



ANAIS

**XI Seminário Internacional Práticas Religiosas no Mundo
Contemporâneo**

XI Colóquio Nacional Cultura e Poder

**X Seminário de Pesquisas do Laboratório de Estudos
sobre Religiões e Religiosidades**

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2025

GT 4 – Mundo Antigo, Medieval e Religião

UMA TRAJETÓRIA DO BUDISMO: DA ÍNDIA ANTIGA ATÉ A TRADIÇÃO DA TERRA PURA NO JAPÃO KAMAKURA

Guilherme Ferreira Bueno (UNICAMP-G) ¹

Resumo: O Budismo emergiu na Índia do século VI AEC, logo se expandindo por grande parte do continente asiático. China e Japão, por exemplo, figuram na lista de países com maior número de seguidores dessa tradição religiosa. No entanto, o entendimento histórico sobre a forma com que a doutrina budista se disseminou pela Ásia segue permeado de lacunas. Paralelamente, a tradição da Terra Pura ainda é pouco estudada nos países ocidentais. Neste artigo, pretende-se analisar a trajetória do Budismo desde suas antigas origens indianas até sua chegada ao arquipélago japonês, com ênfase na tradição da Terra Pura. Para tanto, recorreu-se a uma longa discussão bibliográfica a fim de analisar a difusão do Budismo indiano até os territórios da Ásia Central e sua chegada na China Han, sob o reinado do imperador Ming, no século I EC. A partir da China, a tradição budista alcançou a península coreana até alcançar o arquipélago japonês, no século VI EC. A transmissão do Budismo pelo continente asiático, apesar de oficialmente apoiada por governantes em diversos momentos, não pode ser dissociada das práticas religiosas populares – e da agência de monásticos e leigos, muitas vezes invisibilizados nas narrativas oficiais.

Palavras-Chaves: Budismo. Índia antiga. China. Japão.

INTRODUÇÃO

Mesmo sendo uma das maiores religiões do mundo, difundida por todo o leste e sudeste asiático, o Budismo efetivamente desapareceu de sua terra originária: o subcontinente indiano. Enquanto tradição filosófica e religiosa, a doutrina budista (ou Buddha-Dharma) se desenvolveu a partir dos ensinamentos de Siddhartha Gautama (ca. 563-483 AEC). Nascido na república de Kapilavastu e membro de um clã nobre do norte da Índia, segundo suas narrativas biográficas, Siddhartha renunciou à vida palaciana e realizou a iluminação, passando a ser conhecido como Buda Shakyamuni. Logo, fundou uma ordem de monjas e monges mendicantes, que veio a ser a primeira comunidade monástica do mundo (Gonçalves, 1988, p. 53). Em poucos séculos, sua palavra espalhou-se pela região hindustânica, conquistando devotos leigos e alcançando a Ásia Central. Posteriormente, com o desenvolvimento do monasticismo budista, surgiram divergências doutrinárias que deram origem a vertentes diversas, como o Mahayana (“Grande Veículo”, a maior vertente budista), cerca de cinco séculos após a morte do Buda histórico (Hirakawa; Groner, 1997, pp. 2-3; p. 9).

¹ Graduando de bacharelado e licenciatura em História pela Universidade Estadual de Campinas (IFCH/UNICAMP). E-mail de contato: guilherme.fbueno@hotmail.com

Apesar de ter se consolidado e florescido no sul asiático ao longo do primeiro milênio, devido à expansão muçulmana no século XI e por um complexo conjunto de fatores, o Budismo entrou em declínio e logo evanescceu de seu berço indiano. Segundo Hirakawa e Groner (1997, p. 9), esse processo é considerado por muitos historiadores como o marco do fim da história antiga da Índia – mas não da história budista.

A DIFUSÃO BUDISTA PELA ÁSIA

Em março de 2001, o grupo fundamentalista Taliban ordenou a explosão de duas colossais estátuas na cidade de Bamiyan, Afeganistão (Lawler, 2011, p. 1124). Os Budas de Bamiyan, escavados entre os séculos VI e VII EC diretamente na montanha calcária como relevos monumentais, eram até então as maiores imagens budistas esculpidas em rocha do mundo, a maior delas possuindo mais de 50 metros de altura. Tais monumentos evidenciavam a trajetória do Budismo através da Rota da Seda e sua difusão pela Ásia Central na Antiguidade, numa região onde comerciantes, eremitas e soldados de diversas origens se encontravam. Os vestígios mais antigos de arte budista no vale de Bamiyan datam ainda do século III EC (Liu, 2011, pp. 56-57).

A expansão do ensinamento budista para além da bacia do Ganges é usualmente atribuída a Aśoka (268-236 AEC), famoso imperador indiano e terceiro membro da dinastia Maurya. O monarca ordenou que fossem inscritos em colunas de pedra os seus éditos, onde divulgou o Dharma – que, conforme apontam Buswell e Lopez (2014, p. 70), não possuía um caráter sectário e não se compunha apenas de ensinamentos budistas, sendo um código de ética acessível aos seus súditos de religiões e etnias múltiplas. Aśoka também foi responsável por organizar grupos de emissários (páli: *dhamma mahamattas*) que teriam sido responsáveis por apresentar os ensinamentos dhármicos até mesmo aos gregos (*yonas*), utilizando o Dharma como ferramenta diplomática (Buswell; Lopez, 2014, p. 70). No entanto, a historiadora indiana Romila Thapar questiona a proposição do papel imprescindível do imperador para a expansão budista, apontando que é necessário mais do que missionários para difundir uma religião. Segundo a Thapar (2009, p. 33):

A expansão realmente impressionante do Budismo remonta ao período pós-Maurya, quando tanto as estupas quanto os patronos se multiplicaram. Esses patronos eram ocasionalmente membros da realeza, mas mais frequentemente leigos – chefes de família, pequenos proprietários de terras, artesãos e comerciantes, monges e monjas. Eles doavam suas habilidades e faziam doações, como se reflete em suas inscrições votivas em monumentos budistas. O surgimento de muitos reinos e a importância dos chefes de família urbanos e rurais (*gahapatis*) diversificaram o patrocínio. Esse apoio da sociedade era

necessário para sustentar os renunciados. A presença budista em novas áreas, que alguns autores budistas atribuem às missões do rei, encontra pouca corroboração em outras fontes.²

No mesmo sentido, Zürcher defende que de modo semelhante o Budismo chegou até a China: não apenas movido por empreitadas monárquicas, mas pela agência popular invisibilizada pelos registros oficiais, como estrangeiros que levaram as tradições budistas em sua bagagem: “comerciantes, refugiados, embaixadores, reféns” (Zürcher, 2007, p. 23). As narrativas convencionais descrevem atos miraculosos e conversões de figuras notórias. A lenda do imperador Ming (r. 57-75 EC), da dinastia Han, foi tida por muito tempo como o marco da chegada do Budismo à China. Após um sonho, o imperador teria ordenado a vinda de dois missionários, Kāśyapa Mātāṅga (?-73 EC) e Dharmaratna (50-80 EC), que traduziram os primeiros sutras para o mandarim, como o *Sutra em Quarenta e Duas Seções*. Além disso, é atribuída a Ming a construção do primeiro monastério budista chinês, o Templo dos Cavalos Brancos, em Luoyang (Zürcher, 2007, p. 22; Gonçalves, 1988, p. 54).

Como apontado anteriormente, tal narrativa não reflete a trajetória popular da chegada da doutrina budista à Ásia oriental, mas constitui uma forte evidência de seu efeito na sociedade chinesa, pois o seu impacto foi grande o suficiente para ser incontornável às narrativas da elite letrada que produzia os registros escritos (Zürcher, 2007, p. 19).

Diante desse cenário, a historiadora Xinru Liu ressalta a importância que os sogdianos, povo da Ásia central, tiveram na consolidação do Budismo na China, entre o primeiro e segundo séculos EC. Segundo a autora, ao menos alguns sogdianos versados em sânscrito devem ter viajado à Índia para aprender a língua e então levar seus conhecimentos e doutrinas à China (Liu, 2011, p. 58). Valerie Hansen (1998, p. 40), contudo, alerta para que não se recorra a uma visão simplista de que a religião tenha se propagado de modo linear, mas que ela chegou de várias fontes e direções diferentes: “Os ensinamentos budistas não chegaram à China em um ritmo constante e nem vieram de apenas uma direção.”³ Por exemplo, Hansen defende a possibilidade de que os primeiros missionários budistas kushanos tenham viajado do

² **Tradução nossa. No original:** *The really impressive spread of Buddhism dates to the post-Mauryan period when both stupas and patrons multiplied. These patrons were occasionally royalty but more frequently the laity - householders, small-scale landowners, artisans and traders, and monks and nuns. They gave of their skills and made donations as reflected in their votive inscriptions at Buddhist monuments. The emergence of many kingdoms and the importance of urban and rural householders (gahapatis) diversified patronage. Such backing from society was required for supporting the renouncers. Buddhist presence in new areas which some Buddhist authors attribute to the missions of the king finds little corroboration in other sources.* (Thapar, 2009, p. 33)

³ **Tradução nossa. No original:** “Buddhist teachings did not come into China at a constant pace and nor did they come from only one direction.” (Hansen, 1998, p. 40)

subcontinente indiano à China pelo mar, devido à escassez de evidências materiais de suas viagens pela Ásia central antes do séc. IV (Hansen, 1998, p. 38).

De todo modo, a expansão do Budismo transformou profundamente a sociedade chinesa. Índia e China são separadas não apenas pelo Himalaya, mas por grandes diferenças culturais que põem em xeque noções estereotipadas de homogeneidade oriental (Wright, 1959, pp. 3-4). Como explicaram Hirakawa e Groner (1997, p. 1), a flexibilidade do Budismo ao abraçar culturas diversas facilitou sua propagação pelo continente asiático e fertilizou o campo de debates filosóficos:

À medida que o Budismo se expandiu para além da Índia, para o Sudeste Asiático, Tibete, China, Japão e outros países, certos aspectos do Budismo foram enfatizados em cada local, gerando uma ampla variedade de interpretações e práticas. O Budismo foi adaptado para atender às necessidades dos povos de cada região, resultando em uma ampla variedade de interpretações.⁴

Neste contexto, se fazem relevantes as considerações do historiador britânico Peter Burke sobre o processo de hibridismo. Um termo que o autor aponta é o de “tradução cultural”, surgido na Antropologia para expressar a complexidade na compreensão de elementos de uma cultura distinta (Burke, 2010, p. 57). O conceito é particularmente útil no estudo do contato entre culturas contrastantes, quando, muitas vezes, se traduz “a imagem para termos familiares recorrendo aos esquemas visuais ou estereótipos correntes em sua própria cultura”, de forma inconsciente ou não (Burke, 2010, p. 57). O autor define tal como um termo mais preciso que “imitação” e menos preconceituoso que “engano”, não escondendo as dificuldades de tradução – e o que pode se perder no processo (Burke, 2010, p. 59-60).

Dentre os principais tradutores dos textos sânscritos ao mandarim, destacam-se nomes como Lokakṣema (fl. 147–189 EC), Dharmarakṣa (233-310 EC) e Kumārajīva (344–413 EC), que tiveram de fazer não apenas uma tradução linguística, mas cultural, para que os textos, preservando seu caráter doutrinário, fossem inteligíveis a um povo de tradições muito distintas daquelas do sul asiático. As obras traduzidas constituem as principais evidências históricas do missionarismo budista na Ásia oriental ainda nos primeiros séculos EC, já que os relatos oficiais da chegada budista à China são de natureza lendária (Zürcher, 2007, p. 18-19).

Paralelamente ao contraste de culturas com as quais o Budismo se contactou no seu processo expansivo, a grande diversificação de ensinamentos e escolas que emergiram ao longo

⁴ **Tradução nossa. No original:** “When Buddhism spread beyond India to Southeast Asia, Tibet, China, Japan, and other lands, certain aspects of Buddhism were emphasized in each locale, generating a wide variety of interpretations and practices. Buddhism was adapted to meet the requirements of the people of each area, resulting in a wide variation of interpretations.” (Hirakawa; Groner, 1997, p. 1)

do tempo constituiu outro elemento de conflito e complexidade. Todas as vertentes budistas se baseiam, porém, no mesmo princípio: o Buda histórico (Śākyamuni Buddha) apresentou o caminho para a libertação do ciclo de mortes e renascimentos (sct. samsāra) (Kōtatsu; Otowa, 1996, p. 46). Dito isso, deve-se notar que, com o desenvolvimento da tradição filosófica Mahayana, emergiu o conceito de “Terra Pura” (ch. *Ching-t’u*, jp. *Jōdo*), como um reino de paz e alegria que transcende o espaço e a existência samsárica (Buswell; Lopez, 2014, p. 683). No *Vimalakīrtinirdeśa Sūtra* é dito que, ao purificar-se a mente, este mesmo mundo torna-se uma terra pura (Kōtatsu; Otowa, 1996, p. 48). Nesse contexto, a Terra Pura é entendida como sinônimo do recorrente tema da “Outra Margem”, alegoria utilizada pelo Buda Shakyamuni para se referir ao Nirvāṇa, a libertação. Logo, divergências surgiram no entendimento desse “outro mundo” como algo a ser acessado enquanto experiência nesta mesma vida ou se o mesmo poderia ser alcançado apenas no pós-morte. Segundo Kōtatsu e Otowa (1996, p. 47-48):

Como explicado acima, a Terra Pura, como um "mundo de outra dimensão", embora compartilhe muitos pontos em comum com o "outro mundo", é na verdade muito diferente, tendo o caráter de "outra margem". Quanto à questão de onde essa margem mundial poderia ser alcançada, era um princípio fundamental que isso era possível neste mundo e, neste caso, não poderia ser alcançado nesta vida; o bom efeito realizado com o propósito de alcançá-la seria na próxima vida, e ao mesmo tempo também era ensinado que a outra margem era prometida lá. Assim, a tradição desde a época do Budismo Primitivo era que, embora a outra margem pudesse certamente ser buscada durante esta vida, ela seria de fato alcançada na próxima vida, após o término desta. Essa ideia foi herdada pela doutrina da Terra Pura.⁵

O termo “Terra Pura” (ch. *Ching-t’u*) certamente tem origem chinesa e não possui um equivalente linguístico imediato em sânscrito. Entretanto, não se deve cometer a equivocada presunção de que a doutrina expressa por esse conceito se originou na sinosfera, pois o sistema de pensamento que lhe orienta já estava presente em dezenas de textos mahayana indianos (Kōtatsu; Otowa, 1996, p. 33), correspondendo a outras nomenclaturas, como “campo búdico” (sct. *Buddhakṣetra*) enquanto “esfera de influência e atividade de um Buda” (Keown, 2004, pp. 43-44). A aspiração por nascer em um campo búdico já estava presente na filosofia budista indiana originária como uma garantia de liberação espiritual. Com notoriedade, o primeiro

⁵ **Tradução nossa. No original:** “As explained above, the Pure Land as a “world of another dimension,” while sharing many points in common with the “other world,” is actually very different, having the character of the “other shore”. As to the question of where this world shore could be attained, it was a fundamental tenet of that this was possible in this world and this present case it could not be attained in this life, the good effect performed for the purpose of attaining it would be the next life, and at the same time it was also taught that the other shore was promised there. Thus, traditional since the time of Early Buddhism was that, although the other shore could certainly be sought after during this lifetime, it was actually attained in the next life, after this life was past. This idea has been inherited by the Pure Land doctrine.” (Kōtatsu; Otowa, 1996, p. 47-48)

tradutor a utilizar a nomenclatura *ching-t'u* foi o monástico Kumārajīva ao traduzir sutras budistas do sânscrito ao chinês. A terminologia originalmente foi utilizada para nomear as terras puras de todos os Budas. Todavia, com o passar do tempo, tornou-se cada vez mais um sinônimo de *Sukhāvatī* (sct. “Grande Alegria”), a Terra Pura do Buda Amitābha (Kōtatsu; Otowa, 1996, p. 36).

Em meio à efervescência filosófica Mahayana primitiva, o Buda passou a ser visto “como um Salvador pessoal e não apenas como um Mestre de Sabedoria” (Gonçalves, 1988, p. 53). Emergiu então, na Índia, o culto de Amitābha (sânscrito: “Luz Infinita”), ou Amitāyus (sct.: “Vida Infinita”), conhecido em chinês como Amituofo e em japonês como Amida. Segundo o Sutra da Vida Imensurável (sct.: *Sukhāvatīvyūha Sūtra*), Amitābha teria vivido incontáveis eras atrás como um rei de nome Dharmākara. Tornando-se monge renunciado, fez o voto de não atingir a iluminação plena até que tivesse construído um reino ou estado de consciência onde todos os seres pudessem nascer para também se iluminarem, podendo acessá-lo através da invocação de seu nome búdico (“Rememoração do Nome de Buda”; sct. *Buddhānusmṛti*, ch. *Nianfo*, jp. *Nembutsu*) (Kyōkai, 1998, pp. 109-112; Buswell; Lopez, 2014, p. 578).

Dharmākara teria cumprido com seu objetivo, tornando-se o Buda da Luz e Vida Infinitas e estabelecendo sua Terra Pura na direção Oeste, chamada Sukhāvatī, a partir da qual ofereceria os meios para a salvação com seu Voto Original através de sua compaixão e sabedoria sem limites (Inagaki, 1995, p. XIII). De acordo com Gonçalves (2010, p. 38), Sukhāvatī simboliza o próprio Nirvāṇa e Inagaki (1995, p. XIV) argumenta que a Terra Pura seria, portanto, “mais real que este mundo efêmero em samsāra”. Por sua vez, Amitābha pode ser entendido, especialmente na tradição Higashi (Ōtani-ha), como um símbolo arquetípico, uma personificação do Despertar (Maida, 1996, pp. 59-60). No *Sukhāvatīvyūha Sūtra*, Dharmākara declara:

Embora as terras búdicas sejam tão incalculáveis quanto as areias do Rio Ganges, e outras regiões e mundos também sejam inumeráveis, minha luz alcançará todos os lugares, permeando todas essas terras. Sendo este o resultado dos meus esforços, meu poder glorioso será imensurável. Quando eu me tornar um Buda, minha terra será a mais requintada e seu povo maravilhoso e insuperável; o trono da iluminação será supremo. Minha terra, sendo como o próprio nirvana, será incomparável. Tenho compaixão dos seres vivos e decido salvá-los a todos. (Inagaki. 1995, pp. 10-11)⁶

⁶ **Tradução nossa. No original:** “Even though the buddha lands are as incalculable as the sands of the Ganges River, and other regions and worlds are also without number, my light shall reach everywhere, pervading all those lands. Such being the result of my efforts, my glorious power will be immeasurable. When I have become a buddha, my land shall be most exquisite and its people wonderful and unexcelled; The seat of enlightenment will be supreme.

Há de se considerar que antes mesmo do séc. II EC, as práticas associadas ao renascimento em Sukhāvātī já eram popularizadas na Índia (Sharf, 2002, p. 286), sendo recomendadas por renomados mestres mahayanistas, como Nāgārjuna (fl. séc. II EC) e Vasubandhu (séc. IV-V EC). Foi em sânscrito que se compuseram os três sutras da Terra Pura (ch. *jīngtu sanbu jīng*, jp. *jōdo sanbukyō*), ou seja: o *Sukhāvātīvyūha Sūtra* (ch. *Wuliangshou jīng*, jp. *Daimuryōjukyō*), o *Amitāyurdhyana Sutra* (ch. *Guan Wuliangshou jīng*, jp. *Kanmuryōjukyō*) e o *Sukhāvātīvyūha Sūtra* (versão curta, mais conhecido como *Amitābha Sūtra*, ch. *Amituo jīng*; jp. *Amidakyō*) (Buswell; Lopez, 2014, p. 391). Além disso, no ano de 1976 foi escavado em Mathura, na Índia, um pedestal de estátua de Amitābha com uma inscrição em Brāhmī apontando que fora fabricada durante o reinado de Huviṣka, da dinastia Kushana. Isso a localizaria temporalmente no séc. II EC, o que constitui uma evidência material da divulgação do culto de Amitābha no subcontinente indiano ainda no começo da Era Comum (Kōtatsu; Otowa, 1996, pp. 43-44).

Apesar de uma propagação fluida e multilateral do Budismo, como já abordado, Hisao Inagaki (1995, p. XIV) defende que os sutras da Terra Pura chegaram à China a partir da Ásia central. Foi Samghavarman o missionário-tradutor indiano responsável por verter o *Sukhāvātīvyūha Sūtra* para a língua chinesa pela primeira vez, em 252 EC (Gonçalves, 1988, p. 55). Esses textos afetaram profundamente o pensamento mahayanista desenvolvido a partir de então e ditaram os parâmetros do culto a Amitābha em terras chinesas (Inagaki, 1995, p. XIV). Ali, destacaram-se os mestres T'an-luan (476-542 EC), Tao-ch'o (562-645 EC), e Shan-tao (613-681 EC), figuras que costumam ser tidas como “patriarcas” chineses da Terra Pura. Entretanto, não se pode concluir que viam-se a si mesmos como expoentes de uma escola à parte, já que a prática do Nianfo era difundida em diversas linhagens (Sharf, 2002, pp. 282-283).

Ainda no séc IV EC, o ensinamento budista alcançou a Coreia, mais precisamente o reino de Koguryō. Posteriormente, Silla e Paekche também apresentaram os primeiros sinais de missionarismo. É através da península coreana que o Budismo chegou ao arquipélago japonês, no século VI EC, período Kofun (250–710), no então Estado Yamato:

É intensa nesse momento a intromissão do Japão na política coreana, dispondo o mesmo de uma base na península, o enclave de Mimana. As guerras entre os reinos coreanos são intensas e muitos refugiados coreanos e chineses buscam um refúgio de paz no território japonês. Dentre esses refugiados

My land, being like nirvana itself, will be beyond comparison. I take pity on living beings and resolve to save them all.” (Inagaki. 1995, pp. 10-11).

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UDEL), 2025, Londrina. **Anais...** Londrina: UEL, 2025.

destaca-se o artesão Shiba Tatto fabricante de selas para cavalos, que trouxe as primeiras imagens búdicas para o Japão em 522. Pouco depois, em 538 ou 552, o rei Seimei, de Kudara [Paekche], esperançoso de conseguir uma aliança militar com o Japão frente a seus dois vizinhos mais fortes, manda imagens de Buda, estandartes e livros sagrados de presente ao Imperador Kinmei. Na mesma época, Kudara faz outra contribuição decisiva ao progresso cultural nipônico enviando ao Japão o letrado Wa-ni, responsável pela introdução no país dos clássicos confucianos e das ciências tradicionais da China. (Gonçalves, 1988, p. 55)

Deve-se ponderar que a trajetória do Budismo ao Japão é tão complexa quanto à China. Pelo que indicam as evidências arqueológicas, o mais provável é que tenha ocorrido de modo descontínuo, “em diferentes momentos, em diferentes pontos geográficos, e pelas mãos de diferentes atores sociais” (Redditt; Feldbaum, 2021, p. 30). Como a escrita chegou ao arquipélago ao mesmo tempo que a doutrina búdica, não há relatos escritos prévios (Redditt; Feldbaum, 2021, p. 18). O *Kojiki* (Registro das Coisas Antigas) e *Nihon Shoki* (Crônicas do Japão), duas crônicas datadas do séc. VIII, constituem as principais fontes literárias sobre o tema. Entretanto, tendo sido escritas séculos após os eventos narrados, sua veracidade, antes tida como sólida, hoje é amplamente questionada (Redditt; Feldbaum, 2021, pp. 21-24). Além disso, deve-se considerar que não é razoável se ater somente às narrativas oficiais, pois, como no contexto chinês anterior, elas podem não expressar a prática religiosa popular. Mesmo que a diplomacia estatal tenha exercido papel importante, elas não consideram a forma com que agentes marginalizados pelas fontes históricas podem ter atuado para a presença da nova religião em território nipônico (Redditt; Feldbaum, 2021, p. 26).

Segundo a narrativa oficial, em meio ao conflito por poder entre os clãs Mononobe e Soga, o Budismo se torna campo de disputa. Com a vitória Soga e a eliminação dos Mononobe, a doutrina budista finca raízes oficialmente no Japão. É nesse momento que se constrói o primeiro templo budista japonês, o complexo de Hōkō-ji ou Asuka-dera, na região de Asuka, no séc. VII (Gonçalves, 1988, p. 57). Como bem observam Reddit e Feldbaum (2021, p. 28):

O arquipélago japonês encontrava-se na periferia do mundo chinês, no sentido de que a China e seus modelos culturais, políticos, econômicos, etc., exerciam uma influência em grau variável para as sociedades de seu entorno. As elites de Kinki, em seu longo projeto de poder, viram nas instituições chinesas um meio eficaz de implementar um controle ainda mais centralizado do que haviam conquistado até então. Dessa forma, a chegada oficial do budismo ao arquipélago japonês, bem como sua adoção por parte de certos grupos da elite e, posteriormente, dos governantes, deve ser entendida como parte das disputas por poder e influência entre diferentes grupos das elites.

Ao príncipe Shōtoku (574-622 EC), filho do imperador Yōmei, costuma ser atribuída a fortificação tanto do Budismo na corte quanto do próprio Estado japonês, a partir dos princípios confucianos, com a promulgação da primeira lei escrita nipônica. Mesmo que o Buda histórico

tenha nascido em uma república indiana antiga, Kapilavastu, o Budismo logo foi adotado por inúmeros regimes monárquicos. Foi Aśoka, previamente explanado, que conformou então o ideal de rei budista. Esse arquétipo viria a ser replicado pelos governantes budistas do leste asiático (Gonçalves, 1988, p. 57).

Diante de golpes e reviravoltas políticas, assentou-se o Estado despótico-burocrático que veio a promulgar os códigos Taihō e Yōrō, no séc. VIII, firmando a posição do clero budista como parte integrante do aparato estatal japonês e a serviço da monarquia. A partir desse ponto, “monges e monjas devem se limitar a servir o Estado e qualquer tentativa de pregar o Budismo junto às massas é considerada um ato subversivo” (Gonçalves, 1988, p. 59). A atuação de líderes religiosos em meio às massas, fora do círculo oficial regido pelo Estado, é a partir de então reprimida e a tensão entre movimentos populares e o Budismo estatal se torna “praticamente uma constante em toda a história japonesa” (Gonçalves, 1988, p. 60).

CONCLUSÃO

Em meio às tradições budistas que se estabeleceram no Japão, destaca-se a escola Tendai, que remonta ao monge Saichō (767–822). Sediada no templo Enryaku-ji, no Monte Hiei, a escola Tendai se tornaria uma força dominante no Budismo japonês até o período Tokugawa (1600–1868) (Buswell; Lopez, 2014, p. 901). Dessa tradição emergiram líderes de novas seitas budistas de grande impacto na história do Japão, inclusive os grandes mestres nipônicos da Terra Pura: Genshin, Ryōnin, Hōnen, Ippen e Shinran, que foram os maiores expoentes da prática do Nembutsu, a recitação do nome do Buda Amitābha, “Namu Amida Butsu” (jp. 南無阿弥陀仏) (Matsuo, 2007, p. 52). Tal fenômeno religioso se insere no contexto do novo Budismo de Kamakura, uma série de escolas que emergiram no mesmo contexto, pregando cada uma delas uma prática única como método de salvação (Matsuo, 2007, p. 166).

Dentre tais mestres, Hōnen (1133–1212) se destaca como uma das maiores autoridades budistas da história japonesa, tendo sido o originador da escola Jōdo-shū. Antes de Hōnen, era disseminada a ideia de que somente com um grande acúmulo de méritos paralelos à recitação do nome búdico seria possível o nascimento na Terra Pura (Matsuo, 2007, p. 157). Sua pregação foi tida como um revolucionária, pois definia que apenas o Nembutsu era necessário e que todos aqueles que o praticassem obteriam a libertação, o que “democratizou” a prática budista – e atraiu a perseguição de monges e autoridades vinculadas ao Estado. Isso culminou em seu exílio para Shikoku, no ano de 1207. Ele viria a ser perdoado em 1211, quando Hōnen regressa a Kyōto, vindo a falecer no ano seguinte (Buswell; Lopez, 2014, p. 353).

Outro de seus ensinamentos dizia respeito à concepção de *Mappō*. Difundiu-se no leste asiático a crença de que a doutrina budista também estaria sujeita à impermanência e, depois de certo tempo, haveria uma “era de degeneração do Dharma” (ch. *Mofa*, jp. *Mappō*) (Hirakawa; Groner, 1997, pp. 4-5; Buswell; Lopez, 2014, p. 545) – que teria se iniciado, segundo a tradição chinesa, em 552 EC (Redditt; Feldbaum, 2021, p. 24). Portanto, nesta Era, o alcance da iluminação por esforço próprio (jp. *Jiriki*) (Buswell; Lopez, 2014, p. 393) se tornaria inviável. Destarte, os devotos deveriam recorrer ao poder búdico, o Outro Poder (jp. *Tariki*), para obter a salvação – e para o mestre Shinran (1173-1263), discípulo de Hōnen, a salvação provém exclusivamente da fé (Gonçalves, 2010, p. 44).

Originador da escola Jōdo Shinshū, Shinran acentuou o ensinamento de seu preceptor, afirmando que não apenas a recitação do Nembutsu, mas a Fé inabalável em Amida (a “Mente Confiante”, jp. *shinjin*), concedida pela graça do próprio Buda Amida, seria a garantia do nascimento na Terra Pura ainda nesta vida. Conforme exposto por Ricardo Mário Gonçalves (2010, pp. 44-45):

A doutrina de Shinran é uma religião para a vida presente, ao contrário da Tradição da Terra Pura anterior a ele, voltada para a vida depois da morte. Rejeitava-se este mundo e buscava-se avidamente ir-nascer na Terra Pura depois da morte. Já para Shinran, a salvação é obtida não depois da morte, mas sim no instante em que o indivíduo se abre à fé doada por Amida, tornando-se alguém cuja salvação já está garantida e que jamais poderá retroceder. Assim, a religião de Shinran não promete ao homem uma salvação após a morte, mas sim o faz viver, graças à fé, na certeza de que já está salvo. Para ele, a Terra Pura não é um mundo paradisíaco no além, é uma expressão destinada a tornar compreensível ao homem comum o absoluto que está além de toda a forma ou conceituação, além da vida e da morte. Ir-Nascer na Terra Pura é realizar o nirvana, a suprema perfeição da compaixão e da sabedoria.

Dessa maneira, a devoção exclusiva em Amida e a confiança no seu Voto Original foram promulgadas no Japão, e as práticas consideradas como dependentes de *Jiriki*, vistas como inadequadas à Era final do Dharma (Buswell; Lopez, 2014, p. 896).

REFERÊNCIAS

BURKE, Peter. **Hibridismo Cultural**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010.

BUSWELL, Robert E.; LOPEZ, Donald S. **The Princeton Dictionary of Buddhism**. Princeton: Princeton University Press, 2014.

GONÇALVES, Ricardo Mário. A introdução do Budismo no Japão. **Estudos Japoneses**, [S. l.], v. 8, pp. 53–60, 1988. p. 53. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ej/article/view/142813>. Acesso em: 5 Mar. 2025.

GONÇALVES, Ricardo Mário. “Shinran, o simplificador” in: PILAGALLO, Oscar (ed.) **O sagrado na História - Budismo**. São Paulo: Duetto, 2010.

HANSEN, Valerie. The Path of Buddhism into China: The View from Turfan. **Asia Major**, vol. 11, no. 2, 1998, pp. 37–66. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/41645541>. Acesso em 2 Fev. 2025.

HIRAKAWA, Akira; GRONER, Paul. **A history of Indian Buddhism: from Śākyamuni to early Mahāyāna**. Tradução do japonês. Honolulu: University of Hawaii Press, 1997.

INAGAKI, Hisao. **The Three Pure Land Sutras**. BDK English Tripitaka 12-II, III, IV, Numata Center for Buddhist Translation and Research, 1995.

KEOWN, Damien. **A dictionary of Buddhism**. Oxford: Oxford University Press, 2004.

KŌTATSU, Fujita; OTOWA, Rebecca. The Origin of the Pure Land. **The Eastern Buddhist**, vol. 29, no. 1, 1996. p. 33–51. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/44362148>. Acesso em: 1 Mar. 2025.

KYŌKAI, Bukkyō Dendō. **A Doutrina de Buda**. 4ª ed. São Paulo: Fundação Numata, 1998.

LAWLER, Andrew. Ten years after Buddhas destroyed, Afghans work to save monastery. **Science**, v. 331, n. 6021, p. 1124-1125, 2011. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/41075822>. Acesso em: 1 Mar. 2025.

LIU, Xinru. A Silk Road Legacy: The Spread of Buddhism and Islam. **Journal of World History**, vol. 22, no. 1, 2011, pp. 55–81. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/23011678>. Acesso: 5 Fev. 2025.

MAIDA, Shuichi. **Quem é o mau? O mau e sua salvação na ótica do Budismo Shin**. São Paulo: Budagaya, 1996.

MATSUO, Kenji. **A History of Japanese Buddhism**. Folkestone: Global Oriental, 2007.

REDDITT, Larissa Bianca Nogueira; FELDBAUM, Daniel Aaron. Alguns apontamentos sobre a chegada do budismo ao Japão: fontes e problemas. **Revista de Estudos sobre o Jesus Histórico e sua Recepção (RJHR)**, v. XIV, n. 26, 2021. pp. 16-34. ISSN 1983-4810. Disponível em: <https://www.klineeditora.com/revistajesushistorico/antigos26.htm>. Acesso em: 5 Mar. 2025.

SHARF, Robert H. On Pure Land Buddhism and Ch’an/Pure Land Syncretism in Medieval China. **T’oung Pao**, vol. 88, no. 4/5, 2002, pp. 282–331. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/4528903>. Acesso: 2 Fev. 2025.

THAPAR, Romila. Ashoka – A Retrospective. **Economic and Political Weekly**, vol. 44, no. 45, 2009, pp. 31–37. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/25663762>. Acesso: 2 Fev. 2025.

WRIGHT, Arthur F. **Buddhism in Chinese history**. Stanford: Stanford University Press, 1959.

ZÜRCHER, Erik. **The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China**. 3. ed. Leiden: Brill, 2007.

* * * * *