contudo, ao mesmo tempo, ela engloba todos os métodos, ou seja, a prática do altruísmo também é uma “Prática do Sonen”. (Izunomê, 2009, número 12, p. 10)

Em julho de 2009, o Quarto Líder Espiritual da IMM, Kyoshu-Sama,¹² fez a seguinte orientação no Solo Sagrado de Atami, no Japão:

¹¹ Em 2005, o presidente mundial, no Solo Sagrado de Guarapiranga, convidou a todos para fazer a Prática do Pensamento, prática esta que, revisada em 2006, passou a se chamar “Prática do Sonen”. Sonen (palavra de origem japonesa) é o que você acredita, é o que você aceita. Sonen é razão, sentimento e vontade da pessoa. Mais tarde, as orientações foram para a Prática do Sonen do Encaminhamento (de nossos antepassados), depois para a Prática do Sonen de Gratidão e, posteriormente, para a Prática do Sonen de Altruísmo. Foram sugeridas também as “Pequenas Práticas Altruístas”.

¹² KYOSHU-SAMA (que significa “Senhor dos Ensinamentos”) atual é o Quarto Líder Espiritual (Yondai-Sama) cujo nome é Yoiti Okada, primogênito de Mihomaro Okada, filho mais velho de Mokiti Okada e Sahoko Okada, portanto, neto de Meishu-Sama. Fez bacharelado em Filosofia pela Universidade Keio, Tóquio, pós-graduação em Sociologia pela mesma universidade e especialização em Ciências da Religião na Universidade de Londres; tornou-se Quarto Líder Espiritual em 1992, extraoficialmente e, oficialmente, em 4 de fevereiro de 1998, por ocasião do Culto do Início da Primavera no Solo Sagrado de Atami. Suas palestras traduzem os Ensinamentos de Meishu-Sama em uma linguagem atual e têm servido de orientação para os messiânicos do mundo inteiro.

...de onde surge o sentimento do amor altruísta que os senhores estão praticando? Será que ele não surge do Supremo Deus, que é a origem de todas as coisas? Ele ama todos os seres humanos e o Seu amor está presente em todos os seres, em toda a Natureza, enfim, em toda a Criação. (...) Acredito que, desde o princípio da criação, o Supremo Deus deixou preparado o caminho para retornarmos a esse princípio. E eu acredito que este caminho não é outro senão o propósito divino de fazer todos os seres humanos serem contemplados com uma nova vida. Sendo assim, o mais importante é praticar o amor altruísta com o sentimento de que todos os nossos antepassados, todas as pessoas que veem a nossa mente e todas as pessoas que se relacionam conosco estão ligadas a esse caminho. (Izunomê, 2009, n. 18, p. 7)

Reflexões/conclusões

As reflexões deste pequeno ensaio permitem-me estabelecer algumas conclusões, bem como levantar algumas questões:

1. O ser humano é um ser de encontros, é um ser que necessita da presença do outro para ele próprio poder se ver;
2. O ser humano necessita desenvolver um olhar apurado para ver o outro em suas necessidades próprias;
3. O ser humano precisa sentir-se numa morada especial, ética, para que possa assim ver os outros e convidá-los a viver também num lugar especial, que pode se transformar num lugar paradisíaco;
4. A prática altruísta é o gesto em ação; é o gesto humano que liga cada ser a toda humanidade numa grande corrente de elevação espiritual;
5. Práticas altruístas conduzem as pessoas a camadas mais altas do desenvolvimento humano, pois englobam a prática do Bem, a busca da Verdade do ser e o Belo que nele habitam, trilogia que contribui para a melhora individual, coletiva e do planeta;
6. Então, trilhar o caminho das práticas altruístas não seria um convite para que outros seres humanos pudessem também trilhá-lo, formando assim uma grande comunidade que pratica o Bem, que vai em busca da Verdade pela prática do Belo, contribuindo todos para um melhor equilíbrio do Planeta?

Essas reflexões apontam para o ser humano como um todo (uno, totalidade) no meio de outros todos, mas um todo que se divide em várias partes, porém partes representativas do todo.

Isso equivale a dizer que o ser humano é um todo com uma missão¹³ na vida, com inúmeras funções e diferentes formas. É o todo que aponta “o que ele é”. Desse modo, ao fazermos contato com o outro, devemos entrar com o nosso “todo”, “nós mesmos” (depois as partes se manifestarão), pois só desse modo o contato será de um ser humano para outro ser humano, só assim o encontro poderá ser “ético”.

A partir dessas considerações, levanto a questão: sendo Deus, Criador, a origem de tudo, e o ser humano, criatura, o sentimento de amor altruísta não estaria o tempo todo brotando do Supremo Deus, como oferta?

Concluo com um trecho de Meishu-Sama intitulado “Minha Natureza”, no qual é apontada sua natureza altruísta:

Desde a juventude, gosto de dar alegria ao próximo, a ponto de isso se tornar quase um “hobby” para mim. Sempre estou pensando no que devo fazer para que todos fiquem felizes. Quando acordo pela manhã, por exemplo, minha primeira preocupação é saber o estado de ânimo dos meus familiares. Se houver uma só pessoa mal-humorada, já não me sinto bem. Na sociedade acontece justamente o contrário: os subordinados é que se preocupam com o estado de ânimo dos seus superiores. (...) Minha natureza é sempre pacífica e alegre. O resultado do que acabo de expor é um dos fatores determinantes da minha felicidade. Por isso, sempre afirmo: “Se não fizermos a felicidade do próximo, não poderemos ser felizes” (FMO, 2003, p. 145.)

Referências bibliográficas

- BOFF, L. *Ethos Mundial – um consenso mínimo entre os humanos*. Brasília: Letraviva, 2000.
- BUBER, M. *Eu e tu*. São Paulo: Centauro, 2003. 170 p.
- DONNE, J. *Meditações*. São Paulo: Landmark, 2007. 143 p.
- GIBRAN, K. G. *O Jardim do profeta*. Rio de Janeiro: Acigi, [s.d.].
- LALANDE, A. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- LELOUP, J. Y. *Uma arte de cuidar – o estilo alexandrino*. São Paulo: Vozes, 2007.
- LÉVINAS, E. *Da existência ao existente*. Campinas: Papirus, 1998.
- _____. *Ética e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1982.
- OKADA, M. *Coletânea Alicerce do Paraíso*. v. 1 São Paulo: FMO, 2003.
- _____. *Coletânea Alicerce do Paraíso*. v. 3. São Paulo; FMO, [s.d.].
- SAFRA, G. *A po-ética na clínica contemporânea*. Aparecida: Idéias&Letras, 2004.

¹³ Meishu-Sama diz: “O homem veio à Terra com a missão de auxiliar na concretização das condições ideais do planeta, de acordo com o Plano Cósmico” (FMO, [s.d.], p. 11). Essa missão é cumprida em funções diferentes e em formas diferentes.

Revistas

Izunomê, n. 12, jan. 2009. Igreja Messiânica Mundial do Brasil.

Izunomê, n. 18, jul. 2009. Igreja Messiânica Mundial do Brasil.

Sites visitados

www.scielo.br (Acesso em: 10 jan. 2011.)

www.philosophy.pro.br/estética_cognicao_etica.htm (Acesso em: 10 jan. 2011.)

Johrei e os três pilares

Jung Mo Sung¹

Resumo: O artigo estuda a relação entre o conceito de Johrei e os três pilares para a construção do Paraíso Terrestre (Johrei, Agricultura Natural e Belo) na teologia da Igreja Messiânica. Para isso, analisa a diferença entre o “princípio do Johrei” e o ato de ministrar e receber Johrei e, a partir disso, propõe uma visão mais sistêmica da relação entre Johrei e os três pilares no pensamento teológico e na ação da igreja.

Palavras-chave: Johrei; revelação; pilares da construção do Paraíso Terrestre.

Johrei and the Three Pillars

Abstract: This article studies the relationship between the concept of Johrei and the three pillars (Johrei, Natural Farming and Beauty) for the construction of the Earthly Paradise Church of Messianity's Theology. For this, it analyzes the difference between the "principle of Johrei" and the act of giving and receiving Johrei and, based on that, we propose a more systemic view of the relationship between Johrei and the three pillars in theological thought and action of the Church.

Keywords: Johrei; revelation; pillars of the Earthly Paradise construction.

Quando se pensa na Igreja Messiânica Mundial (IMM), a primeira coisa que vem à mente das pessoas que já tiveram algum tipo de contato com ela é o Johrei. Quando comento com alguém sobre a IMM e a pessoa não a conhece, logo em seguida pergunto se já ouviu falar em Johrei ou Johrei Center; muitas dessas pessoas que nunca ouviram falar na IMM dizem que sim, já ouviram falar em Johrei ou até mesmo já o receberam.

¹ Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo, com pós-doutorado em Educação pela Universidade Metodista de Piracicaba. Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião/Universidade Metodista de São Paulo.

Recentemente, estive em Cuba dando um curso para um grupo de pessoas, em sua maioria membros de igrejas cristãs, e fiz um comentário sobre a IMM, perguntando, em seguida, se alguém conhecia essa igreja ou religião. Ninguém tinha a menor ideia do que era a IMM. Então, perguntei se alguém já tinha ouvido falar em Johrei e, para minha surpresa, algumas pessoas levantaram a mão para sinalizar que sim. Elas não sabiam nada sobre a IMM ou Meishu-Sama, mas já tinham ouvido falar em Johrei. Em Cuba, a IMM não está estabelecida oficialmente, porém parece que o trabalho de difusão feito há alguns anos por uma missionária brasileira, que visitou a ilha por várias vezes, produziu frutos e provavelmente ainda há pessoas que ministram Johrei.

Isso é um pequeno sinal do papel central que o Johrei teve e tem na expansão da IMM e na relação das pessoas com a IMM, seja essa de modo mais permanente e comprometido ou esporádico.

O destaque do Johrei na IMM não é algo que ocorreu por acaso, pois a prática e a doutrina do Johrei ocupam um lugar central nas práticas religiosas dos membros da IMM e dos Johrei Centers. Isso aparece também nos estudos acadêmicos feitos sobre a IMM por pesquisadores nas universidades. Por exemplo, Hiranclair Rosa Gonçalves, que defendeu sua tese de doutorado sobre a IMM (2003), diz que “O elemento principal da Igreja Messiânica é a crença no Johrei, que seria a transmissão de Luz Divina através da palma das mãos e que pode ser praticado por todos os messiânicos. Acredita-se que o Johrei traz purificação espiritual, o que traz bem-estar, cura de doenças e uma saúde perfeita” (Gonçalves, 2008). Não quero discutir aqui se a compreensão que Gonçalves tem do Johrei é correta, no sentido de corresponder àquilo que o fundador da IMM, Meishu-Sama, ou os atuais membros da IMM pensam sobre o assunto, mas somente apontar para o lugar central atribuído ao Johrei.

Contudo, ao mesmo tempo em que se atribui ao Johrei esse lugar central, o próprio Gonçalves diz, logo a seguir ao texto citado, que “Na doutrina messiânica também é importante a alimentação natural para a saúde perfeita. Daí provêm os chamados três pilares da doutrina messiânica, Johrei, Agricultura Natural e o Belo” (Ibidem). Se há três pilares fundamentais na doutrina messiânica, o Johrei não pode ocupar o lugar mais importante, destacando-se ou sendo

considerado superior ou mais importante do que outros pilares, pois a metáfora de três pilares pressupõe que eles se encontrem em relação de harmonia ou de simetria para que o edifício doutrinário se mantenha em pé.

Mesmo nos ambientes da IMM é comum perceber essa tensão entre a centralidade do Johrei e a afirmação da importância dos três pilares na doutrina ou para a construção do Paraíso Terrestre. Por exemplo, no site oficial da IMM do Brasil (www.messianica.org.br), encontramos, na seção “Nossa Filosofia”, a afirmação de que o propósito da Filosofia de Mokiti Okada² é despertar os seres humanos para o fato de que, movida pelo materialismo e egoísmo, a humanidade se tornou prisioneira de uma ambição desmedida e inconsequente e vem destruindo o equilíbrio do planeta e criando para si desarmonia e infelicidade. Alertando para o fato de que essa situação já chegou ao seu limite, podendo causar a destruição do planeta e de si mesmo, o texto diz: “O Johrei, a Agricultura Natural e o Belo são práticas básicas dessa filosofia, capazes de transformar as pessoas materialistas em espiritualistas e as egoístas em altruístas, restituindo ao planeta seu equilíbrio original”. O objetivo final da prática desses três pilares “é reconduzir a humanidade a uma vida concorde com a Lei da Natureza e construir uma nova civilização, alicerçada na verdadeira saúde, na prosperidade e na paz”.

O site oficial da IMM do Brasil diz explicitamente que o Johrei, a Agricultura Natural e o Belo são, ou deveriam ser, as práticas básicas da filosofia okadiana e, portanto, da IMM e dos seus membros. Entretanto, a prática do dia a dia mostra que a ênfase está centrada no Johrei. O Belo ficou reduzido quase que somente à prática e ao ensino de ikebana e a agricultura natural se tornou, no Brasil, um assunto da Fundação Mokiti Okada e não da igreja, pelo menos nos Johrei Centers, isto é, a Agricultura Natural e o Belo se tornaram assuntos paralelos à missão religiosa da IMM.

Penso que é importante para a vida da IMM e também para a compreensão do pensamento teológico de Meishu-Sama aprofundar a relação entre Johrei e outros dois pilares da doutrina e da prática da construção do Paraíso Terrestre ou da passagem da Era da Noite para a Era do Dia. As razões históricas, sociais e teológicas que levaram à separação desses pilares ou

² Nome civil do fundador da IMM, Meishu-Sama.

a ênfase no Johrei não serão objetos deste artigo. Nosso objetivo é propor algumas reflexões sobre Johrei que nos permitam perceber melhor a relação que há ou que deveria haver entre os três pilares: Johrei, Agricultura Natural e Belo, pois, no meu entender, é essa noção de três pilares que permite à IMM pensar e trabalhar de modo mais sistêmico para o objetivo de “construir uma nova civilização, alicerçada na verdadeira saúde, na prosperidade e na paz”.

Uma reflexão teológica sobre Johrei

Antes de entrar na discussão propriamente dita sobre Johrei, quero fazer um esclarecimento que possui dois aspectos. Primeiro, a reflexão aqui desenvolvida será teológica, num sentido bastante amplo, isto é, assumimos a possibilidade de uma experiência religiosa que implique ou pressuponha a noção de revelação e de missão diante do mundo. Sem a noção de revelação e da experiência de algo que transcende o ser humano e que o leva a viver de determinada forma e/ou a assumir uma missão, não há o que chamamos de experiência religiosa e, portanto, não há religião. Análises das experiências religiosas que negam *a priori* a validade ou a “realidade” da experiência religiosa e reduzem o discurso da pessoa “crente” (que crê na sua religião) a um discurso “irracional”, fruto de algum tipo de alienação, são análises que, por seus próprios pressupostos epistemológicos, destroem seu objeto. Em muitos casos, o que vemos é uma simples reprodução do preconceito da razão moderna contra tudo o que os limites do seu método racional não permitem captar.

Isso, por outro lado, não quer dizer que todo e qualquer discurso religioso tenha validade ou fundamento. O critério para julgar a coerência ou a consistência de um discurso religioso precisa ser elaborado tomando-se a sério a experiência religiosa.

Segundo, não sou membro da IMM. Sou professor de Ciências da Religião e de Teologia e faço parte de uma igreja cristã, mas tenho colaborado e dialogado com a equipe da Faculdade de Teologia da Igreja Messiânica Mundial do Brasil nos últimos anos. Dessa experiência rica e prazerosa do diálogo, surgiu o convite para que eu escrevesse este artigo. Portanto, esta é uma reflexão teológica sobre um conceito teológico e uma prática religiosa fundamental da IMM feita por alguém que pertence a outra tradição religiosa.

Há muitos estudos feitos sobre Novas Religiões Japonesas e sobre a IMM por pessoas que olham com respeito e empatia as experiências religiosas. Mas, geralmente, são estudos na área de antropologia ou sociologia que procuram explicar a origem, as peculiaridades e a estrutura de funcionamento dessas religiões, sem assumir o conceito de revelação. Quero, neste artigo, fazer uma reflexão que vai ou pretende ir além de mero estudo antropológico, sociológico ou histórico. Eu me proponho a fazer uma reflexão teológica de e na fronteira. Isto é, na fronteira entre uma reflexão que assume a fé messiânica e Meishu-Sama como messias (uma teologia feita a partir de dentro da fé messiânica) e aquela que toma os textos e as práticas religiosas messiânicas como meros “fatos sociais” transformados em objetos de estudo, negando a noção de revelação ou a possibilidade de que possa ter havido uma revelação (um estudo “desde fora” da experiência religiosa).

Feito esse primeiro esclarecimento, penso que é importante refletirmos brevemente sobre a noção de revelação. Se procurarmos em algum dicionário de teologia, vamos encontrar vários tipos de definição do que seja revelação. Porém, nosso propósito aqui não é uma discussão teológica sobre a revelação, por isso quero propor uma rápida reflexão sobre a revelação com o intuito de compreendermos melhor o Johrei, que é o nosso principal tema.

À primeira vista, a noção de revelação nos leva a pensar que Deus ou algum espírito sobrenatural nos mostra aquilo que a sabedoria humana, incluindo aqui a ciência, não é capaz de nos mostrar. Sendo assim, uma doutrina revelada seria superior a todo tipo de conhecimento e também de ciência. A partir disso, muitas pessoas opõem a religião à ciência; algumas em favor da superioridade da religião, outras em favor da ciência, contra a religião. Aqui reside um dos grandes mal-entendidos no conflito entre religião e ciência no mundo moderno.

Para entendermos melhor a relação e a diferença entre esses dois tipos de conhecimento, revelação/religião e ciência, tomemos uma afirmação de Meishu-Sama:

Por Revelação Divina foi me esclarecida a causa de vários fatos até hoje considerados mistérios do mundo. Assim, me é possível distinguir o justo e o satânico, determinar a raiz do bem e do mal, corrigir o erro de todas as coisas. (Okada, 2005, p. 118)

Ele diz que a revelação lhe permitiu entender fatos antes considerados mistérios. Essa é uma das características fundamentais de todas as experiências de revelação: entender o que antes era mistério. Mas, o mais importante para a nossa reflexão vem a seguir: a revelação lhe permite “distinguir o justo e o satânico, determinar a raiz do bem e do mal”. Isto é, a revelação não lhe mostra como o mundo ou as coisas funcionam. A discussão sobre “como” as coisas funcionam é o objeto das ciências. As ciências estudam como as coisas funcionam, elas podem fazer previsões, se seu objeto for de movimento constante como os astros, ou propor ações para corrigir problemas de funcionamento. Por outro lado, a revelação, para Meishu-Sama, permite distinguir o justo do satânico, isto é, a revelação lhe dá perspectiva para discernir entre o bem e o mal, para um julgamento ético-religioso.

Essa é a razão pela qual Meishu-Sama diz que “a finalidade da religião é eliminar erros e incentivar a prática das virtudes” (Ibidem, p. 127). Aqui, novamente, os erros estão contrapostos à prática das virtudes.

De forma simples, podemos dizer que as ciências estudam fundamentalmente “como” as coisas funcionam, enquanto a revelação/religião nos permite discernir, distinguir, entre o bem e o mal, entre o justo e o satânico.

As ciências são necessárias porque o modo real como as coisas funcionam não são evidentes. Nossos olhares não são suficientes para conhecer as causas e a lógica do funcionamento das realidades naturais ou fatos sociais. Do mesmo modo, a diferença entre o bem e o mal não é visível aos olhos, principalmente porque as ideologias tendem a mascarar o mal como um bem. Daí a necessidade da revelação ou de reflexões éticas e teológicas.

Outro ponto importante a destacar, no texto citado anteriormente, é a finalidade da revelação: “corrigir o erro”. Aqui também há uma diferença em relação às ciências. Estas corrigem erros de funcionamento, enquanto a revelação corrige erros que têm a ver com a ética e com o sentido mais profundo da vida. Revelação não é uma aula de ciência para que o ouvinte saiba mais sobre as coisas do nosso mundo ou do outro mundo, mas para que corrijamos nosso modo de viver e nos tornemos mais humanos. Juan Luis Segundo, um teólogo católico, também diz algo semelhante: “A ‘revelação’ de Deus não está destinada a que o homem saiba algo (do

que, de outra maneira, lhe seria impossível o difícil saber), mas sim a que o homem *seja* de outra maneira e viva um nível mais humano” (Segundo, 1989, p. 368).

Princípio do Johrei e a transição para a Era do Dia

Para que uma revelação faça sentido para a pessoa ou grupo que a estão recebendo, ela precisa estar relacionada com o contexto social e cultural dessa pessoa ou desse grupo. Uma verdade abstrata e demasiadamente genérica não é compreensível aos seres humanos e, o mais importante, não modifica sua vida. Uma verdade só modifica nossa vida à medida que ela é compreensível dentro da nossa cultura, traz uma novidade e altera nosso modo de pensar e de viver. Em outras palavras, uma revelação divina só é revelação à medida que se articula com nossa história e nossa cultura, à medida que o que é “divino” se “humaniza”.

Isso aparece no texto de Meishu-Sama sobre o qual quero refletir:

O Mundo da Noite é um mundo de trevas, caracterizado pelas lutas, pela fome, pelas doenças. Em contraposição, o Mundo do Dia é um mundo de luz, caracterizado pela luz, pela abundância e pela saúde. O Japão atual expressa bem a fase de transição entre esses dois mundos. [...] Assim, aproxima-se o momento decisivo para toda a humanidade, e ninguém poderá escapar. Resta ao homem apenas esforçar-se para tornar os efeitos dessa ocorrência o mais brando possível. Para isso, ele só tem um meio: conhecer o princípio do JOHREI e unir-se ao trabalho de construção da cultura do dia. (Okada, 2005, p. 106-107)

O texto fala da “Transição da Noite para o Dia”, título do artigo, e do lugar que o “princípio do Johrei” ocupa nesse processo. O Mundo da Noite, ou a Era da Noite, para Meishu-Sama, é um mundo “caracterizado pelas lutas, pela fome, pelas doenças”. Portanto, é um termo utilizado para caracterizar um tipo de realidade social que precisa ser superado com a passagem para o Mundo do Dia, uma realidade marcada pela abundância, saúde e paz. O que reforça essa interpretação dos dois termos, o Mundo da Noite e o Mundo do Dia, como designação para realidades sociais, é a afirmação de que “o Japão atual expressa bem a fase de transição entre esses dois mundos”. Essa afirmação tem duas funções aqui: a) de historicizar, concretizar essas expressões simbólicas; b) de fazer uma analogia com a realidade social dos seus leitores para que eles entendam corretamente a linguagem simbólico-religiosa utilizada e percebam que ele, Meishu-Sama, está falando da realidade cotidiana deles, e não de uma realidade sobrenatural.

É dentro do contexto da fala sobre essa transição que Meishu-Sama situa o “princípio do Johrei”. E quero propor aqui duas reflexões sobre isso: a) Johrei e a transição; b) Johrei como princípio.

Vimos no início deste artigo que, quando se fala da transição da Era/Mundo da Noite para a Era/Mundo do Dia, a IMM costuma apresentar os três pilares: o Johrei, a Agricultura Natural e o Belo. E isso é bastante compreensível na medida em que o próprio Meishu-Sama ensina que esses são os três pilares fundamentais para a transição. A construção de uma nova civilização exige mais que um único pilar, assim como uma vida pessoal e social isenta de impurezas, máculas ou toxinas necessita de alimentação natural que pressupõe uma agricultura natural.

Entretanto, o próprio Meishu-Sama, ao falar da transição, apresenta o Johrei como o único meio para tornar mais brandos os efeitos dessa transição. Ora, isso nos coloca diante de duas perguntas: a) como pode o Johrei, mais conhecido como o ato de purificar com a imposição das mãos as impurezas e máculas dos seres humanos, ser suficiente para criar a nova civilização? b) por que Meishu-Sama não menciona aqui a Agricultura Natural e o Belo?

A reflexão sobre o Johrei no processo da transição nos coloca essas perguntas difíceis. Se pensarmos sobre o Johrei – seu poder de cura, de purificação ou de milagre, o melhor método de ministrar etc. – fora do contexto do processo da transição, as duas perguntas anteriores não aparecem necessariamente. Mas, visto que o próprio Meishu-Sama contextualiza o ensinamento sobre o princípio do Johrei dentro do processo de transição para o Mundo do Dia, é preciso sempre articular a reflexão sobre o Johrei com a construção do Paraíso Terrestre, uma civilização de abundância, saúde e paz.

Para sairmos desse impasse colocado pelas perguntas anteriores, penso que precisamos voltar ao texto de Meishu-Sama e refletir sobre a expressão “princípio do Johrei”. Geralmente, os membros da IMM não diferenciam o princípio do Johrei do próprio Johrei que é ministrado nos Johrei Centers ou em outros lugares, o mesmo Johrei que faz a IMM ser conhecida entre as pessoas que não pertencem a ela. Mas, quero propor aqui uma distinção entre o Johrei como

princípio – o de purificação pelo espírito/luz que procede de Deus – e o ato de ministrar ou receber Johrei.

A possibilidade dessa diferenciação fica mais clara se introduzirmos na nossa reflexão a noção de “Johrei através dos olhos” ou “Johrei através das letras”. Meishu-Sama, no seu artigo “Johrei através das letras”, diz: “ler os meus Ensinamentos é receber Johrei através dos olhos”. Para ele, isso é possível porque “Todos os textos refletem o pensamento da pessoa que os escreveu [...] Espiritualmente falando, significa que as vibrações espirituais do escritor são transmitidas, através das letras, para o espírito do leitor. Como os meus Ensinamentos representam a própria Vontade Divina, o espírito de que os lê se purifica”.³

Antes de continuar nossa reflexão sobre a diferença entre o princípio do Johrei e o ato do Johrei (purificação pelo espírito/luz transmitido através das mãos), um breve comentário sobre a introdução, por Meishu-Sama, de um novo método ou tipo de Johrei. Esse texto “Johrei através das letras” foi escrito em 26 de novembro de 1952, época em que a IMM já se havia expandido por diversas partes do Japão e, para mim, o dado mais significativo, época em que já está em andamento a expansão missionária por outros países, como os Estados Unidos.

A pergunta que surge então é se há alguma relação entre a “criação” do ensinamento do Johrei através das letras e a situação da igreja. E penso que sim. Pois, como vimos anteriormente, o processo de revelação e também o de desenvolvimento das doutrinas religiosas estão intimamente ligados ao desenvolvimento e aos novos desafios enfrentados pelo grupo religioso. Por exemplo, quando alguém que convive com Meishu-Sama assume o chamado para ser missionário ou missionária num país distante, surge uma situação em que aceitar essa missão significa ficar distante do seu amado mestre. Isso também vale para pessoas que conheceram pessoalmente Meishu-Sama e foram morar distante dele; pois elas também vivem a tensão entre o desejo de estar perto do fundador e a missão de difundir a nova religião na região onde vivem.

Foi, provavelmente, para responder a situações desse tipo que Meishu-Sama escreveu que, ao lerem seus ensinamentos, seus discípulos estão recebendo Johrei diretamente dele, e têm seu espírito purificado pelas suas vibrações espirituais. A reverenda Kiyoko Higuchi, que foi

³ Idem, *Alicerce do paraíso*, v. 4, p. 31.

enviada por Meishu-Sama aos Estados Unidos, escreveu, em abril de 1986: “Como pessoa, Meishu-Sama era muito amável. Ele disse que deveríamos ler seus ensinamentos todos os dias para receber a Luz, e que podemos receber Johrei através dos seus escritos” (Higuchi, 1994, p. 12.)

É de conhecimento dos que têm familiaridade com a vida do Meishu-Sama e seus escritos que tanto o método de aplicação quanto o nome dado a essa prática de purificação foram se modificando ou se aperfeiçoando, durante os anos, até chegar ao formato atual e ao nome de Johrei (e do ideograma). Se há uma evolução no método e na denominação, e também um acréscimo nos tipos de Johrei ao final da vida de Meishu-Sama, isso significa que há uma “essência” que permanece durante essa evolução e modificações. É a consciência da diferença entre essa essência, ou princípio, e as formas concretas de manifestação que permite a Meishu-Sama e a seus discípulos lidarem com vários métodos de ministrar Johrei ou vários tipos de Johrei.

Podemos ver essa diferenciação, por exemplo, no seguinte texto de Meishu-Sama:

*O princípio do JOHREI está baseado na misteriosa luz invisível emanada do corpo humano. E qual é a natureza dessa luz? Ela é uma espécie de energia espiritual, peculiar ao corpo humano, e seu componente principal é o elemento fogo. Portanto, na ministração do JOHREI, necessita-se de grande quantidade desse elemento [...]*⁴

É possível ver claramente que ele faz uma distinção entre o princípio do Johrei, que está baseado na energia espiritual que emana do corpo humano, e a concretização desse princípio através da ministração de Johrei. É essa distinção que permite, por exemplo, à reverenda Higuchi falar de “Johrei num sentido mais amplo”.⁵ Ela, recordando palavras do reverendo Fujieda, diz que Johrei, num sentido amplo, inclui muitos outros aspectos além da cura. Ir a um altar para orar é também um aspecto do Johrei. Assim como participar dos cultos nos Johrei Centers, levar pessoas para a igreja – superando uma visão que se satisfaz com o Johrei na sua família – e doar dinheiro e trabalho para a igreja são também aspectos do Johrei.

⁴ Meishu-Sama. *Alicerce do paraíso*. v. 1, p. 107-108. (Grifo nosso)

⁵ *Johrei in a Broader Sense*, escrito em janeiro de 1964, in: *The Light of Johrei*, p. 42-44.

Da lista que ela apresenta, comentarei, com mais detalhes, dois aspectos do Johrei: a Agricultura Natural e o serviço a Deus e ao movimento de Meishu-Sama. Ela diz que

[...] outro aspecto do Johrei se refere ao modo correto de comer. Meishu-Sama ensinou que sangue é a forma materializada do espírito e enfatizou a importância de manter o sangue tão puro quanto possível. Comidas puras aumentam as vibrações espirituais do sangue e, por essa razão, Meishu-Sama defendeu a Agricultura Natural, um método de produção de alimentos com respeito por natureza e sem produtos químicos.⁶

Aqui ela faz uma relação entre Johrei e Agricultura Natural, dois dos três pilares na construção do Paraíso Terrestre. Para isso, ela vai além do sentido mais estrito do Johrei – das mãos ou dos olhos – e se utiliza do sentido mais amplo do Johrei, que, nas palavras de Meishu-Sama, aparece como “princípio do Johrei”. Dificilmente alguém que identifica a ideia de Johrei com o ato de ministrar Johrei pelas mãos concordaria com a ideia de que comer de modo correto é um dos aspectos do Johrei. E nem a reverenda Higuchi quer negar a importância da ministração do Johrei, feita pelas mãos ou através dos olhos ou do ensinamento. O que é importante frisar aqui é que a palavra Johrei, nos textos de Meishu-Sama e também nos da reverenda Higuchi, comporta dois sentidos: a) o do princípio do Johrei ou, nas palavras da reverenda Higuchi, Johrei no sentido mais amplo; b) o Johrei na forma concreta de ministração pelas mãos – sem dúvida o mais conhecido –, ou através das letras.

Há outro aspecto do Johrei, explicitado pela reverenda Higuchi, que vale a pena citarmos:

O serviço ao movimento de Meishu-Sama é a mais importante forma de Johrei. Meishu-Sama uma vez disse que mesmo um pequeno serviço, tal como servir chá no centro, representa uma bênção. Nesse sentido, o conceito de Johrei é que qualquer serviço que nós oferecemos ao plano de Deus nos purifica espiritualmente e nos leva a um estado de maior felicidade mesmo antes que tenhamos consciência disso. Vamos trabalhar juntos em bela harmonia e cooperação pela causa do Johrei no seu sentido mais amplo para que nós possamos ser capazes de realizar grandes objetivos.⁷

Ela, ao afirmar que “o conceito de Johrei é que qualquer serviço que oferecemos ao plano de Deus nos purifica espiritualmente e nos leva a um estado de maior felicidade”, utiliza a

⁶ Ibidem, p. 42.

⁷ Ibidem, p. 43.

expressão “conceito de Johrei” no mesmo sentido de “princípio de Johrei”, de Meishu-Sama. Conceito, princípio ou essência são termos muito próximos e todos eles têm em comum o fato de se diferenciarem da manifestação concreta que se dá no mundo do cotidiano. O que a faz afirmar que qualquer serviço ao plano de Deus é uma expressão concreta do Johrei, é a noção de que Johrei, por canalizar o Espírito de Deus, nos purifica espiritualmente. E, como servir a Deus nos purifica espiritualmente, qualquer serviço a Deus, por menor ou insignificante que possa parecer, é uma expressão ou manifestação do Johrei.

Além disso, ela relembra o ensinamento de Meishu-Sama que indica que o objetivo principal do Johrei não é curar, mas, sim, criar felicidade. E a felicidade não está no sentimento egoísta de acumular para si, mesmo que sejam as bênçãos espirituais, mas em servir uns aos outros para podermos servir a Deus. Por isso, ela alerta que “estar satisfeito com o conhecimento sobre Johrei e usá-lo para si e para os de sua família é ser demasiadamente egoísta”.⁸ Podemos ter assim uma situação estranha em que se ministra Johrei sem que essa seja uma expressão do princípio do Johrei. Essa é a razão pela qual ela chama as pessoas a trabalharem juntas, cooperando umas com as outras pela causa do Johrei, isto é, pela causa da purificação espiritual entendida como o caminho para a Era do Dia, um mundo de abundância, saúde e paz para todas as pessoas.

Num mundo onde muitas pessoas, mesmo as que frequentam religiões, creem que o mais importante é acumular bens materiais e espirituais para si e para sua família, perceber que o verdadeiro caminho para felicidade consiste no serviço a Deus e no espírito de doação e purificação é fruto da revelação. A revelação que, como vimos acima, nos leva a “distinguir o justo e o satânico, determinar a raiz do bem e do mal, e corrigir o erro de todas as coisas”.

Johrei e os três pilares

Após a diferenciação entre o princípio do Johrei e as diversas formas concretas de ministrar-receber Johrei e também de outras formas de sua expressão, voltemos à relação entre Johrei e os três pilares da construção do Paraíso Terrestre: Johrei, Agricultura Natural e Belo.

⁸ Ibidem, p. 42.

Minha hipótese, que procurei construir no percurso deste artigo e que também norteou essas reflexões, é que, para Meishu-Sama, o princípio do Johrei é “o” meio para construir a Era do Dia, ao mesmo tempo em que Johrei é um dos três pilares desta construção. Para que isso seja compreensível e não entre em contradição lógica, precisamos distinguir o princípio-Johrei, que deve nortear todas as práticas dessa construção, do ato-Johrei (que se ministra e recebe), que é um dos três pilares.

Nesse sentido, o princípio do Johrei deve também estar presente e guiar os pilares da Agricultura Natural e do Belo. Nos ensinamentos do Meishu-Sama, o fundamento da proposta da Agricultura Natural não é econômico. Ele não propõe a Agricultura Natural por causa da sua eficiência produtiva ou menor custo de produção, mas pelo critério da pureza-impureza, da adequação à natureza das coisas do plano de Deus. Na base da sua proposta está um critério teológico, o da purificação espiritual.

Assim também em relação ao Belo. Meishu-Sama diz que “a arte é a representação do Belo”⁹ e que “se o Paraíso Terrestre é um mundo sem conflitos, um mundo de eterna paz e absoluta Verdade, Bem e Belo, a arte terá um desenvolvimento extraordinário”.¹⁰ E, para ele, a missão da arte é “enobrecer os sentimentos do homem e enriquecer-lhe a vida, proporcionando-lhe alegria e sentido”.¹¹ Em resumo, o Belo tem papel importante na transição da Era da Noite para o do Dia porque, imbuído do princípio do Johrei, ajuda o ser humano a enobrecer-se, enriquecendo sua vida (e não necessariamente sua conta bancária) com a alegria e o sentido de viver. Ajudar seres humanos a viver uma vida alegre e plena de sentido é um grande serviço ao plano de Deus e, portanto, uma verdadeira expressão do princípio do Johrei.

Os três pilares, visto que são entendidos como pilares, precisam estar em relação harmoniosa, cada um em seu devido lugar e função, ao mesmo tempo em que se entendem e existem em função do conjunto. Uma sociedade de abundância, saúde e paz para todos não é possível sem que haja um sistema econômico produtivo que possibilite e fomente alimentação pura para todas as pessoas. Daí a razão da necessidade da Agricultura Natural como um dos três

⁹ Meishu-Sama, *Alicerce do paraíso*, v. 5, p.55.

¹⁰ *Ibidem*, p. 53.

¹¹ *Ibidem*, p.54.

pilares. Mas, essa noção de Agricultura Natural não pode ser restrita ao sistema produtivo, pois a produção é uma das partes da cadeia de alimentação. Além da produção, temos o sistema de distribuição e o consumo. Isso significa que a preocupação pela Agricultura Natural deve incluir também a questão da distribuição de alimentos para toda a população – pois não basta a produção natural se uma parte do povo não tem acesso à comida e passa fome –, assim como a educação para o modo correto de consumir alimentos.

Se o pilar da Agricultura Natural refere-se mais ao aspecto estrutural da produção econômica na sociedade, a ministração do Johrei relaciona-se mais diretamente aos aspectos individuais e pessoais da vida, e o Belo aos aspectos da estética, da alegria e do sentido do viver. Esses três pilares devem ser, individualmente e em seu conjunto, expressões concretas do princípio do Johrei.

Assim como o modo concreto de ministrar Johrei foi evoluindo durante a vida de Meishu-Sama, penso que o modo concreto de expressar o princípio do Johrei na Agricultura Natural e no Belo também deve evoluir à medida que a IMM se expande pelo mundo e o atual processo de globalização gera novas realidades econômicas, sociais, tecnológicas e culturais.

Isso implica diálogo e reflexão teológica, que deve manter fidelidade aos ensinamentos de Meishu-Sama sobre o princípio do Johrei e, ao mesmo tempo, abertura às novas realidades, o que é um grande desafio para a IMM. Uma das tarefas das pessoas que servirão a Deus e à IMM com reflexões teológicas é exatamente abrir caminhos para esse diálogo. Para isso, espero que as reflexões aqui apresentadas sobre a diferença entre o princípio do Johrei, ou do sentido mais amplo do Johrei, e o modo concreto como se ministra-recebe o Johrei possam ser úteis.

Se minhas reflexões têm algum sentido, penso que a IMM deve assumir os três pilares como diretrizes norteadoras das ações da e de toda a Igreja Messiânica. É claro que, falando em termos institucionais ou organizacionais, é bastante útil possuir instituições como a Fundação Mokiti Okada, no Brasil, ou a “Escola Agrícola Tailândia-Japão”, fundada na Tailândia em 1975, para cuidar da difusão da Agricultura Natural. Porém, o foco quase exclusivo no Johrei nas igrejas locais (Johrei Centers) pode levar a uma distorção doutrinária. Podemos ter uma

situação em que, dos três pilares, só haja crescimento e fortalecimento de um e que a construção do Paraíso Terrestre não se sustente ou entre em situação de desequilíbrio agudo.

Para superar essa “tentação” do foco só no Johrei, penso que os membros da IMM devem sempre se lembrar de que o princípio do Johrei é fundamental para a transição entre o Mundo da Noite – uma realidade social marcada pela fome, conflito e doença – para o Mundo do Dia – um mundo marcado pela abundância, saúde e paz para todas as pessoas. Em outras palavras, a missão da IMM é construir o Paraíso Terrestre e, para isso, é preciso cuidar também dos aspectos econômicos e culturais da vida social. Afinal, a sociedade pressupõe pessoas, mas também estruturas econômicas, políticas e culturais. Ela não é simplesmente o somatório de indivíduos. Se assim fosse, a construção do Paraíso não requereria os três pilares.

Referências bibliográficas

GONÇALVES, H. R. *O fascínio do Johrei, um estudo sobre a religião messiânica no Brasil*. São Paulo, 2003. Tese (de Doutorado em Ciências Sociais) – PUC/SP.

_____. Igreja Messiânica Mundial e suas dissidências: a religião de Mokiti Okada no Brasil. *Revista Nures*, n. 9, p. 5, maio-set. 2008. Disponível em: <<http://www.pucsp.br/revistanures>>.

HIGUCHI, Kiyoko. *The light of Johrei: a Colletcion of Talks*. Torrance, CA, USA: Johrei Fellowship, 1994.

OKADA, Mokiti, *Alicerce do paraíso*. v. 1, 8 ed. São Paulo: Fundação Mokiti Okada, 2005.

SEGUNDO, Juan Luis. *El dogma que libera: fe, revelación y magisterio dogmático*. Santander: Sal Terrae, 1989. p. 368.

Ações de Capelania para a Terceira Idade: implicações para a Capelania Messiânica com a Terceira Idade

Elton de Oliveira Nunes¹

Resumo: Este artigo trata da Capelania para a Terceira Idade. Suas implicações para a Igreja Messiânica e as possibilidades de atuação. A capelania é uma das possibilidades de ação que uma religião tem de inserção no espaço público, junto com as ações de expansão, ação social e apoio religioso. Possibilita à religião prestar uma contribuição na transformação e melhoria da sociedade, na interação com as instituições em suas implicações de atuação junto ao universo social na terceira idade.

Palavras-chave: Capelania, terceira idade, teologia.

Chaplaincy activities for old-aged: Implications for Messianic Chaplaincy with the Third Age

Abstract: This article deals with the Chaplaincy for the old-aged and its implications for the Church of Messianity. Chaplaincy is one of the possibilities of action that religion has for its insertion in the public space, along with the actions of expansion, social action and religious support. It allows religion to make a contribution to the transformation and improvement of society while interacting with institutions and their implications for action in the social universe in old aged.

Key-words: Chaplaincy, Old-aged, Theology.

Introdução

¹ Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo, pós-doutorado em História e Religião no Programa da Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-SP e docente da Faculdade Messiânica.

A história da capelania como ação ultrarreligiosa² remonta a tempos antigos.³ O nome capelão foi aplicado pela primeira vez a um padre que tomava conta da capa (cappela) de São Martinho de Tours,⁴ aproximadamente no ano 316 a 400 d.C. Venerado como santo, Martinho de Tours tornou-se o primeiro santo não mártir a receber culto oficial da Igreja Católica e se tornou um dos santos mais populares da Europa medieval.⁵ Ao longo da história, o termo capelão passou a designar *aquele que cuida dos outros nas suas necessidades*.⁶

Já como uma ação institucionalizada, a capelania como assistência espiritual-religiosa remonta ao tempo do Império Romano. Entre os primeiros registros encontra-se o do Historiador Sozomeno⁷ (entre 439–450 d.C.).

[...] cada vez que devia afrontar a guerra, costumava levar consigo uma tenda disposta a modo de capela, para quando viessem a encontrar-se em lugares solitários, nem ele nem o seu Exército fossem privados de um lugar sagrado onde pudessem louvar ao Senhor, rezar em comum e celebrar os ritos sagrados. Seguiam-no o sacerdote e os diáconos com encargo de atender ao local sagrado e de nele celebrar as funções sagradas. Desde aquela época, cada uma das Legiões Romanas tinha a sua tenda-capela, assim como os seus sacerdotes e diáconos adstritos ao serviço sagrado.

Na Idade Média, temos o registro da Capelania como instituição de apoio com as ordens de cavaleiros que davam cuidavam dos peregrinos à Terra Santa.⁸ A Ordem dos Hospitalários⁹ dedicou-se originalmente à medicina, curando e provendo o repouso para os peregrinos. Ainda hoje a Ordem Hospitalária é atuante, com sede na Ilha de Malta,¹⁰ no Mediterrâneo. Os

² Usamos a designação ultrarreligião como sinônimo de espiritualidade. Para uma discussão sobre o conceito, ver Lucas, 2003; Macedo, 1994; Montilla, 2005; Cordeiro, 1990.

³ Mais precisamente na Idade Média, entre 500 e 1500 d.C.

⁴ Cf. http://www.catolicanet.com/?system=santododia&action=ver_santos&data=11/11 (Acesso 10 abr. 2011.)

⁵ A Europa medieval compreende o período histórico da Idade Média no Ocidente e um conceito histórico popularizado por Jacques Le Goff. Para aprofundamento da discussão, ver Loyn, 1992. [Verbetes Idade Média]

⁶ Este é o conceito que orientou a formação da capelania como ação de apoio e ajuda ao próximo. Para ampliação do termo, ver Montilla, 2005.

⁷ Sozomeno apud Macedo, 1944, p. 54.

⁸ O termo refere-se a Jerusalém, considerada pelos cristãos e muçulmanos como a cidade sagrada. Para ampliação do conceito, ver Armstrong, 2000.

⁹ Ordem Católica que remonta às cruzadas. Para uma síntese histórica da fundação da Ordem, ver Lain, 1973.

¹⁰ Organização internacional Católica que começou como uma Ordem Beneditina, fundada no século XI na Terra Santa, durante as *Cruzadas*. A Ordem passou a operar a partir da ilha de Rodes, onde era soberana, e, mais tarde, desde Malta, como estado vassalo do Reino da Sicília. Cf. Blouet, 1967.

membros desta Ordem são geralmente escolhidos entre os médicos, homens de ciência ou com tendências ao sacerdócio.

A Capelania também se desenvolveu no Campo Protestante,¹¹ expandindo-se posteriormente para os Estados Unidos da América, onde teve início com a chegada dos colonizadores que trouxeram capelães para apoiá-los espiritualmente. Um dos mais famosos capelães desse período foi o pastor John Gano,¹² capelão do primeiro presidente dos Estados Unidos, o general George Washington.

No Brasil, a Capelania, como instituição, inicia-se com a fundação das Santas Casas de Misericórdia,¹³ uma iniciativa da rainha Leonor de Lancastre,¹⁴ irmã de Dom Manuel, e do frei Miguel de Contreras,¹⁵ que implantou ações hospitalares de misericórdia em 1498, em Portugal.

A Capelania como função institucional se inicia na área militar, em 1858, no âmbito da influência católica junto ao Exército Brasileiro. Apesar de ser reconhecido pelo próprio Exército Brasileiro como uma ação que remonta à história da colonização do Brasil.¹⁶

[...] o ato Oficial de posse de nossa terra para a Coroa Portuguesa foi à missa do dia 1º de maio de 1500. Este ato religioso caracterizou a primeira atividade de assistência religiosa aos militares. Integrando as Entradas e Bandeiras, prestando assistência espiritual, apoio e orientação moral aos grupamentos que as integravam, estavam os sacerdotes: Jesuítas, Franciscanos e Carmelitas Conforme registros, a carta enviada por Pero Vaz de Caminha ao Rei de Portugal retrata a oficialização deste ato sagrado como prova da assistência religiosa em nosso país: E quando veio ao Evangelho, que nos erguemos todos em pé, com as mãos levantadas, eles (os índios) se levantaram conosco e alçaram as mãos, ficando assim, até ser acabado: e então se tornaram a assentar como nós... e em tal maneira sossegados, que, certifico a Vossa Alteza, nos fez muita devoção. (Carta de Caminha a El-Rei, 1º maio 1500)

Designada como Repartição Eclesiástica,¹⁷ a Capelania inicia-se com os católicos. Esse departamento foi desativado em 1899 e retornou durante a Segunda Grande Guerra Mundial, em

¹¹ Designamos por Campo Protestante as igrejas que se formaram na esteira histórica da Reforma Protestante do Século XVI. Para aprofundamento da questão, ver Tillich, 1985.

¹² Op. cit. Cordeiro, 1990.

¹³ Para ampliação da História das Santas Casas, ver de Almeida, 1944.

¹⁴ A Infanta D. Leonor, chamada também Dona Leonor de Portugal ou D. Leonor de Lancastre.

Princesa portuguesa da Casa de Avis e rainha de Portugal a partir de 1481, pelo casamento com D. João II de Portugal. Para aprofundamento sobre sua biografia, ver Costa, 1958.

¹⁵ Frei Miguel de Contreras. Nascido na Espanha, radicou-se em Lisboa. Para aprofundamento sobre sua biografia, ver Campos, 1943.

¹⁶ Cf. Fonte Sarex. Disponível em: <<http://www.dgp.eb.mil.br/portalsarex/sarexdgp.asp>>. Acesso em: 10 mar. 2011.

1944, com o nome de Assistência Religiosa das Forças Armadas.¹⁸ Na época, foi estabelecida também a Capelania Evangélica para assegurar a presença de capelães evangélicos nas Forças Expedicionárias Brasileiras. O pastor João Filson Soren,¹⁹ pastor protestante de confissão batista, foi o primeiro capelão evangélico militar. Atualmente, as Forças Armadas e as Instituições de Apoio e Segurança do Estado Brasileiro possuem seus Departamentos de Capelania, seguindo as normas da Constituição de 1988. Cada Força provê seu quadro de Capelania mediante concurso público, anual, para o ingresso na carreira. O início na carreira militar se dá a partir do posto de aspirante-oficial, podendo chegar ao cargo de coronel no Exército e na Aeronáutica e capitão-de-mar-e-guerra na Marinha.²⁰

Dessa forma, a capelania estendeu-se por todas as áreas da sociedade, elevada como assistência espiritual,²¹ no entendimento que o Estado laico não pode admitir ações institucionais de cooptação, constrangimento e difusão dentro dos ambientes específicos de suas instituições e financiados pelo erário público. Por esse motivo, o termo, *assistência religiosa* foi, desde o início, interpretado a partir de uma visão ecumênica, plural e abrangente: *atendimento às questões espirituais do ser humano*. Para Miller, a espiritualidade pode ser definida como:²²

.....uma dimensão da pessoa humana que traduz, segundo diversas religiões e confissões religiosas, o modo de viver característico de um crente que busca alcançar a plenitude da sua relação com o transcendental. Cada uma das referidas religiões comporta uma dimensão

¹⁷ A primeira atividade de assistência religiosa aos militares em nosso território foi caracterizada por **Dom Frei Henrique Álvares de Coimbra**, na celebração da primeira missa no Brasil. Oficialmente, a assistência religiosa às Forças Armadas surgiu no Segundo Império, pelo Decreto nº 747, de 24 de dezembro de 1850, que aprovou o Regulamento da Repartição Eclesiástica do Exército. Durante a Guerra da Tríplice Aliança, o maior conflito armado na América do Sul, existe o registro histórico de muitas páginas escritas pelos capelães que prestavam assistência religiosa aos combatentes. Na República, o Corpo Eclesiástico do Exército, criado por **D. Pedro II**. Para aprofundamento sobre a história do departamento, ver Sarex. Cf. <<http://dapnet.dgp.eb.mil.br/sarex>>.

¹⁸ Designada como Sarex. Cf. <<http://dapnet.dgp.eb.mil.br/sarex>>.

¹⁹ Para aprofundamento sobre a história de João Filson Soren, ver Gomes Ana Maria Suman. Os batistas brasileiros celebram centenário de nascimento do pastor João Filson Soren. Artigo eletrônico, disponível em: <<http://www.pibrj.org.br/historia/arquivos/PastorSoren.pdf>>. Acesso em: 20 abr. 2011.

²⁰ Para uma visão sobre a carreira de capelão militar, ver CF de 1988, art. 5º, inciso VII; Lei nº 6.923, de 29/6/1981, alterada pela Lei nº 7.672, de 23/9/1988; Lei nº 6.923, art. 2º; Lei nº 6.923, art. 4º; Lei nº 6.923, art. 10; acordo diplomático celebrado entre o Brasil e a Santa Sé, 23/10/1989.

²¹ A assistência espiritual é o apoio e conforto às pessoas no seu sentimento em relação à vida e às questões existências da fé em algo maior que si mesmo e não apenas na matéria. Para ampliação do conceito, ver Miller, 1999.

²² Para ampla discussão sobre assistência religiosa dentro dos limites da lei, ver Baldessin, 2010.

específica a esta descrição geral, mas, em todos os casos, se pode dizer que a “espiritualidade” traduz uma dimensão do homem, enquanto é visto como ser naturalmente religioso, que constitui, de modo temático ou implícito, a sua mais profunda essência e aspiração.

Na Capelania Militar, assim se designa o atendimento espiritual.²³ Atendimento de conforto, orientação, consolo, e decisivo para ações éticas e promotoras da fé. A capelania não se confunde com a ação meramente religiosa de apoio aos afiliados de determinada religião, ou ao ato de difusão da fé. A legislação brasileira faz distinção sobre essas ações e regulamenta cada uma delas.²⁴

A capelania distingue-se da assistência religiosa, pois esta é a ação e o direito, preconizado por lei para garantir à pessoa de determinada confissão religiosa receba a visita de seu líder religioso para cumprimento de sua liturgia. Como preconiza o artigo 1º da Lei nº 9.982 de 2000:

Art. 1º Aos religiosos de todas as confissões assegura-se o acesso aos hospitais da rede pública ou privada, bem como aos estabelecimentos prisionais civis ou militares, para dar atendimento religioso aos internados, desde que em comum acordo com estes, ou com seus familiares, no caso de doentes que já não mais estejam no gozo de suas faculdades mentais. Art. 2º Os religiosos chamados a prestar assistência nas entidades definidas no art. 1º deverão: em suas atividades, acatar as determinações legais e normas internas de cada instituição hospitalar ou penal, a fim de não por em risco as condições do paciente ou a segurança do ambiente hospitalar ou prisional.

Já a capelania é ação ultrarreligiosa, de cunho ecumênico, atendendo através de convênio entre instituições, o apoio espiritual a todas as pessoas em regime de internação coletiva. Por isso, a capelania deve necessariamente trabalhar com a noção de espiritualidade²⁵ e não com a noção de religião.²⁶ A noção de espiritualidade pode ser definida como uma propensão humana a buscar significado para a vida por meio de conceitos que transcendem a matéria, o mundo sensível e a esperança meramente em termos científicos ou político-sociais. A

²³ Cf. <<http://www.dgp.eb.mil.br/portalsarex/sarexdgp.asp>>. Acesso em: 1º mar. 2011.

²⁴ Para ampla distinção, ver Constituição Federal, artigo 5º, inciso VI e VII; Lei Estadual nº 10.241/99; Lei Estadual nº 10.066/88, regulamentada pelo Decreto nº 44.395/99; Lei Federal nº 9.982/2000.

²⁵ “A espiritualidade traduz-se em sermos seres espirituais e possuímos, transitoriamente, um corpo físico. Pesquisas realizadas pelas ciências naturais, como a física e a biologia, têm endossado essa afirmação. O corpo físico é apenas um reflexo do espírito. Assim, a espiritualidade é algo inerente ao ser humano.” Op. cit. Selli e Alves, 2007. p. 44.

²⁶ A noção de religião aqui empregada envolve o conceito de um quadro referencial de crenças e doutrinas em dada instituição confessional. Para ampliação do conceito, ver Stark e Bainbridge, 2008.

espiritualidade está em buscar e alcançar uma conexão com algo maior que si próprio. Tal conceito independe da participação religiosa formal e institucional.

Atualmente, a capelania se estende ao campo educacional, prisional, familiar, nas diversas faixas etárias e condições sociais e de trabalho. Dessa forma, há a capelania para jovens, adolescentes, terceira idade, família, casais, empresários, trabalhadores, enfim, uma diversidade que só se amplia.

Uma das áreas que a capelania se faz presente é no atendimento às pessoas da terceira idade. Esse segmento crescente da população brasileira e mundial é visto como particularmente interessante por requerer uma ação integral, aliando a parte lúdica, de saúde, de convivência e de espiritualidade.²⁷

O Brasil e a necessidade de atendimento à terceira idade

A expressão terceira idade é comumente utilizada para designar pessoas com idade igual ou superior a 60 anos. Existem diversos fatores para essa designação a partir da escolha temporal. A Organização das Nações Unidas (ONU) divide o ciclo de vida, do ponto de vista econômico, em três idades, considerando o ser humano a partir da sua fase de produção (trabalho) e consumo de bens. São identificadas três idades seguindo este parâmetro:²⁸

- Primeira idade: crianças e adolescentes – idade improdutiva e dependente.
- Segunda idade: jovens e adultos – constituindo a População Economicamente Ativa (PEA).
- Terceira idade: adultos idosos (aposentados) – pessoas que já produziram e consumiram, mas não produzem mais – idade inativa.

²⁷ A terceira idade é vista como uma área especial de atuação social e de cidadania por órgãos internacionais como a ONU e a OEA. O crescimento populacional, o aumento da longevidade e a qualidade de vida da população, ensejam uma perspectiva de qualidade de vida e atendimento às pessoas. Para ampla discussão sobre esses pontos, ver Dessen, 2005; Ferreira, 2003; Kachar, 2001; Teixeira, 2008.

²⁸ Cf. ONU, Resolução 39/125.

Já para alguns pesquisadores,²⁹ a idade de aposentadoria, seguindo a média mundial, é de 65 anos para os homens e de 60 anos para as mulheres. Assim, a terceira idade, nessa perspectiva, inicia-se aos 60 anos. Outros autores buscam uma classificação mais abrangente, apresentando uma quarta idade:

- 1ª idade: de zero a 20 anos;
- 2ª idade: de 21 a 49 anos;
- 3ª idade: de 50 a 77 anos;
- 4ª idade: de 78 a 105 anos.

Alguns psicólogos³⁰ desconsideram as fases correspondentes à infância e à adolescência e classificam as idades em três grandes grupos:

- Maturidade inicial: entre 20 e 35 anos;
- Maturidade média: dos 41 a 65 anos;
- Maturidade tardia: dos 66 anos em diante.

A maturidade tardia seria subdividida, ainda, em três grupos:

- a) Idoso jovem: dos 66 aos 74 anos;
- b) Idoso velho: dos 75 aos 85 anos;

Dos 86 anos em diante seria a manutenção pessoal, viver no lar de outra pessoa, ou em instituições com perda de autonomia e/ou independência, ou perda de ambas.³¹ Para efeito desse trabalho, consideramos como pessoas na terceira idade aquelas que atingiram os 65 anos.³²

O Brasil chega ao século XXI com uma mudança no perfil populacional de grande significação.³³ Em 1950, a população de pessoas na faixa etária de terceira idade (designada a

²⁹ Cf. Blaikie, 1999; Debert, 1999; Katz, 1995, 1996.

³⁰ Idem.

³¹ As exceções são os que moram sozinhos, mantendo-se independentes e autônomos.

³² Para uma discussão pormenorizada sobre critérios de classificação etária e societária, ver <<http://www.ibge.gov.br>>. (Acesso em: 1º mar. 2011.)

partir de 60 anos) era de 2,1 milhões; já em 2000 esse número alcança 14,3 milhão. Segundo pesquisas realizadas na área, citadas por Veras:³⁴

O Brasil é um país que envelhece a passos largos. As alterações na dinâmica populacional são claras, inexoráveis e irreversíveis. No início do século 20, um brasileiro vivia em média 33 anos, ao passo que hoje a expectativa de vida dos brasileiros atinge os 68 anos (Ramos, 1993; Silvestre, 1998.). Entre 1960 e 1980, observou-se no Brasil uma queda de 33% na fecundidade (Alves, 1997; Veras, 2001). A diminuição no ritmo de nascimento resulta, a médio prazo, no incremento proporcional da população idosa. Nesse mesmo período de 20 anos, a expectativa de vida aumentou em oito anos. Hoje, a população de idosos ultrapassa os 15 milhões de brasileiros (para uma população total de cerca de 170 milhões de habitantes), que em 20 anos serão 32 milhões. (Veras, 2002)

A estimativa é que esse número alcance 31,8 milhões de pessoas em 2025.³⁵ Um crescimento de 1.514,3%. No período de 2000 a 2050, espera-se o maior incremento na proporção de pessoa na terceira idade na população total, de 5,1% para 14,2%.

A expectativa de vida em 1900 era de trinta anos, em 2000 alcança os setenta anos. As mulheres, o segmento de maior poder aquisitivo e nível cultural, ultrapassam os oitenta anos. Contudo, essa longevidade ampliada não significa que as pessoas na terceira idade estejam necessariamente livres de doenças e em condições de usufruir com saúde plena esse período de vida.³⁶ Para Mendes:³⁷

O corpo humano é vivo, intersubjetivo, orgânico, histórico, sexuado, capaz de criar, de imaginar, de pensar, de sentir dor e prazer, de trabalhar, de festejar e ficar ocioso, provocar encontros e desencontros, capaz de se comunicar até mesmo pelo que silencia, de atribuir sentido às suas experiências vividas, de construir e reconstruir valores. [...] O corpo humano é totalidade e abertura, um ser bruto em constante metamorfose, situado em relações de poder, capaz de ser dominado e tomar decisões, de ser retificado e de realizar acrobacias.

Essa valorização do humano está integrada na valorização do ser como um todo, e não em aspectos da vida.³⁸ Além disso, os cuidados com o ser implica o reconhecimento que os problemas de saúde das pessoas na terceira idade são de longa duração, requerem pessoal com

³³ Para aprofundamento dos estudos populacionais no Brasil, ver <<http://www.ibge.gov.br>>. Acesso em: 1º mar. 2011.

³⁴ Cf. Veras, 2005.

³⁵ Cf. Dados do IBGE. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br>>. Acesso em: 1º mar. 2011.

³⁶ Cf. Moraes Dias, 2002.

³⁷ Op. Cit. Mendes, 207. p. 126.

³⁸ A valorização ou a tentativa de classificação do humano por um dos seus aspectos é uma classificação incompleta e por vezes infrutífera. Para uma discussão sobre essas tentativas, ver Mondin, 2008.

qualificação específica e equipe multidisciplinar, uma vez que possuem características particulares que os diferenciam dos demais grupos etários.³⁹

É nessa fase da vida que o isolacionismo se manifesta de forma mais acentuada na sociedade contemporânea. O afastamento do mundo do trabalho, da vida social, do lazer e o isolamento no próprio espaço doméstico e familiar tornam as possibilidades de contato e apropriação do mundo reduzidas significativamente.⁴⁰ Dessa forma, o trabalho centrado na formação de grupos para atuação com grupos de apoio à terceira idade permite uma experiência de enfrentamento dessa tendência de individualização e sujeição capaz de romper com a experiência de segregação, guetificação e supressão das singularidades.⁴¹

A proporção cada vez maior de pessoas nessa etapa da vida tem enfatizado a necessidade de provisão de serviços de saúde diferenciados, em oposição ao modelo hospitalar ou asilar⁴² para pessoa na terceira idade com problemas físicos, de saúde ou emocionais. É o que constata pesquisadores como Cardoso e Ferreira.⁴³

Até recentemente, prevalecia na sociedade a visão de que a velhice consistia em algo negativo, associado à doença, à dependência e à falta de produtividade, isto é, às perdas biológicas, funcionais, psicológicas e sociais que a caracterizam. Tal concepção da velhice como um processo progressivo e irreversível de degeneração vem, no entanto, se modificando paulatinamente. Nesse sentido, a OMS (2002) defende a necessidade de se implementarem medidas capazes de promover o aproveitamento das competências e experiências adquiridas pelo idoso ao longo da vida, assim como a melhoria de seu ambiente físico (que deve ser favorável à manutenção de sua independência) e social, de modo a garantir a qualidade de vida na velhice.

Essa mudança de postura em relação aos trabalhos e ações com a terceira idade já são realizados há muito tempo pelas religiões em diversas áreas. Notadamente por meio da capelania. No meio cristão, foram os protestantes que iniciaram o trabalho de capelania para a

³⁹ Para ampla discussão sobre o envelhecimento populacional e seus cuidados, ver AARP Global Aging Program – Informações sobre o envelhecimento da população mundial. Disponível em: <<http://www.aarpinternational.org>>. Acesso em: 20 abr. 2011.

⁴⁰ Cf. Prétat, 1997; Carmo, 1986; Papalia, 1998.

⁴¹ Estudos demonstram que o sentimento de pertencimento a um grupo ou a uma instituição, reorienta as pessoas para novos projetos de vida, pessoais e coletivos. Para aprofundamento sobre o tema, ver Lucas, 2004.

⁴² Para ampliação dos modelos de internação e intervenção, ver Chalhoub, 2004; de Almeida, 1944; Huffman, 1953; Macearchern, 1957.

⁴³ Op. cit Cardoso e Ferreira, 2009.

terceira idade,⁴⁴ seguindo o modelo norte-americano de cuidado das pessoas a partir de suas faixas etárias (crianças, adolescentes, jovens, adultos, idosos).

Com a entrada do protestantismo em 1750,⁴⁵ as igrejas protestantes (também conhecidas por evangélicas) iniciaram seus trabalhos com esse segmento da população com a abertura de casas de repouso, abrigos, casas de assistência e congêneres.⁴⁶

Destacam-se, sobretudo, os metodistas⁴⁷ e os luteranos com sua ênfase na atuação social e na preocupação com o atendimento aos diversos segmentos da sociedade. Os adventistas⁴⁸ com a preocupação com a saúde e a busca por uma vida saudável.

A Capelania para a Terceira Idade foi desenvolvida no interior das igrejas para o atendimento dos membros e também como forma de prestar um serviço voltado à população local.⁴⁹ Assim, a Capelania para a Terceira Idade desenvolveu-se como auxílio às pessoas no atendimento integral corpo-mente-espírito. Voltado ao atendimento integral.

Nas igrejas evangélicas, foram criados grupos de atendimento a esse segmento da população para acompanhar e auxiliar na melhoria de vida, nos problemas específicos da idade, na situação familiar e na melhoria da qualidade de vida.

Ao longo do tempo, os ministros assumiram o trabalho com os grupos da terceira idade. Eles mesmos, nessa faixa etária ou próximos dela, entenderam que a missão de atuar junto aos grupos da melhor idade era mais profícua por aqueles que experienciavam situações semelhantes e que tinham o conhecimento e a maturidade para lidar com o aconselhamento a partir de suas próprias vidas. Os requisitos de um capelão (ministro ou ministra) é a da pessoa que busca construir uma relação de amizade e se encarrega de orientar espiritualmente o grupo.

⁴⁴ A noção de capelania, conforme o sistema protestante, segue o modelo estadunidense. Cf. Browning, 1983.

⁴⁵ Para ampliação da história do protestantismo no Brasil, ver Mendonça, 1995; Anglada, 1985.

⁴⁶ Para uma visão histórica da ação social protestante, ver Leonard, 1963; Novaes, 1985; Reily, 1984; Santos, 2006.

⁴⁷ Para aprofundamento sobre a história metodista no Brasil, ver Salvador, 1982.

⁴⁸ Para uma discussão pormenorizada da ação social adventista, ver <<http://www.adventismo.blogspot.com/>>. Acesso em: 30 abr. 2011.

⁴⁹ Sendo a capelania uma ação de apoio espiritual, voltada para a população em qualquer dos seus segmentos, é natural que mesmo nas igrejas o atendimento tenha um cunho espiritual, em uma linguagem não proselitista. Para uma discussão sobre o uso das igrejas como instituições de apoio social com cunho espiritual, ver <<http://www.iser.org.br/index2.php?id=4>>. Acesso em: 30 abr. 2011.

Dentre suas atividades estão o acompanhamento nas atividades sociais das pessoas, na promoção do bem-estar físico-espiritual, na estimulação da autonomia e independência e sua integração com o grupo.

Nos Estados Unidos e na Inglaterra, o capelão faz parte da equipe interdisciplinar de assistência ao paciente, desenvolvendo atividades de apoio espiritual, realizando acompanhamento da evolução do paciente e também registrando seu trabalho no prontuário do cliente, além de ter estabelecidas formalmente suas atribuições e competências.⁵⁰

Pistas teológicas para uma Capelania Messiânica

A capelania, como ação ultrarreligiosa, é desenvolvida no âmbito das confissões religiosas, mas com o caráter ecumênico e focado na proposta de apoio e orientação espiritual da população. Dessa forma, falar de capelania requer uma proposição de ação estruturada teologicamente na espiritualidade do discurso e prática das religiões.

No caso da Igreja Messiânica, o discurso e a prática ultrarreligiosa chamam a atenção desde o princípio.⁵¹ O fundador da Igreja Messiânica Mundial,⁵² Mokiti Okada,⁵³ preconiza a ultrarreligião:⁵⁴ “Costumo sempre afirmar que nossa igreja não é uma religião, e sim uma ultrarreligião, uma grandiosa obra salvadora”.

Dessa maneira, Meishu-Sama apresenta a IMM como uma religião que deseja ultrapassar as fronteiras estritas de uma fé confessional (fechada em si mesma). A visão ecumênica que se expressa numa linguagem ultrarreligiosa, capaz de dialogar com as outras religiões, com a ciência e com a arte, abre-se para a ação em capelania como algo natural. Isto é, em respeito ao outro em suas convicções, dúvidas e seus conceitos sobre si e sobre a espiritualidade. Assim, Meishu-Sama se expressa:

⁵⁰ Op. cit. Ford, 2006, p. 156-169.

⁵¹ Com base nos ensinamentos da IMM, a ultrarreligião refere-se ao comportamento adotado e à meta a ser alcançada. Para um exemplo, ver Meishu-Sama, v. 1, p. 05, 2005.

⁵² Referida a partir de agora como IMM.

⁵³ Também conhecido como Meishu-Sama e assim referido nesse artigo a partir de agora.

⁵⁴ Cf. Meishu-Sama, v. 1, p. 13, 2005.

Se fizerem uma profunda análise da Igreja Messiânica Mundial, compreenderão que ela não só é de caráter popular como teórico. Podemos dizer mesmo que é uma Ultrarreligião, inédita para a humanidade. E não é só isso. O que defendemos não se restringe apenas à Religião. Nosso objetivo é dar a mais alta diretriz ao campo da Medicina, da Agricultura, da Arte, da Educação, da Economia, da Política, enfim, a tudo quanto diz respeito ao homem. Em suma: queremos colocar a teoria em prática, de maneira que a Fé seja vivida no nosso dia a dia.

Outro ponto importante, a nosso ver, é o conceito de salvação. Para a IMM, segundo os ensinamentos do fundador, a salvação é algo que se dá no corpo e no espírito da pessoa:⁵⁵

Na Igreja Messiânica Mundial, não negligenciamos de maneira alguma a salvação do espírito, mas julgamos que, salvando o homem apenas espiritualmente, sua salvação não é perfeita, ou seja, ele não está realmente salvo. Temos de salvar-lhe também a parte material, e neste ponto é que reside a grande diferença entre a nossa religião e as demais. Ainda que como ser humano seu espírito esteja salvo, essa ideia não basta para ele ser verdadeiramente feliz.

Dessa forma, a salvação é parte integral do cuidado do ser e não apenas na ideia de espírito ou mundo após a morte.⁵⁶ A IMM apresenta-se com uma mensagem e uma prática cuidadora das pessoas, bem como a Capelania para a Terceira Idade. A IMM coaduna-se na prática de cuidado e na atenção do ser humano em sua integralidade física-emocional-espiritual. Essa salvação se dá por outro conceito teológico que é a própria estrutura ou colunas da salvação da IMM: Johrei, Agricultura Natural e o Belo.⁵⁷ Assim se expressa Meishu-Sama:⁵⁸

O objetivo da Igreja Messiânica Mundial é a construção do Paraíso Terrestre. Mas o que significa isso? Obviamente, o Paraíso Terrestre é o mundo de perfeita Verdade, Bem e Belo. O método para obtenção da saúde – o Johrei – que é a vida de nossa Igreja, e a Agricultura Natural são meios de que nos utilizamos para materializá-lo, mas o Johrei, além de promover a renovação do corpo físico, visa também à renovação do espírito. Independentemente de tais métodos, é de extrema urgência elevar o espírito das pessoas através do Belo.

Assim, a saúde integral se dá através de um conceito de espiritualidade integral: o ser em sua essência, matéria e espírito, corpo-alma. A Capelania para a Terceira Idade tem na teologia messiânica subsídios valiosos para sua atuação.

⁵⁵ Cf. Meishu-Sama, v.1, p. 71, 2005.

⁵⁶ Para a capelania, a visão integral do ser faz parte do discurso e prática da ação de cuidado. Para aprofundamento desse ponto, ver Montilla, 2011.

⁵⁷ Para a IMM, os conceitos teológicos sobre o Johrei, a Agricultura Natural e o Belo são muito profundos e diversificados. Para aprofundamento sobre esses temas, ver Meishu-Sama, 2005.

⁵⁸ Cf. Meishu-Sama, v. 5, p. 91, 2005.

Considerações finais

A Capelania para a Terceira Idade encontra na IMM embasamento suficiente para uma atuação social e religiosa que se coaduna com a missão da igreja. Não raro é perceber que diversas confissões religiosas têm graus de dificuldade de atuação em capelania por não contemplar uma visão abrangente do ser humano, suas necessidades e suas aspirações. A capelania requer um discurso e prática voltados para uma espiritualidade integral e não apenas para um discurso *post-mortem*.⁵⁹

A IMM contempla um discurso e uma prática que visam o ser na sua totalidade; a busca pela felicidade é uma aspiração do ser; e a vivência na terra sem conflito, doença e miséria é um discurso e uma prática que habilitam a IMM a implantar ações em Capelania para a Terceira Idade.

Referências bibliográficas

- CHALHOUB, Sidney. *Artes e ofícios de curar no Brasil*. Campinas: Unicamp, 2004.
- DE ALMEIDA, Théophile. *História e evolução dos hospitais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1944.
- HUFFMAN, E. K. *Manual for Medical Record Librarians*. 4. ed. Chicago, USA: Record, 1953.
- MACEARCHERN, M. T. *Hospital organização and management*. 3. ed. Chicago, USA: Record, 1957.
- BROWNING, Don S. *Practical theology*. São Francisco: Harper and Row, 1983.
- CAPELANIA DO COLÉGIO BATISTA. *Capelania: o porquê e pra quê?* Disponível em: <<http://www.colegiobatista.com.br>>. Acesso em: 20 abr. 2011.
- FERREIRA, Danny; ZITI, Lizwaldo Mário. *Manual didático e prático para capelães*. 1. ed. Santa Barbara D'Oeste, SP: Socep, 2002.
- MACEDO, Josué Campos. *Capelania evangélica militar no Corpo de Bombeiros do Estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Edição do autor, 1994.
- MONTILLA, R. Esteban. *Capellanías*. Disponível em: <<Http://www.capellanes.com/Tiposdecapellania.htm>>. Acesso em: 20 abr. 2011.
- SCHEINMAN, Maurício. *Liberdade religiosa e escusa de consciência*. Alguns apontamentos. Jus Navigandi, Teresina, a. 9, n. 712, 17 jun. 2005. Disponível em: <<http://jus2.uol.com.br/doutrina/texto.asp?id=6896>>. Acesso em: 20 abr. 2011.

⁵⁹ Diversas religiões têm um discurso que contempla felicidade e vida plena apenas em outro mundo ou no plano espiritual. Essas religiões têm uma noção de espiritualidade voltada para uma prática que não se coaduna com o discurso da capelania. Para ampliação sobre os diversos discursos religiosos, ver Desroche, 1985; Küng, 2004.

- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário Eletrônico Aurélio*. versão 5.0. 3. ed. São Paulo: Regis Ltda., 2004.
- MORAES DIAS, Célia Maria de. (Org.). *Hospitalidade: reflexões e perspectivas*. São Paulo: Manole, 2002.
- CORDEIRO, Rubens Eduardo. *Passos para uma capelania eficaz*. Belo Horizonte, COLÉGIO BATISTA MINEIRO, 1990. [material impresso, não publicado]
- CAMPOS, Ernesto de Souza. *Santa Casa de Misericórdia de Santos: primeiro hospital fundado no Brasil; sua origem e evolução – 1543-1943*. São Paulo: Ed. Elvino Pocai, 1943.
- LOYN, Henry R. (Org.). *Dicionário da Idade Média*. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.
- ARMSTRONG, Karen. *Jerusalém: uma cidade, três religiões*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.
- LAIN, Entralgo. *Historia universal de la medicina*. Espanha: Salvat, 1973.
- BLOUET, Brian. *The story of Malta*. Londres: Faber, 1967.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O celeste porvir. A inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Aste, 1995.
- ANGLADA, Paulo R. B. *Protestants in Brazil: survey of history, situation, and characteristics*. EUA: Potschefstroom University For Christian Higher Learning, 1985.
- GOMES, Ana Maria Suman. *Os batistas brasileiros celebram centenário de nascimento do pastor João Filson Soren*. Artigo eletrônico. Publicado em: <<http://www.pibrj.org.br/historia/arquivos/PastorSoren.pdf>>. Acesso em: 20 abr. 2011.
- VERAS, Renato. *Em busca de uma assistência adequada à saúde do idoso: revisão da literatura e aplicação de um instrumento de detecção precoce e de previsibilidade de agravos*. Artigo eletrônico. Publicado em: <http://www.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-311X2003000300003&lng=en&nrm=iso&tlng=pt>. Acesso em: 20 abr. 2011.
- LEONARD, Émile. *O protestantismo brasileiro*. São Paulo: Aste, 1963.
- REILY, Ducan. *História documental do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Aste, 1984.
- SANTOS, Lyndon, Araújo. *As outras faces do sagrado: protestantismo e cultura na Primeira República Brasileira*. São Luís: Edufma, 2006.
- DESROCHE, Henri. *O homem e suas religiões: ciências humanas e experiências religiosas*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- SALVADOR, José Gonçalves. *História do Metodismo no Brasil*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1982.
- SHAULL, Richard. *O cristianismo e a revolução social*. São Paulo: Uceb, 1953.
- DESSEN, A. M. et al. *A ciência do desenvolvimento humano. Tendências atuais e perspectivas futuras*. Porto Alegre: Artmed, 2005.
- FERREIRA, V. *Atividade física na 3ª idade, o segredo da longevidade*. Rio de Janeiro: Sprint, 2003.
- KACHAR, V. *Longevidade, um novo desafio para a educação*. São Paulo: Cortez, 2001.
- TEIXEIRA, A. R. et al. *Estudos multidisciplinares do envelhecimento humano*. Porto Alegre: Nova Prova, 2008.
- MENDES, M. I. B. S. *Mens Sana in Corpore Sano: saberes e práticas educativas sobre corpo e saúde*. Porto Alegre: Sulina, 2007.

- SELLI, Lucilda; ALVES, Joseane de Souza. O cuidado espiritual ao paciente terminal no exercício da enfermagem e a participação da bioética. In: *Revista Bioethics*. São Paulo: Centro Universitário São Camilo, v. 1, n. 1, p. 43-52, 2007.
- MONDIN, Battista. *O homem, quem é ele?* Elementos de antropologia filosófica. 13. ed. São Paulo: Paulus, 2008.
- STARK, Rodney; BAINBRIDGE, William Sims. *Uma teoria da religião*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- CARMO, Caleb Elias. *Preparando-se para uma velhice saudável*. Rio de Janeiro: Junta de Educação Religiosa e Publicações, 1986.
- PAPALIA, Diane E.; OLDS, Sally Wendkos. *Human Development*. Boston, MA: McGraw-Hill, 1998.
- PRÉTAT, Jane R. *Envelhecer*. São Paulo: Paulus, 1997.
- CARDOSO, Myrian Cristina da Silva; FERREIRA, Maria Cristina. Envolvimento religioso e bem-estar subjetivo em idosos. *Revista Eletrônica Psicologia, Ciência e Profissão*. Brasília, v. 29, n. 2, 2009. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-98932009000200013&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 25 abr. 2011.
- BLAIKIE, Andrew *Ageing and popular culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- DEBERT, Guita *A reinvenção da velhice: socialização e processos de reprivatização do envelhecimento*. São Paulo: Fapesp, 1999.
- BARROS, Myriam Moraes Lins. (Org.). *Velhice ou terceira idade?* Rio de Janeiro: FGV, 1998.
- BALDESSIN, Anísio. *Assistência religiosa aos doentes: aspectos práticos*. São Paulo: Loyola, 2010.
- TILLICH, Paul. *História do pensamento cristão*. São Paulo: Aste, 1985.
- COSTA, Nelson. *Rio de ontem e de hoje*. Rio de Janeiro: Leo Editores, 1958.

Assistência ultrarreligiosa na terceira idade

Giovani Alves da Rosa¹

Resumo: A assistência ultrarreligiosa aqui tratada deriva da assistência religiosa prestada pelas diversas manifestações ou tradições religiosas presentes na sociedade, porém evidencia o exercício dessa assistência sem a conotação de conversão religiosa. A prática da assistência ultrarreligiosa pressupõe a postura de isenção ou neutralidade religiosa por parte do assistente. Seguindo essa linha de raciocínio, é desenvolvida a ideia da formação de assistentes ultrarreligiosos para atender à crescente demanda da população classificada como de terceira idade. Ainda nesse sentido, é apresentada a sugestão de que as próprias pessoas de terceira idade podem passar da condição de assistidos para a de assistentes ultrarreligiosos. Para tanto, conclui-se que se torna importante a criação de programas de formação de assistentes ultrarreligiosos por iniciativa tanto das próprias organizações religiosas como das demais instituições presentes na sociedade.

Palavras-chave: assistência, assistência religiosa, assistência ultrarreligiosa, terceira idade.

Ultrarreligious Care in Old Age

Abstract: The ultrarreligious assistance derives from the assistance given by several religious manifestations or traditions in society, but stresses its practice without aiming at religious conversion. The practice of religious assistance that transcends all doctrinal principles established by a particular religion assumes the assistant's religious neutrality. By following that train of thought, we develop the idea of forming assistants that go beyond any doctrinal limitations in order to meet the growing demand of the population referred to old-aged. In this aspect, we suggest that old-aged people themselves can shift from assisted people condition to

¹ Mestre em Administração pela Universidade Federal de Santa Catarina
<giovani.rosa@messianica.org.br>.

ultrarreligious assistants. For such purpose, we conclude that it is important to create programs on formation of ultrarreligious assistants as an initiative of the religious organizations themselves as well as of other institutions of society.

Key-words: Assistance, Religious Assistance, Ultrarreligious Assistance, Old-aged.

Considerações iniciais

Este estudo tem por objetivo levar os leitores à reflexão sobre a prática da assistência ultrarreligiosa para pessoas consideradas como de terceira idade.

O texto, evidentemente, não é isento de termos religiosos, uma vez que a assistência de que tratamos também abrange aspectos religiosos. No entanto, como o próprio título sugere, o texto se propõe a estudar a assistência religiosa à terceira idade sem o intuito da conversão religiosa. Isso porque o tema será tratado tendo por premissa básica o conceito etimológico do prefixo latino “ultra”, que significa ir além, exceder o limite de algo. Nesse sentido, a assistência ultrarreligiosa aqui tratada não exclui conceitos e termos religiosos, como Deus, alma, espiritualidade e outros inerentes ao universo das religiões. No entanto, os assuntos mencionados no texto serão analisados no sentido de ultrapassar os limites doutrinários impostos por religião em particular, criando a oportunidade de ser exercitada uma assistência realmente ultrarreligiosa, independentemente tanto do credo do assistido quanto do credo de quem dará a assistência. Além disso, o assunto será tratado procurando focar também outros campos do conhecimento humano além do religioso.

Para tanto, inicialmente será dado um breve enunciado sobre a prática da assistência religiosa de modo amplo. Em seguida, serão tecidos alguns comentários sobre religiosidade. Na sequência, serão feitos alguns apontamentos acerca da assistência ultrarreligiosa. Por fim, serão apresentadas alternativas de práticas ultrarreligiosas voltadas a pessoas da terceira idade.

Assistência religiosa

O termo assistência deriva do verbo assistir, que, por sua vez, tem por origem etimológica o verbo latino *adsistere*. *Ad* significa perto, junto, e *sistere* quer dizer estar. Assim, pode-se dizer que assistir significa estar perto, estar junto. Entretanto, a utilização do verbo assistir na língua portuguesa permite interpretações diferenciadas.

A regência do verbo assistir e a ação resultante da utilização deste dependem do sentido, da interpretação dada a ele. A regência do verbo assistir permite que ele seja intransitivo, transitivo indireto ou transitivo direto. Como verbo intransitivo, ele significa morar e deve ser seguido da preposição *em*. Por exemplo: *o rapaz assiste em São Paulo*. Como transitivo indireto, o verbo toma o sentido de ver, presenciar, contemplar e deve ser seguido da preposição *a*. Por exemplo: *a moça assistiu ao filme*. Como transitivo direto, ele assume o sentido de auxiliar, ajudar, socorrer e não é seguido de preposição. Por exemplo: *o bombeiro assistiu o homem ferido*.

A assistência de que estamos tratando neste estudo refere-se à realização de ações decorrentes da utilização do verbo assistir como verbo transitivo direto, ou seja, no sentido de efetivamente se prestar auxílio a quem necessitar de assistência. Naturalmente, o fato de se morar em locais onde há pessoas carentes de assistência e prestarmos ajuda indiretamente por meio de doações em espécie, por exemplo, não deixa de ser uma ação louvável. Do mesmo modo, o fato de assistirmos a noticiários em que vemos pessoas sofrendo em calamidades, por exemplo, e irmos para as igrejas orar por elas, também é uma ação louvável. Porém, a assistência de que estamos tratando neste estudo implica na nossa participação direta às pessoas que solicitarem nossa assistência.

Nesse sentido, as ações assistenciais a que estamos nos referindo são aquelas realizadas por algum assistente, diretamente para as pessoas necessitadas destas e nos locais onde elas se encontram. De modo amplo, podemos identificar como ações assistenciais as atividades de prestação de auxílio, amparo, acompanhamento, tratamento e outras realizadas em instituições de interação coletiva, em instituições religiosas, em instituições governamentais e não governamentais, em instituições industriais e comerciais e até nos lares.

Muitas dessas atividades são desenvolvidas profissionalmente por organizações governamentais e não governamentais, ou seja, muitas ações de assistência social são decorrentes de programas criados pelo poder público e pela iniciativa privada. Apesar de existir uma quantidade significativa desses programas oficiais (públicos e privados), é muito importante que outros setores da sociedade se organizem para contribuir para que o universo de assistidos seja mais amplo. Isso, de fato, já ocorre em muitos setores da sociedade. Não obstante, esses programas normalmente têm por objetivo promover melhorias de padrão de vida, oportunizar a mobilidade social, assegurar direitos humanos fundamentais, promover incremento intelectual e cultural etc. Ou seja, são programas quase sempre voltados para a melhoria do bem-estar humano baseados na ligação entre os homens. Isso por si só é válido e extremamente importante. No entanto, sentimos que é premente intensificarmos a promoção de programas de assistência social voltados ao aperfeiçoamento do ser humano com base na sua ligação com o Deus Supremo, o seu Criador. É neste ponto que reside a importância da atuação das religiões, no sentido de também promoverem programas assistenciais, porém voltados ao amparo espiritual, do qual falaremos adiante.

As religiões podem, naturalmente, promover programas sociais nos moldes dos apresentados pelos órgãos governamentais e pela iniciativa privada. Isso depende das políticas de ação social de cada organização religiosa. No entanto, independentemente dessas ações, cremos ser fundamental a discussão intra e inter-religiosa sobre a formulação de programas religiosos que incentivem os fiéis a participar ativa e pessoalmente da assistência às pessoas necessitadas desta. Percebe-se que existe uma distinção básica entre a igreja prestar assistência enquanto instituição impessoal e o fiel pessoalmente prestar assistência enquanto representante da instituição. Em termos amplos, parece que em ambas as situações o efeito da assistência é o mesmo. Porém, se analisarmos do ponto de vista da realização pessoal e envolvimento emocional do assistente e do assistido, perceberemos que a diferença é muito significativa. No caso da assistência religiosa institucional, o verbo assistir estará sendo usado pelo fiel, como transitivo indireto. No caso do fiel pessoalmente participar da assistência, o verbo estará sendo transitivo direto. Isso por si só causa um impacto profundo tanto na vida do assistente quanto na

do assistido. Para que essa verdade seja comprovada, basta qualquer pessoa vivenciar a prática pessoal da assistência religiosa.

Para vivenciar essa prática, é necessário que o fiel que prestará a assistência tenha consciência de que suas crenças e seus valores religiosos podem não ser necessariamente os mesmos da pessoa que receberá a assistência. Além disso, a assistência deverá ser realizada visando o bem-estar espiritual do assistido e não a conversão ao sistema de valores religiosos do assistente. Isso é fundamental. Para chegar a essa consciência, cremos ser importante que cada instituição religiosa desenvolva programas de formação de assistentes ultrarreligiosos, com base no diálogo inter-religioso em que possa ser aprofundada a ideia da prática da religiosidade, com a devida isenção de ideologias religiosas. Nesse sentido, faremos a seguir uma incursão superficial sobre essa ideia, a fim de abrirmos caminho sobre a possibilidade de esses programas serem discutidos pelas diversas tradições religiosas, à luz da demanda social por práticas de assistência ultrarreligiosa.

Religiosidade

O termo religiosidade deriva da palavra religião, que, por sua vez, tem por raiz etimológica a palavra latina *religio*, que, entre outros sentidos, tem o significado de prestar culto ao divino ou religar ao divino. Nesse sentido, o conceito de religiosidade pode se confundir com o conceito de fé ou crença pessoal. Assim sendo, qualquer sistema de valores ou crenças pessoais a algo que transcende à experiência ou conhecimento humanos pode ser considerado uma religião. Em outras palavras, pode-se dizer que qualquer pessoa exerce algum tipo de religiosidade desde que possua um sistema pessoal de valores e crenças transcendentais, mesmo que não participe de qualquer organização social religiosa.

No entanto, o pensamento sobre o termo religiosidade normalmente remete à ideia de participação ou frequência a uma organização religiosa específica. Por exemplo, é comum nos referirmos a uma pessoa como religiosa porque ela possui compromissos litúrgicos ou administrativos com sua igreja. Igualmente, é normal comentarmos que uma pessoa é religiosa porque comparece regularmente às atividades e celebrações religiosas da sua igreja. Nesse

sentido, o conceito de religiosidade quase se confunde com o conceito de fidelidade. Por isso, pessoas com as características citadas anteriormente normalmente são chamadas de fiéis. Nesse caso, o termo religião é conceituado como uma organização social humana fundamentada em cinco pilares básicos: escrituras, hierarquia sacerdotal, locais sagrados, organização litúrgica e aspecto público. Nesse caso, a religiosidade não é derivada apenas de crenças e valores individuais, mas, sim, da participação em alguma instituição religiosa socialmente constituída.

Obviamente, qualquer pessoa que se considere religiosa pode vir a prestar assistência religiosa, mesmo que não participe de nenhuma instituição religiosa formalmente organizada. Porém, para efeitos deste estudo, consideraremos que as pessoas dotadas de religiosidade são aquelas que participam de alguma instituição social constituída para fins religiosos. Sendo assim, os fiéis de determinada religião serão as pessoas que poderão receber formação adequada para praticar a assistência ultrarreligiosa. Assim, serão aqui consideradas religiosas as pessoas que são filiadas a alguma entidade religiosa ou que, no mínimo, a frequentem com certa regularidade. Os assistentes ultrarreligiosos, portanto, serão pessoas religiosas que pertencem a alguma religião, concebendo-se religião como um sistema organizado de cunho religioso.

O conceito acima pode também ser comparado ao conceito de igreja, que deriva do vocábulo grego *ekkesia*, que significava originariamente o ajuntamento do povo convocado geralmente para fins políticos ou militares. As religiões passaram a utilizar esse termo, para indicar o local onde as pessoas se juntam, com fins religiosos. Ao mesmo tempo, o termo também é utilizado para indicar a organização religiosa a que um grupo de pessoas pertence. Assim, o termo igreja pode tanto indicar o local onde funciona a religião ou pode mesmo indicar denominação da religião propriamente dita. Por exemplo, uma pessoa pode dizer que é da religião católica e que assiste à missa na igreja do seu bairro, utilizando o termo no sentido de templo. Do mesmo modo, a mesma pessoa pode dizer que pertence à Igreja Católica, tomando aqui o sentido de religião. Como nosso objetivo não é estudar paradoxos conceituais religiosos, consideraremos neste estudo que os termos religião e Igreja se fundem no sentido de indicar uma organização social voltada para fins religiosos. Deste modo, a assistência ultrarreligiosa poderá ser exercida independente se a pessoa se apresentar como proveniente de uma religião ou

de uma igreja, pois ambos os conceitos indicarão uma determinada denominação religiosa formalmente constituída.

Assim sendo, qualquer pessoa que seja cadastrada como membro de uma determinada religião ou igreja torna-se um potencial assistente religioso no âmbito de sua própria organização religiosa. Se esta religião ou igreja possui programas de formação que possibilitem assistência religiosa direta a pessoas leigas ao seu credo ou mesmo alheias ao universo religioso, então estes assistentes religiosos poderão atuar como assistentes ultrarreligiosos. Neste sentido, no tópico seguinte faremos comentários sobre o conceito de assistência ultrarreligiosa.

Assistência ultrarreligiosa

Iniciaremos este tópico analisando resumidamente o sentido da expressão assistência ultrarreligiosa. Como vimos na parte introdutória deste estudo, a palavra assistência deriva do verbo assistir. Logicamente, não redundaremos em discorrer sobre este assunto, uma vez que anteriormente já traçamos linhas gerais sobre este. Entretanto, convém retomar a ideia da assistência como uma ação direta exercida pelo fiel de uma igreja (ou religião), em oposição à ideia da assistência impessoal exercida pela instituição religiosa, como um todo. Essa distinção é fundamental para o desenvolvimento do nosso estudo.

Como vimos no tópico anterior, delimitamos o universo de assistentes religiosos ao conjunto de pessoas pertencentes a determinada organização religiosa. Ou seja, as pessoas que se consideram religiosas, mas que não pertence a nenhuma igreja ou religião formalmente organizada, não serão consideradas neste conjunto. Os assistentes religiosos, assim concebidos, estarão aptos, obviamente, a prestar assistência religiosa. Isso não significa, porém, que eles estejam preparados a prestar assistência ultrarreligiosa.

Concebemos que assistência religiosa implica no exercício de levar amparo espiritual às pessoas com algum tipo de carência, mas sem necessariamente deixar de apresentar a denominação religiosa do assistente. Por exemplo, um assistente religioso de alguma igreja evangélica pode prestar assistência religiosa a algum doente, informando ao assistido que é membro da Igreja Assembleia de Deus, se for este o caso. Já a assistência ultrarreligiosa implica

em prestar amparo espiritual sem identificar a religião do assistente. Por isso, muitas vezes um bom assistente religioso não necessariamente será um bom assistente ultrarreligioso.

Conforme indicamos anteriormente, tanto a assistência religiosa quanto a ultrarreligiosa são realizadas no sentido de se levar auxílio, amparo ou conforto espiritual a alguém ou algum grupo de pessoas necessitadas. A espiritualidade de que falamos aqui indica uma dimensão onde o ser humano busca sua realização plena por meio de sua relação com Deus, com o cosmos, com a natureza, com o universo, seja lá qual for o sentido de transcendental que queiramos dar. Transcendental, nesse caso, pode ser concebido como tudo aquilo que foge à explicação da lógica, do conhecimento e/ou da experiência humana.

Assim sendo, os assistentes ultrarreligiosos são assistentes religiosos que deverão possuir preparo adequado para levar esse amparo espiritual, esse contato com o transcendental, sem indicar a religião a que pertence. Ou seja, é necessária uma formação adequada, de modo que a assistência possa ser realizada com o máximo de neutralidade ou isenção religiosa possível.

Porém, quando falamos em ultrarreligiosidade, normalmente vêm à mente a ideia de extrapolarmos os limites doutrinários de cada religião em particular, como já nos referimos no início deste estudo. No entanto, o termo ultrarreligião é mais abrangente. Além de ultrapassar os limites de cada religião, o termo sugere também a necessidade de se ultrapassar os limites impostos pelas várias fontes do conhecimento humano. Epistemologicamente, podemos, de forma abrangente, classificar em quatro as fontes do conhecimento humano: conhecimento religioso (ou teológico); conhecimento filosófico; conhecimento científico; e conhecimento do senso comum. Assim, quando estudamos a assistência ultrarreligiosa, estamos nos deparando com algo mais complexo do que uma simples neutralidade religiosa no momento da prestação da assistência. Na verdade, a assistência ultrarreligiosa exige um aprimoramento necessário no sentido de não criarmos bloqueios originados de um conhecimento limitado acerca da realidade humana. Em outras palavras, o assistente religioso precisa desenvolver o hábito de se aprimorar no estudo de outras fontes de conhecimento ou de outras realidades, alheias à sua realidade de vida. É importante que o assistente vá prestar a assistência preparado para aceitar a realidade do

assistido, com seu modo de vida específico e suas idiossincrasias religiosas, filosóficas, científicas etc.

Isso revela que a prática da assistência ultrarreligiosa é algo mais abrangente que uma simples conotação de isenção religiosa. Esse tipo de assistência abrange todos os campos do conhecimento humano (política, economia, saúde, religião etc.). Por isso, os assistentes religiosos precisam ter formação suficiente para assistir às pessoas, de modo a ultrapassar os limites da sua religião em particular e os limites do conhecimento religioso em geral.

No tópico seguinte, estudaremos o conceito de assistência ultrarreligiosa à luz da sua aplicação prática a pessoas da chamada terceira idade.

Assistência ultrarreligiosa na terceira idade

O objetivo deste tópico é estudar a aplicação prática do conceito de assistência ultrarreligiosa para pessoas da terceira idade. Não nos ateremos aqui a analisar o conceito de terceira idade, ou a partir de quantos anos de vida uma pessoa pode ser classificada como pertencente à terceira idade. Buscaremos, sim, identificar alguns pontos que consideramos importantes para o exercício da assistência ultrarreligiosa para pessoas idosas.

Podemos tomar como postura básica a qualquer exercício de assistência ultrarreligiosa, a isenção ou neutralidade religiosa do assistente e o esforço de se aperfeiçoar no conhecimento e na aceitação de outras formas de conhecimento, alheias a seu universo. Isso é básico quando propomos que a assistência seja de fato ultrarreligiosa e, naturalmente, também é aplicável na assistência a pessoas de terceira idade.

Além da postura básica mencionada acima, podemos identificar outros aspectos que deverão ser levados em conta no momento da prestação da assistência ultrarreligiosa para a terceira idade. Um aspecto que não pode ser esquecido refere-se ao fato de que, por mais carente ou necessitada que esteja uma pessoa da terceira idade, ela é um patrimônio humano vivo; ou seja, é um ser humano que, mesmo apresentando fragilidades, carrega em si uma bagagem de experiências vividas que não deve ser desprezada. A pessoa que prestará a assistência precisa respeitar a experiência de vida do assistido. Nesse sentido, o assistente deve ser humilde o

suficiente para compreender que ele é apenas um assistente e jamais pressupor que esteja em posição superior ao assistido.

Outro aspecto que deve ser lembrado está relacionado a um paradoxo interessante que ocorre quando se presta assistência ultrarreligiosa. Normalmente, concebe-se que a assistência é exercida unilateralmente, ou seja, o assistente assiste o assistido. No entanto, a experimentação de práticas de assistência ultrarreligiosa leva a um efeito bilateral. Muitas vezes, o assistente se torna o assistido e vice-versa. Naturalmente, o assistido é beneficiado com a assistência; porém, pela sua experiência de vida, o assistido, mesmo inconscientemente, pode levar o assistente a uma profunda reflexão sobre a sua vida. Esse paradoxo é muito importante e bastante característico na assistência a pessoas idosas. Nesse sentido, o assistente precisa prestar a assistência com um profundo sentimento de gratidão pelo assistido, pois ambos são beneficiados.

Outro aspecto que merece ser mencionado diz respeito à maneira como o assistente se dirige ao assistido. Muitas vezes, por se tratar de pessoa idosa, a assistência é prestada com o sentimento de preparar o assistido para a morte. Normalmente, o sentimento de quem dá a assistência é no sentido de oferecer amparo ou conforto espiritual ao assistido nos últimos anos de sua vida. Isso por si só não deixa de ser um ato bom. No entanto, consideramos que a atitude mental adequada do assistente é pensar no assistido como um ser vivo com capacidade de evoluir. O idoso não está no fim da vida; ele está em mais uma fase da sua vida. O fim da vida do idoso é quando ele dá a última expiração. E isso se pensarmos apenas em morte física. Se concebermos a ideia da vida no mundo espiritual e a possível reencarnação futura a este mundo material onde vivemos, a participação do assistente no sentido de motivar a constante renovação espiritual do assistido torna-se fundamental. Assim, o assistente precisa dar vida a experiências e conhecimentos do assistido com o intuito de motivá-lo a ser útil à humanidade. Mesmo com as limitações impostas pela idade, o assistido precisa compreender que sua vida continua e que ele pode pensar continuamente na sua evolução espiritual para poder contribuir efetivamente para o aperfeiçoamento do ser humano.

Outro aspecto que contribui significativamente para o bem-estar espiritual de um idoso é o ambiente em que ele habita. Devido a suas limitações físicas, emocionais etc., muitas vezes a residência do idoso não proporciona um ambiente adequado ao seu bem-estar. Por isso, consideramos que o cuidado com o ambiente que circunda o idoso também faz parte da assistência ultrarreligiosa. A título de sugestão, consideramos importante que o assistente procure prestar a assistência observando se o ambiente do idoso possui ordem, limpeza, claridade, flores e alegria. Caso seja observada a ausência de algum desses elementos, o assistente deverá se esforçar para que estes façam parte da vida do assistido.

Evidentemente, muitos outros aspectos podem ser estudados no que tange à assistência ultrarreligiosa à terceira idade. Contudo, não nos estenderemos mais neste assunto, pois é a partir da própria experimentação prática que o assistente desenvolverá sua percepção sobre estes.

Até agora, falamos da assistência ultrarreligiosa prestada às pessoas da terceira idade. A seguir, faremos alguns comentários sobre a possibilidade da assistência ser prestada pelas próprias pessoas da terceira idade.

Assistência ultrarreligiosa da terceira idade

É importante registrarmos também que os religiosos de terceira idade têm características peculiares que podem fazer que eles próprios possam ser assistentes religiosos de outras pessoas idosas. Pelo fato de serem também idosos, esses religiosos têm mais facilidade de compreender os desejos, as necessidades, as angústias e os sentimentos dos assistidos. Não obstante, mesmo sendo assistentes idosos, precisam ser preparados para o exercício da assistência ultrarreligiosa.

Muitas vezes, os próprios idosos se colocam na posição passiva de receber assistência. No entanto, consideramos que é perfeitamente possível a ocorrência do oposto, ou seja, as pessoas da terceira idade podem ser preparadas para o exercício da assistência ultrarreligiosa não só para outros idosos, mas também para necessitados de maneira geral.

A Igreja Messiânica Mundial do Brasil, por exemplo, classifica seus sacerdotes com idade a partir de 65 anos como ministros beneméritos. Esses ministros não exercem nenhuma

posição de chefia na estrutura organizacional da igreja, mas continuam com a prerrogativa de sacerdotes. A missão deles não termina com chegada dos 65 anos. Apenas mais um ciclo de sua vida se fechou. No entanto, outro ciclo está se abrindo, com novas e abundantes possibilidades. Eles podem realizar várias atividades como celebrar cultos; realizar atividades eclesiais; ministrar aulas em unidades religiosas; ministrar aulas em instituição de ensino regulares (públicas e privadas); ministrar aulas em instituições em geral (instituições filantrópicas, ONGs etc.); participar de eventos como palestrante ou colaborador (seminários, conferências, encontros, simpósios etc.); participar de atividades ou entidades de cunho artístico; participar no desenvolvimento do histórico da igreja; participar no desenvolvimento do histórico da comunidade onde vive ou nasceu; escrever livros em geral; escrever a própria história; etc.

Com exceção das celebrações de ofícios religiosos, praticamente todas as demais atividades elencadas anteriormente podem ser realizadas por outras pessoas de terceira idade mesmo que não sejam classificadas como sacerdotes. O universo de possibilidades de atuação ativa das pessoas de terceira idade na sociedade é imenso. Naturalmente, neste universo, apresentam-se variadas formas de prestação de assistência religiosa e ultrarreligiosa. Seja nos lares das pessoas seja em ambientes de internação coletiva, a possibilidade de atuação da terceira idade na prestação de assistência a outras pessoas é muito grande, sejam estas também de terceira idade ou não.

Seguindo esta linha de pensamento, pode-se concluir que esse tipo de assistência pode ser considerado um tipo de autoassistência, uma vez que o empenho de um idoso em ser útil a outra pessoa, idosa ou não, dará uma nova motivação à sua vida e ele, na verdade, será muito beneficiado e assistido pela própria assistência que estará prestando. Isso trará por consequência um redirecionamento do idoso à consciência de que está iniciando uma nova vida e não o contrário, ou seja, que ele está no fim da vida. Portanto, uma das formas mais interessantes de se prestar assistência ultrarreligiosa a uma idoso é motivá-lo a também se tornar um assistente religioso ou ultrarreligioso.

Considerações finais

Este estudo foi desenvolvido com o intuito de despertar o interesse das pessoas em geral para assuntos pertinentes à assistência ultrarreligiosa de pessoas de terceira idade. O estudo foi aqui desenvolvido sem a pretensão de rigor metodológico ou acadêmico. As ideias aqui colocadas foram extraídas das impressões pessoais oriundas da experiência vivenciada pelo autor em mais de vinte anos de prática nesse tipo de assistência.

O texto foi escrito, portanto, de forma livre com o objetivo de levar os religiosos, filósofos, cientistas e mesmo pessoas do senso comum a desenvolver trabalhos mais elaborados que visem à estruturação de programas de transformação de assistentes religiosos em assistentes ultrarreligiosos. Esses programas poderão ser desenvolvidos por iniciativa de uma religião ou igreja em particular, ou mesmo pelo diálogo inter-religioso proporcionado por várias religiões em conjunto. Do mesmo modo, mesmo que uma religião como instituição não queira formalizar um programa nesse sentido, pode, contudo, motivar seus fiéis a criar núcleos de estudos localizados que fomentem a prática desse tipo de assistência. Logicamente, esses núcleos de estudo deverão ser monitorados por alguma autoridade sacerdotal reconhecida oficialmente pela direção da referida religião.

Se tratarmos do tema de forma mais abrangente, perceberemos que os programas de assistência ultrarreligiosa podem ser desenvolvidos também por meio da parceria entre as religiões e outras instituições sociais organizadas, como as universidades, órgãos públicos, instituições comerciais e industriais etc. Este diálogo é perfeitamente possível e não anacrônico. O importante é ter-se consciência de que existe uma grande demanda social que torna necessário o estudo sobre a assistência ultrarreligiosa para as pessoas em geral e para as pessoas de terceira idade em particular. A possibilidade de elaboração de programas para atender essa demanda provavelmente dependerá apenas do grau de organização, tolerância religiosa e iniciativa dos líderes de cada organização religiosa em particular e dos líderes das organizações sociais constituídas.

Referências bibliográficas

DICIONÁRIO ETIMOLÓGICO. Igreja. Disponível em:

<<http://www.dicionarioetimologico.com.br/searchController.do?hidArtigo=86C18385C27D02617A80DFA5574BB4A1>>. Acesso em: 11 mar. 2012.

MIGUEL, Roberto Pereira. “Breve histórico do trabalho de assistência religiosa no HCFMUSP. In: Faculdade Messiânica. Curso de Assistência Ultrarreligiosa: uma Nova Abordagem de Difusão: 15 de maio de 2010: Resumo das Palestras. São Paulo: Faculdade Messiânica. *Home page*. Disponível em:

<<http://www.faculdademessianica.edu.br/capelania/ultrarreligiosa/palestras.pdf>>. Acesso em: 11 mar. 2012.

MUNDO EDUCAÇÃO. *Regência Verbal de alguns verbos*. Assistir. Disponível em: <<http://www.mundoeducacao.com.br/gramatica/regencia-verbal-alguns-verbos.htm>>. Acesso em: 11 mar. 2012.

NUNES, Elton de Oliveira. Assistência ultrarreligiosa. In: Faculdade Messiânica. Curso de Assistência Ultrarreligiosa: uma Nova Abordagem de Difusão: 15 de maio de 2010: Resumo das Palestras. São Paulo: Faculdade Messiânica. *Home Page*. Disponível em:

<<http://www.faculdademessianica.edu.br/capelania/ultrarreligiosa/palestras.pdf>>. Acesso em: 11 mar. 2012.

SILVA, Vera Lúcia. A experiência da capelania messiânica no Rio de Janeiro. In: Faculdade Messiânica. Curso de Assistência Ultrarreligiosa: uma Nova Abordagem de Difusão: 15 de maio de 2010: Resumo das Palestras. São Paulo: Faculdade Messiânica. *Home page*. Disponível em:

<<http://www.faculdademessianica.edu.br/capelania/ultrarreligiosa/palestras.pdf>>. Acesso em: 11 mar. 2012.

WIKIPÉDIA, a enciclopédia livre. “Religiosidade”. Disponível em:

<<http://pt.wikipedia.org/wiki/Religi%C3%A3o>>. Acesso em: 11 mar. 2012.

_____. “Transcendental”. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Transcendental>>. Acesso em: 11 mar. 2012.

Por que o Solo Sagrado de Guarapiranga é um “solo sagrado”?

Carlos Roberto Sendas Ribeiro¹

Resumo: O artigo enfoca duas pesquisas acerca do Solo Sagrado de Guarapiranga, o *protótipo do paraíso terrestre* construído na cidade de São Paulo pela Igreja Messiânica Mundial do Brasil. A primeira, num viés histórico, discute a escolha das palavras que compõem o nome do local. A segunda aborda as possíveis respostas à pergunta contida no título do artigo: “Por que o Solo Sagrado de Guarapiranga é um ‘solo sagrado’?” Destacando trechos dos ensinamentos do fundador da igreja acerca das características dos Solos Sagrados originais construídos no Japão e palavras do presidente de honra da Igreja do Brasil, o autor traz pontos relevantes da teologia messiânica sobre o papel desempenhado por esses espaços arquitetônicos e paisagísticos de valor religioso essencial na obra da Igreja Messiânica Mundial.

Palavras-chave: Solo Sagrado de Guarapiranga, protótipo do paraíso terrestre, Igreja Messiânica Mundial do Brasil.

Why is Sacred Ground Guarapiranga a "sacred ground"?

Abstract: *This article focuses on two investigations about Guarapiranga Sacred Grounds, the prototype of paradise on earth built in the city of São Paulo by the Church of World Messianity of Brazil. The first one discusses, in an historical view, the choice of the words that composes the place's name. The second deals with the possible answers to the question comprised in the article title: Why is Guarapiranga Sacred Ground is a “sacred ground”? Pointing out extracts of the Church founder's teachings about the original Sacred Grounds, built in Japan, and the Church of Brazil President of Honor words, the author brings out relevant points of the*

¹ Mestre em Ciências da Religião pela PUC/SP e docente da Faculdade Messiânica <sendasribeiro@hotmail.com>.

messianity theology about the role of these architectonic spaces and their landscape as essential religious values in the work of Church of World Messianity.

Key-words: *Guarapiranga Sacred Grounds, paradise on earth prototype, Church of World Messianity of Brazil.*

O título deste artigo reproduz a pergunta que está quase sempre presente na mente curiosa que toma conhecimento do Solo Sagrado de Guarapiranga, construído pela Igreja Messiânica Mundial do Brasil, e cuja resposta depende não só de pesquisas teológicas como linguísticas. Embora não tenhamos autoridade para uma resposta definitiva, acreditamos poder levantar questões que ajudem a encontrá-la, enquanto se aguarda um documento oficial que a contenha.

Iniciaremos nossa discussão com a questão linguística, buscando a origem da escolha das palavras, em português, do termo *Solo Sagrado de Guarapiranga*, sem entrar, no entanto, na discussão do mérito dessa escolha. Cabe aqui ressaltar que os messiânicos brasileiros também se referem ao local como *protótipo do paraíso terrestre*.

Sabemos que o Solo Sagrado de Guarapiranga (doravante chamado simplesmente SSG) está sendo construído inspirado nos três Solos Sagrados originais construídos pela igreja-mãe, a Igreja Messiânica Mundial, no Japão, no difícil período do pós-guerra. Portanto, quando os primeiros missionários japoneses chegaram aqui, a denominação e o sentido desses espaços paisagísticos e arquitetônicos de elevado valor religioso precisavam ser trazidos para a língua portuguesa. Por essa razão, nossa pesquisa a esse respeito precisa começar na época primitiva da difusão messiânica em nosso país e após o surgimento das primeiras publicações em português, na década de 1960, que oferecem registros escritos (Ribeiro, 2009).

Certamente, o primeiro desafio enfrentado pelos tradutores em relação ao tema foi a escolha do nome a ser dado em português a esses locais especiais existentes no Japão. Os termos mais frequentemente utilizados por Meishu-Sama foram: *chijo tengoku* (Paraíso Terrestre) e *chijo tengoku no mokei* (Modelo/Maquete/Protótipo do Paraíso Terrestre). No

entanto, quando se referia aos próprios locais, ele os chamava de *Hakone no chijo tengoku* (Paraíso Terrestre de Hakone) ou *Atami no chijo tengoku* (Paraíso Terrestre de Atami). Porém, seus seguidores, no cotidiano, utilizavam a denominação genérica de *seichi*, um termo que já fazia parte do vocabulário religioso japonês e que, ao pé da letra, significa “Terra Santa”. Todavia, esse termo foi raramente utilizado por Meishu-Sama.

Assim, “Terra Santa” foi a primeira denominação adotada, em português, pelos pioneiros ao se referirem aos Solos Sagrados do Japão, durante o período primitivo da comunidade messiânica no Brasil, quando ainda não eram muitos os brasileiros sem ascendência japonesa.

Pesquisando o primeiro veículo de comunicação da igreja com os seus membros, a revista *Gloria*, que circulou de janeiro de 1965 a julho de 1966 em formato de tabloide e de abril de 1967 a outubro de 1969 no formato de revista, constatamos o uso de Terra Santa em todas as referências aos Solos Sagrados japoneses até meados de 1968. A primeira vez que o termo *Solo Sagrado* foi utilizado foi na edição de junho de 1968. Durante algum tempo, os dois termos conviveram, mas, a partir do advento do *Jornal Messiânico* (substituído pela *Revista Izunome*), cujo primeiro número circulou em janeiro de 1972, não se encontrou mais o termo Terra Santa.

Segundo o reverendo Manabu Yamashita, atual responsável pela Secretaria de Tradução da IMMB,² aumentando a penetração da igreja entre os brasileiros nativos, esse termo não foi mais adotado para não causar confrontos e mal-entendidos desnecessários com os brasileiros que identificam Terra Santa com a região da Palestina onde viveu Jesus de Nazaré. Essa atitude pode ser considerada uma estratégia utilizada para evitar tensões e confrontos com a cultura anfitriã, apesar de o termo ser uma tradução adequada para *seichi*.

Voltando à escolha do nome, por que então a escolha do termo “Solo Sagrado”? Supõe-se que pode ter sido adotado inspirado no termo *Sacred Grounds*, utilizado nos livros de ensinamentos em inglês, já que foram traduzidos para essa língua antes de o serem para o português. Aliás, isso traz uma nova dúvida: qual a razão da escolha de *Sacred Grounds*, já que

² Entrevista pessoal em 8 de outubro de 2008.

o termo mais comumente utilizado para denominar esse tipo de local, em inglês, é *Holy Land*?

Esse é um bom tema para uma futura pesquisa...

Hoje, plenamente aceito pelos brasileiros, tanto messiânicos como cristãos, o termo Solo Sagrado causou estranheza ao pesquisador Michael Pye,³ há muitos anos residente no Japão, que discutiu a melhor tradução para *seichi*, numa visita ao local em setembro de 2008, na ocasião da Conferência Internacional sobre a Herança Japonesa no Brasil, organizada pela Fundação Mokiti Okada em parceria com a PUC-SP.

Vale aqui destacar que, antes de sua construção, o local era chamado de Solo Sagrado do Brasil, conforme consta no *Jornal Messiânico* de outubro de 1989, sendo conhecido durante muito tempo, por toda a comunidade messiânica, pela sigla SSB. Por que, então, a adoção do vocábulo “Guarapiranga” integrado ao nome do “Solo Sagrado”? A resposta pode estar mais ligada ao sentimento que à razão.

A adoção do termo “Guarapiranga” integrado ao nome do Solo Sagrado demonstra convergência com o estilo utilizado na nomenclatura dos elementos arquitetônicos e paisagísticos dos Solos Sagrados originais do Japão e que não poderia ser esquecido no nome do protótipo do paraíso brasileiro. Esse estilo reflete uma busca por belas palavras ligadas à natureza ou por um conteúdo espiritual que traga inspiração aos visitantes. Assim, enquanto lá existem a Colina das Azaleias, a Escadaria Relâmpago, a Casa de Chá Montanha e Lua e o Palácio de Cristal, aqui existem o Caminho do Paraíso, a Escadaria Arco-Íris, a Praça da Felicidade e o Alojamento da Colina, somente para citar alguns dos locais do SSG.

Esse estilo também está presente nos nomes dados por Meishu-Sama aos três protótipos do paraíso originais, no Japão, denominados Shinsen-Kyo (em Hakone), Zuiun-Kyo (em Atami) e Heian-Kyo (em Quioto), traduzidos respectivamente por Terra Divina, Terra Celestial e Terra da Tranquilidade.

Para o orientador de sua construção no Brasil, o reverendíssimo Tetsuo Watanabe, a palavra Guarapiranga, além de ser o nome da represa que emprestou sua beleza ao entorno do

³ Pye é um dos estudiosos do processo de transferência de uma religião estrangeira para um novo sistema sociocultural, tendo lançado seu modelo da teoria da transplantação religiosa em um artigo em 1969.

protótipo do paraíso brasileiro, possuía uma boa sonoridade e um significado interessante,⁴ que a qualificava para ser incorporada ao nome do Solo Sagrado em construção.

Passemos agora à discussão da questão teológica ligada à pergunta inicial: por que o SSG é um solo sagrado?

Em primeiro lugar, vejamos o que nos diz Meishu-Sama, fundador da Igreja Messiânica Mundial, sobre o Paraíso Terrestre e seus protótipos (Meishu-Sama, 2008). A questão conceitual é essencial, pois os Solos Sagrados, como modelos do paraíso, exercem papel fundamental no trabalho religioso da Igreja. Eles são a expressão física do ideal proposto por ela, que é a construção do Paraíso Terrestre. Seu fundador afirma que, por revelação, recebeu de Deus a missão de dar início à construção do Mundo Ideal consubstanciado na trilogia Verdade, Bem e Belo em que a civilização atual se transformaria a partir do século XXI. Um mundo em que a doença, a miséria e o conflito dariam lugar à saúde, à prosperidade e à paz. Para tanto, construiu três paraísos em miniatura no Japão, nas cidades de Hakone, Atami e Quioto, que deveriam ser a inspiração para a construção de protótipos semelhantes nos outros países, até que todo o mundo se tornasse paradisíaco. Isso não significa, porém, transformar o planeta num imenso jardim. A construção do paraíso, segundo os textos de Meishu-Sama, significa a construção de seres humanos paradisíacos, pois, estes sim, estarão qualificados para a construção de uma verdadeira civilização espiritual e materialmente evoluída. Portanto, os elementos constitutivos de um protótipo, sejam arquitetônicos ou paisagísticos, tanto em sua forma como em sua função, devem apenas ser os meios de expressar, em seu conjunto, esse conteúdo e inspirar seus visitantes a participar dessa obra que os messiânicos consideram mundial.

Os textos de Meishu-Sama acerca de sua visão do futuro Paraíso Terrestre nos permitem identificar três aspectos em que suas características principais estão contidas: Mundo da Felicidade, Mundo da Arte e Mundo da Cultura Cruzada ou *Izunome*. *Izunome* é um termo

⁴ Guarapiranga ou guará-vermelho (*Eudocimus ruber*), espécie ameaçada de extinção, é uma ave típica de manguezais da costa atlântica setentrional da América do Sul, encontrada sempre em bandos; com até 58 cm de comprimento, plumagem vermelha muito intensa e bico recurvado com fortes mandíbulas, capazes de capturar esp. caranguejos, além de caramujos e insetos (*Dicionário Houaiss*).

xintoísta que, aliado a *Daijo* e *Shojo*, de origem budista, ilustram esses três aspectos da vida: horizontal, vertical e o equilíbrio entre ambos, conforme o texto:

“Daijo” ilustra o aspecto horizontal da vida; “Shojo”, o vertical. A atividade de “Daijo” é semelhante à da água, que se estende perpetuamente em nível horizontal. “Shojo” é a atividade do fogo. Restrito, queima em profundidade e dirige suas chamas para o alto; une o homem a Deus. “Daijo” une irmão com irmão.

[...]

“Izunome” simboliza a cruz equilibrada, indicando a perfeita harmonia entre os princípios horizontal e vertical.

Até agora, o Leste se manteve no nível vertical e o Oeste no nível horizontal. Durante a Era da Noite, foi assim que a Providência Divina estabeleceu o plano espiritual.

Os povos orientais mostram-se mais inclinados a reverenciar o culto aos ancestrais, a virtude da lealdade e a piedade filial. Por isso, mantêm um estrito sistema hierárquico.

No Oeste, enfatiza-se a afeição entre marido e mulher, expandindo o amor ao próximo e a toda a humanidade.

O Cristianismo é “Daijo” e, assim, difundiu-se pelo mundo inteiro. Nele se acentua a importância do amor fraterno, atividade em nível horizontal.

O Budismo é “Shojo”; sua essência fica restrita a grupos específicos. Acentua-se a importância da meditação, com o fim de alcançar a sabedoria e a autorrealização. Essa atividade é vertical — profunda e dirigida para o alto — e induz seus discípulos a viverem retirados do mundo.

Como o Leste representa o nível vertical e o Oeste o nível horizontal, há muito pouca compreensão entre ambos, o que frequentemente tem dado margem a conflitos.

É chegado, contudo, o momento de os princípios vertical e horizontal se harmonizarem para formar a cruz equilibrada — Izunome. O resultado será uma feliz união das civilizações oriental e ocidental. Só então a humanidade poderá viver o Paraíso na Terra. (Meishu-Sama, v. 1, p. 59)

O primeiro aspecto se refere, ontologicamente, ao ser humano verdadeiramente saudável, próspero e pacífico, condições básicas indispensáveis ao homem feliz. Aqui se aplicam as práticas messiânicas citadas em sua doutrina soteriológica, que visam erradicar o sofrimento da doença, da pobreza e do conflito. Em relação ao pensamento e sentimento humanos, o sentimento egoísta e a visão materialista que foram necessários à construção do progresso material cederão lugar ao sentimento altruísta e à consciência espiritualista, característicos do ser humano paradisíaco.

O Paraíso Terrestre pode ser compreendido como o mundo dos felizes. Será um mundo de alta civilização, isento de doença, pobreza e conflito. Cabe a nós, entretanto, encontrar a forma de minorar o sofrimento humano e transformar em paraíso este mundo repleto de males. (Meishu-Sama, 2008, v. 5, p. 43)

O segundo aspecto se refere ao que o homem vai realizar e que será caracterizado pela beleza. Será um mundo de perfeita Verdade, Bem e Belo. A Verdade e o Bem são coisas

abstratas, mas o Belo se expressa por meio de formas elevando o espírito do ser humano pela sua contemplação. Por isso, também pode ser chamado de Mundo do Belo.

O Paraíso Terrestre a que costumamos nos referir é, em termos mais claros, o Mundo do Belo. Em relação ao homem, é a beleza dos sentimentos, o belo espiritual. Naturalmente, as palavras e atitudes do homem devem ser belas. Da expansão do belo individual nasceria o belo social, isto é, as relações pessoais se tornariam belas, assim como também as casas, as ruas, os meios de transporte e as praças públicas. Em grande escala, como é natural que a limpeza acompanhe o Belo, a política, a educação e as relações econômicas também se tornariam belas e limpas, da mesma forma que as relações diplomáticas entre os países. (Meishu-Sama, 2008, v. 5, p. 47)

O terceiro aspecto se refere ao progresso da civilização, que será material e espiritualmente evoluída. Ao contrário do imaginário popular, que, comumente, compara a vida paradisíaca com um singelo retorno ao conceito popular do “Jardim do Éden”, no qual seus habitantes vivam numa simplória “casa no campo” despojada dos recursos tecnológicos proporcionados pelo avanço da ciência, para Meishu-Sama o Paraíso Terrestre será um mundo de altíssima civilização em que o progresso material, conquistado a duras penas pela humanidade em seus milhares de anos de história, caminhará lado a lado com a evolução do espírito humano. Devido a essa relação equilibrada entre o espírito e a matéria, esse cruzamento cultural se manifestará em todos os aspectos da nova civilização, especialmente no cruzamento da tendência “horizontal” da cultura ocidental com a tendência “vertical” da cultura oriental.

A Igreja Messiânica Mundial tem por finalidade construir o Paraíso Terrestre, criando e difundindo uma civilização religiosa que se desenvolva lado a lado com o progresso material. (Meishu-Sama, 2008, v. 1, p. 9)

Num delicioso e instigante artigo escrito em 1948 (Fundação Mokiti Okada (MOA), 1999, p. 40-44), ele imaginou-se despertando e vivendo um dia no século XXI. Nesse artigo, não publicado por ele na ocasião, ele descreve avanços tecnológicos apresentados pela cidade que percorria, alguns dos quais difíceis de imaginar na época.

O artigo inicia com o seu despertar ao som de uma música bem baixinha, que parecia sair do travesseiro. Após a refeição matinal – uma mescla dos hábitos japoneses e ocidentais – passou a ler o jornal no qual a manchete de primeira página anunciava a eleição do presidente

mundial. O dia da eleição estava próximo. Publicavam-se os nomes e as fotos dos candidatos de diversos países: Estados Unidos, Inglaterra, França, Alemanha, Vietnã, Japão, União Soviética (cujo nome era outro) e países da América do Sul. Observa-se aqui uma afirmação profética: o fim da União Soviética, inimaginável naquela época do pós-guerra.

Em seguida, faz um passeio de carro pela cidade, que o impressionou pela beleza, pois parecia um jardim não só de flores, mas também repleto de árvores frutíferas, que eram colhidas aqui e ali, pelos transeuntes. Parece que não havia outro tipo de condução, pois, em suas palavras “os trens e os bondes trafegavam pelo subsolo”. As tecnologias inovadoras contidas nos automóveis foram assim descritas por ele:

As ruas eram só para os automóveis. Além disso, estes não faziam nenhum barulho. Achando estranho, olhei bem e notei que a rua parecia estar forrada com cortiça. Observando melhor, percebi tratar-se de um material elástico e bastante macio, que parecia ter sido preparado com a mistura de borracha e pó de serra. Os carros trafegavam com pneus de borracha, e existiam dispositivos para isolar o som em volta das janelas e em toda parte, não havendo, pois, motivos para poluição sonora. Além do mais, se chovia, a água se infiltrava e por isso não se formavam poças. A força motora que movimentava os carros era um minério do tamanho da ponta de um dedo. Algo realmente extraordinário, porque conseguia fazer com que um carro percorresse várias dezenas de milhas. Esse minério assemelhava-se ao urânio e ao plutônio, sendo uma aplicação do princípio da desintegração do átomo. Assim que entrei no carro, vi que não havia motorista. Nem era preciso, pois bastava o passageiro segurar uma barra com uma das mãos para o carro movimentar-se. É claro, porém, que algumas pessoas se davam o luxo de ter motorista.

Continuando seu passeio, ele relata a técnica utilizada para a rega automática das plantas:

Cada bairro possuía um ou dois pequenos parques públicos, onde as crianças brincavam alegremente, e por isso a cidade também era o Paraíso das Crianças. Alguns jardins de flores tinham um lago artificial bem no centro, e o interessante é que, em sua superfície, boiavam nenúfares. Todas as plantas eram regadas várias vezes por dia, numa hora determinada. Havia um encanamento instalado em volta dos jardins: era um cinturão quadrado, de cimento, com um número infinito de orifícios. Bastava abrir a torneira para que, desses orifícios, saíssem jatos d'água, como os de um chafariz, molhando todo o jardim...

Em seguida, Meishu-Sama relata uma conquista tecnológica ainda não alcançada hoje em dia: o controle do clima numa área urbana!

Outro aspecto que me surpreendeu foi o tempo, que também era controlável, podendo-se fazer sol ou chuva. Assim, se na manhã ou na tarde de certo dia da semana chovia, depois fazia bom tempo até determinado dia. O vento também estava controlado para soprar na proporção adequada, em dias espaçados, sendo que, de vez em quando, soprava um vento forte. Isso era inevitável, para que as árvores fortificassem suas raízes. A antiga expressão “de cinco em cinco dias ventar, de dez em dez chover”, deve referir-se a essa época. Naturalmente, tudo decorria do progresso da Ciência. Enquanto eu fazia isso e aquilo, parece que ia anoitecendo, mas não se sentia que já era noite. Aliás, não era para menos, pois nas ruas, em determinados espaços, existiam postes de iluminação a mercúrio. Os raios de luz eram diferentes dos que são emitidos pelas lâmpadas: muito mais claros, um brilho surpreendente. Parecia estar-se recebendo a luz do Sol em plena tarde, e nenhuma das cores sofria modificação.

Embora a descrição de Meishu-Sama não exponha a tecnologia que permitiria esse controle, ela nos lembra da única proposição até hoje feita no sentido de controlar o clima de uma cidade: a do arquiteto americano Buckminster Fuller, que apresentou em 1968, exatamente vinte anos depois da redação desse artigo, a proposta de cobrir a cidade de Nova York com uma Cúpula Geodésica, artefato que criara, em menores dimensões, no fim da década de 1940.

Concebida por Fuller apenas para evitar neve e chuva, a julgar pelo avanço da ciência atual, essa tecnologia ainda não pode ser vista no horizonte, pois faz parte somente dos enredos de filmes de ficção científica e de videogames futuristas.

Mas outro aspecto da cidade imaginada por Meishu-sama parece mais próximo: a tecnologia automatizada presente nos estabelecimentos comerciais. As lojas foram assim descritas:

Olhando as vitrines das lojas, eu tinha a impressão de estar vendo uma exposição de belas-artes. Naquela cidade, até as lojas bem grandes conseguiam suprir as suas necessidades com apenas um ou dois funcionários, visto que as mercadorias tinham os preços marcados e qualquer pessoa podia pegá-las e examiná-las. Se os fregueses ficavam satisfeitos com o preço e o folheto de explicação, depositavam o dinheiro na caixa coletora, colocada à entrada da loja; o embrulho era feito automaticamente por uma máquina e, de acordo com o tamanho do objeto, era amarrado com um barbante, tornando-se fácil de carregar. Dessa forma, era realmente muito fácil fazer compras.

Os restaurantes possuíam uma tecnologia semelhante, porém mais sofisticada:

Como sentisse fome, entrei num restaurante. Não se avistava nenhum garçom. De um lado da entrada estavam enfileirados pratos apetitosos, todos com uma identificação: A, B, C... Sentei-me num lugar desocupado e, olhando para a mesa, vi que era numerada. Depois, apertei um dos botões instalados no canto. Naturalmente, apertando o botão correspondente ao número da mesa e à identificação do prato, este aparecia imediatamente. Olhando com mais atenção, notei que no meio da mesa havia uma abertura mais ou menos do tamanho do prato, que por ali saía automaticamente. Assim, tudo que eu pedia subia logo em seguida. Não havia necessidade de

nenhuma explicação; o serviço era muito rápido, muito agradável. Eu tinha ouvido falar que esse método já existia no século XX, mas me parecia inconcebível que estivesse tão aperfeiçoado. Obviamente, todas as bebidas saíam pela mesma abertura, mas as alcoólicas só apareciam até certo limite. Observando melhor, vi que havia mais um botão. Nele estava escrito: “Conta” “Ah, então aperta-se esse botão...” Apertei. Imediatamente surgiu a notinha. Coloquei a quantia estipulada, e logo apareceu o recibo. Que facilidade! Fiquei satisfeito e não gastei muito tempo.

Embora a descrição de Meishu-Sama seja abundante em referências à beleza da cidade e de seus jardins, a citação dessas conquistas tecnológicas realça a sua afirmação de que o Paraíso Terrestre será um mundo de alta civilização espiritual e material.

Uma vez expostas as principais características do Paraíso Terrestre vejamos, a seguir, as razões que justificam seus protótipos serem considerados “solos sagrados”, de acordo com a teologia messiânica. Representando o protótipo a semente do Paraíso Terrestre, ele deve conter suas principais características e inspirar seus visitantes em sua construção. Para tanto, deverá ser um local em que qualquer pessoa, encantada com a atmosfera tão diferente do mundo a que está acostumada, esquece-se de tudo e até pensa estar acima das nuvens. Um local de lazer de nível elevado, que contribua na erradicação da decadência moral e espiritual do ser humano, no qual qualquer pessoa que o visite purificará seu espírito maculado pelas condições do mundo, e sua alma, completamente árida, será regada na própria fonte. Para tanto, tudo ali deverá ser impregnado de amor e isso só será alcançado se o protótipo for construído com os sinceros donativos de gratidão e de amor altruísta e a participação voluntária.

Como a apreciação da beleza promove a elevação dos sentimentos humanos, o protótipo do paraíso deve ser a própria expressão da arte do belo. Por isso, para a sua implantação, deve ser escolhido um local particularmente belo, capaz de formar um ambiente artístico ideal que una a beleza natural à beleza criada pelo homem. Destacamos aqui trechos da descrição feita por Meishu-Sama dos jardins do Solo Sagrado de Hakone, num artigo publicado em 1951:

A Terra Divina, como podemos ver, é totalmente diferente de outros locais. Possui tal abundância de pedras e rochas naturais, que chega a espantar. Estou dispendo-as conforme a Orientação Divina, não me submetendo às tradicionais formalidades relativas a jardins. Não me baseio em modelos; estou construindo este jardim num estilo totalmente novo. Até no que diz respeito às árvores, juntei várias espécies, combinando-as bem, para que possam estar em harmonia com as pedras e rochas. As cascatas e correntes d’água foram aproveitadas para expressarem, ao máximo, o sabor da natureza. Assim, somando a beleza das montanhas e das águas com a beleza dos jardins, tentei expressar o que há de melhor e mais elevado na arte

natural. Meu objetivo é fazer aflorar, através dos olhos da pessoa que vê esse quadro, o sentimento do belo latente nos seres humanos, elevar seu caráter e eliminar as impurezas de seu espírito. Por esse motivo, tanto as pedras como as árvores e plantas foram selecionadas e combinadas cuidadosamente, colocando-se amor em cada uma delas. É como se fôssemos pintar um quadro utilizando materiais “in natura”. Gostaria, portanto, que o admirassem com esse espírito. (Meishu-Sama, 2008, v. 5, p. 67)

Sobre o estilo arquitetônico das edificações dos protótipos do paraíso a serem construídos nos outros países, porém, não encontramos nenhuma indicação.

Concluimos essas breves reflexões com o orientador da construção do SSG, o reverendíssimo Tetsuo Watanabe⁵. Afirmando que a Verdade e o Bem estão contidos no Belo, ele destaca que a Verdade pode ser considerada como a Luz e os ensinamentos que se irradiam do templo e que o Bem, sendo uma ação, é representado pelos adeptos – “homens de bem” – que praticam a Verdade. E um lugar que reúne homens de bem que praticam a Verdade torna-se um paraíso. Essa participação humana, construindo e mantendo o SSG com amor, é fator de destaque, pois sem essa participação, tudo se transformaria num simples matagal, isto é, para ser paradisíaco precisa ter a ação do homem, como instrumento do Criador, pois assim se recebe a Luz do Mundo Divino.

Por fim, caso façamos um comparativo com as terras santas históricas das tradições religiosas consideradas universais, onde importantes eventos religiosos ocorreram, crê esse pesquisador poder sintetizar todos esses pontos dizendo que o Solo Sagrado de Guarapiranga é um “solo sagrado” não pelo que ele representa em relação ao passado da religião messiânica, mas, sim, pelo que ele representa em relação ao futuro da própria humanidade, Paraíso Terrestre.

Referências bibliográficas

MEISHU-SAMA. *Alicerce do paraíso*, v. 1 e 5. São Paulo: Fundação Mokiti Okada – MOA, 2008.

FUNDAÇÃO MOKITI OKADA – MOA. *Luz do Oriente*. v.1. São Paulo, 1999.

SENDAS RIBEIRO, Carlos R. *Um protótipo do paraíso à brasileira*. São Paulo: Fundação Mokiti Okada – MOA, 2011.

⁵ Entrevista concedida a este pesquisador em 9 de agosto de 2007.

A presença da arte na vida do Mestre¹

Heloisa Helena Guedes Terror²

Resumo: Este artigo pretende reunir registros da presença da arte na vida de Meishu-Sama, apontando sua inclinação artística natural desde a mais tenra idade. Seu conhecimento sobre arte foi sendo construído durante a vida, num processo contínuo de aprendizagem e aprimoramento. Após sua decisão de dedicar-se integralmente à vida religiosa, como fundador da Igreja Messiânica Mundial, seu interesse pela arte continuou a se fazer presente nos locais sagrados da instituição, mas principalmente em sua vida e em seus ensinamentos religiosos. O Belo é um eixo teológico fundamental em seu pensamento sobre salvação e construção do Paraíso Terrestre

Palavras-chave: arte, Belo, Paraíso Terrestre.

The presence of art in the life of the master

Abstract: This article intends to congregate records of the presence of art in Meishu-Sama's life, showing his natural artistic talent since tender age. His knowledge about art was being formed during his life, as a continuous process of learning and refinement. After his decision of dedicating himself exclusively to religious life, as the Founder of Church of World Messianity, his interest about art went on to be present in the institution sacred places, but mainly in his life and in his religious teachings. Beauty is a fundamental theological axis in his thought about salvation and construction of Paradise on Earth.

¹ O presente artigo foi elaborado com base em *O Belo e a Salvação no pensamento de Meishu-Sama*, dissertação de Mestrado defendida em 2009 na Universidade Metodista de São Paulo. Trata do pensamento do fundador da Igreja Messiânica Mundial, instituída no Japão em 1935 e no Brasil em 1955. Seu nome é Mokiti Okada e Meishu-Sama é seu título religioso, que significa “Senhor da Luz”.

² Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo e docente da Faculdade Messiânica (heloisa@hcservicos.com.br).

Key-words: art, beauty, Paradise on Earth.

A arte é outra forma de olhar o mundo. É, sobretudo, outra forma de dizer o que se vê. Para Meishu-Sama, é uma maneira de transmitir a beleza do espírito através da forma e traz consigo a espiritualidade do artista. Porém, sua verdadeira missão é irradiar a essência divina do ser humano – não a espiritualidade de cada ser humano em particular, mas a do verdadeiro ser humano, a essência que Meishu-Sama denomina *partícula divina*.

Cada forma de arte tem uma forma de expressar essa essência, essa Verdade do ser. A Verdade almejada, para Meishu-Sama, não é a particular, a relativa, mas a da Grande Natureza, da qual o ser humano é parte. É “o estado natural das coisas”, o estado original, sem o desequilíbrio que o ser humano desencadeou no universo. E a expressão desta Verdade na arte é o Belo.

A arte sempre foi um tema muito caro a Meishu-Sama, para a qual desde criança ele manifestou uma inclinação muito grande, sendo de sua autoria diversas pinturas, gravuras, caligrafias, poemas e vivificações florais, assim como as concepções arquitetônicas e paisagísticas dos espaços sagrados da Igreja Messiânica Mundial (IMM) no Japão. Seu interesse pelo assunto o levou a manter um estreito contato com pintores e artistas de seu tempo, assim como com obras de arte que ele adquiriu ao longo de sua trajetória religiosa, com o propósito de constituir museus de arte ao alcance da sociedade em geral, para possibilitar à população o contato com a “arte de bom nível”. Suas inúmeras visitas a museus e monumentos culturais, assim como a templos e jardins famosos do Japão, contribuíram para o aprimoramento de seus conhecimentos sobre a arte oriental, principalmente japonesa e chinesa.

A IMM empenha-se em dar prosseguimento ao objetivo de seu fundador, no sentido de disseminar a arte entre as pessoas, visando desenvolver sua sensibilidade e espiritualidade. No Japão, foram construídos dois museus de arte, grandes sonhos de Meishu-Sama; a construção do primeiro deles, em Hakone, foi projetada e acompanhada por ele. O Museu de Arte de Atami foi

um desejo do Mestre, que não pôde vê-lo realizado: funcionando, a princípio, num prédio ao lado do Templo Messiânico, teve suas instalações definitivas inauguradas em 1982, com o nome de Museu de Arte MOA.

Os Solos Sagrados são locais construídos pela IMM como protótipos do Paraíso, espaços onde a natureza e a beleza construída pelo homem se integram. Jardins, cascatas e construções se harmonizam e se abrem para toda a sociedade, criando possibilidades de contato com o Belo. No Japão, são três os Solos Sagrados, construídos nas cidades de Hakone, Atami e Quioto; na Tailândia existe outro, denominado Solo Sagrado de Saraburi, e, no Brasil, o Solo Sagrado de Guarapiranga se localiza em São Paulo, construído às margens da represa do mesmo nome.

Meishu-Sama ingressou na Escola de Belas-Artes de Tóquio, atual Universidade de Artes de Tóquio, aos 14 anos. Ele gostava muito de desenho, desde pequeno, e se sentiu realizado: “Se eu pudesse ganhar a vida com a pintura de que tanto gosto...” Essa instituição tinha como objetivo restaurar a importância da arte japonesa por meio do ensino das belas-artes, em vista da nova tendência dos japoneses de valorizar excessivamente a arte ocidental. O objetivo do diretor, Kakuzo Okakura,³ (1861–1913) era fomentar a arte japonesa moderna da época, fruto da arte tradicional aliada a novas concepções artísticas. Grandes artistas japoneses nasceram dessa escola. Mas as aspirações de Meishu-Sama foram interrompidas bruscamente: uma doença séria nos olhos, sem perspectiva de cura pelos médicos, fez que ele deixasse a escola poucos meses depois. Essa doença se prolongaria por anos seguidos, e se somaria a outra mais grave: a tuberculose. Durante o período em que esteve doente, já um pouco melhor do problema dos olhos, voltou a pintar e a ler sobre pintura.

Em 1902, Meishu-Sama, por volta dos 20 anos, começou a planejar a abertura de uma loja de antiguidades com seu pai, Kissaburo, passando a pesquisar esse segmento. Visitava os antiquários da redondeza quase todas as noites e, aos poucos, foi se familiarizando com o

³ Artista e grande incentivador da arte moderna japonesa na Era Meiji, conhecido na esfera artística como **Tenshin**, revolucionou e, ao mesmo tempo, preservou a arte por meio de iniciativas como a Escola de Belas-Artes de Tóquio e o Instituto de Artes do Japão. Foi também curador do Departamento de Belas-Artes Orientais do Museu de Belas-Artes de Boston. Autor do *Livro do chá*, publicou-o em inglês, e foi o grande divulgador da cultura oriental no Ocidente.

mundo dos objetos de arte, sempre consultando o pai, seu orientador, sobre o valor dos objetos. Essa experiência foi a base da aguçada capacidade de apreciação e avaliação de obras de arte que ele demonstrou durante toda a sua vida, de grande utilidade quando começou a adquirir as obras que se constituíram no acervo dos Museus de Belas Artes por ele construídos. Começou também a aprender *maki-e*,⁴ um tipo refinado de artesanato em laca característico do Japão. Com o tempo, passou a dominar todo o elaborado processo artístico, desde a criação do desenho até o acabamento do objeto; apresentou suas obras numa exposição de belas-artes de Ueno, bairro de Tóquio, e todas foram vendidas.

Gostava de assistir a espetáculos teatrais, a apresentações artísticas e a filmes de cinema. “Nunca me esquecerei. Eu estava com 16 ou 17 anos quando assisti a uma exibição cinematográfica pela primeira vez” (FMO-MOA, 1982, v. 1, p. 130).

Em 1905, Kissaburo faleceu, aos 53 anos, vítima de problemas cardíacos. A vida não havia sido fácil para ele, uma pessoa de temperamento calmo, de gosto artístico muito apurado, que nasceu numa família abastada e aos 15 anos se viu chefe de família. As dificuldades financeiras foram uma constante em sua trajetória e ele não teve condições de viver como gostaria: “o ideal, para ele, era um mundo tranquilo, em que pudesse viver justa e corretamente, no exercício de suas funções, deleitando-se com pinturas e antiguidades” (FMO-MOA, 1982, v. 1, p. 145). Tanto Meishu-Sama como Takejiro demonstravam gosto pelas artes, à semelhança do pai, Kissaburo, que, reconhecendo essa habilidade, incentivou-a e entendeu-os perfeitamente quando quiseram se dedicar ao campo artístico.

Com o dinheiro que recebeu como herança nesta ocasião, Meishu-Sama, embora ainda muito inseguro comercialmente, abriu uma loja de miudezas, a *Korin-do*. O nome era uma referência ao pintor japonês Korin Ogata,⁵ cujas obras ele admirava profundamente. Não era o ramo comercial pretendido por ele, que aspirava dirigir uma loja de antiguidades, mas, com o

⁴ *Maki-e*, “pintura polvilhada”, é um tipo de pintura que polvilha ou espalha pó, principalmente de ouro e de prata, sobre laca, utilizando um pincel especial, *kebo*, ou um pequeno tubo, *makizutsu*. A técnica surgiu no Período Nara (710-794), tendo sido desenvolvida principalmente no Período Heian (794-1185) e ressurgindo, posteriormente, no Período Edo (1603-1868). (Disponível em: <www. Britannica.com>. Acesso em: 22 jul. 2009).

⁵ Famoso pintor japonês (1658–1716) do início da Era Edo, que compreende o período entre os séculos XVII e XIX.

apoio de sua mãe, dedicou-se integralmente ao negócio. A loja prosperou rapidamente e, em pouco tempo, precisou aumentar o espaço e contratar mais empregados.

Porém, Meishu-Sama também teve de deixar de lado seus projetos com o *maki-e*. Sofreu um acidente no dedo indicador da mão direita, fundamental na produção dos objetos em laca, e não pôde mais produzi-los. Ele passou apenas a desenhá-los e pediu a um profissional para executá-los. Dedicou-se à pesquisa do desenho de pentes e outros objetos de adorno para cabelos.

Casou-se, em 1907, aos 24 anos, com Taka Aihara, que tinha 19 anos. Filha de comerciantes, ela soube ser uma inestimável parceira de Meishu-Sama no empreendimento comercial da família, e, graças à sua ajuda, num período de apenas dez anos, ele pôde obter grande sucesso como fabricante e atacadista de miudezas. No mesmo ano, a Loja Okada iniciou suas atividades como atacadista de objetos de adorno.

Durante quinze anos (de 1909 a 1923), Meishu-Sama idealizou inúmeros objetos de adorno inovadores, com detalhes diferentes, utilizando as técnicas do *maki-e* e do *raden*.⁶ Apresentou suas criações em duas exposições, tendo sido premiado em ambas com o Prêmio de Bronze, o que demonstra o bom nível de criatividade e qualidade de suas obras.

Outras técnicas também identificadas em suas criações são o *fukurin*, que decora a borda do objeto com metal, aplicada por Meishu-Sama em pentes, e o *heidatsu*, que consiste na aplicação de placa de ouro, prata ou outro metal sobre uma superfície de laca. Essa técnica era bastante utilizada em caixas decorativas, entre as quais podemos destacar a *Caixa de Caligrafia com Desenho de Lenhador*, de Hon'ami Koetsu (1558–1637), classificada como “Importante Patrimônio Cultural” e de propriedade do Museu de Arte MOA. Meishu-Sama referiu-se várias vezes a Koetsu como um artista de alto nível, além de defini-lo, também, como um excelente calígrafo.

⁶ Trabalho executado com pedaços de conchas finas, utilizados para enfeitar objetos de laca ou de madeira.

A criação mais famosa de Meishu-Sama foi um objeto que ele idealizou e fabricou, utilizando pequenos pedaços de espelho⁷, a partir da técnica do *raden*, e que, depois de muitas pesquisas, patenteou em 1916 como “Diamante Asahi”. Todas as lojas tradicionais de Tóquio, Osaka e outras grandes cidades do Japão comercializavam essas bijuterias e, aos 33 anos, ele chegou a possuir uma das melhores e mais sólidas lojas do ramo. Montou uma fábrica que trabalhava dia e noite na produção do “Diamante Asahi”. Outra criação de sucesso de Meishu-Sama foi o “Pente Bright”, também a partir da técnica do *raden*, que utilizava vidro e esmalte coloridos sobre um fundo de metal.

Essas experiências de criação em laca remetem a Korin, pois, além de um grande pintor, ele também produziu várias obras em laca utilizando o *raden* como técnica, inclusive pentes de adorno.

Em 1912, o Japão entra na Era Taisho (1912–1926), reinado do imperador Yoshihito.

Este foi um período turbulento, com mudanças significativas no contexto interno e também na política de expansão japonesa que começara na Era Meiji. O mundo entra na Primeira Guerra Mundial dois anos depois, e, embora simbólica, a participação do Japão foi importante por assegurar aos Aliados seu ponto de apoio no continente asiático, já que a posição geográfica do arquipélago era estratégica para as potências capitalistas. Mas também foi durante esses anos que os atritos com os Estados Unidos começaram. Os países europeus envolvidos na guerra sofriam enormes prejuízos com os estragos dela decorrentes e passaram a adquirir grande quantidade de produtos industrializados, principalmente dos Estados Unidos e do Japão. A economia japonesa decolou baseada, principalmente, na construção naval e nos transportes marítimos. Os japoneses viviam uma onda de prosperidade, tanto política como econômica e cultural. A empresa de Meishu-Sama, a Loja Okada, também sentiu esses reflexos positivos e prosperou.

⁷ “O método consistia em colar um espelho bem fino em papel ou seda e cortá-lo em pequenos pedaços que, em seguida, seriam colados no metal ou no celuloide a ser usado para a confecção do objeto. O material obtido por esse método brilhava como um diamante, e seu brilho assumia cores diversas. Além disso, podia ser amplamente utilizado em pentes, adornos para cabelos e broches” (FMO-MOA, 1982, v. 1, p. 191).

Mas, com o término da guerra, a euforia comercial arrefeceu. Vieram então as falências, o desemprego, as greves, e a insatisfação popular explodiu em movimentos como o motim de agosto de 1918, que envolveu setecentas mil pessoas em 305 pontos diferentes do Japão. A corrupção corria solta nos meios militares e financeiros, suscitando denúncias que pipocavam por todo lado.

Meishu-Sama acalentava, já há algum tempo, o sonho de abrir um jornal; talvez fosse essa a maneira de fazer algo pela sociedade, contribuindo para diminuir os males sociais. Pesquisou bastante sobre o investimento necessário e decidiu aplicar o capital da Loja Okada no mercado de financiamento para, desse modo, alcançar mais rapidamente seus objetivos. Mas, inesperadamente, o banco que garantia suas operações foi à falência; seu gerente financeiro, pensando estar agindo corretamente, tomou dinheiro emprestado aos agiotas para cobrir os compromissos da empresa. Os juros altíssimos renderam juros sobre juros, a Loja Okada iniciou sua decadência e os bens de Meishu-Sama foram todos penhorados. Foi o início de uma sofrida luta para saldar as dívidas, que se estendeu durante 22 anos, até 1941.

Durante a época em que era empresário Meishu-Sama interessou-se em colecionar obras de arte comprando, aos poucos, objetos que apreciava. Mas, quando os problemas financeiros tomaram conta de sua vida, ele teve de se desfazer de tudo.

De 1915 a 1918, sua esposa, Taka, engravidou e perdeu três meninas recém-nascidas. Em 11 de junho de 1919, uma semana após o último parto, Taka faleceu.

Analisando a trajetória de Meishu-Sama, que viria a se tornar um líder religioso, e a ver a arte como uma forma de salvação do ser humano, vale a pena salientar um fato interessante: ele não acreditava em Deus até essa época. Sempre pensara que a vida era algo que se construía com o esforço e a capacidade de cada um: achava que com trabalho, dedicação e honestidade seria possível realizar seus planos e desejos. Mas os repetidos e graves infortúnios que o atingiram, tanto familiares como financeiros, foram abalando sua autoconfiança, dando-lhe a medida da insignificância da força humana e mostrando-lhe o mistério do destino na vida das pessoas.

Envolvido por dificuldades inesperadas, sua visão de mundo foi mudando paulatinamente e ele passou a buscar, nas diversas religiões de que ouvia falar, uma saída para os sofrimentos. Aproximou-se da religião Omoto, em 1920, atraído principalmente pelo objetivo que ela tinha de reformar o mundo e pelos ensinamentos relacionados aos tóxicos dos medicamentos. Mas um acontecimento o afasta da Omoto por três anos: seu sobrinho Hikoitiro, voltando de um aprimoramento religioso, morre afogado num rio ao tentar salvar um conhecido. Isso foi um choque para Meishu-Sama e seu irmão, Takejiro, que viram a religião como causa indireta da tristeza que sentiam.

Mas esse acontecimento acabou por despertar, dolorosamente, sua curiosidade sobre o mundo invisível e seus mistérios, mergulhando-o em inúmeras pesquisas religiosas, estudos de fenômenos parapsicológicos, e provocando nele uma mudança radical. Sobre isso, ele disse: “Foi o meu segundo nascimento nesta vida” (FMO-MOA, 1982, v. 1, p. 247.)

Entre 1926 e 1931, recebeu duas revelações que o fariam tomar a importante decisão de se afastar da vida empresarial e abraçar o caminho religioso, para desenvolver a Obra Divina.

O ponto fundamental da revelação recebida por Meishu-Sama em 1926, que versava principalmente sobre a salvação através do misterioso poder do Espírito Divino, é o *Johrei* (*Joh* = purificar / *rei* = espírito), a canalização e transmissão da Luz Divina através das mãos, que passou por diversos métodos, de acordo com a época e com a forma de desenvolvimento das atividades religiosas, até ser estabelecida a sua forma definitiva. Seu objetivo é eliminar as máculas espirituais e, de acordo com a “Lei da Precedência Espiritual”, propiciar a saúde e a harmonia ao corpo físico de quem o recebe. Portanto, um indivíduo saudável e tranquilo é a expressão de um espírito puro. Logo, os três grandes problemas do homem – doença, pobreza e conflito – são decorrentes de sua condição espiritual. Mas essa denominação, aqui utilizada para designar esse princípio de canalização e transmissão da Luz de Deus, só foi adotada mais tarde, por volta de 1947, segundo consta da obra biográfica *Luz do Oriente*⁸.

⁸ Assim, somando diversas pesquisas, buscando conhecer a Vontade Divina e fazendo-o passar por inúmeras modificações, o Fundador estabeleceu, em maio de 1934, a forma do *Johrei* atribuído por Deus. Entretanto, na época, o método ainda não tinha esse nome. Até aquela data, chamava-se *Tinkon*; depois, recebeu o nome de *Shijutsu* (técnica de aplicação). Posteriormente, [...] em outubro de 1937, passou a ser

Os acontecimentos de 1931 e as reflexões daí decorrentes resultaram no que ele denominou “Revelação Divina da Transição da Noite para o Dia no Mundo Espiritual”, que se constituirá no fundamento dos princípios da religião que Meishu-Sama vai iniciar, mais tarde, em 1935. Seu desenvolvimento coincidiu com um período marcado por sérias questões políticas próprias da sociedade japonesa da época que impediram que essas atividades religiosas pudessem ser assim caracterizadas publicamente, apresentando-as ora como tratamento terapêutico, ora como atividades relacionadas à pintura de imagens de Kannon, uma divindade ligada ao budismo.

Desde 1882, o xintoísmo do Japão passou a abranger dois aspectos: os santuários xintoístas e as religiões xintoístas, ambos regulamentados pelo governo. Foram reconhecidas treze religiões de linhagem xintoísta e as que surgiram depois deveriam se ligar a uma destas oficiais, ficando ainda assim sob o rigoroso controle da polícia. Apesar dessa vigilância por parte das autoridades, havia, entre o povo, forte expectativa em relação às novas religiões, já que a vida estava muito difícil para a população.

Em 1935, a Omoto, que já fora pressionada anteriormente, sofreu o segundo golpe. Suas instalações foram destruídas e a entidade foi dissolvida. A Segunda Líder Espiritual e seu esposo ficaram presos por seis anos e oito meses, e foram libertados mediante fiança.

Mesmo em meio a toda essa dificuldade, sabendo que aquela não era a melhor ocasião para se fundar uma nova religião, Meishu-Sama decidiu iniciar suas atividades religiosas. Elas foram desenvolvidas de diversas formas, não ostensivamente religiosas, para garantir sua continuidade. Assim, em 1934, ela assumiu a forma terapêutica, que consistia na ministração de Johrei através da pressão dos dedos, e, em 1935, Meishu-Sama instituiu a *Dai Nippon Kannon Kai* (Associação Kannon do Japão).

Devido às pressões das autoridades governamentais sobre as novas religiões, em 15 de maio de 1936, foi instituída a *Dai Nippon Kenko Kyokai* (Associação Japonesa de Saúde) para dissociar da religião a técnica medicinal e o tratamento, tornando-as independentes. A

chamado de *Tiryō* (tratamento). Após a Segunda Guerra Mundial, em agosto de 1947, o fundador instituiu a *Nippon Kannon Kyodan* (Entidade Religiosa Kannon do Japão), e o método recebeu o nome de *Okiyome* (purificação). Só meses mais tarde seria chamado *Johrei* (FMO-MOA, 1982, v. 1, p. 331-332).

intervenção das autoridades tornava-se cada dia maior, inclusive na *Dai Nippon Kannon Kai*, e se pretendia esmagá-la enquanto ela era pequena. Assim, Meishu-sama achou melhor dissolvê-la, em 1º de julho de 1936.

Em setembro de 1936, Meishu-Sama fundou a *Kannon Hyappuku Kai*, uma associação dedicada à pintura de imagens de Kannon. Todas as suas atividades terapêuticas foram interrompidas, permanecendo apenas as de um seguidor, Dr. Takeuti, na ativa, valendo-se de sua posição de médico. Durante quase dez anos, Meishu-Sama dedicou-se a fazer as caligrafias a pincel e a escrita dos ensinamentos.

Graças à intervenção de algumas pessoas influentes na política, que haviam experimentado o poder de cura do Johrei, a proibição de tratamento recebida foi anulada. No final de 1937, chegavam a receber Johrei quarenta pessoas por dia. Mas, em outubro de 1940, voltaram as intervenções policiais. Em 1941, ele foi intimado a entregar um documento com a promessa de extinguir suas atividades terapêuticas. Entregou as tarefas de difusão a alguns discípulos, que preparavam as pessoas e somente as encaminhavam ao Mestre para uma entrevista final.

A partir de 1940 o regime de guerra passou a se instalar, provocando a escassez de alimentos e roupas e a precariedade do sistema de aquecimento no inverno. As reuniões com os discípulos aconteciam em meio a jantares discretos em restaurantes, e esse sistema de orientações se estendeu até 1944.

Nessa época, Meishu-Sama passou a incentivar os fiéis que moravam nas grandes cidades a se refugiar no interior e, no início de 1944, ele começou a procurar outro local para morar. Além do perigo dos bombardeios, outro motivo havia para querer se afastar de Tóquio: “Quero um pavilhão para as Verdades que prego”.

Desde o início de suas viagens, havia pensado em Hakone e Atami como sede da Obra Divina, retornando a elas em 1941 e 1942. Compôs uma série de treze poemas intitulada “Viagem a Hakone e Atami”, em que descreve sua admiração por esses locais. Hakone está situada entre montanhas e lagos, e tem uma natureza especialmente rica, com um clima agradável no verão, além de ser de fácil acesso para quem vem de Tóquio. De Hakone se avista

o monte Fuji, o cartão-postal do Japão. Já Atami é uma cidade de águas termais, à beira-mar e rodeada de montanhas.

Mas, voltemos à arte.

Ao se mudar para Hakone, em maio de 1944, por ocasião da aquisição do terreno onde seria construído um dos Solos Sagrados do Japão, seu conhecimento de arte limitava-se ao *maki-e* e a algumas outras modalidades artísticas. Lá, travou conhecimento com várias lojas que comercializavam obras de arte e começou a estudar o assunto, através da pesquisa em livros especializados nos diversos campos da arte, e a aprimorar a sua sensibilidade de avaliação das obras a ele oferecidas. Estudou, assim, sobre as cerâmicas japonesas e o estilo Rin-pa, a pintura contemporânea e a tipicamente japonesa, o *ukiyo-e*,⁹ as pinturas a carvão e as caligrafias. A arte chinesa também foi objeto de sua atenção, voltando-se para as pinturas chinesas antigas, as cerâmicas e porcelanas da China e da Coreia, as pinturas e esculturas budistas. Entendendo que o aprimoramento artístico fazia parte do caminho espiritual, dedicou-se com empenho ao estudo das artes e aproveitava todas as oportunidades que se apresentavam para estudar, frequentar exposições e aprender com os mestres de cada modalidade artística.

No fim da Segunda Guerra Mundial, já pensando em construir um Museu de Arte, iniciou novamente a sua coleção. Nessa época, muitas pessoas tiveram de se desfazer de obras de alto nível pela crise econômica que se instalou na sociedade japonesa pós-guerra, tornando os preços das obras muito convidativos. Outro fator favorável à aquisição de obras de arte foi a perda de regalias por parte da nobreza e a consequente obrigatoriedade de arcar com o ônus dos impostos, o que a levou a converter seu patrimônio artístico em dinheiro.

Pela sua aguçada capacidade de avaliação, era muito respeitado pelos comerciantes de arte. Ele era um apaixonado por obras de alta categoria, e sentia gratidão quando lhe traziam objetos de qualidade. Meishu-Sama dizia a cada um deles: “Quero que traga uma peça que faça

⁹ Pintura japonesa semelhante à xilogravura cujas estampas são bastante representativas dos entretenimentos dos moradores de cidades japonesas entre os séculos XVII e XIX. De maneira mais ampla, *ukiyo-e* pode ser traduzido como “pinturas do mundo flutuante”, ou seja, de um mundo “efêmero, que muda a toda hora” e deve ser desfrutado “hoje e agora”.

minhas mãos tremerem ao pegá-la”. Por isso, os vendedores sempre lhe traziam várias obras-primas, entusiasmados com sua atenção e seu reconhecimento.

Mas, além da aquisição de obras de arte, havia outros projetos sendo desenvolvidos paralelamente, como a construção do Museu de Arte de Hakone e outras obras do Solo Sagrado de Atami. Por isso, sua capacidade de avaliação era vital para seus planos, pois ele precisava aplicar bem o dinheiro. Foi assim que adquiriu, em 1953, o *Biombo de Ameixeiras com flores vermelhas e brancas*, de Korin Ogata (1658–1716), que ele há muito desejava. A primeira quantia pedida fora muito alta e mais de um ano se passou até que ele entrasse em acordo, a respeito do preço, com o comerciante, aceitando finalmente a nova proposta feita pelo proprietário. “Minha Igreja está comprando objetos de arte com os donativos feitos pelos fiéis e por isso não posso despender tanto dinheiro levemente” (FMO-MOA, 1983, v. 3, p. 41). Sabendo quão grande era sua admiração pelo artista, pode-se imaginar como foi difícil para ele não ceder ao primeiro preço estipulado. Hoje, essa obra está no Museu de Arte MOA, situado em Atami, de propriedade da Igreja Messiânica Mundial, e é considerada Tesouro Nacional pelo governo japonês.



Biombo das Ameixeiras com Flores Vermelhas e Brancas (século XVIII) – Korin Ogata
Museu de Arte MOA, Atami, Japão.

Meishu-Sama era, de fato, grande admirador do estilo de pintura Rin-pa. O criador desse estilo foi Sotatsu Tawaraya, mas o nome da escola homenageia seu membro mais importante, Korin Ogata. Meishu-Sama também o homenageou quando deu à sua primeira loja

o nome de *Korin-do*. Para ele, Korin revolucionou a pintura japonesa, até então presa à influência chinesa e a suas regras, inovando no uso das linhas no desenho. Sobre esse artista, ele escreveu: “Não existe, além de sua pintura, outra que, embora simples, apreenda o estado natural das coisas. Mesmo negligenciando totalmente a forma do objeto, ele consegue retratá-lo” (*Alicerce da arte*, seção nº 28 (não publicado)).

Korin influenciou profundamente a pintura moderna japonesa e foi fonte de inspiração de Tenshin Okakura, diretor da Escola de Belas-Artes de Tóquio na época em que Meishu-Sama nela ingressara, aos 14 anos. A partir de seu contato com o norte-americano Ernest Francisco Fenollosa (1853–1908), professor de Filosofia e de Economia na Universidade de Tóquio, Tenshin começou a estudar com mais rigor a arte japonesa, principalmente os artistas das épocas mais antigas. Fenollosa interessava-se profundamente pela arte e pesquisava especialmente sobre a arte japonesa, despertando em Tenshin o interesse em resgatar a arte de seu país. A partir de 1886, viajou para a Europa e para os Estados Unidos para estudar arte e, ao retornar, fundou a Escola de Belas-Artes de Tóquio. O estilo Nihonga, ou estilo japonês, foi retomado por Tenshin partindo de Korin Ogata e sua pintura. Após sua saída da Escola de Belas Artes, fundou com amigos a Academia Japonesa de Belas-Artes, iniciando o Movimento de Restauração das Belas Artes Tradicionais do Japão. Mas seu método de desenho sem traços delineadores, seguido por seus discípulos, encontrou muita crítica e resistência por parte do meio artístico, e eles acabaram isolando-se em Izura, no extremo norte do estado de Ibaragui, na costa pacífica. E o que era esse método?

[...] também era conhecido como a técnica de preencher linhas tendo a pintura como elemento principal. Era uma experiência que consistia em pintar quadros japoneses com a utilização dos toques e da técnica tridimensional, e quadros ocidentais, com pincéis de caligrafia e tintas para aquarela, abandonando o estilo que usava apenas linhas. (FMO-MOA, 1982, v. 1, p. 170)

Em 1907, Meishu-Sama visitou Tenshin em Izura, logo depois que este se mudou para essa localidade. Não se sabe exatamente o propósito da visita, mas talvez girasse em torno dos desenhos e outros trabalhos que ele vinha desenvolvendo, visando à criação de objetos de adorno para sua empresa. Mas ele deixou escritos sobre essa data, relatando as conversas com

Tenshin e seus quatro discípulos sobre o futuro da pintura japonesa e sobre como havia aprendido com eles. Ele contou que passara a noite em claro conversando com os pintores Buzan Kimura (1876–1942) e Kanzan Shimomura (1873–1930) e que esse último assim se expressara:

A intenção do professor Tenshin, ao criar a Academia de Belas-Artes, foi promover o renascimento de Korin na era atual. Conseqüentemente, seu verdadeiro propósito é divulgar a pintura que não usa traços delineadores. Atualmente, todos fazem pouco caso de nossos quadros, dizendo que são nebulosos, mas um dia o valor deles será reconhecido. (FMO-MOA, 1982, v. 1, p. 171-172)

De fato, com o passar dos anos, o estilo daquela escola foi reconhecido e considerado um marco na pintura japonesa, influenciando muitos artistas. Meishu-Sama manteve contato com o grupo por longos anos; dois cartões de Ano-Novo, recebidos de Buzan Kimura em 1936 e 1937, demonstram esse vínculo, e Taikan Yokoyama (1868–1958) visitou-o no início dos anos 1940, em Tóquio. Porém, Korin foi a grande inspiração artística para Meishu-Sama, seja quando criou seus pentes e adornos em *maki-e*, seja nas coleções de obras que adquiriu posteriormente para o Museu de Arte. Mas, principalmente, Korin está presente com seu senso estético nos Solos Sagrados de Hakone e de Atami em vários locais, especialmente nos jardins.

O Jardim das Ameixeiras, construído em Atami, caracteriza-se por pequenos montes e por suas árvores, todas elas muito antigas. É a concepção de Meishu-Sama do Biombo de Korin transposta para a natureza.



Bai-en – O Jardim das Ameixeiras – Solo Sagrado de Atami
Fonte: Messianica General Corporation (Org.), 1980, p. 65.

E no Solo Sagrado de Guarapiranga, no Brasil, o traçado da correnteza do riacho retratado no Biombo das Ameixeiras serviu de inspiração para o Caminho do Paraíso, numa homenagem à admiração de Meishu-Sama pelo artista.



O Caminho do Paraíso – Solo Sagrado de Guarapiranga

O Museu de Belas Artes de Hakone foi iniciado em 1950 e inaugurado em 15 de junho de 1952, concluindo-se, assim, o Solo Sagrado de Hakone, a Terra Divina.



Museu de Belas Artes – Solo Sagrado de Hakone
Fonte: Messianica General Corporation (Org.), 1980, p. 68.

Em Quioto, Meishu-Sama decidiu construir o terceiro Solo Sagrado. Segundo ele, concluído o de Hakone, que representa o Fogo, o de Atami, que representa a Água, e o de

Quioto, que representa a Terra, estaria constituída a Trindade que daria o impulso final à Obra Divina.



Shunju-An – Solo Sagrado de Quioto
Fonte: Messianica General Corporation (Org.), 1980, p. 69.

O Museu de Arte de Atami funcionou, por alguns anos, num prédio localizado ao lado do Templo Messiânico. Posteriormente, iniciou-se a construção do Museu de Arte MOA cujo acervo de obras artísticas pertencem a IMM e foi colecionado por Meishu-Sama na sua quase totalidade. Entre as obras, estão incluídas pinturas, caligrafias, esculturas, cerâmicas, artes búdicas do Japão e da China. Conhecido mundialmente e visitado por centenas de pessoas de diversos países, ele foi inaugurado em 1982, em comemoração ao centenário do nascimento de Meishu-Sama.



Museu de Arte MOA – Atami
Fonte: Messianica General Corporation (Org.), 1982, capa.

A partir de maio de 1951, Meishu-Sama iniciou uma série de viagens às regiões de Tyubu e Kansai, na primavera e no outono, com o objetivo de realizar palestras para os fiéis. Também aproveitou para aprofundar o contato com a arte tradicional da região, principalmente de Quioto e Nara, famosas pelas construções e obras religiosas, visitando também vários jardins em estilo japonês. Ele percorreu vários locais históricos como vilas imperiais, templos budistas, museus etc. No Mosteiro Honen, em Quioto, Meishu-Sama fez, na mesma tarde, duas palestras para milhares de fiéis.

Nessa viagem, além de jardins e templos famosos, ele também visitou cinco museus. Foram eles: Museu de Arte Sumitomo (atual Museu de Antiguidades Sen'oku), Prédio Yurin, Museu de Arte Municipal e o Museu Histórico Nacional, todos em Quioto; e o Museu de Arte Hakutsuru de Kobe. Esse último causou uma forte impressão em Meishu-Sama, que visitou esse museu por três vezes: na primavera e no outono daquele ano e na primavera de 1953:

Sinto grande respeito pelo elevado discernimento do sr. Kano, proprietário da referida casa, falecido recentemente, com a idade de noventa anos, e pelo seu mérito de haver colecionado somente obras de primeira qualidade. Naquela viagem, essa foi a melhor colheita que fiz. (FMO-MOA, 1883, v. 3, p. 196)

A sétima e última viagem teve início em 10 de abril de 1954, tendo ele passado por Nagoya, Quioto e Nara, visitando vários locais sagrados e proferindo palestras, tendo retornado a Atami em 14 de abril. Recebeu os fiéis em entrevistas nos três dias seguintes, na Sede Provisória de Sakimi, sem mostrar o menor cansaço pela viagem. Mas, no dia 19, enquanto organizava algumas obras de arte, ele, subitamente, sentiu-se mal.

O ritmo diário que Meishu-Sama imprimia ao desenvolvimento de sua obra religiosa era acelerado, estendendo-se até o início da madrugada; após este ocorrido, ele mudou sua rotina, abandonando tarefas como a redação de artigos para jornais, a elaboração de caligrafias e as entrevistas. Nessa data, as construções básicas do Solo Sagrado de Atami já haviam terminado. Em junho de 1954, o Templo Messiânico já estava pronto externamente, só faltando o acabamento interno.

Ele participou com grande esforço da cerimônia do culto do dia 15 do mesmo mês, ocasião em que havia mais de dez mil fiéis reunidos para vê-lo, vindos de todas as regiões do país. Após a cerimônia, Meishu-Sama transferiu-se para Hakone, como em todos os anos. Continuou a inspecionar as construções, apesar de seu estado de saúde delicado, e locomovia-se usando uma cadeira de rodas. Estava sendo feita a preparação para a construção do Santuário da Divina Luz, o templo do Solo Sagrado de Hakone.

Em 11 de dezembro de 1954, outra construção importante, o Palácio de Cristal, foi concluída em Atami. No culto comemorativo de seu 72º aniversário, Meishu-Sama esteve presente e foi entoado um salmo, composto por Yoshi, sua esposa, que traduzia o pressentimento do Mestre:

*Deitado, agora,
no Solar da Nuvem Esmeralda,
guardo em silêncio
o momento determinado pelos céus.¹⁰*

No Culto de Ano-Novo, Meisu-Sama apresentou-se na cadeira de rodas, vencendo as dificuldades: “Creio que está difícil me ouvirem bem, pois ainda não consigo falar muito alto, mas só o fato de ter melhorado e poder me dirigir aos senhores já é uma imensa alegria para mim” (FMO-MOA, 1983, v. 3, p. 235).

Em 4 de fevereiro de 1955, caminhando sozinho, Meishu-Sama participou do Culto do Início da Primavera: “Gostaria de dizer muitas coisas, mas, quando falo mais alto, sinto a cabeça estalar. [...] Peço que aguardem mais um pouco”. Havia sete mil fiéis presentes no Templo Messiânico e todos ficaram animados ao ouvi-lo, mas essa foi a última vez que puderam fazê-lo.

Em 7 de fevereiro, seu estado se agravou; com fortes dores, ele passou o dia todo na cama. Mas, no dia seguinte, melhorou um pouco e quis percorrer as obras na cadeira de rodas.

Na tarde desse dia, Meishu-Sama realizou um sonho: recebeu o *Pote de Chá com Desenho de Glicínias*, a obra-prima que ele mais desejava possuir. Trata-se de uma obra de Ninsei Nonomura, artista famoso da Era Edo (século XVII), considerado o mestre da cerâmica

¹⁰ FMO-MOA, 1983, v. 3, p. 234.

Kyoyaki. Quando soube da venda da obra, em 1954, quis comprá-la, mas como a obra-prima estava indicada para receber a qualificação de Tesouro Nacional, o que, de fato, aconteceu, seu preço era muito alto. Como a igreja não possuía tal quantia, ele decidiu vender uma de suas propriedades, em Tóquio, para adquirir a obra, tal a importância que ela tinha para ele. É o que se pode sentir ao ler este trecho do livro *Luz do Oriente*:

Quando o *Pote de Glicínias* foi entregue em sua casa, o Mestre estava sentado numa cadeira, olhando para o jardim. No momento em que tiraram a peça da caixa de madeira que a embalava, ele ficou admirando-a, calado, com profunda emoção, parecendo saborear uma intensa alegria. À sua volta, havia um profundo silêncio. Naquela noite, ele colocou o Pote junto à sua cabeceira. (FMO-MOA, 1983, v. 3, p. 238)



Pote de Chá com Desenho de Glicínias (século XVII) – Ninsei Nonomura
Museu de Arte MOA, Atami, Japão.

Ele faleceu na tarde do dia seguinte, 10 de fevereiro de 1955, aos 72 anos.

Para entender a importância da arte no pensamento de Meishu-Sama, é fundamental analisar seu conceito de Belo e o papel que ele tem na salvação do ser humano e na construção do Paraíso Terrestre, eixo de sua obra religiosa, sendo imprescindível considerar um ponto essencial: o pensamento de Meishu-Sama é essencialmente espiritualista. Por isso, ele entende a salvação através do Belo a partir do espírito.

O conceito de salvação, para ele, abrange o espírito e a matéria. Sua visão do mundo e do homem é sempre a partir dessa unidade; não são duas partes que se somam, é uma estrutura

única, enquanto existente neste mundo. O espírito se reflete na matéria, e vice-versa. É o que ele denomina Lei da Identidade Espírito-Matéria. Portanto, salvar o espírito significa salvar também a matéria; se esta sofre, é preciso cuidar dela pelo seu lado material, mas também pelo lado espiritual.

Por isso, ele não vê poder de salvação na arte que pretende, apenas através da mensagem que ela veicula, mudar o caráter da humanidade e, conseqüentemente, extinguir os males sociais. Falamos de obras de arte que denunciam a realidade violenta ou o sofrimento das pessoas e que pretendem mudar o ser humano despertando nele a revolta por essa sociedade cruel. Seria acreditar que a força **exclusiva** do homem é capaz de modificar o outro homem. Mas, se fosse assim, não haveria necessidade da religião, não haveria sentido para as experiências revelatórias, não haveria por que rezar.

Isso nos faz lembrar Meishu-Sama no seu modo primeiro de entender a vida, por volta dos 30 anos: a crença de que uma existência centrada no trabalho, na dedicação e na honestidade traz, infalivelmente, o sucesso e a felicidade. Nasceu nessa época, a partir das mudanças que ocorreram em sua vida e em seu modo de entendê-las, o forte espiritualismo que o acompanhou e definiu toda a sua trajetória como Líder Espiritual, compreendendo a salvação do ser humano como fruto de sua condição espiritual em constante elevação e sua conseqüente felicidade na vida.

No seu entender, a espiritualidade da obra de arte, ou seja, seu nível espiritual, está diretamente ligada à espiritualidade do artista, pois esta afeta a obra criada e chega ao espírito de quem contempla a criação. É a Lei do Espírito que precede a matéria (“Todos os fenômenos surgem primeiro no mundo espiritual e depois são projetados no mundo material em maior ou menor tempo, dependendo da grandeza do fenômeno”) que sustenta seu pensamento religioso e se estende à sua maneira de entender a arte, a que ele, portanto, também atribui um aspecto espiritual.

A pintura é, para Meishu-Sama, a arte por excelência. Ele valoriza as outras artes, especialmente as que são próprias da cultura japonesa, como a caligrafia, a *ikebana* e a cerimônia do chá, mas talvez enfatize a pintura pelo seu caráter mais universal. Ele escreveu

certa vez que “a pintura (é) um alimento espiritual que o homem deve ingerir através dos olhos” (*Alicerce da arte*, seção nº 25, não publicado). E conclui que, sendo assim, é melhor que ele se apresente como um alimento delicioso do que de difícil ingestão. Portanto, Meishu-Sama vê a pintura como expressão artística que contempla, necessariamente, a beleza da forma.

Mas outras formas de arte, como é o caso da literatura, têm, para Meishu-Sama, a função de alertar, de denunciar, de esclarecer. Os escritores possuem um grande poder de influenciar a humanidade porque sua obra fala, primeiro, à razão. Mas também têm de falar ao coração, ao sentimento do leitor. Por isso, a denúncia deve partir de um artista movido pelo espírito de justiça, por um pensamento inovador, e não pela ânsia de chamar a atenção da sociedade sobre si mesmo ou pelo interesse exclusivo de vender suas obras. É o que ele chama de limite do subjetivismo do artista na obra de arte. “É imprescindível que a pessoa produza uma grande obra, espiritualmente bela” (*Alicerce da arte*, seção nº 22, não publicado). E para que isso aconteça, é preciso que o artista seja um ser de espírito belo, sintonizado com o Bem. Só assim sua obra literária vai mover as pessoas para transformar o mundo. Caso contrário, as pessoas se comovem, mas não mudam interiormente, a transformação não atinge o espírito. É a atuação do *kototama*, o espírito da palavra. Mas as obras críticas não são a única forma de uma literatura que salva. Personagens espiritualmente belos, sejam na literatura, no cinema ou no teatro, contribuem para fazer aflorar a essência divina do ser humano e diminuir seu egoísmo.

Portanto, faz parte da vida do artista buscar aproximar-se da Verdade, descobrindo, dia após dia, um pouco mais sobre ela. Para ele, a arte deve ser, acima de tudo, um *do*, um caminho. É claro que o artista busca apropriar-se da técnica, dominar a teoria. E também deseja expressar seu subjetivismo, sua criatividade, sua forma de dizer o que vê e o que sente. Mas o *do* é mais que isso: é o símbolo do aprimoramento espiritual que acontece durante a prática. Não basta dar forma, não basta expressar a emoção. É preciso contribuir para a evolução, para o crescimento do espírito, a fim de que o artista se realize como tal, para que contribua, de alguma forma, para o bem-estar do mundo, para que a sua arte seja, de fato, arte.

Para Meishu-Sama, é tão importante o artista conscientizar-se do seu papel. Ele é a chave de leitura para se entender seu conceito de arte como missão. Através do elo espiritual

que se estabelece entre o artista e aquele que aprecia sua obra, seu *sonen* (razão/sentimento/vontade) alcança o apreciador. E assim, emoções, desejos e sentimentos do criador, impregnados na obra criada, chegam ao seu íntimo. Por isso, obras de arte podem despertar harmonia, entusiasmo e amor, mas também angústia, ódio ou desilusão; são o veículo de transmissão da espiritualidade do artista. E esses estados de espírito que a obra desperta no apreciador vão sintonizá-lo com a origem desses sentimentos no artista – o Bem ou o Mal.

Referências bibliográficas

IGREJA MESSIÂNICA MUNDIAL. *Luz do Oriente*. v. 1 e 3. São Paulo: FMO-MOA, 1982.

MEISHU-SAMA. *Alicerce da arte*. (no prelo)

MESSIANICA GENERAL CORPORATION (Org.). *Solo Sagrado* – a terra natal de nossas almas. Atami: 1980. Volume “Primavera e Verão”. Tradução: IMMB.

APRECIANDO OS TESOUROS NACIONAIS DO MUSEU DE BELAS-ARTES MOA

Ogura Teruaki¹

Tradução: Neide Hissae Nagae²

Registro de originais “Kanbokujô”³

A escrita traz a personalidade de seu autor impressa espiritualmente e esta nos influencia quando a apreciamos com constância. Nisso reside a importância da caligrafia e é por essa razão que ela só possui valor quando executada por uma grande personalidade, por um grande indivíduo. [...] Pode-se dizer que a ênfase da minha obra de salvação é a escrita.

Meishu-Sama (1882–1955) assim se pronunciou no volume sobre a arte em sua coletânea de ensinamentos *Alicerce do Paraíso*, revelando-nos que o “o valor espiritual de uma escrita” é uma grandiosa obra de salvação para aqueles que a apreciam.

Desde os tempos antigos, as caligrafias antigas e as caligrafias famosas foram valorizadas no Japão não apenas como obras de arte, mas também como objeto de adoração e reverência.

Monges famosos e eminentes surgiram no Japão desde a cultura Asuka no século VI em que o budismo foi transmitido oficialmente pelas virtudes da dinastia chinesa de Kudara (663) até os séculos VII e VIII das culturas Hakuhô e Tenpyô, que receberam a influência da dinastia Tan’g. Enquanto se fazia a compilação das doutrinas budistas e se escreviam teses a respeito, despontaram exímios calígrafos entre os imperadores, nobres e monges, os quais deixaram o nome para a história.

¹ Crítico de arte.

² Doutora em Letras pela USP, docente e pesquisadora do Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo <neidenagae@uol.com.br>.

³ Traduzido da *Revista Izunome*, n. 54. Japão: Sekai Kyusei Kyo Kyodan Publishing Dept, 2002.

Podemos citar entre eles o príncipe Shôtoku (574?-622?) e os membros da família imperial, a começar pelo imperador Shômu (701-756), e no período aristocrático Heian entre os séculos IX e XII, o eminente monge Kûkai (774-835), habilidoso no manejo com qualquer tipo de pincel, Kino Tsurayuki (868-945), Onono Tôfû (894-966) e Tachibanano Hayanari (?-842). Com o advento da escrita que utiliza os fonogramas oriundos dos ideogramas, surgiram também as calígrafas como Murasaki Shikibu (973?-1014?) e Sei Shônagon (966?-1025?).

Entre os séculos XII e XIV, época do governo samurai de Kamakura, predomina a influência das religiões zen-budistas e surge o mundo das pinturas zen. O mesmo ocorre no universo da caligrafia, com a grande atuação dos mestres do zen-budismo como os Supremos Monges Nacionais, os Monges Ilustrados e os Monges Nacionais, que edificaram uma eraépoca de ouro mantendo íntima relação com a cerimônia do chá. No século XV do shogunato de Muromachi, vemos a atuação do Mestre Zen Ikkyû (1394-1481), tão apreciado por Meishu-Sama. No século XVI, Senno Rikyû (1522-1591), grande estrela da cerimônia do chá da época Momoyama, era um apreciador das pinturas em nanquim a ponto de os quadros utilizados nas cerimônias do chá ficarem restritos às obras de caligrafias produzidas pelos monges zen-budistas. No século XVII do shogunato Edo, surge Ryôkan (1758-1831) entre outros, e não encontramos, assim, nenhuma pausa para citar famosos calígrafos.

Com toda essa tradição, é natural que no mundo da “caligrafia” surgissem pessoas com o afã de possuir obras famosas. Principalmente quando a “caligrafia” de algum mestre famoso virava objeto de desejo dos colecionadores, ela passava a ser disputada. Aconteciam brigas em torno a um objeto famoso:

– Passe-o para mim!

– Não!

– Então, vamos resolver com dinheiro.

– Não brinque!

Nisso, o assunto se resolvia:

– Então, vamos dividi-lo meio a meio.

Infelizmente, a obra famosa em disputa era cortada ao meio, mas novamente surgiam outras disputas:

– Eu também quero.

– Eu também.

E nisso as obras ficaram recortadas e se dispersaram. Esses pedaços receberam o nome de “fragmentos”. Em se tratando, porém, da sociedade humana, começaram a aparecer casos como o que segue. Um indivíduo dizia:

– Tenho o fragmento da obra de um famoso calígrafo e posso cedê-lo...

– Então, quero sem falta que me ceda. Como gratificação... — e assim, o negócio era fechado.

Quando, porém, o comprador estava feliz com a aquisição, acontecia de o fragmento ser falso, e isso acabava em agressão física.

Surgiu, assim, a necessidade de pessoas que reconhecessem a obra de caligrafia, atestando sua autenticidade ou falsidade. Até então, existiam nobres e monges argutos capazes de reconhecer a autenticidade de tais obras, mas, com o tempo, as pessoas passaram a procurar autoridades para autenticá-las e tornou-se necessário um caderno de originais que atendessem à autenticação.

Foi em decorrência desses fatos que se criou o caderno conhecido por *tekagami*. Trata-se de uma encadernação de fragmentos de obras famosas antigas. “*Te*” cujo sentido literal é “mão”, representa a caligrafia a pincel e “*kagami*” é “espelho” no sentido de “registro”, significando padrão ou modelo. Para os calígrafos, ele servia de modelo no aprimoramento da arte da caligrafia, e para a autoridade em autenticações, de livro-base ou de “espelho” para a

certificação. Algo para se comprovar a autenticidade, ou seja, um tipo de papel de tornassol. Dentre os inúmeros *tekagami*, o Museu de Belas-Artes MOA possui em seu acervo o *Registro de Originais Kanbokujô*, considerado Tesouro Nacional do Japão, e que apresentaremos a seguir.



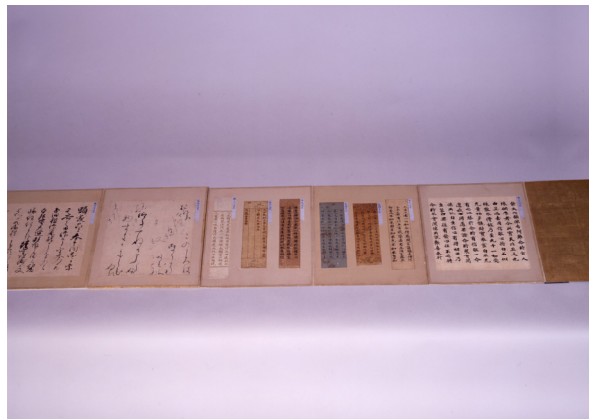
Registro de Originais Kanbokujô

O registro de originais “Kanbokujô”

O primeiro certificador do Japão foi Kohitsu Ryôsa (1572–1662). Instalou-se em Quioto sob o título de Fuya e estudou música e reconhecimento de caligrafias antigas com o nobre Karasumaru Mitsuhiro (1579–1638) e serviu ao xogum Toyotomi Hideyoshi (1537–1598). Posteriormente, foi para Edo e recebeu o nome de Kohitsu por ter se tornado o autenticador especialista do governo militar chamado *kohitsumi*, “olheiro de caligrafias antigas”, e deixou certificadores da família por várias gerações. A família Kohitsu possuía três livros que serviam de base para a certificação: *Moshiogusa*, *Minuyonotomo* e *Kanbokujô* (todos considerados Tesouros Nacionais).

Kanbokujô, cujo significado é castelo edificado com pincel e tinta nanquim, reúne 311 páginas de fragmentos de caligrafias famosas antigas desde o século VIII até o século XV num

caderno em forma de sanfona. A etiqueta na qual consta o título foi escrita por Karasumaru Mitsuhiro, e por isso acredita-se que foi confeccionado no início do século XVII. É composto por diversas obras como a *Coletânea Daishômu*, constituída pelas caligrafias do imperador Shômu, o fragmento do *Eingakyô*, sutra acompanhado de desenhos; a compilação do fragmento Kôya da *Coletânea de Poemas de Outrora e de Hoje*; o fragmento da *Coletânea de Poemas de Bai Yu-ji* do registro histórico *Hyakurenkyô* e o fragmento de *Coletâneas de Famílias Ilustres* entre outros, compilados pelo eminente mas infeliz Sugawarano Michizane (845–903); além de sutras; papéis para composição de poemas; cartas (quase todas de amor) e pequenas anotações, sendo, a maioria, coletânea de poemas, especialmente fragmentos dos século IX ao século XII.



A certificação

Ao receber um pedido, o autenticador consultava o Registro de Originais procurando o calígrafo a ser reconhecido e colocava um sinal no fragmento. Quando conseguia reconhecer com clareza, autenticava com a gravação “caligrafia de XY”; quando restavam dúvidas, “caligrafia considerada de XY”. É por esse motivo que atualmente são encontradas, vez ou outra, a inscrição “considerada de XY”. O resultado da autenticação era escrito num cartão chamado “origami” ou “kiwamesatsu” e entregue ao solicitante. Daqui se originam os termos “com origami” e “com kiwame”. Voltando um pouco ao assunto anterior, o *Registro de Originais Kanbokujô* é de outra família que não a família Kohitsu e tem inscrito o nome dos

certificadores em cada página de fragmento, por Ryôchû, ex-proprietário do *Kanbokujô*, mas, infelizmente, não é acompanhado de nenhum “kiwamesatsu”.

Durante longos anos, foi de Ryôchû, depois, pertenceu a Masuda Takashi (1848–1938), grande empresário do início do século XX e famoso colecionador de obras de arte, e, após a Segunda Guerra Mundial, entrou para o acervo desse museu. Foi classificado como Tesouro Nacional em abril de 1961.

O pote de chá de glicínias de Ninsei Nonomura

O pote de Ninsei

Por volta de 1603, quando Tokugawa Ieyasu (1542–1616) ocupou o cargo de xogum, o Sr. Nabeshima, senhor do feudo de Saga em Kyushu, foi para Quioto e participou de uma Cerimônia do Chá com Furuta Ayabe e Kuroda Yoshitaka ou Josui (1546–1604), entre outros. Lá, ouviu o boato de que na região da Terceira Avenida de Quioto haviam surgido cerâmicas ao estilo da cerâmica Bizen e ficou bastante irado ao perceber que a técnica de cerâmica Karatsu, produção tão valiosa de sua região, tinha sido roubada pelos ceramistas de Quioto. Foi nesse período que os ceramistas construíram uma olaria na região de Awataguchi, próximo do sopé da Montanha Higashi que fica ao leste da Terceira Avenida.



Pote de Chá com Desenhos Coloridos de Glicínias, de autoria de Ninsei Nonomura

O ceramista Ninsei

Tempos depois, por volta de 1624, um ceramista de potes de chá, nascido em Nonomura na Vila Kita Kuwata de Kuchitanba, Tanba, inicia seus estudos em Awataguchi. Depois de se aperfeiçoar durante anos em Seto, Owari, que é a sede dos fabricantes de potes para chá, retorna a Awataguchi e começa a se empenhar nesse ofício. Exatamente nessa mesma ocasião, Kanamori Sôwa (1584–1659), o expoente máximo em chá dessa época, queria abrir uma nova olaria e procurava por um bom ceramista. Talvez possamos chamar a isso de acaso do destino, mas foi exatamente a ele que Sôwa designou para essa olaria. Seiuemon de Nonomura, Tanba = Nonomura Seiumon. Desse encontro, surgiu a olaria “Onshitsukama” em frente ao Templo Nin’na de Rakusei, e Seiuemon dedicou-se à criação de peças de cerâmica. Foi a partir desse momento que Nonomura Seiuemon (?–?) passou a utilizar o nome de Ninsei. “Ninsei” é um apelido criado a partir da combinação de “Nin” do Tempo Nin’na e o “Sei” de seu nome. “Adotando o nome de Ninsei, passou a gravá-lo nas cerâmicas” (Ogata Kenzan, *Conhecimentos necessários de cerâmica*). Assim, a cerâmica de Quioto propriamente dita começa com Ninsei.

Cerâmica Ninsei

Na cerâmica existe a porcelana *jiki* e *tôki*, mas ambas são feitas de argila. A diferença está no esmalte aplicado. Entre as do tipo *tôki*, há a cerâmica Hagi, de cores bem claras, e a Bizen, de cores sóbrias e diversas outras colorações. No entanto, quase não se vê cerâmicas com desenhos ou estampas na superfície. Enquanto o tipo *jiki*, de superfície lisa, é mais fácil para aplicar desenhos e cores, o *tôki*, de textura especial, é altamente absorvente. A coloração não fica satisfatória com a aplicação de desenhos, de modo que é preciso apostar na cor da cerâmica. Por outro lado, o *jiki*, mais adequado para se colorir e desenhar, é próprio para se apreciar os desenhos e estampas, mas como a superfície é escorregadia, sua textura é simples. O *tôki* não é adequado para o desenho, porém sua textura possui um toque especial que o *jiki* não tem. Foi nesse ponto que Ninsei concentrou seu talento. Seu maior sonho era aplicar o desenho sem

afetar a textura do *tôki* e fabricar um pote no qual o desenho sobressaísse nessa sua textura especial.

Depois de muitas experiências malsucedidas, Ninsei teceu um plano. Fazer uma primeira queima da cerâmica, aplicar uma base de esmalte para que a superfície ficasse lisa, levar ao forno mais um pouco e aplicar o desenho. Em seguida, passar mais uma vez o esmalte e fazer uma última queima. Esse era o processo pelo qual ele teve a ideia de fabricar o pote.

Descrito dessa maneira, parece extremamente simples, mas, mesmo no que diz respeito à variedade do esmalte, há entre outros fatores a necessidade de se saber qual esmalte-base aceitará bem o material de pintura; como ficará a combinação do esmalte com a cor depois da queima; qual deve ser a temperatura da primeira e da última queima. Sob a orientação de Kanamori Sôwa, Ninsei repetiu inúmeras experiências malsucedidas nesse embate no mundo da cerâmica, avançando numa área peculiar como ceramista, aperfeiçoando-a e engrandecendo-a.

O pote de chá com desenhos coloridos de glicínias

A obra-prima da cerâmica Ninsei é o Tesouro Nacional *Pote de Chá com Desenhos Coloridos de Glicínias*, do qual o Museu de Artes MOA se orgulha perante o mundo. Diz-se que foi criado para fazer parte dos acessórios especialmente encomendados para a casa em construção de Kyôgoku Kôhô, segunda geração da família Kyôgoku, senhor do feudo de Marugame de Shikoku.

Ele tem 30 cm de altura e uma boca com 10 cm de diâmetro. Ninsei, mestre do torno, conseguiu, mesmo num pote de tão grandes dimensões, confeccioná-lo com uma espessura fina e uniforme sem prejudicar sua imponência, dando-lhe um acabamento resistente e impressão de firmeza. Queimou em cor branca apenas 5/6 do vaso a partir da boca e, dando vida à textura da cerâmica *tôki*, fez com que um mestre de pintura do Estilo Kanô fizesse o desenho, para então

colorir com vermelho, azul, prata envelhecida, dourado e outras cores. Essa obra possui algumas peculiaridades. Primeiro, a beleza do torno de Ninsei, considerado um mestre nessa técnica. O desenho feito pelo mestre de desenho do estilo Kanô não é plano. Os cachos de glicínias são desenhados em forma de raios que começam a partir da boca do pote e estão inseridos tridimensionalmente no formato esférico do pote, mostrando-se variados quando vistos de ângulos diferentes. O mais importante é que no fundo do pote há uma inscrição pequena em formato oval, gravada com o selo de Ninsei no centro à esquerda. Ninsei foi o primeiro ceramista a gravar seu selo numa obra, prova de sua intenção em elevar a cerâmica, que era um simples utensílio do dia a dia, à categoria de obra de arte, fazendo-a, assim, renascer.

(Vale lembrar que, no Japão, existem, no total, 1.037 obras classificadas como Tesouro Nacional, e, dentre elas, as peças em cerâmicas são apenas catorze. Nove delas são de produção estrangeira e apenas cinco de produção nacional, das quais duas são da autoria de Ninsei.)

A trajetória até o MOA

Originariamente, era o Museu Nagao quem possuía o *Pote de Glicínias*. No final de 1954, ele foi colocado à venda, e Yamazaki Yoshishigue, diretor do antigo Museu de Belas-Artes Messiânico, certificou-se da existência do pote que estava no depósito subterrâneo do Banco Mitsui. Ele relatou o fato a Meishu-Sama, que assim expressou sua vontade: “Quero-o muito. Seus desenhos possuem movimento e gosto demais deles, por isso gostaria de conseguir um jeito de adquiri-lo”. O valor, em se tratando de Tesouro Nacional, era mais de 30 milhões de ienes. Mesmo a grandiosa Igreja Messiânica Mundial não possuía um capital disponível nesse montante. Então, depois de muitos arranjos, decidiu-se comprar o pote com o dinheiro que adviria de um acordo pela entrega de um terreno de três mil *tsubo*⁴ do Solar da Montanha Preciosa em Tamagawa, que, por longos anos e por motivo de divisa, estava em disputa com o

⁴ 1 *tsubo* = 3,305 m². (N.T.)

Sr. Gotô Keita (1882–1959), da empresa Tôkyû. Vem daí o comentado episódio da troca de “três mil *tsubo* por um *tsubo*”.⁵ O preço de compra real foi de 36,5 milhões de ienes. Pode ser uma preocupação inútil, mas procurando saber quanto isso equivaleria nos dias atuais, consultei o Banco do Japão e fui informado de que “No Banco do Japão, os cálculos são baseados na cotação do dólar. Comparado aos anos 1930 da Era Shôwa (1955–1965), o dólar subiu cerca de quatro vezes”. Fazendo-se a conversão, equivaleria a aproximadamente 150 milhões de ienes. O *Pote de Glicínias*, Tesouro Nacional, custa 150 milhões de ienes... É... Isso é motivo de gratidão! Foi até barato... Achando, porém, que havia algo de errado, fui perguntar na Secretaria do Distrito de Setagaya qual era o preço do terreno da região onde se localiza o Museu de Artes Goshima. E a resposta foi: o preço oficial no ano de 2002 da região de Kaminogue era de 625 mil ienes o metro quadrado. Se este é o valor, 1 *tsubo*, que equivale a 3,3 vezes, valeria aproximadamente 2.060.000 ienes. A área entregue foi de três mil *tsubo*, ou um valor equivalente a três mil vezes. Fazendo as conversões, chega-se a um valor de cerca de 6,2 bilhões de ienes. Fiquei de queixo caído. Essa cotação está em valores oficiais, de modo que o preço real deve ter sido maior. Com um valor surpreendente como este, houve a suspeita de que “não haveria motivos para utilizar uma soma enorme como esta para a aquisição de um único pote e esse dinheiro deveria estar sendo utilizado ilicitamente para fins políticos ou para o caixa dois da entidade religiosa”. E o Sr. Yamazaki, que fora encarregado da transação, sofreu com interrogatórios. O pote foi entregue a Meishu-Sama no dia 8 de fevereiro do ano seguinte, dois dias antes de ele retornar aos céus. Ele foi classificado como Tesouro Nacional em junho de 1951.

⁵ *tsubo* = pote é uma palavra homófona de *tsubo*, unidade de medida. (N.T.)



Os discípulos de Ninsei

Quem se tornou um dos discípulos de Ninsei e se empenhou ardentemente no aprendizado da cerâmica foi Ogata Kenzan (1663–1743), o irmão mais novo de Ogata Kôrin (1658–1716). O livro que registra os ensinamentos do mestre e as obras que ele mesmo elaborou é o já citado *Conhecimentos necessários de cerâmica*. Esse livro registra seus sentimentos em relação à cerâmica: “Ninsei fabricou exclusivamente potes de chá a gosto do velho mestre de chá Kanamori Sôwa”; “cada peça sempre precisa brilhar com uma rica individualidade, sem nunca cair na mesmice”. Kenzan, ao tornar-se independente, abre uma olaria em Narutaki e, como ela se localiza na montanha (*zan*) a noroeste (*ken*) do Templo Nin’na, adotou o nome de Kenzan. Por isso, originariamente, Kenzan era o nome da olaria, uma marca comercial. No entanto, não se sabe quando passou a ser divulgado como o seu próprio nome.

Dessa forma, Kenzan empenhou-se com todo o fervor no aprimoramento de sua arte, retraindo-se sob Ninsei, mas Kôrin, seu irmão mais velho, via Ninsei com outros olhos. Talvez pelo amor fraternal de irmão mais velho, escreveu um texto advertindo a propensão de Kenzan para Ninsei. Eis o texto original:

“Peço-lhe desculpas pelo inconveniente de escrever-lhe reiteradas vezes. Bem, mesmo que o pote de chá de Seiuemon do Templo Nin’na seja uma obra expoente que perdure pela eternidade, e mesmo que ele seja exímio no tocante à inserção de gravuras, não se trata de uma pintura, é apenas um desenho. Obviamente, um artesão precisa se preocupar com a avaliação sobre a sua habilidade em conduzir o pincel, mas nunca deve se esquecer do sentimento. Sem o sentimento, o pincel não desliza; a beleza que se tem diante dos olhos fica desprovida de valor, e a pintura perde a vida. É como os trajes de uma cortesã. Acredito que seja uma grande vergonha um artesão se deixar levar pelas influências do momento.

“Algo do qual você deve se precaver é de admirar Seiuemon que, nesta ocasião, caiu nas graças do Sr. Nijô para fabricar-lhe os potes de chá. Oro para que alcanceis vossa arte a partir de um sentimento íntegro proveniente de seu interior. Se tiver um dia livre, pretendo sair da vila para ir até Narutaki dar uma olhada em seus trabalhos. Por isso envio essa carta.”

Kôrin (8 de agosto de 1703)

Parece que Kôrin não gostava das maneiras de Ninsei. O pote de chá ao qual se refere no texto diz respeito ao *Pote de Glicínias* do Museu MOA e reconhece que ele é, de fato, uma obra de peso, mas o critica dizendo que não é uma pintura, que não passa de um desenho. Expressa seu amargor afirmando que, como pintor, a coisa mais importante a se preocupar é com o “sentimento”. Ao falar que sem o sentimento o pincel não desliza, ele quis dizer que sem desenhar a alma não se consegue fazer uma pintura ter vida, que a beleza meramente visual é desprovida de qualquer valor. Uma mulher com lindas roupas não é bela, pois, mesmo que a roupa seja maravilhosa, o fato de a mulher que a veste ser bonita ou não é outra questão. (É bem característico de Kôrin trazer a mulher como exemplo.) Ao saber que ele estava se empenhando na criação de potes de chá para a família Nijô, incentivou-o com advertências, orando para que Kenzan se despojasse do deslumbre que sentia pela beleza criada por Ninsei e produzisse obras fiéis a seu próprio sentimento, que afluíssem verdadeiramente de seu íntimo.

Dessa forma, Ninsei e Kôrin, pela própria natureza deles, tinham diferentes posturas em relação à arte. Estando no meio dos dois, Kenzan deve ter sofrido muito por ser bastante sério e dedicado. São três artistas distintos, mas o interessante é que Meishu-Sama apreciou a todos eles.

O biombo de ameixeiras com flores vermelhas e brancas de Ogata Kôrin

Ichinosuke (Kôrin) nasceu em 1658 como segundo filho de comerciantes de roupas da Loja Karigane, em Quioto. Desde cedo, aprendeu a arte da caligrafia, a cerimônia do chá, o teatro nô, entre outras habilidades com Sôken, seu pai, e a partir dos 15 anos iniciou o estudo da pintura junto ao mestre Kanô, de Quioto (segundo uma teoria, Yamamoto Soken). Ichinosuke conheceu as obras de Hon'ami Kôetsu (1558–1637) e Tawaraya Sôtatsu (?–?) e de outros artistas, no depósito de sua própria casa e foi aumentando sua atração pela pintura.

Kôrin perdeu o pai aos 30 anos e herdou uma vultosa herança que lhe permitiria passar o resto da vida tranquilamente, mas gastou tudo em menos de dez anos. Para agravar sua situação, faleceu sua maior cliente: a Imperatriz Tôfukumon (1607–1678, filha do segundo general Tokugawa Hidetada, imperatriz do imperador Gomizunoo). Incapaz de ajustar os passos à mudança dos tempos e sem conseguir pagar as promissórias do empréstimo feito com um senhor feudal, a Loja Karigane vai à falência. Abalado, Kôrin decidiu se tornar pintor profissional e começou a aprimorar sua técnica seguindo o modelo de Sôtatsu.

Foi mais ou menos nesse período, aos 39 anos, que mudou seu verdadeiro nome, Ichinosuke, para Kôrin (esfera bela e luminosa) com o desejo de se direcionar para algo maior e mais amplo.

O mecenas

Kôrin era apadrinhado por Nijô Kôhei, um aristocrata de primeira linha de Quioto. Kenzan, seu irmão mais novo, também foi ajudado por ele, e a olaria que ele abriu em Narutaki fora construída numa propriedade cedida por Nijô. Este mimou bastante os irmãos Ogata e chegou a construir um forno no jardim de sua casa para que eles confeccionassem peças de cerâmicas. Também pela indicação de Nijô, é concedido auspiciosamente a Kôrin o título de *Hôkyô* (prêmio outorgado somente aos pintores e médicos altamente reconhecidos) pelo quinto

general Tokugawa Tsunayoshi. Kôrin, que contava com 44 anos, casou-se com Tayo. Nessa época, pintou o Tesouro Nacional *Biombo de Pássaros e Flores*. Ao receber o título de *Hôkyô*, Kôrin se enche de coragem e vai para Edo aos 47 anos.

Quem esperava por Kôrin, exímio pintor com o título de *Hôkyô*, foi o primaz Chûkyo, da décima segunda geração de Gagaku da família Sakai de senhores feudais, afilhado de Sakai Tadakiyo (1624–1581), conselheiro do governo de Edo. Kôrin passou a ser pintor exclusivo de Chûkyo, recebendo dele um salário. Mas, talvez pelo orgulho de ser um *Hôkyô*, ele não se satisfez com uma remuneração, que estava muito aquém da de um pintor da Escola Kanô. Por uma infeliz coincidência, a situação dos senhores feudais que tinham por obrigação servir ao castelo periodicamente ficara difícil, e Kôrin desgostou-se da vida em Edo.

Assim, Kôrin deixou Edo achando que era melhor ter uma vida pobre mas feliz em Quioto. Ele construiu uma nova casa em Kudaru Nijô, na Avenida Shinmachi (prédio este que fora reconstruído ao lado do Museu de Belas-Artes MOA), e, com sentimento renovado, dedicou-se à pintura. Aí, Kôrin tentou criar obras homônimas copiando as criações de Sôtatsu intituladas *Desenho de Matsushima* e *Desenho do Deus do Vento e dos Trovões*. Embora fosse sem sentido, levou de volta a Quioto o que cultivara em Edo, e novamente pesquisou Sôtatsu até conseguir pintar um biombo do *Desenho de Matsushima* e do *Desenho do Deus do Vento e dos Trovões* que mostra a esfera artística peculiar de Kôrin. Com essas obras, Kôrin alcança o patamar de Sôtatsu. E nos últimos anos de sua vida, pintou o famoso *Biombo de Ameixeiras com Flores Vermelhas e Brancas*.

O biombo de ameixeiras com flores vermelhas e brancas

Entre as diversas obras de Kôrin, nenhuma é tão envolta em mistérios. Embora classificada como Tesouro Nacional, não se sabe nada no que diz respeito à sua produção, em que época e a pedido de quem foi confeccionada. Por mais que se pesquise, nada fica claro. Existem até teses que afirmam que essa obra não seja da autoria de Kôrin.

Um dos fatos asseguráveis é que o biombo deve ter sido encomendado pela família Tsugaru do senhor feudal cuja casa Kôrin frequentava enquanto esteve em Edo.

Até o fim da Segunda Guerra Mundial, o biombo estava sob a guarda da família Tsugaru e quase virou pó num incêndio causado por ataques aéreos. Foi salvo por um trabalho desesperado de conter o fogo. (As marcas existentes na obra são provas dessa ocasião.) Depois disso, misteriosamente, passou de mão em mão e houve um tempo em que ficou esquecido e empoeirado num depósito sem que ninguém soubesse de seu valor.



Biombo das Ameixeiras com Flores Vermelhas e Brancas, de autoria de Korin Ogata

Um local seguro

Posteriormente, vários incidentes aconteceram, mas devem ter sido Providência Divina. Essa obra foi entregue no Solar da Nuvem Esmeralda de manhã bem cedo no dia do Culto do Início da Primavera, em 4 de fevereiro de 1954. Diz-se que Meishu-Sama ficou radiante de alegria, colocou o biombo em sua sala e ficou apreciando-o o dia inteiro. O valor de compra equivalente a 15.650.000 ienes jamais foi uma soma fácil para a igreja, mas a visão estética de Meishu-Sama, que se empenhou na sua aquisição, pensando na igreja, nos fiéis, no Japão e na humanidade, é motivo de gratidão.

Kôrin, o mais estimado de todos por Meishu-Sama, deve estar sorrindo no Paraíso e também o próprio biombo, o qual foi classificado como Tesouro Nacional em junho de 1956.

Tributo a Peter Clarke

Nossa eterna gratidão: homenagem ao querido professor Peter Clarke

Andréa Gomes Santiago Tomita

Veza por outra, a vida nos coloca diante de tarefas nada simples. Falar de alguém especial que já se foi é uma dessas tarefas que suscitam sentimentos quase intraduzíveis. Relembrar o grande amigo e professor Peter Clarke é um misto de honra, admiração, saudades e gratidão.

Por volta de 1995, eu conhecia o professor Peter Clarke apenas de nome. Foi o tempo em que os membros messiânicos ouviram falar daquilo que, posteriormente, seria a “Filosofia da Salvação” – um texto de cunho teológico produzido pela liderança oficial da Igreja Messiânica na pessoa do seu presidente mundial – reverendíssimo Tetsuo Watanabe, com a colaboração de dirigentes e missionários.

Peter Clarke era o pesquisador inglês que solicitara ao revmo. Watanabe que descrevesse a essência da Igreja Messiânica Mundial (IMM) em três minutos. Parece que a explicação foi contundente e mais ainda sua proposta, pois, dali em diante, nas várias localidades em que a IMM se fazia presente, o desafio era o mesmo: explicar a Messiânica de forma objetiva em, no máximo, três minutos.

Pesquisador experiente que era, o professor Peter tinha como grande aliada a objetividade. Numa de suas várias visitas ao Brasil, lembro-me de ter pedido sugestões para meus estudos sobre religiões japonesas. Ele me explicou rapidamente o que denominava “sincretismo reflexivo” e acrescentou: “religião que não muda, morre”. Lembro-me de que, na ocasião, pouco compreendi o que ele queria dizer. A partir daí, com a troca de cordiais e-mails e leituras recomendadas, pouco a pouco, passei a entender seus referenciais teóricos.

Meu primeiro encontro com o professor Peter aconteceu por volta de 1999, por intermédio do falecido reverendo Julio Barbieri que atuava na assessoria do gabinete da igreja. Um artigo do professor Peter Clarke sobre a IMM do Brasil seria publicado em português na

Revista Ilha – e eu fora incumbida de auxiliar na revisão de termos messiânicos presentes no texto.

Já naquela época, pretendia aprofundar os estudos sobre religiões japonesas, e oportunidade de encontrá-lo no saguão do hotel em que estava hospedado em São Paulo foi a chance de ouro para perguntar-lhe o motivo de seu interesse por religiões orientais.

Na ocasião, ele me contou que já pesquisava as religiões japonesas desde a época em que residia na África. Disse-me ainda que seu irmão erradicado no Brasil era padre e realizava trabalhos sociais junto a comunidades carentes de São Paulo. Por isso, ele vinha regularmente ao Brasil e continuava as pesquisas sobre religiões, como a da Igreja Messiânica.

Se não me engano, naquele mesmo dia, o professor Peter entrevistou o ministro Claudio Cristiano Leal Pinheiro que havia sido designado para servir na difusão da religião messiânica na África. Fiquei atenta às perguntas e vi que ele anotava tudo num caderno. Na sequência, decerto, falamos dos detalhes do texto que seria publicado pela professora Maria Amélia Schmidt Dickie, do departamento de antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina.

Nos anos seguintes, o Prof. Peter veio ao Brasil para participar de congressos, tanto no sul como no nordeste do país. Normalmente, ele passava em São Paulo e se encontrava com o revmo. Watanabe, quando as agendas coincidiam. Tive a oportunidade de recebê-lo em várias ocasiões. Na primeira vez, um pouco envergonhada, fui buscá-lo de carro no Metrô Ana Rosa. Como ele era muito acessível e simpático, fui ficando mais à vontade com o passar dos anos.

Algumas vezes, também intermediei para que ele se encontrasse com ministros atuantes em outros estados, como foi o caso de sua ida ao Rio de Janeiro. Recentemente, ouvi da querida ministra Myriam Britto que, ao entrevistá-la no RJ, o professor Peter enfatizou a importância histórica da casa da “Santa Luzia”, local de grande expansão da religião messiânica na capital carioca. Como bom historiador das religiões que era, não poderia deixar de fazer tais recomendações.

Era ainda curioso ouvi-lo dizendo que tinha sido professor de Yoichi Okada, atual Kyoshu-Sama (líder espiritual) da Igreja Messiânica, e que Yoichi era uma boa pessoa. Nos

últimos tempos, também vinha orientando o filho de Yoichi, Masaaki Okada, nos estudos de doutorado. Sem sombra de dúvidas, o professor Peter tem grandes afinidades com todos nós.

Guardo com carinho uma carta de recomendação que ele me enviou com vistas aos meus exames de doutorado. Suas palavras de incentivo para a continuidade dos estudos são tesouros que guardarei para sempre. Sequer poderia imaginar que, anos mais tarde, participaríamos juntos de atividades acadêmicas da Faculdade Messiânica.

Em 2008, junto com os professores Frank Usarski e Neide Nagae, respectivos docentes e pesquisadores da PUC-SP e Unesp, realizamos a Conferência Internacional “Herança Espiritual Japonesa: modalidades de transplantação religiosa no Brasil”, ocasião que contamos com a participação ativa do professor Peter Clarke. Inesquecível evento em que debatemos sobre uma das heranças que nos uniu.

Em 2009, novamente fomos brindados com sua presença. A convite da direção da IMM, junto com o professor Takeshi Kimura, o professor Peter ministrou conferências e minicursos sobre a temática religião e meio ambiente. Lembro-me bem de uma conversa animada entre os dois pesquisadores sobre o futuro promissor de uma instituição como a Faculdade Messiânica. Naquele mesmo dia, ele se dispôs a compor o conselho científico da nossa revista acadêmica. Como editor incansável, transmitia-me várias recomendações. Disse-me que a autoridade de uma revista acadêmica não poderia ser eclesiástica; faziam-se necessárias a autoridade acadêmica e a neutralidade científica.

Sempre que possível, tentávamos conciliar as atividades para que o professor Peter Clarke participasse dos Seminários Nacionais da Faculdade Messiânica. Mas, em 2010, embora estivesse no Brasil, ele já não pode comparecer ao seminário desse ano devido a fortes dores nas costas. Contudo, reafirmou a importância de nossa participação em eventos internacionais. Assim, planejávamos nos encontrar em junho de 2011 em Aix-en-Provence, na França, para uma mesa-redonda sobre Religião e Sustentabilidade na Conferência da ISSR, idealizada por ele próprio. Infelizmente, nosso encontro não foi possível. Dias antes, nosso querido Peter se foi.

Sua alegria e seu bom humor continuarão vivos em nossa memória. Isso sem falar no importante legado para que nossa instituição se consolide e seja uma importante referência no campo de estudos sobre religião, ciência e arte.

Thank very much, dear Peter!

Como se o mundo inteiro fosse sua casa: tributo à memória do professor Peter Bernard Clarke (1940–2012)¹

Ronan Alves Pereira²

Em junho de 2011, fomos surpreendidos pela triste e inesperada notícia do falecimento de Peter B. Clarke, que era professor emérito de história e sociologia da religião no renomado King's College (Universidade de Londres) e, mais recentemente, na Universidade de Oxford.

Não me lembro exatamente de quando foi a primeira vez que ouvi falar do professor Peter Clarke. No fim de 1990, voltei para o Brasil após uma estada de cinco anos em Tóquio, como estudante-bolsista do governo japonês. Um ano depois, recebi uma bolsa do Instituto de Estudos da Religião (ISER), do Rio de Janeiro, para investigar a presença das religiões japonesas no Brasil. Nessa época, uma pessoa do ISER mencionou que um pesquisador britânico estava procurando dados sobre essas religiões. Fui, então, solicitado a organizar uma cronologia histórica das religiões japonesas no nosso país. Aparentemente, essa cronologia também seria utilizada no trabalho desse senhor britânico, cujo verdadeiro nome jamais fui informado. Como nunca soube que houvesse naquela época outro pesquisador britânico nesse campo de pesquisa, suspeito que a pessoa em questão tenha sido o professor Clarke.

Em novembro de 1991, dei uma palestra no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Tempos depois, fiquei sabendo que o Prof. Clarke também havia ministrado palestra no mesmo programa antes de mim.

Depois desses dois incidentes, retornei a Tóquio em meados de 1996 para dois meses de pesquisa. Lá, encontrei numa biblioteca o livro *Japanese New Religions in the West*, organizado por Peter B. Clarke e Jeffrey Somers. Provavelmente essa tenha sido a primeira vez que eu entrei, de fato, em contato com o trabalho desse pesquisador. Porém, a partir de então, nunca mais parei de ouvir falar sobre ele e usar suas publicações em meu trabalho.

¹ Republicação autorizada do artigo Notes about Prof. Peter Clarke's Contribution to the Study of Japanese Religions by a Brazilian Anthropologist. *Journal of Contemporary Religions*, v. 27, n. 1, p. 10-12, jan. 2012, ISSN 1353-7903 (Print), 1469-9419 (Online).

² Coordenador do Curso Letras-Japonês da Universidade de Brasília.

O professor Peter Clarke ter cruzado o Atlântico para pesquisar as religiões afro-brasileiras foi algo quase natural, visto que era especialista em novos movimentos religiosos e Islã moderno na Europa e África. Pelo que entendi, seu interesse mais recente pelas religiões japonesas no Brasil foi parcialmente motivado pelo fato de que seu irmão, que vive em nosso país como missionário cristão, estivesse ansioso para compreender a crescente aceitação dessas religiões pelos brasileiros desde os anos 1960.

A questão a ser enfatizada aqui é que o Dr. Clarke trouxe para esse campo de pesquisa uma perspectiva renovada. Tendo por base seu amplo e profundo conhecimento da teoria antropológica e do estudo da religião em geral, ele foi capaz de articular as coisas de um modo diferente e criativo. Por exemplo, na medida em que enfocava sua pesquisa nos novos movimentos religiosos por uma perspectiva global, o Clarke pôde caracterizar a propagação ultramarina das modernas religiões japonesas como um caso ilustrativo da “globalização inversa”, não ocidental. Ele ainda enfatizou o aspecto messiânico ou milenarista de algumas das novas religiões japonesas, como a Igreja Messiânica Mundial do Brasil (IMMB) e a Soka Gakkai.

O professor Clarke também publicou alguns artigos importantes no Brasil, nos jornais acadêmicos eletrônicos: *Rever* e *Ilha*.³ Esses artigos, bem como outros entre seus vários trabalhos – por exemplo: *A Bibliography of Japanese New Religious Movements* e *Japanese New Religions in Global Perspective* –, tornaram-se referência e têm sido citados não somente no Brasil, mas também em várias partes do globo por numerosos especialistas e estudantes interessados nas religiões japonesas.

Não tive muitas oportunidades de me encontrar com o professor Clarke, mas ele sempre me passou a impressão de ser uma pessoa bastante aberta e acessível. Ele era, sobretudo, um prolífico intelectual, com altas habilidades para se conectar com as pessoas e atrair outros pesquisadores e estudantes para trabalhar em projetos coletivos.

³ *Revista de Estudos da Religião* <<http://revistas.pucsp.br/index.php/rever>>; *Revista de Antropologia* <<http://www.antropologia.com.br/tribo/ilha/>>.

Quando nos encontramos em simpósios internacionais que ocorreram em São Paulo (2008) e Osaka (2009), percebi que ele tinha desenvolvido particular e forte conexão com o alto escalão da IMMB. Isso me fez lembrar que, no trabalho de campo – uma atividade *sine qua non* para os antropólogos –, a empatia com nossos informantes pode facilitar a compreensão de nosso tópico de pesquisa.

O trabalho acadêmico do Dr. Clarke ligou a Europa à África, daí ao Brasil e, posteriormente, o Japão à Europa, à América Latina e à África. Sua alta produtividade resultou em mais de vinte livros, escritos ou editados por ele, além de numerosos artigos acadêmicos.

Além de ser um cavalheiro refinado, o professor Clarke sempre será lembrado por sua qualitativa contribuição para a Academia. Tendo trabalhado em quatro continentes, ele aparentava estar confortável na arena global como se o mundo inteiro fosse sua casa. Agora, em nossa lembrança e em nosso coração, ele tem o universo por moradia.

NORMAS PARA COLABORAÇÃO

1. A “Saberes em Ação”, revista de estudos da Faculdade Messiânica, publica trabalhos inéditos em âmbito nacional sob a forma de artigos, resenhas de livros e textos diversos de autores brasileiros e estrangeiros.
2. Os artigos enviados são submetidos à Equipe Editorial, que faz a seleção do material que será publicado. Esta seleção leva em consideração a originalidade, relevância e qualidade metodológica e científica, além de sua adequação às normas da ABNT. A Equipe Editorial reserva-se o direito de apontar correções necessárias nos trabalhos recebidos, devolvendo-os aos autores para sua devida adequação às normas da revista. Os textos serão submetidos à revisão final de língua portuguesa.
3. O teor do conteúdo e a exatidão das citações são de inteira responsabilidade dos autores.
4. Os artigos submetidos à publicação na “Saberes em Ação” devem ser inéditos e não devem estar sendo considerados por outra publicação.
5. Os artigos e resenhas devem conter:
 - Título em português: maiúsculo e minúsculo, negrito, centralizado, fonte 14.
 - Recomenda-se um máximo de 4 páginas, em Times New Roman tamanho 12, com entrelinhamento de 1,5. No cabeçalho deve constar a citação completa da obra resenhada. No final, nome do resenhador, a filiação institucional e/ou titulação e e-mail em nota de rodapé.
 - Resumo escrito em espaçamento simples entre linhas, no mesmo idioma, com até 150 palavras e mais quatro palavras-chave, além de uma versão em inglês do resumo (Abstract), nos mesmos padrões, com quatro palavras-chave (Keywords).
6. Os originais de textos devem ter, de modo geral, o seguinte formato e extensão: artigos e estudos/ensaios teóricos (até 15 laudas), debates e comunicações (até 8 laudas) e resenhas (até 5 laudas), incluindo referências e notas.

7. Os artigos e outros textos devem ser digitados em computador em versão recente do programa Microsoft Word, formato A4, fonte Times New Roman, corpo 12, alinhamento justificado, com margens de 3 cm e espaçamento entre linhas de 1,5.
8. Em arquivo separado, o autor incluirá breve currículo: formação acadêmica, atividade profissional, principais publicações, endereço completo, telefone e endereço eletrônico. A Secretaria de Redação notificará os autores após a recepção dos trabalhos enviados.
9. O padrão editorial de “Saberes em Ação” obedecerá às prescrições da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT). Todavia, para que os colaboradores já as adotem em seus originais, seguem-se alguns preceitos para os quais se chama especial atenção:
 - 9.2 Citações bibliográficas curtas (até 3 linhas) são inseridas no texto, entre aspas. Citações longas (mais de 3 linhas) devem constituir parágrafos independentes, datilografados em espaço 1 (um) e recuados a 4 cm da margem esquerda, sem aspas.
 - 9.3 Todas as citações devem seguir-se do sobrenome do autor e ano da publicação (e número da página, se for o caso), entre parênteses. Ex.: (MARTINS, 1994, p. 15). Se houver, do mesmo autor, mais do que um título citado, deve-se acrescentar uma letra após a data, tal como no exemplo: (MARTINS, 1995b, p. 33).
 - 9.4 As notas de rodapé devem restringir-se a comentários e/ou observações pessoais, destinando-se a prestar esclarecimentos ou tecer considerações que não devam ser incluídas no texto, para não interromper a sequência lógica da leitura. Devem ser colocadas na parte inferior da página e iniciar-se com chamada numérica no texto, sem parágrafo. Devem ser digitadas com caracteres em corpo 10, com espaço simples entre as linhas.
 - 9.5 As referências bibliográficas devem vir no final do texto, em ordem alfabética a partir do sobrenome do autor, com espaço simples entre as linhas e espaço duplo entre si. Títulos de livros e periódicos devem vir em itálico, títulos de teses e dissertação entre aspas.
 - 9.6 Além da Introdução e das Considerações finais, o artigo deve conter alguma subdivisão, que pode ser numerada ou não.

9.7 Os elementos essenciais que compõem as referências bibliográficas estão listados abaixo e deverão ser digitados conforme os exemplos:

a) livros: SOBRENOME DO AUTOR, Nome. *Título*. Edição. Local: Editora, data. página.

b) capítulos de livros: SOBRENOME DO AUTOR, Nome. *Título do capítulo*. In: *Título do Livro*, Edição. Local de publicação: Editora, data. páginas.

c) artigos de periódicos: SOBRENOME DO AUTOR, Nome. Título do artigo. In: *Título do Periódico*. Local, volume, número, páginas, mês e ano.

d) artigos de congresso: SOBRENOME DO AUTOR, Nome. “Título do artigo”. In: NOME DO CONGRESSO, Número do congresso, ano em que foi realizado, local onde foi realizado. *Título da publicação*. Local de publicação: editora, data, páginas.

e) Outros tipos de publicações e/ou ocorrências devem seguir as normas da ABNT.

10. A revista “Saberes em Ação” reserva-se o direito de alterar os originais com o fim de adequá-los a essas e outras normas de seu padrão editorial.

11. O processo de avaliação da “Saberes em Ação” consiste de duas etapas.

11.2 Os artigos serão avaliados previamente pela Equipe Editorial, que examinará a adequação do trabalho à linha editorial.

11.3 Os artigos serão examinados por dois pareceristas externos a Equipe Editorial.

11.4 A aceitação ou recusa dos originais, com a consequente notificação aos autores, cabe à decisão da Equipe Editorial.

12. Os autores deverão assinar documento autorizando a publicação de seus textos.

13. O texto deverá ser remetido, via Internet, para o e-mail saberesemacao@faculdademessianica.edu.br em Word for Windows.