TRADUÇÃO NO CONTEXTO DAS RELIGIÕES JAPONESAS NO BRASIL¹

Ronan Alves Pereira²

Resumo: Quando as religiões japonesas começaram a cruzar a fronteira da comunidade nikkei em direção à sociedade nacional, nas décadas de 1950 e 60, depararam-se com o problema da tradução: o que traduzir? como e quem faria tal tradução, quando ainda poucos imigrantes dominavam o português? Neste artigo, o autor parte de sua experiência com pesquisa sobre a religiosidade japonesa para tecer comentários e discutir certos aspectos teóricos sobre a tradução religiosa. Serão debatidas questões linguísticas e extralinguísticas envolvendo a tradução religiosa, como diferenças socioculturais, multiplicidade das grafias na língua japonesa, tradução como elemento-chave na estratégia de propagação de grupos religiosos, entre outras.

Palavras-chave: tradução religiosa, religiões japonesas no Brasil, imigração japonesa, língua japonesa

Abstract: When the Japanese religions started to open up to the Brazilian society as a whole, back in the 1950s and 60s, they faced the problem of translation: what should be translated? how and who would do the work when there were still few immigrants who dominated the Portuguese idiom? In this article, the author departs from his research experience on Japanese religiosity to discuss certain theoretical aspects about religious translation such as cultural differences, multiplicity of writing systems in the Japanese language, translation as a key element for the religions groups in their propagation strategy of religious groups, and suchlike.

Keywords: religious translation; Japanese religions in Brazil; Japanese immigration; Japanese language

-
1. Uma versão deste artigo foi apresentada no XI Congresso Internacional da ABRAPT/ V Congresso Internacional de Tradutores, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 23-26/9/2013.
 2. Professor e Coordenador do Curso de Letras-Japonês da Universidade de Brasília (ronan@unb.br).

1. Introdução

Certo dia, um renomado antropólogo brasileiro comentou comigo que havia folheado algumas obras traduzidas dos fundadores da Seichô-no-ie 生長の家 e da Sekai Kyûseikyô (世界救世教), e que tinha achado muito pobre o estilo desses fundadores de novas religiões japonesas. Esta alegada pobreza estilística, ainda segundo ele, não condizia com a rica tradição poética e mística do Oriente. Tal observação me deixou a questionar se o problema estaria na tradução ou nas particularidades da língua japonesa. Ou, ainda, na expectativa orientalista do leitor. De todo modo, o incidente despertou minha atenção para os problemas da tradução religiosa.

Este subcampo disciplinar, diferentemente de outro tipo de tradução, não atua somente para entreter, promover o intercâmbio cultural, solucionar pendências jurídicas e diplomáticas, facilitar o comércio, etc. Visto operar no âmbito das crenças e da visão de mundo, a tradução religiosa costuma estar envolta em interesses de propagação, proselitismo, cooptação e de transformação da visão de mundo e da realidade social das pessoas. Ademais desta particularidade, ela se depara com questões de fundo como a tradução de certos conceitos religiosos para outras culturas em que eles simplesmente não existem. Determinados vocábulos, expressões e conceitos estão ausentes em uma ou outra cultura, a ponto de serem considerados “intraduzíveis”. Não foi à toa que a tradução de textos budistas do sânscrito e páli para o chinês recorreu a termos e conceitos confucionistas e taoístas, tanto para se chegar a uma tradução possível, quanto para tornar o conteúdo desses textos inteligíveis aos chineses.

Embora eu não seja um tradutor profissional e nem tenha formação acadêmica nesta área do saber, partilho aqui um pouco de minha experiência com estudos da religiosidade japonesa, assim como recorro a trabalhos de outros colegas da área. Meus comentários se baseiam em observações, anotações de campo, leituras e em traduções de artigos relacionados com a religiosidade, tanto daquelas feitas pelas organizações religiosas do Japão quanto as que eu mesmo fiz do idioma japonês e do inglês para o português.

Começo por abordar brevemente a imigração e a religiosidade japonesas no Brasil. A seguir, trato da língua japonesa e de sua tradução, enfocando questões linguísticas, propriamente dito. Depois, passo a questões extralinguísticas, enfatizando a tradução como estratégia de propagação.

2. Imigração e religiosidade japonesa

Como se sabe, imigrantes japoneses chegaram por canais oficiais ao Brasil em 1908, majoritariamente para trabalhar nas plantações de café no Estado de São Paulo. Sua religiosidade ingressou no Brasil de modos e em circunstâncias diversas,

constituindo um respeitável e rico repertório. Ora se manifestava como devoção pessoal ou tradição de família; ora as escolas de língua japonesa espalhadas pelo Brasil serviam de local privilegiado de reprodução do culto semirreligioso ao imperador nipônico; ora um imigrante fazia as vezes de missionário ou substituía o monge budista nos funerais e serviços memoriais aos mortos; e ainda acontecia de muitos se batizarem ou deixarem seus filhos serem batizados no Catolicismo como modo de adaptação, interação e inclusão social na sociedade hospedeira. Até a II Grande Guerra, a maioria quase absoluta desses imigrantes praticaram suas crenças religiosas dentro de suas comunidades, sem preocupação em transmiti-las aos brasileiros.

A partir da década de 1960, no entanto, algumas organizações religiosas tomaram a decisão de fazer trabalho missionário entre brasileiros não-descendentes de japoneses. O primeiro e grande empecilho era a língua e a falta de material traduzido para o português.

Como dito anteriormente, no ofício da tradução, além de questões propriamente linguísticas e comunicativas, há ainda diversas questões extralinguísticas que dizem respeito a cultura, poder, identidade, particularidades históricas, entre outros. Tomarei a seguir algumas destas questões para reflexão sobre a prática tradutória das religiões japonesas no Brasil. Começarei pelas questões propriamente linguísticas relativas à língua japonesa.

3. Questões linguísticas, estilísticas e ortográficas

A língua japonesa, como se sabe, pertence a uma família linguística muito diferente da portuguesa e sua classificação ainda não é consensual. Seja como for, o japonês é, assim como o coreano, uma língua aglutinante na morfologia e possui estrutura sintática do tipo S+O+V (sujeito+objeto+verbo). A estrutura básica da sentença é o formato “tópico-comentário”. Por exemplo, 明さんは30才です。 *Akira-san wa sanjussai desu* (“Quanto ao Akira, ele tem 30 anos”). Entretanto, o tópico e o sujeito nem sempre coincidem: キウィは羽が短い。 *Kiwi wa hanega mijikai*. Quanto ao(s) [pássaro(s)] kiwi, a asa (dele)(s) é curta. O tópico é kiwi e o sujeito é *hane* (asa).

Outra característica é que o sujeito e o objeto de uma sentença nem sempre precisam ser expressos se o contexto deixá-los subentendidos. Além de incluir pouca pontuação, há uma notável ausência de artigo, letra maiúscula/minúscula, acentuação e concordância com gênero e número. A complexidade dos honoríficos também reflete valores da sociedade japonesa. Verbos e vocabulário servem para expressar o status do falante, do ouvinte e/ou das pessoas mencionadas. Há ainda uma profunda distinção entre o japonês clássico e o moderno; e entre o japonês-padrão de Tóquio (*hyôjungo* 標準語 ou *kyôtsûgo* 共通語) e os dialetos regionais (*hôgen* 方言).

Todas essas peculiaridades são importantes no contexto da tradução religiosa e requerem muita atenção e conhecimento do tradutor. Alguns fundadores ou líderes religiosos se destacavam como eruditos e grandes conhecedores da literatura clássica, e que inclusive adotavam uma estilística clássica e o japonês oficial. O *Shôbôgenzô* 正法眼蔵, do monge zen-budista Dôgen 道元 (1200-1253), é um dos maiores clássicos budistas japoneses de todos os tempos. Sua tradução necessitaria de conhecimentos extras do japonês clássico e da terminologia específica do Budismo.

Por outro lado, muitos fundadores religiosos (*kyôso* 教祖) eram pessoas simples, semianalfabetas, provenientes do meio rural e cuja escrita seguia os dialetos locais, com frequente utilização de diversos regionalismos. A fundadora da religião *Oomoto* 大本, Nao Deguchi 出口なお (1836-1918), para ficar em apenas um caso bastante conhecido entre especialistas, era uma viúva semianalfabeta, que vivia próximo a Quioto. Ela escreveu o texto sagrado *Ofudesaki* 御筆先 (lit., “A Ponta do Pincel”), enquanto estava possuída pela divindade *Ushitora-no-konjin* 兎の金神, utilizando apenas fonogramas *hiragana*, quer dizer, sem fazer uso de ideogramas chineses, como era de se esperar. Para se traduzir uma obra como esta não basta apenas dominar o japonês padrão. É preciso também conhecer o regionalismo, o dialeto, a cultura local e o contexto histórico da obra e de seu autor.

4. Tradução e multiplicidade de grafias

Como se sabe, na língua japonesa são usados três sistemas complementares de escrita (*kanji*, *katakana* e *hiragana*), além do alfabeto romano (*rômaji*). No contexto da tradução, é importante notar que o japonês romanizado tem sido fonte de muita confusão no Brasil e em outros países.

Há termos japoneses que já foram incorporados ao português, como samurai, gueixa, Tóquio, Quioto, mangá, decasségui, entre outros. O problema da transliteração se manifesta exatamente nos vocábulos que não constam do dicionário em português. Primeiramente, embora o sistema Hepburn seja o sistema de romanização mais usado, muitos tradutores optam por um sistema misto, sem nenhuma padronização. Assim, um mesmo vocábulo aparece com distintas transliterações, como *Kyûshû*, que pode aparecer em português como *Kyushu*, *Kiushu*, *Kiuchu*, *Kiuxu* ou *Quiuxu*.

A grafia ainda apresenta problemas adicionais. O acento (mácron ou circunflexo) no japonês romanizado indica vogal longa. Muitos tradutores optam por omitir os acentos ou adaptá-los de acordo com a fonética da língua de chegada. Por exemplo, 柔道 *jûdô* ou *juudou* costuma aparecer como “judô” em português e “judo” em inglês. Tal prática tem gerado confusão entre os estudantes do japonês e autores, principalmente aqueles que não possuem domínio do idioma.

Também há que se considerar o fato de que existem muitos termos homófonos em japonês. Por exemplo, consideremos os vocábulos 橋 (ponte), (fim, limite), (palitos-talheres). Todos são igualmente transliterados como *hashi*, daí ser importante, sobretudo em artigos acadêmicos, o uso do ideograma para se dirimir dúvidas. Por outro lado, se aparece em um texto a palavra romanizada *shusho* sem o ideograma ou acento, o contexto pode nos conduzir a *shusho* como em (escrever em vermelho), (escrever de próprio punho); ou *shushô* como em 首相 (primeiro-ministro), 将 (comandante), 宣 (advocacia, promoção), 8 / (admirável, laudável); ou *shûsho* como em 民 (o povo comum); *shûshô* como em 激 (agitação, frustração), 患 (acamado, doente), 悲 (pesar, tristeza). Por conseguinte, sem o acento na transliteração ou o ideograma, pode acontecer de não se saber, com certeza, qual deve ser a tradução do termo.

5. Diferenças socioculturais

Sendo o Japão um país geograficamente antípoda e distante em relação ao Brasil, em termos de tradição histórico-cultural, o tradutor normalmente não se surpreenderá, por exemplo, com a falta de termos correspondentes, a começar pela própria noção de “religião”. Esta palavra expressa um conceito de origem ocidental judaico-cristã, para a qual os japoneses tiveram que criar um neologismo no final do século XIX, simplesmente porque ainda não possuíam tal conceito em sua cultura. Com este propósito, juntaram dois ideogramas, *shû* (心) e *kyô* (教), formando a palavra *shûkyô* como correspondente do vocábulo “religião”.

(*shû*, *sô*, *mune*) atualmente é entendido como “religião, seita, denominação (religiosa)”; mas também significa “o ponto principal, essência, origem”. Por sua vez, (*kyô*, *oshie*) também é um ideograma polissêmico abrangendo a ideia de “ensinamento, fé, lição, preceito, doutrina”. Originalmente, no entanto, *shûkyô* se relacionava com “princípios e ensinamentos” (do Budismo, em particular). Foi somente a partir do Período Meiji (1868-1912) que o termo passou a ser usado de modo mais genérico, significando “religião”, em tratados internacionais e no meio acadêmico.

Ainda há muitos outros termos polissêmicos e cuja tradução está condicionada ao contexto geral em que aparece, como *kami* (神), *kokoro* (心), *makoto* (真) e outros. Embora *kami* seja traduzido como “deus”, “divindade” e “espírito”, a noção extrapola o “Deus” cristão, judeu ou islamita. Primeiramente, porque o termo *kami* abarca desde os deuses da criação até fenômenos da natureza, antepassados, imperadores, pessoas comuns que se destacam em algum ramo de atividade. O termo também tem sido definido como força (espiritual) amorfa, indefinida e contextual. Em segundo lugar, *kami* pode ser tanto masculino quanto feminino, benéfico ou malévolo, dependendo de como os seres humanos se

relacionam com ela/e. Harumi Befu chamou a atenção para o fato de que os *kami* são concebidos de forma semelhante ao conceito de *mana*, que é bastante difundido nas sociedades polinésias. “*Mana*, embora seja potencialmente perigosa, é em si uma força neutra e que pode ser canalizada em manifestações benevolentes ou malévolas” (BEFU, 1983, p. 108).

Isto quer dizer que, ao traduzirmos o termo *shûkyô* ou *kami*, precisamos estar conscientes de que seu referencial cultural e religioso é distinto do que os termos “religião” e “deus” representam para um brasileiro de formação cristã, islâmica ou judaica.

Eliane S. Waragai nota o risco e a suscetibilidade de se traduzir conceitos budistas para um contexto cultural-religioso cristão:

Conforme o sacerdote Correia [do neobudismo *Honmon Butsuryûshû* 本文仏立宗], a expressão “地獄に落ちる”, se for traduzida literalmente, ficaria “cair ao inferno”, porque “地獄” (lê-se “*jigoku*”) significa “inferno”, e “落ちる” (*ochiru*) significa “cair”. Para evitar que seja interpretada tal qual a concepção cristã, a expressão “cair ao inferno” passou a ser traduzida como “cairá ao sofrimento infernal”.

No Budismo, o “céu” e o “inferno” são estados de espírito, e não lugares para onde as pessoas “boas” ou “ruins” irão após a morte. Portanto, entendendo o “céu” e o “inferno” como “estado de espíritos” [*sic*], nenhum dos dois são permanentes, e assim [...], é possível navegarmos do “inferno” ao céu” a qualquer momento, porque, nas palavras do sacerdote Correia, ambos estão dentro de nós (WARAGAI, 2008, p. 95-96).

6. Particularidades históricas

A tradução de determinadas expressões e palavras religiosas do idioma japonês pode, também, exigir conhecimento de certas particularidades históricas e religiosas. Richard M. Jaffe (2011) escreveu um livro sobre o casamento de monges budistas japoneses e apresentou uma discussão bastante apropriada para ilustrar esse ponto. De acordo com uma tradição budista amplamente difundida e aceita, as pessoas que optam pela vida monástica devem se abster de sexo, de ingestão de carne e álcool, entre outros. Porém, na história do Budismo no Japão, há frequentes casos de monges que quebraram esta norma desde, ao menos, o Período Nara (710-794), gerando um recorrente debate público, interferência de líderes religiosos, críticas ao Budismo e repetidas intervenções legais dos governantes.

A simples combinação dos quatro ideogramas 肉食妻帯 (*nikushoku saitai*) serve para expressar a complexidade de determinadas expressões que vêm carregadas de vários significados históricos, religiosos, políticos, culturais. Normalmente,

os caracteres 肉食, que significam “comer carne (de animal)”, são lidos como *niku-shoku* (leitura *kan-on*), sem conotação pejorativa. Porém, na tradição budista, lê-se *niku-jiki* (leitura *go-on*), significando “comidas poluídas pelo sangue” (*namagusai* 生臭い), como a carne de pássaros, animais e peixe. A expressão 妻帯 (*saitai*), por sua vez, pode significar “ter uma mulher/esposa”, “casamento” ou, mais especificamente, “casamento clerical (de monge budista)”. Os críticos do casamento clerical usavam o termo *saitai* como variação de *nyobon* 女犯 e *in* 淫, que podem ser traduzidos como “fornicação”.

O uso combinado dos quatro ideogramas com a leitura *nikujiki* foi usado de forma sistemática, em épocas mais recentes, pelos monges da escola *Jôdo Shinshû* 浄土真宗 para se defenderem dos ataques das outras escolas budistas, que a acusavam de institucionalizar a fornicção e a laicização de seus monges (JAFPE, 2011, p. 53-57). Esses monges *Shinshû* usavam para si a expressão *nikujiki saitai* para dizer que estavam em conformidade com o fundador Shinran 親鸞 (1173-1263), que teria contraído casamento motivado por compaixão, como um “recurso hábil” (sânscrito, *upâya*; jap. *hōben* 方便) para ajustar a prática monástica à disposição e estágio espiritual dos leigos e, com isto, se rebaixar ao nível do povo para lhe ensinar a doutrina budista. Onde os críticos viam heresia e decadência, os membros do Budismo *Shinshû* viam compaixão e uso de estratégia correta e apropriada na difusão da lei budista.

Detalhes históricos como este, de disputas dentro de uma mesma tradição do campo religioso, precisam ser acessados em livros e dicionários especializados. O dicionário comum, em geral, não fornece tais detalhes.

7. Tradução como estratégia de propagação

As religiões japonesas que cruzaram os oceanos e céus para o Brasil, como era de se esperar, têm-se deparado com o problema da tradução. Mesmo aqueles grupos que estão deliberadamente circunscritos aos imigrantes japoneses e descendentes, precisam traduzir certas palavras ou documentos, em uma ou outra circunstância. Aqueles grupos, porém, com maior pendor proselitista são os que mais se debatem com as indagações básicas do tipo “o que, quem, de que forma, quando traduzir?”. O modo de lidar com estas questões variou, sobremaneira, de um grupo a outro. Isto será discutido a seguir.

7.1. O que traduzir?

Aparentemente simples de resolver, a decisão sobre o que traduzir nem sempre é tomada de imediato. Os textos sagrados envolvem uma gama variada, que inclui textos doutrinários, ritualísticos, apologéticos e outros. Muitas vezes,

obras relativamente marginais ou com viés proselitista podem apresentar maior urgência na tradução devido à demanda dos membros potenciais, postergando a tradução de textos sagrados mais centrais para uma organização religiosa.

Em 1924, veio para o Brasil o primeiro adepto da religião *Oomoto* e, dois anos depois, chegaram os missionários Ishido Tsugio e Kondô Teiji. Porém, a direção oomotana traduziu vários textos, como a biografia da fundadora e algumas revistas, muito antes de traduzir os livros sagrados principais, escritos pelos fundadores. Um de seus livros fundamentais, “Revelações Divinas” (*Ofudesaki*), por exemplo, que foi escrito pela fundadora Na o Deguchi, só veio a ser publicado em português no ano de 2000.³

Até onde pudemos observar, há, em geral, relutância em se traduzir as orações. Normalmente, as orações japonesas permanecem no original, sendo apenas romanizadas para permitir a sua leitura e/ou memorização. Embora a Igreja Messiânica (*Sekai Kyûseikyô*) adote a oração cristã “Pai Nosso” em suas cerimônias, os membros japoneses e não-japoneses precisam memorizar e recitar em uníssono uma prece xintoísta (*Amatsu-norito* 天津祝詞), em japonês clássico. Na *Sôka Gakkai* 87E~7, também, os brasileiros memorizam e recitam diariamente o *Gongyô* 工 1, que envolve trechos do Sutra de Lótus no original, ou seja, a recitação é feita seguindo a romanização da pronúncia japonesa de texto escrito apenas com caracteres chineses. Na *Ishizuchi Jinja* 石 津 子 神社, as cerimônias combinam recitações xintoístas e budistas em japonês.

Um dos poucos exemplos de tradução das orações para o português é o livreto “Sutras Sagradas”, da *Seichô-no-ie*, publicado em 1989 e revisado várias vezes, desde então. A *Honmon Butsuryûshû* foi introduzida no Brasil em 1908, porém seus textos religiosos começaram a ser traduzidos para o português somente na década de 1970 e sua liturgia, em 1994 (WARAGAI, 2008, p. 103).

Este assunto nos traz à mente o dilema vivido pelo jesuíta italiano Lodovico Buglio (1606–1682) que, ao verter termos cristãos latinos para o idioma chinês, usava sons chineses equivalentes e, ao fazê-lo, priorizava a “aura de autenticidade” em detrimento da “inteligibilidade”. Assim, de acordo com R. Po-chia Hsia (2009, p. 57-58), *Spiritus Sanctus* virou *si-pi-le-do-san-du* em chinês.

Por outro lado, traduções por aproximação sonora de cantos e preces do sânscrito dificilmente impediram a expansão generalizada do budismo na China medieval. Além disso, muitos conceitos budistas centrais, como *Buda*, *bodhisattva* e *asura*, foram vertidos por aproximação sonora e se tornaram termos aceitos nos sutras budistas

3. Faz-se necessário notar que esse livro está baseado nas revelações da divindade *Ushitora-no-konjin* à Sra. Deguchi, que começaram em 1892 e prosseguiram por 26 anos, até o falecimento dela em 1918. Posteriormente, essas revelações foram compiladas pelo cofundador, Onisaburô Deguchi 大 江 戸 徳 次郎 (1871-1948), que acrescentou ideogramas chineses (*kanji*) à obra e a publicou, por partes, no jornal *Shinreikai* (“Mundo Espiritual”), de 1917 a 1921.

chineses. *A ininteligibilidade, de fato, pode muito bem ter contribuído para a aura de recitação de sutras* (HSIA, 2009, p. 58; grifo adicionado).

Mesmo que os textos sagrados sejam traduzidos, há alguns conceitos-chave que são mantidos no original, como *makoto* (個性) na *Perfect Liberty* (PL); *kôsen rufu* (広宣流布) na *Sôka Gakkai*; *michibiki* (導引き) na *Reiyûkai* 霊友会; e assim por diante.

Como acontece com os textos sagrados, a nomenclatura relativa à estrutura organizacional também é passível de ser traduzida. Os cargos hierárquicos, por exemplo, costumam ser traduzidos, mas isto não é uma norma. No neobudismo *Risshô Kôseikai* 立正佼成会 e em outros grupos, usam-se os mesmos termos do país de origem, como *shibuchô* 支部長 (chefe de um distrito) e *shunin* 主任 (líder local). No geral, porém, os especialistas religiosos ou pessoas em posição de liderança nas organizações religiosas costumam receber distintas denominações traduzidas ao português. Na *Seichô-no-ie*, há a figura do “preletor”; na PL, há “mestre” e “assistente de mestre”; na *Sekai Kyûseikyô*, “seminarista”, “ministro” e “reverendo”; na *Honmon Butsuryûshû*, “bispo” e “arcebispo”. Na *Sôka Gakkai*, o vocabulário japonês (*shibuchô* 支部長, *buchô* 部長, etc.) foi adotado nas primeiras décadas de difusão, quando a maioria dos membros ainda tinha ascendência nipônica. Porém, na medida em que aumentou o número de membros não-descendentes, os termos para designar cargos de responsabilidade na organização foram traduzidos: primeiramente usava-se “chefe” (de divisão, de coordenação, de departamentos, etc.), passando-se depois para “responsável”, que é uma denominação mais neutra.

7.2. Como traduzir?

Resolvida a questão de “o que traduzir”, há que discutir o modo como se traduz. Observando as traduções das religiões japonesas no Brasil, pode-se reconhecer processos de *omissões*, *reconstruções*, *reinterpretações*, *ênfases*, *diálogos religiosos*, entre outros. Sabe-se, por exemplo, que a *Seichô-no-ie* omite para seus membros brasileiros parte de sua ampla bibliografia, que inclui, entre outras coisas, seu apoio ao militarismo japonês na Ásia, sua ênfase no imperador japonês e sua associação com grupos ultraconservadores e ultranacionalistas japoneses (cf. MURAKAMI, 1983, p. 86, 104, 132, 158 e 163). Por outro lado, este mesmo grupo procurou, no Ocidente, manter um diálogo com a tradição cristã e enfatizou a proximidade de seu ensinamento com a Bíblia. Assim, foram propositalmente traduzidos vários dos escritos do fundador Masaharu Taniguchi 谷口 雅春 (1893-1985) em que ele discute passagens do Novo Testamento, em óbvio esforço para atingir o público majoritário que professa fé cristã no Brasil. Ou seja, neste e em outros grupos, o diálogo religioso, em geral, se dá com a tradição religiosa hegemônica. Por conseguinte, o vocabulário e as práticas religiosas de religiões

minoritárias, como as afro-brasileiras, costumam ser evitados. Uma exceção é a religião nipo-brasileira *Inari-kai* 稲荷会, que mistura diversas tradições (xintoísta, budista, católica, afro-brasileira) e inclui até rituais para desfazer “macumba”.

Hirochika Nakamaki, ao pesquisar a Instituição Religiosa *Perfect Liberty* (PL) no Brasil, já havia observado que, “...nessa tarefa de tradução, cada vez mais se omite o que seja especificamente japonês ou se substituem tais partes com referências brasileiras” (NAKAMAKI, 1991, p. 234). Este processo de adaptação tradutória se fez acompanhar por uma maior aceitação do português dentro da PL e por alterações nos rituais. Por exemplo, as oferendas tradicionais de *omiki* お神酒 (saquê sagrado), foram substituídas pelo vinho; as algas marinhas e peixe (choco) seco que o acompanhavam deram lugar a bolos (*idem, ibid.*, p. 234-35).

Na Igreja Messiânica, alguns termos foram deliberadamente deixados na forma original, como *jôrei* (ou *johrei*). Este termo é composto por dois ideogramas *jô* 浄 (purificação) e *rei* 霊 (espírito), significando, assim, “purificação do espírito”. Por indicar um ritual de imposição de uma mão para “transmitir a luz divina” a outra pessoa, o termo poderia ser traduzido alternativamente como “ritual de purificação do espírito pela luz divina” ou “bênção” ou “passe”. Preferiu-se deixar a forma original, possivelmente, para indicar sua condição de centralidade, particularidade e até esoterismo no contexto dessa religião (ver PYE, 2011, p. 29-30). O recinto sagrado na Igreja Messiânica, por sua vez, pode ser chamado de “igreja”, “casa de difusão” e *johrei center*, dependendo de seu tamanho e posição na estrutura organizacional; os especialistas são, como já dito anteriormente, “seminarista”, “ministro”, “reverendo” e “reverendíssimo”.

O próprio nome da religião em japonês *Sekai Kyûseikyô* 世界救世教 foi traduzido de forma especial em línguas ocidentais: *Church of World Messianity*, em inglês; e *Igreja Messiânica Mundial, em português*. Porém, *sekai* 世界 significa “mundo”; *kyûsei* 救世, “salvar o mundo”; e *kyô* 教, “ensinamento”. Assim, a tradução literal ficaria “O Ensino da (para a) Salvação do Mundo”.

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

De fato, o nome sozinho pode fazer com que algumas pessoas possam até mesmo pensar, inicialmente, que se trata de uma denominação cristã bastante atualizada e inclusiva com uma interessante “prática” oriental conhecida como *johrei* (PYE, 2011, p. 28).

A tradução pode ser literal ou mais livre e flexível. Porém, a mensagem costuma ser mais facilmente compreendida em um meio estrangeiro se houver um esforço tradutório para se conectar com a cultura local, através de uma terminologia ou de uma simbologia que soe familiar. Assim, enquanto muitos grupos adotam a terminologia católica ou protestante, outros se aproximam da espírita. Em um dos sutras da *Seichô-no-ie*, houve a tradução de *shojin* 諸神 (*sho* 多 “muitos, vários”; *jin* 神, “deuses, espíritos”) como “deuses”. Porém, o tradutor percebeu posteriormente, depois que o texto já tinha sido publicado, que a tradução causou estranhamento entre os adeptos pela conotação politeísta e, portanto, contrária à visão cristã; o incidente levou-o a perceber que o termo poderia ter sido traduzido, no contexto do sutra, como “anjos” (WARAGAI, 2008, p. 90).

Por fim, acontece, também, de os tradutores optarem por um repertório “híbrido” de vocábulos, misturando influências religiosas diversas. Na *Oomoto*, por exemplo, as cerimônias são “missas”; o clérigo é denominado “missionário”; há um “benzimento” (*otoritsugi* 御授け) que já foi chamado de “passe” (como no Kardecismo). Na organização neobudista *Honmon Butsuryûshû*, usam-se termos expressamente católicos como “sacerdote”, “bispo” e “arcebispo”; e outros que não são necessariamente cristãos, como “templo” (ao invés de “igreja”).

7.3. Forma de traduzir

Por se tratarem de “textos sensíveis” com restrições em relação ao caráter institucional do texto de partida e à aceitabilidade do texto de chegada, os textos religiosos possuem especificidades no que diz respeito à liberdade do tradutor, ou dito de outra forma, ao grau de interferência da organização religiosa na tradução⁴. Em função disto, a tradução poderá ser mais literal ou mais flexível, poderá haver maior proximidade com a língua e a cultura de partida ou, ao contrário, poderá

4. Em palestra proferida na Universidade de Brasília, em 31/01/2011, Markus J. Weininger esclareceu que “textos sensíveis” é um conceito associado àqueles textos considerados sagrados, legais/jurídicos e políticos. Primeiramente, porque são textos onde o tradutor precisa usar uma “sensibilidade especial para traduzir”; depois, por serem textos onde incidem consequências drásticas imediatas se o tradutor “errar” ou desviar consideravelmente do sentido original. Assim, um texto sensível, ainda segundo Weininger, é um texto onde o tradutor não pode decidir de forma livre sobre as opções tradutórias teoricamente disponíveis devido a restrições em relação ao caráter institucional do texto de partida, à aceitabilidade do texto de chegada ou ao propósito da tradução.

estar mais próxima da língua e cultura de chegada. Poder-se-á manter uma linguagem mais formal (com o uso do pronome pessoal “vós”, por exemplo), criando uma aura de veneração e respeito; ou um “clima” mais descontraído e informal, incentivando a proximidade e a descontração.

No contexto das religiões japonesas, há casos de romanização que inovam pela tentativa de aproximação com a fonética portuguesa, ou seja, a romanização é feita seguindo a maneira como um brasileiro pronunciaria a palavra. O nome do fundador da *Sôka Gakkai* é escrito no Brasil como *Tsunessaburo Makiguti*, quando seria escrito no sistema Hepburn como *Tsunesaburô Makiguchi* 牧口 常三郎. Nesta mesma organização, há algumas adaptações interessantes no livreto “Liturgia do Budismo de Nitiren Daishonin”, como *Nyorai* 如来, que é transcrito como *Nhô-rai*.

Normalmente, os textos religiosos são traduzidos diretamente do japonês, mas há casos de tradução do inglês ou mesmo do esperanto para o português. A *Oomoto* tem traduzido quase todo o seu material para o português via esperanto.

7.4. Quem traduz?

No período inicial da imigração, a tradução não chegava a ser um problema, visto que as religiões eram praticadas entre falantes nativos que pretendiam regressar ao Japão após trabalhar no Brasil por alguns anos. Nos raros casos de brasileiros que buscavam informação, a comunicação ocorria por meio de intérpretes, dentro das circunstâncias possíveis. Por isso, é provável que não tenha havido texto religioso japonês traduzido para o português no período anterior à Segunda Guerra Mundial.

Quando surgiu um projeto real de propagação fora da “colônia japonesa”, a escolha do tradutor, ao que se sabe, parece não ter (e, provavelmente, ainda não tem) sido uma decisão totalmente racional, na maioria dos casos. É compreensível que as decisões venham sendo tomadas de acordo com as circunstâncias e as capacidades humanas e econômicas de cada grupo. Deste modo, a *Seichô-no-ie*, a *Sôka Gakkai* e a PL seguiram um padrão – que podemos estimar como sendo o de maior ocorrência – que é o uso de nikkeis como tradutores, auxiliados por missionários japoneses enviados ao Brasil, sobretudo os mais jovens que se dedicavam a aprender o português. Determinados grupos religiosos, que se mostraram mais empenhados no proselitismo, depois de algumas décadas de atividades criaram seus respectivos departamentos ou setores de tradução, onde a tradução é normalmente um trabalho colaborativo. Entretanto, é preciso notar que nem um nem outro modelo tem garantido um nível profissional dos tradutores, visto serem pouquíssimos aqueles que possuem formação específica. Para sanarem este problema, alguns grupos contratam tradutores profissionais (e até traduto-

res juramentados) para se encarregarem da tradução de seus textos religiosos ou folhetos de divulgação.

Um caso notável e de destaque é o da *Sekai Kyûseikyô* (Messiânica), que, até 2011, havia enviado ao Japão 284 seminaristas brasileiros (dos quais 231 não tinham ascendência nipônica!) para estudarem a língua japonesa e melhor se prepararem para a vida missionária (TOMITA, 2013, p. 48). Estes seminaristas voltam ao Brasil com formação bilíngue ou poliglota, em alguns casos, com potencial para participarem ativamente de traduções ou, ao menos, terem acesso aos documentos e textos originais em japonês. Muitos são reenviados como missionários para a América Latina, América do Norte, Europa, África e Austrália. Com a criação da Faculdade Messiânica em 2008, na cidade de São Paulo, pode-se prever que esta instituição de ensino superior irá complementar ou substituir o programa de formação de tradutores de língua japonesa no Japão.

A *Oomoto* constitui outro caso extraordinário. Este grupo tem recorrido ao Sr. Benedicto Silva (1927-), um brasileiro de formação espírita-kardecista, para fazer traduções religiosas indiretas para o português de obras em esperanto, mas cujos originais estão em japonês.

A *Higashi Honganji* 東本願寺 possui um grande aliado em suas traduções, que é o monge Ricardo M. Gonçalves, professor aposentado de história antiga e história das religiões da Universidade de São Paulo. Esta ordem budista criou em 1980 o Instituto Budista de Estudos Missionários que, entre outras atribuições, busca “Realizar traduções para o português das Escrituras Sagradas do Budismo Shin” e “Editar livros, panfletos e periódicos em português sobre o Budismo Shin” (GONÇALVES, 2013, p. 65).

Às vezes, o pesquisador é convidado a colaborar nas traduções. Embora não tenhamos realizado o projeto, uma colega e eu já fomos convidados a fazer a tradução de texto sagrado de um grupo com filial no Distrito Federal⁵. Por outro lado, mesmo sem ter a intenção, artigos acadêmicos publicados pelo pesquisador podem servir como material informativo para os membros e simpatizantes de certos grupos, como ocorreu comigo uma vez. Durante um ano, participei das cerimônias do grupo *Ishizuchi Jinja*, nas cercanias de Brasília e acompanhei três caravanas anuais em peregrinação ao santuário construído em Mogi das Cruzes (SP). Na última viagem, fui pego de surpresa quando um dos líderes distribuía cópias de meu artigo (PEREIRA, 2011) para os demais participantes da peregrinação. Como o grupo ainda não conseguiu traduzir para o português material explicativo ou doutrinário, um membro me disse: “Esse trabalho do professor Ronan é muito

5. No Brasil, além do prof. Ricardo Gonçalves, há outros casos como o de Andrea G. Tomita, que é pesquisadora, tradutora e membro da hierarquia da Igreja Messiânica.

bom pra gente, nikkei que não sabe japonês direito. Aqui tem muita explicação que a gente não entendia, sabe?”

8. Tradução cultural (e religiosa)

A tradução vinha sendo compreendida como um processo comunicativo em que se utiliza outra língua para reformular e interpretar um texto. Hoje, porém, esta noção foi ampliada, por se entender que ela envolve uma finalidade determinada e acontece em um contexto social particular (HURTADO ALBIR, 2001); e poderíamos até acrescentar que ela também se insere atualmente em conexões e fluxos globais. Dito de outro modo, há no ofício do tradutor diversas questões extralinguísticas que dizem respeito a interesses individuais e coletivos, identidade, cultura, poder, particularidades históricas, entre outros. O tradutor não é, de fato, um profissional que trabalha com absoluta liberdade e isenção, por estar sujeito ao contexto histórico, a normas sociais, a expectativas de leitores, etc. Neste ofício, há “negociação”, troca de ideias, “perdas e renúncias”, e “modificação de significados” (BURKE, 2009, p. 15).

Tendo isso em mente, é preciso dizer que o conceito de tradução tem sido estendido a outros campos do saber desde o século passado. O antropólogo, por exemplo, é um “tradutor cultural” por excelência, uma vez que seu ofício visa sobretudo tornar o exótico em algo familiar, e vice-versa. Por sua vez, “Os historiadores fazem a mediação entre o passado e o presente e enfrentam os mesmos dilemas de outros tradutores, servindo a dois mestres e tentando reconciliar a fidelidade ao original com a inteligibilidade para seus leitores” (BURKE, 2009, p. 14). Neste contexto, a *tradução religiosa* pode ser situada dentro do conceito mais amplo de *tradução cultural*, que envolve não apenas os aspectos linguísticos e semânticos da inteligibilidade e compreensão entre culturas diferentes.

Como dito anteriormente, a tradução religiosa, ao lidar com crenças e visões de mundo, costuma atender a interesses de propagação, proselitismo e cooptação. Não é pura coincidência que a Igreja Católica praticamente dominou o ofício da tradução na Europa, por séculos a fio: havia uma agenda evangelizadora em escala mundial, intimamente atrelada à expansão marítima e colonialista europeia.

Uma vez que os portugueses foram os primeiros europeus a travarem contato direto com os japoneses, em meados do século XVI, os jesuítas a serviço da coroa lusitana foram os pioneiros a desenvolver um sistema de romanização da língua japonesa, a realizar a tradução pioneira de partes do Novo Testamento para o japonês e a publicar a primeira gramática do idioma nipônico.

A tradução religiosa se depara, entre outras coisas, com o difícil processo decisório de quão profunda será a adaptação à cultura hospedeira. Este é um dilema vivido por todas as religiões em expansão no estrangeiro. Por vezes, as decisões

são certas, precisas e desfazem confusões; em outros momentos, o resultado é o oposto.

No Brasil, a PL talvez constitua o exemplo mais cabal de esforço adaptativo de maior profundidade. Já foi mencionado que seu processo de adaptação tradutória se fez acompanhar por maior aceitação do português dentro deste grupo religioso, assim como por alterações nos rituais e celebrações. Um exemplo de adaptação que parece não ter envolvido polêmicas ou confusões vem exatamente deste grupo. Na PL, houve uma associação da festa tradicional japonesa para os antepassados (*obon* お盆) com o Dia de Finados, que é uma data católica e ainda bastante celebrada no Brasil (FUJIKURA, 1992).

Em contraste com esse caso, quando se traduz na Igreja Messiânica termos como reencarnação, encosto, espíritos obsessivos, espíritos desencarnados, dentro outros, há sempre o perigo de surgirem mal-entendidos, pontos de instabilidade e conflito de interpretação devido à associação imediata com o universo doutrinário do Espiritismo Kardecista. Porém, como nos informa Tomita (2009, p. 187-199), há diferenças marcantes entre as duas religiões. Um mesmo termo, como “reencarnação”, é ensinado no Espiritismo em uma perspectiva evolucionista, enquanto que, na Messiânica, acredita-se na possibilidade da “involução do espírito”, ou seja, uma pessoa pode se rebaixar a tal ponto de se reencarnar em corpo de animal. O desdobramento desta diferença é que se fale, na Messiânica, não somente em “espíritos obsessores” (encostos), mas também em “espíritos híbridos” (espírito de homem reencarnado em forma de animal) e “espíritos guardiães” (incorporados em animais e objetos).

É curioso que, no processo de transplantação religiosa de um país a outro, as organizações religiosas nem sempre controlam as adaptações e “ressignificações” de seu vocabulário, rituais, práticas e outros. Cristina Rocha (2006) descreve como várias práticas e rituais inovadores no Budismo Zen foram criados no Brasil por demanda dos praticantes brasileiros, que queriam “batismo” budista para seus filhos ou solicitavam cerimônia de casamento para si próprios. Estas são práticas estranhas às versões japonesas do Zen.⁶

Em meados da década de 1950, imigrantes japoneses trouxeram a crença e práticas associadas ao culto à divindade Ishizuchi para uma colônia na divisa entre os municípios paulistas de Mogi das Cruzes e Suzano, e a tem mantido, desde então, de forma praticamente independente da sede japonesa (PEREIRA, 2011). Um dos rituais desse grupo envolve uma espécie de “passe espiritual”, em que se passa a imagem da divindade nas costas dos participantes. Em 2006, durante a celebração dos 50 anos da fundação da *Ishizuchi Jinja* no Brasil, sacerdotes do

6. Waragai (2008) menciona semelhante inovação ritual na *Seichô-no-ie* (p. 86) e na *Honmon Butsuryûshû* (p. 91-92).

santuário central do Japão vieram especialmente para o evento e ficaram bastante surpresos ao verem que a imagem da divindade era, no Brasil, passada em qualquer parte do corpo dos “adeptos”, que estivesse atacada por alguma enfermidade, incluindo as partes íntimas! Posteriormente, houve orientação para que a imagem fosse levemente friccionada apenas nas costas dos participantes das cerimônias.

Do mesmo modo, como vimos acima, que nem todo vocabulário é traduzível ou, ao menos, facilmente traduzível (como os já mencionados termos *kami* 神 e *kokoro* 心), os grupos religiosos também aprenderam, na prática, que nem tudo é transferível diretamente. Como diz o pesquisador da cultura japonesa Michael Pye (2011, p. 17),

Muito frequentemente, há elementos em excesso da cultura original que não fazem nenhum sentido na nova situação. [...] Por exemplo, uma nova religião japonesa pouco conhecida, a Chiensonkyô, possui certo número de rituais de purificação os quais incluem a purificação do relógio da pessoa. Essa ideia faz sentido na cultura japonesa, em que o senso de tempo pode ser bastante importante na vida quotidiana, mas talvez não em todos os cantos do mundo.

9. A língua como meio de transferência de valores culturais

A língua tem sido apontada, também, como meio de transferência de valores culturais e, em certos casos, de dominação. O modo como a língua japonesa tem sido usada nas religiões japonesas no Brasil despertou reações diversas. Alguns brasileiros, que até onde se sabe constituem minoria, protestaram contra o uso excessivo desse idioma. Sentia-se que este uso exagerado poderia significar uma imposição ou “possível instrumento de dominação” religiosa e cultural (TOMITA, 2004, p. 89). Por um lado, no período inicial da difusão das religiões japonesas, não se sentia necessidade de mudar a comunicação para o português tanto pela ausência de membros brasileiros, quanto pela falta de quem, entre os japoneses, dominasse o idioma do país hospedeiro. Por outro lado, a resistência oficial em traduzir certas palavras ou preces se justificava pela crença na sacralidade do idioma japonês (“a vibração da palavra proferida nesse idioma é maior”) (*idem, ibid.*, p. 8) ou na ideia de *kotodama* (a força mística de determinadas palavras e ideogramas chineses) ou na decisão de manter certo “mistério” com o uso de termos no original.

Outros brasileiros, ao contrário, mesmo não tendo ascendência japonesa, mostraram-se entusiasmados para aprender o idioma estrangeiro no Brasil ou no Japão. Este entusiasmo, é preciso notar, não se compara com a adoção da escrita chinesa na corte do Japão antigo, ou o uso do latim como meio culto de comunicação e língua franca de toda a Europa medieval.

Se a língua é verdadeiramente um meio de transferência de valores culturais (e religiosos), a adaptação tradutória das religiões é um processo de “mão

dupla”. Muito além dos textos, traduzem-se ideias e conceitos para uma cultura diferente; entretanto, como notou Peter Burke, muitas vezes os tradutores e missionários acabam interferindo na língua de partida, ao introduzirem novas palavras e expressões:

Missionários como [Matteo] Ricci traduziam textos religiosos como um meio de conversão, mas eles às vezes se descobriam traduzindo sua religião também, no sentido de adaptá-la à cultural local, e até mesmo convertendo sua língua, no sentido de introduzir nela palavras e frases do tupi, do japonês e assim por diante (BURKE, 2009, p. 23).

Cada grupo religioso japonês no Brasil tem introduzido, em menor ou maior grau, uma série de palavras e conceitos no repertório linguístico dos membros, praticantes ou meros simpatizantes. Qual praticante do Budismo Zen não está familiarizado com termos tais como *zazen* 座禅, *sesshin* 接心 ou *satori* 悟り? Ou da PL, que não saiba o significado de *makoto* 個性, *seiti* 聖地 ou *Oshieoyá-samá* 教祖様? Essas religiões também introduzem novos rituais, gestos, símbolos, modos de orar, modo de se organizar, novos valores e mitos, nova visão de mundo, etc. Tomita (2004, p. 94) chama a atenção para o fato de algumas entre as novas religiões japonesas, em particular, estarem desempenhando o papel de “vias de acesso à arte e cultura japonesa”, ao oferecerem cursos de arranjo floral, cerâmica, cerimônia do chá, e outros.

10. À Guisa de Conclusão

Voltando ao tema da tradução, pode-se dizer que a história da tradução entre os grupos religiosos japoneses no Brasil ainda tem sido pouco (e apenas recentemente) estudada (veja, por exemplo, WARAGAI, 2008; PYE, 2011; TOMITA, 2013; GONÇALVES, 2013). São necessários trabalhos minuciosos que explicitem com mais detalhes as escolhas e as negociações feitas nos processos tradutórios de grupos específicos. Espera-se que surjam trabalhos exegeticos, como o de Waragai (2008) ou o breve exercício realizado por Michael Pye com relação à religião *Tenrikyô* 天理教:

Um de seus importantes textos é chamado *Mikagura-uta*, traduzido para o português como Hinos Sagrados. Agora, *uta* significa canções, e aqui elas são canções ou hinos especiais. Além disso, a expressão hinos sagrados é, de fato, uma expressão muito geral. A palavra *kagura* refere-se à dança dos deuses (*kami*), enquanto o prefixo *mi-* é honorífico; portanto, *Mikagura-uta* são canções da dança divina. Isso é significativo uma vez que o rito central da Tenrikyo é a apresentação do *mikagura* no seu templo principal em Tenri, e essas danças (que ficam escondidas da apreciação geral), se baseiam nas atividades dos deuses conforme transmitido nos antigos mitos

um termo especial para esse foco de sua localização central, denominado *jiba* 地場 (PYE, 2011, p. 26-27).

(...)

As escolhas de vocabulário são feitas, algumas vezes com habilidade e, outras, de modo desastrado, a fim de posicionarem as alegações na cultura mais ampla; neste caso, na cultura religiosa. Dessa forma, é importante ser sensível à terminologia selecionada, se quisermos compreender os processos de transmissão e de mudança nos assuntos religiosos. Isso se aplica aos processos de inovação e à transmissão bem-sucedida e também aos processos de decadência (*idem, ibid.*, p. 30).

Com o aumento de estudos da tradução religiosa, poder-se-á alcançar algumas conclusões ou denominadores comuns neste subcampo dos Estudos da Tradução. Comparando a prática tradutória dos jesuítas no Brasil-Colônia e a dos missionários japoneses na atualidade, Waragai (2008, p. 105) afirma que, em ambos os casos,

...não bastava veicular as mensagens na língua do seu público-alvo: para se fazer entender era necessário adaptar essas mensagens ao contexto local. Os jesuítas utilizaram-se de figuras e rituais indígenas para transmitir a mensagem cristã, e os missionários japoneses das Novas Religiões Japonesas recorreram às imagens e palavras do Cristianismo para difundir a sua religião.

[...]

...é opinião unânime entre as pessoas envolvidas na tradução dos textos religiosos japoneses a importância de adaptar os textos ao contexto do público-alvo.

No futuro, também poderemos avaliar o impacto das traduções religiosas japonesas na sociedade brasileira e em outras. Sabe-se que as traduções de textos bíblicos contribuíram enormemente para formar uma identidade cultural no Ocidente, isto é, na Europa e em suas formações coloniais. De modo similar, a tradução de textos budistas ajudou a formar um substrato cultural-religioso comum em várias partes da Ásia, de onde se tem propagado para outras regiões. Algumas religiões japonesas, por meio de suas traduções, têm formado e informado diversos setores da sociedade brasileira, de acordo com seus ensinamentos e visão de mundo. Curiosamente, há pelo menos um caso em que essas traduções extrapolaram as fronteiras do país, que são as traduções produzidas pela Igreja Messiânica no Brasil. Elas “serviram de base para a tradução dos ensinamentos messiânicos para línguas como espanhol, francês, alemão e italiano” (TOMITA, 2013, p. 52).

O presente artigo teve como objetivo principal mostrar que o estudo da tradução religiosa é um campo bastante promissor e cheio de possibilidades entre as religiões japonesas no Brasil. Se os pesquisadores da religiosidade japonesa no Brasil produzirem trabalhos exegéticos com variados grupos japoneses, poderão contribuir sobremaneira para a história dos Estudos da Tradução no país. As “seis

grandes perguntas” colocadas por Peter Burke (2009, p. 17) – quem traduz? com que intenção? o quê? para quem? de que maneira? com que consequências? – podem constituir um roteiro interessante para se explorar a “política ou estratégia de tradução” das religiões japonesas no Brasil. Nesta empreitada, a observação tanto do que é traduzido como do que se perdeu na tradução pode ser uma estratégia frutífera, visto que “o exame detido do que se perdeu é uma das maneiras mais efetivas de identificar diferenças interculturais” (BURKE, 2009, p. 46).

Referências bibliográficas

- BEFU Harumi. **Japan**. An Anthropological Introduction. 2a. impressão. Tokyo: Charles E. Tuttle Co., 1983.
- BURKE, Peter. Culturas da tradução nos primórdios da Europa Moderna. In: BURKE, Peter; HSIA, R. Po-chia (orgs.). **A tradução cultural nos primórdios da Europa Moderna**. São Paulo: Editora UNESP, 2009, p. 13-46.
- FUJIKURA Yumi. **Alguns aspectos de inculturação no trabalho missionário da PL no Brasil**. Dissertação (Mestrado em ciências da religião)-PPGCR, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 1992.
- GONÇALVES, Ricardo Mário. A “Oficina de Tradução Kumarajiva” do Instituto Budista de Estudos Missionários (Missão Sul-Americana de Budismo Shin, Ramo Otani). **Saberes em Ação**. Revista de Estudos da Faculdade Messiânica. Ano 1, n. 1, 2013, p. 56-68.
- HSIA, R. Po-chia. A missão católica e as traduções na China, 1583-1700. In: BURKE, Peter; HSIA, R. Po-chia (orgs.). **A tradução cultural nos primórdios da Europa Moderna**. São Paulo: Editora UNESP, 2009, p. 47-60.
- HURTADO ALBIR, A. **Traducción y traductología**: Introducción a la traductología. Madrid: Cátedra, 2001.
- JAFFE, Richard M. *Neither Monk nor Layman: Clerical Marriage in Modern Japanese Buddhism*. Princeton: Princeton University Press, 2011.
- MURAKAMI Shigeyoshi. **Japanese Religion in the Modern Century**. 2a. edição, Tokyo: University of Tokyo Press, 1983.
- NAKAMAKI Hirochika. The Indigenization and Multinationalization of Japanese Religion: Perfect Liberty Kyodan in Brazil. **Japanese Journal of Religious Studies**, 18/2-3, 1991, p. 213-242.
- PEREIRA, Ronan A. Ishizuchi Jinja: sobrevivência xinto-budista no contexto brasileiro. **REVER-Revista de Estudos da Religião**. São Paulo: PUC-SP/Paulinas, Ano 11, n. 2, Jul/Dez 2011, p. 55-62.
- PYE, Michael. Refletindo sobre primos distantes: distância cultural na transplantação de religiões japonesas em outros países. **REVER-Revista de Estudos da Religião**. São Paulo: PUC-SP/Paulinas, Ano 11, n. 2, Jul/Dez 2011, p. 11-31.

ROCHA, Cristina. **Zen in Brazil: The Quest for Cosmopolitan Modernity**. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2006.

TOMITA, Andrea G. Santiago. As Novas Religiões Japonesas como instrumento de transmissão de cultura japonesa no Brasil. **REVER-Revista de Estudos da Religião**. São Paulo: PUC-SP/Paulinas, Ano 4, n. 3, 2004, p. 88-102.

_____. **Recomposições identitárias na integração religiosa e cultural da Igreja Messiânica no Brasil**. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – PPGCR, Universidade Metodista de São Paulo, Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, São Bernardo do Campo, 2009.

_____. Construindo pontes: aspectos sobre a tradução na Igreja Messiânica e na Perfeita Liberdade. **Saberes em Ação**. Revista de Estudos da Faculdade Messiânica. Ano 1, n. 1, 2013, p. 45-55.