

**TERESA AUGUSTA MARQUES PORTO**

**MULHERES NA LITERATURA JAPONESA *SETSUWA* BUDISTA**

**Análise de narrativas das Antologias *Nihon Ryouiki*, Livro dos Milagres do Japão, séc. IX e *Konjakumonogatarishuu*, Antologia de Hoje e Antigamente, séc. XII**

**ASSIS**

**2019**

**TERESA AUGUSTA MARQUES PORTO**

**MULHERES NA LITERATURA JAPONESA *SETSUWA* BUDISTA**

**Análise de narrativas das Antologias *Nihon Ryouiki*, Livro dos Milagres do Japão, séc. IX e *Konjakumonogatarishuu*, Antologia de Hoje e Antigamente, séc. XII**

Tese apresentada à Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis, para obtenção do título de Doutora em Letras (Área de Conhecimento: Literatura e Vida Social).

Orientador: Prof. Dr. Francisco C. Alves Marques.

**ASSIS**

**2019**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Vânia Aparecida Marques Favato - CRB 8/3301

P853m Porto, Teresa Augusta Marques  
Mulheres na literatura japonesa setsuwa budista: análise de narrativas das antologias Nihon Ryouiki, Livro dos milagres do Japão, séc. IX e Konjaku Monogatarishuu, Antologia de hoje e antigamente, séc. XII. / Teresa Augusta Marques Porto. Assis, 2019.  
100 f.

Tese de Doutorado - Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis  
Orientador: Dr. Francisco Claudio Alves Marques

1. Literatura japonesa. 2. Mulheres - Japão. 3. Japão - História. 4. Budismo - Japão. I. Título.

CDD 895.63

**CERTIFICADO DE APROVAÇÃO**

TÍTULO DA TESE: MULHERES NA LITERATURA JAPONESA *SETSUWA* BUDISTA: Análise de narrativas das Antologias *Nihon Ryoiki*, Livro dos Milagres do Japão, séc IX e *Konjakumonogatarishu*, Antologia de Narrativas de Hoje e Antigamente, séc.XII

**AUTORA: TERESA AUGUSTA MARQUES PORTO**

**ORIENTADOR: FRANCISCO CLAUDIO ALVES MARQUES**

Aprovada como parte das exigências para obtenção do Título de Doutora em LETRAS, área: Literatura e Vida Social pela Comissão Examinadora:

Prof. Dr. FRANCISCO CLAUDIO ALVES MARQUES  
Departamento de Letras Modernas / UNESP/Assis

Profa. Dra. KATIA APARECIDA DA SILVA OLIVEIRA  
Instituto de Ciências Humanas e Letras / UNIFAL/Alfenas

Profa. Dra. MONICA SETUYO OKAMOTO  
Departamento de Letras Estrangeiras Modernas / UFPR/Curitiba

Profa. Dra. ELIANE APARECIDA GALVÃO RIBEIRO FERREIRA  
Departamento de Linguística / UNESP/Assis

Prof. Dr. ANDRÉ FIGUEIREDO RODRIGUES  
Departamento de História / UNESP/Assis

Assis, 12 de agosto de 2019

PORTO, Teresa Augusta Marques. **MULHERES NA LITERATURA JAPONESA SETSUWA BUDISTA**. Análise de narrativas das Antologias *Nihon Ryouiki*, Livro dos Milagres do Japão, séc. IX e *Konjakumonogatarishuu*, Antologia de Hoje e Antigamente, séc. XII. 2019. 99 f. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras, Assis, 2019.

## RESUMO

Este trabalho tem por objetivo analisar personagens e protagonistas femininas presentes nas antologias literárias japonesas *setsuwa* budistas *Nihonkoku genpou zen'aku ryouiki*, ou “Histórias Miraculosas de Retribuição Cármica do Bem e do Mal no Japão”, compilada pelo monge Kyoukai no século IX; e na *Konjaku Monogatarishuu*, “Coletânea de Narrativas de Hoje e Antigamente”, de autoria desconhecida. Para tal, utilizou-se como metodologia a análise literária, em especial o enfoque das narrativas voltadas para o heroico-miraculoso. O estudo também permite considerar o papel da mulher na sociedade desse período histórico Heian (794-1185). Tem como hipótese a multiplicidade de faces do feminino, porém restrita em relação à representatividade masculina em termos de protagonismo. O interesse deste presente trabalho é apresentar reflexões sobre o tratamento ao papel da mulher nessas narrativas, a partir de sua correlação com a visão do budismo original no tocante à questão soteriológica, ou doutrina da salvação.

Palavras-chave: Literatura japonesa *setsuwa*. Literatura japonesa *setsuwa* budista. Período histórico Heian (794-1185). Protagonismo feminino.

PORTO, Teresa Augusta Marques. **WOMEN IN THE BUDDHIST SETSUWA JAPANESE LITERATURE**. Analysis of narratives of *Nihon Ryouiki*, The Book of Miracles of Japan, IX century and *Konjakumonogatarishuu*, *Narratives of Today and Past*, XII century. 2019. 99 f. Thesis (Doctor Degree) – São Paulo State University (UNESP), Science and Letters College, Assis, 2019.

### ABSTRACT

This paper aims to analyze female characters and protagonists present in the buddhist setsuwa Japanese literary anthologies *Nihonkoku genpou zen'aku ryouiki*, or “Miraculous Stories of the Karmic Retribution of Good and Evil in Japan,” compiled by the monk Kyoukai in the ninth century; and in the *Konjaku Monogatarishuu*, “Collection of Narrative of Today and the Past”, of unknown authorship. The literary analysis was used as methodology, especially the approach focused on the miraculous-heroic. The study also allows to consider the role of women in the society of this historical period Heian (794-1185). It has as hypothesis the multiplicity of female faces, but restricted in relation to male representativeness in terms of protagonism. The purpose of this paper is to present reflections on the treatment of the role of women in these narratives, from their correlation with the view of original buddhism, regarding the soteriological point, or the doctrine of salvation.

Keywords: Japanese literature *setsuwa*. Japanese buddhist *setsuwa* literature. Heian Historical Period (794-1185). Female protagonism.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	06
<b>2</b>	<b>A REPRESENTAÇÃO FEMININA NO BUDISMO ORIGINAL</b> .....	10
<b>2.1</b>	<b>O Sutra do Lótus. A Princesa-dragão</b> .....	10
<b>2.2</b>	<b>A representação feminina no Japão. Primórdios. Crônica de viagem chinesa séc. III. <i>Kojiki</i>, Registro das coisas antigas, séc. VIII. <i>Taketori Monogatari</i>, A Narrativa do Cortador de Bambu, c. séc. VI</b> .....	13
<b>3</b>	<b>A REPRESENTAÇÃO DA MULHER NA LITERATURA JAPONESA <i>SETSUWA</i> BUDISTA</b> .....	21
<b>3.1</b>	<b><i>Nihonkoku genpou zen'aku ryouiki</i>, Histórias Miraculosas de Retribuição do Bem e do Mal no Japão, ou <i>Nihon Ryouiki</i>, Livro dos Milagres do Japão, séc. IX. <i>Konjaku Monogatarishuu</i>, “Narrativas de Hoje e de Antigamente; finais do séc. XII</b> .....	21
<b>3.2</b>	<b>Narrativas <i>Setsuwa</i> laicas e budistas. Alguns cotejos. A sociedade de Heian (794-1185)</b> .....	21
<b>3.3</b>	<b>Análise de três narrativas: Uma mulher disfarçada de raposa; uma mulher que sobe viva aos Céus; uma mulher que desce ao reino dos mortos</b> .....	21
<b>4</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	86
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	89
	<b>ANEXO 1 - O RECORTE FOTOGRÁFICO DAS REPRESENTAÇÕES DE KANNON NO SUTRA DO LÓTUS</b> .....	93
	<b>ANEXO 2 - A MULHER QUE SOBE VIVA PARA O CÉU</b> .....	94
	<b>ANEXO 3 - A MULHER QUE DESCEU AO REINO DOS MORTOS E VOLTOU VIVA</b> .....	95
	<b>ANEXO 4 - UMA RAPOSA TRAVESTIDA DE MULHER</b> .....	97

## 1 INTRODUÇÃO

A identificação com as lendas, contos, folclore, como os estudiosos da narrativa *setsuwa* a conceituam na década de 1920 no Japão, quando se empreende estudo acadêmico sobre este tipo de narrativa, levou-me, no mestrado na Universidade de São Paulo, sob orientação da Profa. Dra. Madalena Natsuko Hashimoto Cordaro, de 2003 a 2007, ao tratamento de três narrativas japonesas do *Konjaku Monogatarishuu*, ou “Coletânea de Narrativas de Hoje e Antigamente”, compilação de autoria desconhecida do final do século XII e também do período histórico Heian (794-1185). Nesse estudo anterior, foi possível identificar a previsão do Buda Sidarta, o buda histórico, Shakyamuni Butsu no Japão, no séc. VI a C, de algumas das trinta e três, ou infinitas, formas de transformações, mensageiros ou máscaras, como preferimos conceituar, da divindade budista da Compaixão, Avalokiteshvara na Índia, na China Kuan Yin ou Guan Yîn, no Japão Kannon Bosatsu, após a descoberta desse gênero de narrativa, na disciplina no curso de pós-graduação “*Konjaku Monogatarishu*, um estudo do gênero *setsuwa*”, ministrado pela Profa. Dra. Luiza Nana Yoshida, a partir do qual passamos a aprofundar nossa pesquisa.

*Konjaku Monogatarishuu* é obra já apresentada ao universo acadêmico brasileiro pela pesquisa da Profa. Luiza Nana Yoshida por sua pesquisa de doutorado, com análise de narrativas laicas e atualmente em conjunto a Profa. Dra. Neide Hissae Nagae e pesquisadores no Centro de Estudos Japoneses da USP, também contemplando o universo budista. O trabalho do monge Kyoukai, com o *Nihon Ryouiki*, ou “O Livro dos Milagres do Japão”, do século IX, é ainda de certo modo inédito, pois que apresentado na tradução do japonês para o inglês por Nakamura Kyoko Motomochi, da Universidade de Harvard. Com a discussão frequente do papel do carma na existência dos seres humanos, achamos interessante trazer a discussão do impedimento ou permissão da mulher ao patamar máximo da iluminação espiritual, ou nirvana, a partir do próprio título completo dessa que é uma das antologias consideradas, *Nihon Ryouiki* ou *Nihonkoku genpou zen'aku ryouiki*, “Histórias Miraculosas de Retribuição Cármica do Bem e do Mal no Japão”, o que pode permitir iluminar os conceitos de merecimento, milagre e maravilha. No mestrado tive a oportunidade de traduzir e analisar três narrativas que destaquei como significativas quanto à presença do salvacionismo da divindade budista da compaixão, ou misericórdia, Kannon, em torno de cuja devoção espalharam-se incontáveis relatos miraculosos. Nessas narrativas destacam-se três tipos

de demônios que serão vencidos: o *oni*, espécie, legião de ogros; o espírito-raposa, disfarçado de mulher e o próprio ser humano, em sua face mesquinha, capaz de infringir aos demais danos e sofrimento, por vingança, ambição ou desequilíbrio psíquico e espiritual.

Dando prosseguimento à pesquisa no doutorado na Universidade Estadual Paulista, UNESP, Campus de Assis, onde também leciono, desde finais de 2010, Iniciação ao Curso de Japonês, Literatura Japonesa, Imigração Japonesa e Mestres da Literatura Japonesa, tive como orientadores o Prof. Dr. Antônio Roberto Esteves, da Área de Espanhol, e o Prof. Dr. Francisco Claudio Alves Marques, da Área de Italiano, o primeiro dedicado ao estudo do romance histórico e o segundo às narrativas medievais italianas e ao cordel nordestino.

Move-nos, também, a procura das vozes autorais e narrativas, bem como seus focos e gêneros no tratamento da figura da mulher na literatura budista em seus primórdios e na literatura japonesa antiga e medieval, e em alguns exemplos através dos séculos, seguindo-se a trilha da literatura heroico-miraculosa. Trata-se de uma questão primordial ao se tratar da situação da mulher na narrativa *setsuwa* budista, sem dúvida influenciada pela ótica de merecimento no budismo original.

Em nossos estudos nestes últimos anos, pudemos contrastar algumas particularidades que marcam, em termos de diferença, o protagonismo dos personagens femininos das narrativas *setsuwa* budistas com o das laicas.

Neste sentido, o presente trabalho propõe-se a contribuir com a discussão do fato miraculoso em narrativas *setsuwa* que começam a ser traduzidas pelo Centro de Estudos Japoneses da Universidade de São Paulo e que já foram tema de nossa dissertação de mestrado, que envolveu a tradução de três narrativas budistas do *Konjaku Monogatarishuu*.

O budismo, nascido na Índia, no século VI antes da era comum, chega ao Japão no século VI, via Coreia e China. Kannon, a Mãe Compassiva, advinda da divindade indiana Avalokiteshvara, desempenhará importante papel cultural e religioso, por volta do século XII será firmada como figura feminina. A devoção a Kannon pode ser verificada na narrativa budista 17, do Tomo XVI do *Konjaku Monogatarishuu*, compilação de finais do século XII, de autoria desconhecida, que será de novo analisada neste estudo. As duas outras narrativas, pertencentes ao *Nihon Ryouiki*, compilação do século IX, girarão em torno do merecimento da reta conduta e da cópia e recitação de sutras, recomendadas pelo budismo. Ambas significam ganho de méritos espirituais que

lançam luzes sobre os prodígios compilados e reinterpretados pelo monge Kyoukai, ou Keikai (NAKAMURA, 1997), cujo teor reconhecidamente revolucionário também discutiremos nesta pesquisa. Enquanto compilador, com sua releitura doutrinária da memória budista original sobre o papel da mulher em texto das primeiras traduções (Índia para a Ásia, sécs.III a. C. a III) do Sutra, ou Sermão, do Lótus, “permite-lhe” a possibilidade de iluminação espiritual, em uma releitura de narrativas originais. Tal postura aparece em especial na narrativa “Sobre uma mulher que agia de modo extraordinário, comia ervas sagradas e subiu viva para o Céu” . Este Céu poderia ser o Nirvana, estado de bem-aventurança suprema; ou talvez uma Terra Pura, território benfazejo e preparatório para o Nirvana., a que homens e mulheres teriam acesso após a morte física, e mesmo sendo imperfeitos, mas por serem confiantes em votos compassivos de budas. Temos então que o destaque se dá pelo fato de a protagonista fazer viva esta travessia, guiada por anjos e, como a seguir se verá, por não ter escapatória em termos de inserção social. O Tao e o budismo trazem exemplos de mestres ou personagens ilustres que foram agraciados com o privilégio de passarem para o mundo estritamente espiritual sem terem sido colhidos pela morte física, como o sábio chinês taoista Lao Tsé, que teria sido visto encaminhando-se para o paraíso Shambhala montado em um búfalo; e, também, o mestre indiano Zen Bodhidharma, que teria sido visto, também rumo a Shambhala, depois de ter sido assassinado, segurando apenas uma sandália e deixando a outra na sepultura como um recado incontestável. Na bíblia judaico-cristã conhece-se o exemplo de Maria, Mãe de Jesus, o do profeta Isaías e de Enoque, avô de Noé, arrebatados para o mundo espiritual sem passarem pela morte física. A protagonista do *Nihon Ryouiki* que alça aos Céus viva testemunha que o maravilhoso será tratado como sinonímia de ganho miraculoso e caminho heroico, fruto de esforço pessoal e de compartilhamento de qualidades (sobre naturais de espíritos realizados (PAUL, 2000).

É nossa proposta refletir sobre o tratamento à mulher no universo das narrativas japonesas *setsuwa* miraculosas budistas, em contexto social e histórico-doutrinário do budismo original que, para alguns intérpretes, vedaria o acesso da mulher à realização espiritual, como poderia ser depreendido do Sutra do Lótus, último sermão do Buda histórico Sidarta Gautama, na Índia do século VI antes da era comum; para outros, como teóricos da escola Nichiren, considerada o Lótus vivo, Shakyamuni não teria fechado tal porta às mulheres. Um ponto importante de cotejo nos pareceu a visita ao

episódio da princesa-dragão, menina de oito anos, filha do célebre Rei Naga, devoto budista, menina essa que se ilumina mesmo sendo mulher, ou, em outro ângulo, sendo mulher realizada, mostraria essa “façanha” para uma plateia masculina de monges, narrada no Capítulo XII do Sutra do Lótus; e, também, como contraste, realizar cotejos temáticos e críticos entre narrativas budistas e laicas, compiladas nas antologias citadas.

Foram escolhidas para estudo focal desta tese as narrativas: 17 do Tomo XVI da Seção Budista do *Konjaku Monogatarishuu*, “Como Kaya-no Yoshifuji, de Bichuu, tornou-se marido de uma raposa e foi salvo por Kannon”, traduzida do japonês por mim para o português durante meu mestrado com a supervisão da Dra. Madalena Cordaro; a Narrativa 19, do Tomo II do *Nihon Ryouiki*: “Sobre a visita ao palácio do Rei Yama por uma mulher devota do *Shingyou*, e o Evento extraordinário que se seguiu” e a Narrativa 13, também do *Nihon Ryouiki*, mesmo tomo, “Sobre a mulher que agia de modo extraordinário, comia ervas e voou viva para o Céu”. As narrativas trazem exemplos de visões sobre a mulher que nos remetem ao seu papel social e também ao tratamento de sua condição na doutrina budista da época.

## 2 A REPRESENTAÇÃO FEMININA NO BUDISMO ORIGINAL.

### 2.1 O Sutra do Lótus. A Princesa-dragão

A princesa-dragão é personagem do Sutra do Lótus, último sermão ou pronunciamento do Buda histórico Sidarta Gautama, Índia do séc. VI a C, e conhecido através de compilações e traduções realizadas principalmente no período do século séc.III na China e na Coreia. Será retratada por olhos masculinos, pelo que indicam as fontes literárias; e, levando-se em conta que a mulher não era considerada capaz de atingir o mais alto grau de consciência espiritual, na segunda parte do capítulo XII, “Devadatta”, esta princesa menina, devota exemplar, é citada como exemplo de célere realização espiritual, que procura demonstrar de modo sobrenatural com a performance de transformação no gênero masculino.

Na primeira parte desse capítulo, o Buda explana sua relação antiquíssima com o Sutra do Lótus, escritura incomparável, por períodos muito longos de anos, que ele próprio teria transmitido a Devadatta em uma das inúmeras existências anteriores, quando Devadatta teria sido um governante que buscava a sabedoria. Na segunda parte do capítulo, cantando os méritos e os poderes adquiridos por aqueles que ouvem e praticam a Doutrina Excelente, ou *Dharma* (sânsr.), Manjushri (sânsr.), *bodhisattva* (sânsr.), ou iluminado, que representa o aspecto búdico da sabedoria, emerge do oceano e relata ao *Bodhisattva* Sabedoria Acumulada que “o trabalho de ensinar e converter leva-nos ao oceano, como você pode ver” e “Quando eu estava no oceano eu constantemente expus sozinho o Sutra do Lótus da Lei Admirável”. (WATSON, 1993, P182-189). Frente a isso, o *Bodhisattva* da Sabedoria Acumulada, depois referido na literatura budista como Buda Ahshobhya, questionaria Manjushri:

“Este sutra é muito profundo, sutil e admirável, um tesouro entre os sutras, uma raridade no mundo. Haveria talvez seres vivos que, com sinceridade e diligente prática deste sutra, tenham sido capazes de rapidamente atingir o estado de buda?” (WATSON, 1993, p.186-187)

Manjushri responde:

“Há a filha do Rei Dragão Sagara, que acabou de fazer oito anos. Sua sabedoria tem raízes principescas, e ela tem compreensão das atividades-raiz e deveres dos seres vivos. Ela pregou os *dharani*,<sup>1</sup> foi capaz de aceitar e abraçar todo o acervo de segredos profundos pregados pelos budas, entrou profundamente na meditação, penetrou inteiramente as doutrinas, e, no espaço de um instante, concebeu o desejo por sabedoria e atingiu o nível de não regresso.<sup>2</sup> Sua eloquência não conhece obstáculos e ela pensa em todos os seres vivos com compaixão, como se fossem seus próprios filhos. Ela é inteiramente dotada de bênçãos e quando isto é concebido pela mente e exposto pela boca, ela é sutil, bela, compreensiva e grande. Terna, compassiva benevolente, persistente, ela é gentil e refinada em desejo, capaz de atingir a sabedoria”. (WATSON, 1993, p.187).

A referência a tais esplêndidas características provoca dúvida ou incredulidade no interlocutor, que argumenta que o próprio Buda Sidarta ou Shakyamuni necessitaria de incontáveis existências, por incontáveis períodos de tempo, em práticas indescritíveis para atingir a iluminação e uma menina de oito anos alcançaria tão rápido? E mesmo sendo mulher? Poderia ser acrescentado. A princesa-dragão presta reverência ao Buda e oferece-lhe a joia ou gema preciosa, recitando versos de prece. Outro discípulo, Shariputra, questiona-a, argumentando que o corpo feminino, imperfeito, não seria um vaso adequado para receber a Lei; a mulher teria que superar cinco grandes obstáculos no caminho da iluminação: a incapacidade de tornar-se um Rei Brahma Celestial; de tornar-se um Rei Shakra; de tornar-se um Rei Demônio; de tornar-se um Sábio Rei que faz girar a Roda da Lei e, por fim, de tornar-se um Buda.<sup>3</sup> Após uma reverência respeitosa, a princesa-dragão ofereceu uma joia ou gema preciosa ao Buda e ela foi aceita. Então, desafiou Shariputra a empregar os próprios dons sobrenaturais para observá-la atingindo o Budado. E frente a uma assembleia perplexa de monges, a princesa-dragão, mostrando todas as marcas características exigidas, realizou a

---

<sup>1</sup> *Dharani* são formulas sumárias de sutras,ropriadoras de retenção de ensinamentos. In: KEOWN, Damien. *Oxford Dictionary of Buddhism*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2003, p. 74. Também aparecem nas narrativas como recitações ou intercessões por libertação espiritual.

<sup>2</sup> Nível de não regresso seria a plena iluminação espiritual, ou Nirvana, que alguns recusam, no compromisso de permanecerem na órbita terrestre em missão de ajuda aos seres em sofrimento.

<sup>3</sup> Observe-se a influência do hinduísmo, em cujo berço e panteão nasce o budismo, na referência aos Reis Celestiais.

performance de transformação em corpo masculino, sentando-se em uma flor de lótus e atingindo a perfeita iluminação. Ao mesmo tempo, no mundo fenomênico, todos puderam presenciar a princesa-dragão pregando a Lei e milhares de seres vivos puderam ouvir e atingir o estado de não-regresso. Diz o Sutra do Lótus “O *Bodhisattva* da Sabedoria Acumulada, Shariputra e todos os membros da assembleia silenciosamente acreditaram e aceitaram estas coisas” (WATSON, 1993, p.189).

Façamos parênteses para comentar a posição do Buda quanto à prática de atos mágicos ou prodigiosos: seria desaconselhável para um devoto iluminado a prática mágica, que facilmente poderia provocar vaidade e arrogância. A suprema maravilha seria o dom e a prática da instrução, ou parábola. A iluminação espiritual, segundo o budismo, estende-se como possibilidade e promessa a todos os seres; e, assim, os virtuosos, ao mesmo tempo em que lutam para alcançar a iluminação, constituem-se em modelos de conduta para todos os seres; e seus superpoderes, através dos quais poderiam atuar no mundo para ajudá-lo a desembaraçar-se de ciladas, devem ser encarados com naturalidade e humildade, longe dos holofotes da vaidade e do exibicionismo de demonstração de prodígios.

E quais seriam os direitos da mulher? No Capítulo XIII do mesmo Sutra, o Buda profetizará que sua ex-esposa, Yasodhara, que se tornara monja, haveria de iluminar-se no futuro, porém gradualmente.

Na Índia, berço do hinduísmo no qual nasce o budismo, a sociedade é rigidamente hierarquizada em um sistema de castas, que representa não só o poderio econômico e político, mas o entendido merecimento cármico dos indivíduos, panorama que pode ser alterado por merecimento espiritual ao longo de existências e que também acarretaria ascensão às castas mais elevadas. No Japão, além da atitude revolucionária do monge Kyoukai revendo certas passagens de narrativas da tradição oral e “permitindo” o merecimento da mulher, há também o papel marcadamente feminino que a divindade da compaixão, Kannon, assume no decorrer dos séculos de introdução do budismo no país, firmando-se incontestável como a mãe iluminada misericordiosa no século XII. Segundo Nakamura, tradutora e comentadora do *Nihon Ryouiki*, a mulher, na tradição japonesa antiga, tem particular importância como símbolo de poder cósmico, papel exemplificado em sua função procriativa. O budismo teria então adicionado o significado ético do amor maternal ao simbolismo da mulher; e contos do amor desmesurado, incondicional da mãe seriam adaptações budistas do tema do

casamento divino, recorrente em mitos japoneses, em que a mulher divina encontra-se disfarçada.

Com a chegada do budismo, o simbolismo da mulher sofre transformações graduais, a mulher passa a ser símbolo da compaixão sem limites do Buda e o amor maternal é idealizado, chegando ao extremo de uma mãe tentar segurar pelos cabelos o filho desleal que quase a decaptara, implorando por perdão e tentando deter sua descida aos infernos cármicos (NAKAMURA, 1997, p.74,76).

Dada a vertiginosa profusão de milagres associados a seres iluminados, especialmente Kannon, veiculada pela oralidade, ocorre uma releitura inevitável desse quase tabu do budismo original quanto aos feitos mágicos. E revolucionário, e por que não paradoxal, será Kannon assumir feição e presença marcadamente feminina, demonstrando ser a mulher *bodhisattva*, ser iluminado.

## **2.2 A representação feminina no Japão. Primórdios. Crônica de viagem chinesa séc. III. *Kojiki*, Registro das coisas antigas, séc. VIII. *Taketori Monogatari*, A Narrativa do Cortador de Bambu, c. séc. VI**

Considerando-se a crença autóctone do Japão, o xintoísmo, ou *shintou*, “caminho do espírito”, a deusa Amaterasu Oomikami, “Grande Deusa do Sol Brilhante”, é associada à luz criativa e está no cerne da explicação cosmogônica, como se vê no *Kojiki* “Relatos de Fatos do Passado”, obra de encomenda imperial de 720, e no *Nihon Shoki*, ou *Nihongi*(720) ,“Crônicas do Japão”, no período Nara (710-794). Amaterasu Oomikami, é ancestral do lendário imperador Jinmu, neto de seu neto Ninigi-no Mikoto, provável instaurador da realeza japonesa por volta de VII a C. O *Kojiki*, estabelece em Amaterasu Oomikami, as raízes genealógicas, divinas portanto, da família imperial japonesa. Fonte da Criação, ela é mãe e matriz de luz, dos clãs e da família imperial. Tendo esses primórdios esplendorosos e brilhantes, a mulher, porém, é também “perseguida” na literatura antiga e medieval japonesa, com influências tanto do imaginário xintoísta como do budismo, que é introduzido no Japão a partir do período Asuka (538-710).

A mulher pode ser associada a seres demoníacos como ogros, ou demônios; ser sedutora e temível em pele de espíritos-raposa; fabricante de projeções astrais como o *ikiryō*, (“literalmente “aparição de pessoa viva”), assassina quando raivosamente ciumenta. E isso em vozes narrativas preponderantemente masculinas. Mas tem-se,

também, associações memoráveis, como a mulher como informante mnemônica principal da obra japonesa histórico-literária *Kojiki*, ou Registro das Coisas Antigas, Hieda-no Are, mulher de memória impressionante, da categoria dos *kataribe*, recitadores (e memorizadores) orais da corte. O gênero da autoria fora por um tempo cercado de dúvidas, tendo sido enfim aceito que de fato Hieda-no Are tinha sido uma mulher e, ao lado de outro compilador, Oo-no Asomi Yasumaro, traça os principais pontos da cosmogonia japonesa e da linhagem imperial.

Antes do *Kojiki*, viajantes chineses do século III em crônicas de viagem falam de Himiko, ou Pimiko, jovem governante xamã do reino de Yamato, região que englobava Nara e arredores. Também recordemos que houve seis regentes mulheres, do século VI ao VIII.

Kannon, “Que enxerga os clamores do mundo”, divindade budista da compaixão advinda da original indiana Avalokitevara, ou Avalokita, firma-se no Japão como presença e figura feminina no século XII, lastreada por incontáveis eventos prodigiosos ou milagres.

A narrativa japonesa conhecida como *Taketori Monogatari*, ou "Narrativa do Cortador de Bambu", considerada a narrativa primeira, mãe das narrativas, da literatura *monogatari*, composta por volta de 960, tem como centro Kaguya Hime, a Princesa da Lua, minúscula menina encontrada ainda bebê em um gomo de bambu como prêmio de virtude a um casal idoso sem filhos. Kaguya cresce de forma vertiginosa, encanta os contemporâneos, excede os limites normais do tempo e, em certa altura, declara a todos não pertencer ao espaço da Terra. É resgatada por uma comitiva de sua pátria original, a Lua, revelando-se um ser de outras esferas. Parte após ter testado a bravura e a sinceridade de alguns pretendentes à sua etérea mão e deixado para os pais um milagroso elixir da imortalidade. Conta-se que o imperador apaixonado, inconformado, teria queimado cartas e pertences da jovem, produzindo com seu lamento a constante névoa que cobre o Monte Fuji até hoje. Kaguya, disfarçada, operava na Terra tarefa de esclarecimento espiritual, assim como alguns mitos chineses associam biografias femininas à divindade da compaixão budista, Guan Yîn, que se materializariam com o mesmo propósito, qual seja, divulgar e estimular o conhecimento dos sutras budistas. A fumaça ou névoa que circunda até hoje o célebre Monge Fuji está associada no imaginário japonês ao ato desesperado do imperador, que teria queimado cartas e pertences da princesa depois que ela deixara a Terra ou, em outra versão, do ato dos pais

dela que, inconsoláveis com sua partida, teriam queimado o elixir da imortalidade, que de nada lhes serviria sem a presença da filha.

Assim como Kaguya Hime no Japão, biografias na China foram associadas a Guan Yîn, divindade budista da Compaixão, “Aquele/aquela que enxerga os clamores do mundo”, que, através de suas máscaras ou disfarces temporais, agiria em tarefa de esclarecimento espiritual ou salvamento, principalmente em desafios de memorização e recitação de escrituras budistas. Bagyalakshmi conta que a jovem campesina Lingzhao, filha de um respeitado praticante do Zen, seria na verdade a própria Guan Yîn que teria testado vários candidatos submetendo-os a árduas provas de memorização de sutras até a seleção de um candidato formidável, Malang. Antes da cerimônia de casamento, a noiva adoece e morre e todos compreendem quem ela era de fato, aturdidos pelo aparecimento de ossos de ouro no funeral e pela confirmação de um efêmero e volátil velho mensageiro, que desaparece como que por encanto aos olhos de todos os presentes (BAGYALAKSHMI, s/d). Na narrativa *setsuwa* japonesa budista, um dos focos principais desta tese, a protagonista tem muitos méritos advindos da cópia e recitação de sutras, o que lhe permite visitar o reino dos mortos, ter sua vida poupada para continuar essa prática ou cumprir um episódio interrompido no passado por um roubo de suas devotadas cópias.

No budismo, metodologicamente, podem distinguir-se duas posturas básicas na prática das virtudes para se alcançar a iluminação espiritual: ou através de esforços próprios, *jiriki* (jap.), “poder ou esforços próprios”, ou pelo *tariki* (jap.), “outro poder”, ou seja, a entrega pela fé no Voto do Buda Amida, Amida *Butsu*, como é conhecido no Japão. O budismo Mahayana, síntese doutrinária elaborada após a morte de Shakyamuni, do qual partem os ensinamentos sobre o *Dharma*,<sup>4</sup> ou Lei, Doutrina Excelente, e a partir de influências do budismo Hînayana, o budismo original, e também do hinduísmo, em que a figura de Krsna, como instrutor espiritual, equivale à do *bodhisattva* e em que Vishnu, na sua nona encarnação, teria originado Shakyamuni. Do budismo original partem duas correntes doutrinárias que orientarão diferentes interpretações e exegeses: o Mahayana (sâncsc.), “Grande Veículo” ou “Grande Ensino”, que se encaminha, ao redor do séc.I a.C. ao séc. I, pelo norte asiático para lugares hoje conhecidos como Tibete, China, Vietnã, Coreia e Japão; e o

---

<sup>4</sup> Do sânscrito, “conter”, práticas através das quais, num *continuum*, o praticante budista pode libertar-se gradativamente de estados de emoções perturbadoras. GYATSO, Tenzin. *Bondade, Amor e Compaixão*. Trad. Claudia Gerpe Duarte. São Paulo, Pensamento, 1989, p. 34.

Theravada (páli), “Escola dos Anciãos ou Monges”; ou Hīnayana (sânscri.), “O Pequeno Veículo” ou “Pequeno Ensino”, para Sri-Lanka (ex-Ceilão), Mianmar (ex-Birmânia), Tailândia e outros países do sudeste asiático (PEREIRA, s/d)

No cerne do Mahayana, o ideal do *bodhisattva* floresce como virtude suprema. Embora o budismo original aceitasse a possibilidade de existência de outros *bodhisattva*, apenas dois eram nomeados e reconhecidos nos primeiros textos doutrinários: Shakyamuni e Maitreya, “O Amoroso”, o futuro buda, *Miroku* em japonês, estreitamente ligado ao conceito de *Mappou* (jap.), ou decadência da doutrina budista, de que seria o avatar anunciador. O conceito de *Mappou*, como veremos a seguir, está na gênese das narrativas *setsuwa* no período histórico Heian (794-1185), narrativas estas de que nos ocupamos na presente tese, a fim de refletir principalmente sobre as vozes narrativas e autorais e os significados das personagens femininas.

*Mappou*, do japonês, literalmente “sem lei, método”, englobaria três períodos na história japonesa do Dharma, ou doutrina excelente budista. Cerca de quinhentos anos propícios ao correto entendimento das transmissões do Buda, que sofreriam um mínimo de distorções, segundo Keown. No segundo período, de também quinhentos anos, a substância dos ensinamentos já teria sido perdida e apenas restaria a casca e poucos teriam podido realizar-se. No terceiro período, já não existiria nem sombra do Dharma, e a esta desesperança respondem as novas doutrinas das escolas da Terra Pura e de Nichiren, baseada esta no Sutra do Lótus. Ambas as escolas relatam ter descoberto novos ensinamentos do Buda que iluminariam o túnel de desespero do terceiro período (KEOWN, 2003, p. 173).

Novas noções são introduzidas no imaginário japonês com o budismo, como as de redenção espiritual e de merecimento de um paraíso celestial como obra e prêmio da fé. Constroem-se simbolicamente características heroicas dos budas e *bodhisattva*, do sânscrit. “os essência de sabedoria”, “seres iluminados”, em termos de estatuária e princípios doutrinários. Advindas do panteão hinduísta, as divindades budistas terão várias mãos, cabeças, olhos que se voltam para todos os lados para atenderem aos clamores do mundo. E, como vimos, a despeito da advertência do Buda quanto ao perigo das práticas mágicas, espalham-se por todo o Japão narrativas de maravilhas, ou milagres, preferencialmente relacionados com prodígios atribuídos aos *bodhisattva* Kannon e Jizou, divindades associadas respectivamente à compaixão e ao mundo subterrâneo das sombras e da morte, proteção de crianças abortadas ou natimortas e de viajantes. Tais relatos passam a integrar coletâneas de *setsuwa*, como as antologia

*Nihonkoku genpô zen'aku ryouiki*, ou “Histórias Miraculosas de Retribuição Cármica do Bem e do Mal no Japão”, compilada pelo monge Kyoukai no século IX. Este tipo de narrativa, conhecido por “*setsuwa*”, relato curto e que evoca o contar “de um fôlego só”, dialoga com a história e a memória da oralidade e dos templos e fornece subsídios para historiadores e folcloristas para a abordagem e reconstrução de percurso do budismo (NAKAMURA, 1997).

A obra *Nihon Shoki*, ou *Nihongi* (720) aponta o ano de 552 para a introdução do budismo no Japão, via Coreia, com influências importantes da China, entre os séculos VI e XVI. Desde o princípio será classificado como Mahayana (sânc.), ou budismo do “Grande Veículo”, tendo vários aspectos do budismo original (séc. VI a. C) e integrando-se com elementos da fé nativa xintô, ou xintoísmo, literalmente “caminho do espírito”, espírito ou divindade presente em cada elemento da Natureza.

Miner informa que um terço da nobreza japonesa era de tronco coreano “e a cultura – a nova religião, escultura, música, arquitetura, ao lado de crenças mágicas – vieram da Coreia, mesmo que as origens tenham sido chinesas”. (MINER, 1988, p192). Yamanoue Okura (660 - c.733), poeta coreano de terceira geração, por exemplo, está presente no *Man'yôshû*, “Miríades em folhas”, célebre coletânea de poemas do final de Nara, que influencia de modo profundo a cultura japonesa desde sua publicação, incluindo mais de 4.500 poemas advindos de todas as classes sociais, de períodos anteriores e da época da compilação. Muitos dizem respeito ao período Asuka (538-710), marcado pela arte e pelo pensamento budista; outros falam de episódios que também são encontrados em fontes históricas, como a expedição à Coreia durante o reinado da imperatriz Saimei (594-661). (WAKISAKA, 1992, p.34).

Chegam do sudoeste coreano, da China e da Índia, em períodos vários, imagens e sutras budistas que se constituem em influências co-formadoras da cultura japonesa. No decorrer do século VI, após lutas em torno de preferências religiosas com os Mononobe xintoístas, o clã Soga, aberto à fé budista, através de seu líder, Soga-no Umako (551-626), constrói o primeiro templo japonês, o Asukadera, ou Hokoji, em 588, num gesto de afirmação de um modelo de política fortalecedor dos *uji*, clãs, sobre o papel do imperador. Seu sobrinho-neto, o príncipe Shoutoku Taishi (574-622), grande estudioso do budismo, estreitará a proximidade com fontes coreanas e chinesas levando à implantação do budismo como religião oficial. São construídos templos notáveis e um centro de estudos budistas. A aliança com o xintoísmo autóctone dará a feição peculiar “nativizada” do budismo japonês (TAMARU, 1996, p.18).

A cidade de Nara, então chamada Heijou-kyou, construída segundo o modelo arquitetônico-administrativo chinês, nos moldes da capital, é estabelecida como capital em 710. Grandes templos, como Yakushiji e Toudaiji, são ali construídos.

Quanto ao papel do compilador monge Kyoukai, ou Keikai, Yoshida observa que:

“Keikai, o autor do *Nihon Ryouiki*, pertencia ao grupo dos monges autônomos, cuja ordenação havia sido realizada sem o aval oficial do governo. Keikai esforçava-se por uma abertura maior do ensinamento budista, pois embora o budismo tenha sido introduzido oficialmente no Japão no século VI permaneceu como uma religião estatal, voltada exclusivamente para as classes privilegiadas, durante longos séculos. Segundo Imanari, Keikai, acreditando na teoria do Mappou (a ideia de decadência do budismo) que adviria 1500 anos após a morte de Buda, teria compilado o *Nihon Ryouiki* com o intuito de instruir os caminhos da salvação. Encontrando-se, entretanto, já na época Heian, quando as atividades dos monges autônomos ainda estavam proibidas e ,acreditando-se, então, na ideia de decadência após 2000 anos da morte de Buda, a linha iniciada por Keikai em *Nihon Ryouiki* não teve seguidores relevantes, o que explica a inexistência de obras do gênero, durante um século e meio” (YOSHIDA, 1994, p. 27)

No final do século X muitas vicissitudes, como tufões, terremotos, incêndios, epidemias assolam Heiankyou e a teoria do Mappou ganha forma. O escritor Ryuunosuke Akutagawa, na década de 1920, tenta “descobrir” reflexivamente o homem de Heian (794-1185), retomando e ampliando narrativas *setsuwa* em contos nos quais o panorama de catástrofes traça o homem desesperado, em encruzilhadas morais quanto aos critérios para a sobrevivência espinhosa.

Segundo Yoshida, citando o estudioso do budismo e monge Prof. Ricardo Mario Gonçalves:

“É a partir do século X, quando começam a ocorrer no estado japonês as primeiras transformações que culminarão no advento da ordem feudal que a ideia de *Mappou* passa a calar fundo nas consciências. Multiplicam-se as

considerações a respeito da decadência, não apenas na literatura religiosa, mas também em obras profanas. O *Mappou* passa a ser não mais um mero elemento de uma teoria trazida do estrangeiro, discutida e citada por alguns monges letrados mais por questão de erudição do que por qualquer preocupação concreta, mas sim como uma realidade terrível e desesperadora, como o único esquema capaz de explicar uma série de contradições e problemas insolúveis, como a única chave para a compreensão de uma avalanche de crises e catástrofes sucessivas.” (GONÇALVES, p.117, APUD YOSHIDA, 1994, p. 28)

Surgem nesta época várias narrativas *setsuwa* que integram *Ojojouden*, relatos ou testemunhos da consciência de alguns monges sobre o momento de transição para o renascimento em alguma Terra Pura, ou Paraíso budista.

Yoshida considera que as origens da narrativa *setsuwa* situam-se na intenção de instrução e na divulgação pelos monges dos caminhos para a salvação oferecidos pelo budismo, lembrando-se que crescem os relatos de milagres e prodígios, o que favorece a compilação e a organização crescente de coletâneas do gênero:

“(…) quanto mais remota a época, maior a produção de coletâneas de narrativas *setsuwa* de cunho budista, verificando-se com o decorrer do tempo, uma diluição e uma ampliação maior do tema, possibilitando o surgimento de coletâneas de narrativas seculares, que vão perdendo o caráter instrutivo e tornando-se mais divertidas, lúdicas, ou sensacionalistas” (YOSHIDA, 1994, p28).

Já no universo das narrativas laicas, observa-se o papel dinâmico e variado da mulher (do povo) no período Heian (séc.VIII-XII):

“Ela não só ama e sofre, mas ama e é amada, sofre e faz sofrer, aventura-se, rouba, engana, compõe poemas, trabalha, rompendo com a idealizada imagem aristocrática das damas finas, sempre guiadas pela rígida etiqueta da Corte de Heian.[...] ; a mulher tem inteligência notável; autoridade e liderança, iniciativa sexual, papel de manipulação do homem “como a um boneco, fazendo-o deitar-se com ela, alimentando-o,

vestindo-o e ordenando a realização de assaltos.” (YOSHIDA, 1994, p.218; 157).

Opera-se uma inversão de papéis e do sistema poligâmico de Heian (que também era matrilocal): o homem agora é o “homem que espera”, ridicularizado em episódio de quebra de esquema aristocrático de um caso amoroso”. Yoshida salienta haver

“um pacto com o leitor/ouvinte nesse tipo de narrativa trazida da oralidade, transmitida de geração a geração, apresentada como história real, autenticada por referências a lugares, personagens históricos “propensas a enfatizar aspectos negativos, decadentes, marginais, humanos, que resultam, então, numa dessacralização do divino, do refinado, do belo.”. (YOSHIDA, 1994, p.215,216)

### 3 A REPRESENTAÇÃO DA MULHER NA LITERATURA JAPONESA *SETSUWA* BUDISTA

**3.1 *Nihonkoku genpou zen'aku ryouiki*, Histórias Miraculosas de Retribuição do Bem e do Mal no Japão, ou *Nihon Ryouiki*, Livro dos Milagres do Japão, séc. IX. *Konjaku Monogatarishuu*, “Narrativas de Hoje e de Antigamente; finais do séc. XII**

**3.2 Narrativas *Setsuwa* laicas e budistas. Alguns cotejos. A sociedade de Heian (794-1185)**

**3.3 Análise de três narrativas: Uma mulher disfarçada de raposa; uma mulher que sobe viva aos Céus; uma mulher que desce ao reino dos mortos**

Yoshida, em sua tese de doutorado, considera que:

“As narrativas *setsuwa* (predominantemente as narrativas que se baseiam em assuntos seculares) de *Konjaku Monogatarishū* vêm romper com a estética literária predominante da literatura de até então, tradicionalmente voltada para a produção poética dos *waka* (poemas japoneses) e para o refinado lirismo das narrativas clássicas da Época Heian (794-1185), essencialmente lapidadas pelo ideal estético do *miyabi* ou *ga* (“Elegância”, “refinamento”) e o sentimento do *monono aware*, “patos”, “melancolia”, que refletiam o apurado gosto da classe aristocrática que as produzia. As narrativas *setsuwa* seculares de *Konjaku Monogatarishū* remetem-nos a um mundo totalmente diverso, caracterizado pelo despojamento, pela multiplicidade e pelo ilimitado. Suas narrativas, diferentemente das narrativas clássicas da Época Heian, abolem o eufemismo e o recato, não impõem barreira alguma, sejam com relação ao tema, ao espaço ou à personagem, apresentando os fatos com lucidez e com objetividade inexoráveis” (YOSHIDA, 1994, p. 2)

E sobre a ampliação do tratamento a diversas classes e tipos de pessoas, Yoshida considera:

“Rompendo com a tendência literária vigente, autocentrada na aristocracia, as narrativas de *Konjaku Monogatarishuu* inauguram um mundo literário sem limites, onde a família imperial, a nobreza, o clero, a classe guerreira emergente ou o povo, o homem, a mulher, a criança, o idoso, o animal ou o ente sobrenatural revezam-se na criação de um mundo mais amplo, que vem romper com o excessivo hermetismo da literatura tradicional da Época Heian, e onde se vislumbra a descoberta de novos valores, fora dos padrões e gosto exclusivos da elite aristocrática da metrópole” (YOSHIDA, 1994, p. 2).

Narrativas da Seção budista do *Konjaku Monogatarishuu*, obra das coleções *Sezokusetsuwashuu* ou “Coletâneas de Narrativas *Setsuwa* Seculares”, do século XII, e o *Nihon Ryouiki* – ou *Nihonkoku genpou zen’aku ryouiki*, “Histórias Miraculosas de Retribuição Cármica do Bem e do Mal no Japão”, a mais antiga coletânea japonesa de histórias miraculosas ligadas ao budismo, realizada pelo monge Kyoukai no século IX – podem ser considerados exemplos de gestos de organização e cultivo da memória budista. Estão plenos de exemplos didáticos que exortam à prática das virtudes,<sup>5</sup> em relatos de fatos fantásticos e milagrosos que exaltam prodígios relacionados com Kannon e outros *bodhisattva*, especialmente Jizou, também celebrizado no *Jizou Bosatsu Reigenki*, ou “Registro de Narrativas de Milagres do *Bodhisattva* Jizou”, do tipo *Reigenki*, ou Registro de Milagres, dentre os *Bukkyou Setsuwa Shuu*, Coletâneas de Narrativas *setsuwa* budistas do período Heian. Alguns milagres de Kannon também estão incluídos no *Kohon Setsuwashuu*, “Coletânea de Narrativas Antigas”, do final do período (NAKAMURA, 1997, p.V, nota 1).

Morris, em seu estudo sobre o mundo de Heian e de Genji, reflete que “Em Heian, as mulheres escritoras relatavam a vida na corte. Os camponeses, homens e mulheres, sequer sonhavam com a China, que tanto influenciava o Japão desde o período Nara (MORRIS, 1994, p.9).

Em algumas histórias da tradição oral compiladas no *Nihonkoku genpou zen’aku ryouiki*, pelo monge Kyoukai no século IX, abreviadamente *Nihon Ryouiki*, ou, também, “Estranhos registros fantasmagóricos do Japão”, ocorre, pela intervenção do compilador, uma alteração proposital de passagens de escrituras para apresentar a sua

---

<sup>5</sup> As seis perfeições, virtudes ou disciplinas, *paramita* (sânc.), *ropparamitsu* (jap.) são: caridade, moralidade, paciência, diligência, concentração e julgamento correto.

visão e a da contemporaneidade acerca da mulher: capaz de, como o homem, obter iluminação espiritual (NAKAMURA, 1997, p.71). Tome-se como exemplo a Narrativa 42 do Vol.II do *Nihon Ryouiki*, que também se encontra no *Konjaku Monogatari-shuu*, ou “Histórias de Hoje e Antigamente”; no qual é a Narrativa 10 do Vol. XVI: “Sobre uma mulher cuja devoção à imagem de Kannon dos Mil Braços trouxe uma grande sorte em resposta ao seu desejo de partilha de dons”. Na compilação há a substituição de passagem de escritura “Embora a mulher seja inatamente inferior e pior (que o homem), ela pode renascer em reino espiritual em consequência do amor maternal” (Idem, idem, p.71) pelo texto “Devido ao amor maternal, a mãe renasceu no paraíso (de Brahama)”.

Na Narrativa “Sobre uma mulher que realizava tarefas de modo extraordinário, comia ervas sagradas e subiu viva para o Céu” (NAKAMURA, 1997, pp.124,125; narrativa 13 do Vol. I do *Nihon Ryouiki*) há exaltação de virtudes simples e decisivas que não se atribuem necessariamente ao corpo doutrinário budista, mas que marcariam a têmpera e a inteireza do ser esclarecido espiritualmente, dentre outras coisas, como a falta de saída para um papel social em Heian, devido à situação de concubinato finalizado.

Note-se que é um homem, um monge, quem por assim dizer “resgata” a condição feminina na compilação desse tipo de narrativa, religioso e instrucional, estendendo seu escopo e contribuindo para uma modificação conceitual, de exaltação de virtudes universais, não necessariamente budistas. A mulher, como praticante de virtudes, teria adquirido normal e naturalmente poderes mágicos, ou sobrenaturais, como se espera que aconteça naturalmente como coroamento da prática dos degraus da iluminação. Levitar, atravessar paredes, fazer cair uma chuva de pétalas de flores, bilocar-se seriam exemplos de poderes dos iluminados reconhecidos por diversas religiões; e, no contexto do budista, dos *bodhisattva*, os “essência da sabedoria” em sânscrito, seres iluminados, quase budas, e, para alguns teóricos, já budas, ligados compassivamente ao planeta por votos de devoção à felicidade de todos os seres, até que todos se libertem e nenhum esgar de sofrimento seja sequer murmurado.

A determinação de oferecer resgate e ajuda caracterizará o herói budista, que aparecerá como previsão em sermões budistas e como protagonistas e personagens de narrativas religiosas. Já se sabe que o termo herói contextualiza-se, a rigor, como criação e conceituação típica do pensamento grego (BRANDÃO, 1987, P.15,28) sendo também possível assim distinguir o protagonista de feitos fundadores e também os de atos elogiosos na mitologia oriental, através da persistência na prática das virtudes através

das encarnações (PAUL, 200, p.167). Essa protagonista da narrativa tal trazida por Kyoukai seria um exemplo da realização espiritual não necessariamente ligada a um sistema religioso, mas antes à potencialidade de a essência, *sattva*, transformar-se em sabedoria, *bodhi*.

Nakamura ressalta que a postura do compilador – e de seus contemporâneos – era a de manter a igualdade de homens e mulheres diante do *dharma*, e o episódio da monja deformada, sem órgãos sexuais, anã, dotada de inteligência inata, e de nascimento miraculoso incomum é emblemático. A personagem é encontrada em uma assembleia de monges em momento doutrinal em que tal convivência não era aconselhada nem permitida.

Vendo-a, o conferencista dissera acusadoramente: “Quem é esta monja inescrupulosamente sentada entre monges?” Em resposta ela assim se coloca: “Buda promulgou o direito da correta transmissão a todos os seres sencientes. Por que você restringe-me em particular?” Então ela formulou uma questão citando um verso da escritura, e o conferencista não foi capaz de interpretá-la. Assombrados, todos os homens sábios questionaram e examinaram-na; e ela nunca falhou”. No *Nihon Ryouiki*, esta monja é a única mulher que ganha o título de *bodhisattva* ou, no japonês, *bosatsu*. Segundo Nakamura, esta narrativa pode ser considerada um marco entre o budismo Mahayana e o Tântrico, em que a mulher tem um papel central como símbolo cósmico. Segundo Nakamura, o monge Kyoukai ter-se-ia inspirado no episódio da prodigiosa princesa dragão para abordar a questão do merecimento espiritual das mulheres (NAKAMURA, p.70-73).

Nakamura ressalta que na obra *Nihon Ryouiki*, “homens e mulheres são potencialmente *bodhisattava*, seres espiritualmente realizados. O compilador Kyoukai não aceita a visão da natureza inferior da mulher, insistindo, antes, na igualdade de todos perante o *dharma*, ou ensinamento supremo”. (NAKAMURA, 1997, p.76). De fato o budismo coloca a igualdade entre todos os seres. Escrituras *pali*, como *Therigatha*, trazem exemplos de monjas notáveis; mas há restrições em outros textos, que colocam em dúvida a simpatia do Buda quanto à presença de mulheres na comunidade budista, que atrasariam em quinhentos anos a Idade de Ouro, ou restabelecimento da verdade corrompida pela não-observância dos preceitos morais. (NAKAMURA, 1997, p.70). Coincidentemente, quinhentos anos constituem uma das fases da derrocada doutrinária prevista pelo *Mappou*.

Nakamura aponta existirem escrituras que descrevem a Terra Pura como um lugar sem mulheres (Taishou XIV,n.564) e, a fim de vencerem a ausência de atributos

naturais exigidos para a obtenção da iluminação, seria possível a troca de gênero pela meditação constante, entrega ao voto compassivo do Buda Amida ou recitação de *dharani*, recitações mais longas que os mantras geralmente associadas a pedidos de libertação. As escrituras falam em bilhões de mulheres que teriam conseguido a mudança de gênero, não tendo ficado claro se em outra existência ou na mesma, pela diligência das práticas, após a façanha da princesa dragão.

Assim como na literatura *setsuwa* laica a mulher é associada a características de perdição espiritual e social, também na budista, em que o intuito instrutivo é claro, podem-se detectar raízes antigas das representações da raposa no imaginário cultural japonês, encontrando-se exemplos de aproximações e casamentos entre pessoas de reinos de existência diferentes, por exemplo entre homens e raposas disfarçadas, e, embora não se encontrem sempre relatados motivos desencadeadores de tais encontros, como retribuições cármicas, geralmente eles terminam com a revelação da origem fantástica da esposa raposa. Por outro lado, há também influência das representações chinesas de raposas temidas e reverenciadas como sábias taoistas e o mito japonês xintoísta de Inari, mensageira da divindade da agricultura, em especial do arroz, da fertilidade. No filme “Yume”, “Sonhos”, de Akira Kurosawa (Japão, 1991), a mulher como mãe é a transmissora familiar antiga e consagrada da força do mito da raposa perigosa, misteriosa e assustadora, que pode inclusive colocar a possibilidade de suicídio a quem ousar desrespeitar uma interdição cultural, como assistir ao casamento de raposas no bosque e não ser perdoado.<sup>6</sup> Na literatura *kaidan*, do sobrenatural, que inspira medo, temos o exemplo em “*Ugetsumonogatari*”, obra do século XVIII de Ueda Akinari, transcrito para o cinema por Kenji Mizoguchi em 1953, o personagem da moça fantasma que, por vezes, sugere a raposa. O filme trabalha “flashes” remotos dos contos da obra literária homônima. Também no filme “Rashoumon” (Kurosawa, 1950), entrelaçamento dos contos “Rashoumon” e “Yabuno-naka”, “Dentro do bosque”, de Akutagawa Ryunosuke (1892-1927), com raiz em duas narrativas *setsuwa* homônimas encontradas no *Konjaku Monogatarishuu*, a mulher tentadora, de tão intensa exuberância, também parece beirar o parentesco com a raposa. Essa ampliação da temática renova através de Akutagawa a associação mulher-raposa. Akutagawa amplia o foco narrativo do *setsuwa*, a fim de dialogar melhor com seus personagens distantes no

---

<sup>6</sup> Da doutoranda O mito da raposa sedutora na literatura e na cinematografia japonesa. I Colóquio dos Grupos de Pesquisa em literaturas estrangeiras. Comparatismo e relações interartes: mitos literários e adaptações cinematográficas. Faculdade de Ciências e Letras. UNESP/Campus de Assis.

tempo e contexto histórico-social. Ambas as narrativas parecem estar relacionadas com os cataclismas que contribuem para a decadência da sociedade elegante e culta de Heian e trazem, as narrativas originais, mulheres abatidas e vencidas pelas vicissitudes de um meio ambiente inóspito e cru, principalmente a mulher anciã, que pilha o cadáver da bela jovem morta a fim de vendê-los para os fabricantes de perucas, na narrativa “O homem que vê cadáveres no Portal Raseimon”, presente no *Konjaku Monogatari*. Cohen recorda que nessa mesma época falece o intelectual Sugawara-no Michizane (845-903), perseguido pelos Fujiwara, e as calamidades que assolam a capital passam a ser interpretadas como manifestações raivosas de seu espírito inconformado com injustiças que teria sofrido. (COHEN, 1993, p.110,111).

No estudo das raízes antigas das representações da raposa no imaginário cultural japonês, encontram-se exemplos de aproximações ternas entre pessoas de reinos de existência diferentes, como por exemplo homens e raposas disfarçadas que se casam, e, embora não se encontrem sempre relatados motivos desencadeadores de tais encontros, geralmente eles terminam com a revelação de que a esposa é na verdade uma raposa. Este é o universo *setsuwa*, de narrativas curtas, que, para Yoshida se oporia, mostrando descosturas, ao universo do *monogatari*, este último tradutor de um olhar idealizador e apologético da sociedade refinada e erudita de Heian (YOSHIDA, 1994). Neste universo, podemos encontrar o Príncipe Brillhante, Hikaru Genji, da célebre obra *Genji Monogatari*, ou A Narrativa de Genji, do século XI, que, em seu encontro com a mulher que revoluciona seus parâmetros de corte amorosa, Yûgao, a dama da noite, encantado e apaixonado brinca que não se importaria se descobrisse que ela, cuja biografia lhe escapava, e que, portanto, sequer era nomeada a não ser por um apelido inspirado em uma flor furtiva, não passava de uma raposa! No cinema há um episódio envolvendo o mistério e o medo da raposa em “Sonhos”, “*Yume*”, de 1990, de Akira Kurosawa; um menino é advertido (e assim convidado, já que a curiosidade busca desvendar o proibido!) pela mãe quanto ao tabu de se olhar o casamento das raposas no bosque. E na transcrição para o cinema (Mizoguchi, Japão, 1953) da obra literária *kaidan* (do sobrenatural), *Ugetsumonogatari*, de Ueda Akinari, do século XVIII, Contos da Chuva e da Lua, traduzido pelo Centro de Estudos Japoneses da USP, ou “Contos da Lua Vaga”, personagens de moças fantasmas por vezes sugerem que possam ser raposas. O mesmo pode-se apontar para um momento especial do filme “Rashômon” (Kurosawa, 1950), em que a mulher tentadora, de tão intensa exuberância, também beiraria o malicioso parentesco.

No Japão, o monge budista Kyoukai tem uma importância revolucionária em termos de exegese, pois procederá a uma reinterpretação de determinadas passagens de escrituras e adicionará detalhes propositais às narrativas da tradição oral, a fim de retratar protagonistas femininas que alcançam paraísos búdicos em sua condição de mulheres, como a mulher da narrativa 13 do *Nihon Ryouiki*, “Sobre a mulher que executou trabalho de um modo extraordinário, comeu ervas e voou para o Céu viva”. Pura em essência e, mesmo muito pobre materialmente, esta mulher ensinava seus sete filhos a comerem sorrindo, com alegria e gratidão, as simples ervas que colhia e cozinhava. “Esta disciplina de mente e corpo fez seu espírito assemelhar-se a uma convidada do Céu” (NAKAMURA, 1997,p.125). Kyoukai relerá também um episódio do *Nehangyou*, ou “O Discurso sobre a Grande Morte”, que narra os momentos finais da existência terrestre do Buda, revolucionando os limites do merecimento de uma mãe devotada, que tem seu filho salvo e chega, ela mesma, como *bodhisattva* realizada, ao paraíso de Brahma. (NAKAMURA, 1997,p.70,73).

O sonho habita a memória oral japonesa e a literatura budista doutrinária como uma ferramenta espiritual considerada miraculosa ou maravilhosa, concedida aos que a merecem como dom de iluminação espiritual e recebida por merecedores também. Será uma voz feminina nos sonhos que guiará o monge Kyoukai, ou Keikai, do século IX, ou seja, a da divindade da compaixão Kannon, “Aquela que enxerga os clamores do mundo”<sup>7</sup>, encaminhando-o à vida monástica e à compilação do *Nihon Ryouiki*, considerada a mais antiga coletânea japonesa de compilação de histórias prodigiosas, algumas relacionadas com Kannon e principalmente com outro iluminado, ou *bodhisattva*, sânscrito, “essência de sabedoria”, Jizou. Exemplos didáticos exortam à prática de virtudes, também celebrizado no *Jizou Bosatsu Reigenki*, ou “Registro de Narrativas de Milagres do *Bodhisattva* Jizou”, do tipo *Reigenki*, “Registro de Milagres”, dentre os *Bukkyou Setsuwashuu*, “Coletâneas de Narrativas *setsuwa* budistas” do período histórico Heian (séculos VIII-XII). Alguns milagres de Kannon também estão incluídos no *Kohon Setsuwashuu*, “Coletânea de Narrativas Antigas”, do final do período.

Interessante notar que é também essa voz feminina, de aspecto divino já firmada no Japão como mulher, mãe sagrada, no século XII, que também aconselhará e guiará

---

<sup>7</sup> Note-se que, em sua origem indiana andrógina, a divindade Avalokiteshvara pode ter seu nome traduzido por “Aquele/Aquela que enxerga os clamores do mundo” ou “Aquele ou Aquela...”.

em sonhos o grande reformador doutrinal monge Shinran (1173-1262), da Escola da Terra Pura. Shinran ordenará monjas e terá muitas mulheres (parece que sequencialmente) e cerca de cinquenta filhos, contestando o princípio, até então dogma, do celibato monacal. Será exilado e perdoado, não se abalando quanto ao perdão oficial.

Shinran também teria sonhado com o príncipe Shoutoku Taishi, do século VI, cuja grande admiração por Kannon teria deixado marcas tão fortes na memória oral que, séculos depois, Shinran sonharia que o príncipe lhe revelaria ter sido uma manifestação de Kannon. E a própria manifestação de Kannon no sonho, o príncipe/Kannon, andrógino teria trazido respostas às angústias de Shinran e levado-o ao encontro de seu mestre doutrinário, Hounen.

Acima dos poderes mágicos, que o Buda desaconselhava e desaprovava, e proíbe no Sutra do Lótus, estaria a maravilha suprema ou dom da instrução. Porém, a tradição oral registrou, exaltou e propagou feitos extraordinários no decorrer dos séculos posteriores, atribuídos a seres iluminados. No Japão, como já se viu, a oralidade consagrou principalmente Kannon, *bodhisattva*, *bosatsu* em japonês, a mãe ou mulher misericordiosa; também Jizou, protetor das crianças natimortas ou abortadas, dos viajantes e com trânsito nos mundos infernais; e ainda Fudou Myouou, o “Senhor ou Rei Inabalável”, em alguns casos auxiliar de Kannonem rituais de libertação espiritual.

O *bodhisattva* é retratado como herói ou heroína na literatura budista do “Grande Veículo”, ou Mahayana, reinterpretação filosófico-doutrinária das primeiras escrituras budistas em países como Tibete, China, Coreia, Japão, baseadas na prática da compaixão e na importância da sabedoria. Esse ideal heroico, nos séculos posteriores à compilação dos sutras budistas e sua veiculação pelo Oriente, a partir do século III, vai lastrear e legitimar os poderes mágicos, obtidos por merecimento e pelo estado meditativo e contém a noção da transferência de mérito ao devoto, anulando ou amenizando a lei do carma. São esses prodígios, ou meios habilidosos do *bodhisattva* a projeção de réplicas de si mesmo, a capacidade da invisibilidade, de passar por objetos sólidos, de atravessar o chão, andar sobre a água, voar, tocar com as mãos o Sol e a Lua, visitar o céu de Brahmã. E, também, no Capítulo XXV do Sutra do Lótus, o Buda fala de “trinta e três”, ou infinitas máscaras, que a divindade da compaixão pode assumir para atuar nos mundos com esses meios habilidosos para salvar os seres.

E quantas destas máscaras, ou aspectos, seriam femininas? Das trinta e três máscaras, apenas sete. As mulheres seriam “mulheres de” e “serva” e “leiga budista”, traduzindo uma sociedade indiana e hindu em que a mulher é definida a partir dos laços

que estabelecer com os homens. Sabe-se que essas máscaras serão recriadas nos territórios e imaginários culturais de cada povo em um ciclo milagroso (NAKAMURA,1997) ou heroico (PAUL, 2000,p.168), heroico-milagroso.

As trinta e três, ou infinitas, transformações da divindade Kannon previstas no Sutra do Lótus estão iconograficamente representadas na obra *Kannon Sanjuusan Ogenshinzou*, detalhe em madeira no Templo Hasedera, na cidade de Nara, província de Nara, Japão, que trazemos no anexo 1.

A questão soteriológica<sup>8</sup>, ou de salvação da alma, que já abordamos na dissertação de mestrado, remete à do descaminho espiritual e à possibilidade de remissão por votos compassivos proferidos por budas e *bodhisattva* de salvarem todos os seres sencientes para só então adentrarem o portal do Nirvana, ou bem-aventurança completa, o que, como também já interpretamos, pode significar que todos os seres poderiam e seriam salvos em algum de seus renascimentos. Ao mesmo tempo, ao lado desta entrega pela fé a votos compassivos, há também o entendimento de que a salvação pode ser obtida por esforço pessoal; e correlacionando as noções anteriores, o carma, poderosa lei de causa e efeito, remete ao conceito de merecimento ou retribuição, com numerosos exemplos em narrativas do *Nihon Ryouiki*.

Para algumas escolas budistas, a condição ou estado de buda seria o ideal – atingível – supremo; todos seriam, potencialmente, “buda-por-ser”. Para outras, poucos na verdade poderiam tornar-se *buddha* (sânc.), “O que se iluminou”, o que não impediria que todos, homens e mulheres, lutassem pelo estado de santidade para tornarem-se *arhat* (sânc.), ou “honrados”.

A firme resolução mental de tornar-se *bodhisattva* – na presença de um buda – é um passo para a realização do nirvana, ou estado de bem-aventurança plena, propiciando novos *insights*. Para Paul, o despertar desse pensamento de iluminação transformaria o ser humano comum em um *bodhisattva*. (PAUL, 2000, p.168)

Ao mesmo tempo em que lutam para alcançar a iluminação, os *bodhisattva* são, nesse contexto exegético, modelos de conduta para os que também desejam iluminar-se, uma vez que todo ser é considerado um *bodhisattva* em potencial. Ao tornarem-se *bodhisattva*, os seres entrariam para a família búdica, adquirindo superpoderes, que os habilitariam a continuar no curso da iluminação espiritual através da concessão

---

<sup>8</sup> O termo, caracteristicamente usado em questões de exegese do cristianismo, é também utilizado por Paul no contexto do budismo. PAUL, Diana Y. Op. Cit., pp.166-172, especialmente. As seis maiores faltas ou ações não-meritórias para o budismo são: a ambição, a raiva, a ilusão (inconsciência), a arrogância, a dúvida e as visões equivocadas.

compassiva de ajuda fantástica e milagrosa aos seres aflitos. Muitos destes superpoderes estão retratados na literatura *setsuwa* budista, em ambas as antologias, com exemplos de transferência ou partilha aos personagens devotos, noção que expressa a amenização ou mesmo anulação da lei de causa e efeito, ou carma, *gou* (jap.).

O despertar do *bodhisattva* seria atestado por evidências “exteriores”, anunciado por um desejo crescente de tornar-se buda para ajudar todos os seres; pelo encontro com alguém habilitado a ensinar-lhe o *Dharma*, a Lei do budismo; pela recitação dos Dez Votos do *bodhisattva*, pela visualização e obtenção da aparência de um buda e, chegando-se ao encontro com ele, pelo estabelecimento de um diálogo. Finalmente a ocorrência de milagres, ou maravilhas, tais como chuva de flores, audição de cânticos celestiais e tremores de terra, viria selar o despertar da senda.

No decorrer do século VIII, propagam-se histórias de milagres relacionados com Kannon e popularizam-se locais de adoração. Os ensinamentos do Sutra do Lótus, comentado pelo príncipe Shoutoku Taishi, influenciam a interpretação japonesa do budismo de Shakyamuni, enfatizando-se o poder da *dharani* inclusive sobre o carma, embora feitos meritórios sejam também apontados e louvados como importantes, e estimulados pela prática do Nobre Caminho, ou Caminho Óctuplo (NAKAMURA, 1997, p.88). Ensinamentos do Sutra do Lótus e do budismo devocional da Terra Pura, que tem como centro a entrega ao Voto misericordioso do Buda Amida, convergem para a essência comum da devoção: Kannon aparece, assim, como a contraparte de Amida.. O budismo esotérico, que dá origem à riqueza iconográfica de iluminados, será estimulado com a obra de Genshin (942-1017), *Ojojyoushuu*, “Coletânea de Relatos de *Ojou*”, ou experiências de entrada no Paraíso da Terra Pura, de forte influência chinesa, que exorta à fé no Voto e nos ensinamentos do Sutra da Terra Pura. A obra integra a série *Ojouden*, ou “Biografias de amidistas que alcançaram a Terra Pura”, do *Bukkyou Setsuwashuu*, ou “Coletânea de narrativas *setsuwa* budistas” do período Heian (794-1185). Relatos de encaminhamentos existenciais e doutrinários decisivos e de intervenções de Kannon multiplicam-se e muitos estarão reunidos nas célebres compilações do período.

Acredita-se que seres de todos os reinos de existência teriam ouvido a transmissão dos sermões do Buda, chegando a iluminar-se graças a esse milagroso privilégio de contemporaneidade e partilha de poderes sobrenaturais. O budismo reconhece seis reinos de existência no mundo de samsara (sânsr.), ou roda de renascimentos: demônios, fantasmas famintos, animais, *asura* ou titãs, semi-deuses,

humanos e deuses, ou *deva*. Uma vez que os seres iluminados fazem-se a promessa de não deixarem a esfera vibracional da Terra enquanto aqui existir um mínimo suspiro de sofrimento advindo de um dos seres de um desses reinos, reafirma-se a postura e a crença budista de que todos os seres são luz e de que essa luz será um dia enfim liberta e manifesta em todos. Assim, nas narrativas literárias *setsuwa* budistas, os personagens fatalmente cumprirão seu destino heroico e serão sempre alcançados pela luz e pela rede misericordiosa da divindade quando extraviados em mundos perigosos; nessa feita aproximam-se do caráter do herói grego. Já nas narrativas laicas, o fantástico pode ser o território do terror ou do acaso, em que pode haver a supremacia do inimigo: os *oni*, demônios; *ryauko*, espíritos-raposa, e mesmo o ser humano, se atingido por paixões destruidoras.

O *setsuwa* revolucionará a narrativa sobre Heian. Yoshida (1997) traz o exemplo em que se opera a subversão de papéis sociais, o caso do monge, da narrativa 7 do Tomo XX do *Konjaku Monogatari-shuu*, “Sobre o fato de a Imperatriz Sonedomo ter sido violentada por um *tengu*”, que salva uma imperatriz de enfeitiçamento; deixa-se depois seduzir; transforma-se em *oni* e enreda inapelavelmente a imperatriz, transformando-se, ambos, em estranhos seres luxuriantes e atormentados. Para Yoshida (1994) há uma variedade muito rica de temas e personagens no universo das narrativas laicas, que vivem e expressam tensões de transições sociais marcantes, revolucionando relações hierárquicas; e habitantes de mundos fantásticos, seres sobrenaturais ou grotescos e a mulher como ser potencialmente perigoso, podendo revelar-se, por exemplo, em raposa, ladra ou ogra que tenta devorar os próprios filhos. Lembra Yoshida que esse episódio, retratado na narrativa 23 da coletânea *Konjaku Monogatari-shuu*, “Sobre a mãe idosa dos caçadores que se transforma em ogro e tenta devorar os filhos” pode ser interpretada como representação da “ruptura” com a maternidade, em contexto narrativo de ausência completa da figura paterna em estrutura familiar extra-oficial de camada social não pertencente à aristocracia da metrópole (YOSHIDA, 1994, pp.112,113).

Já no caso da personagem da narrativa, budista, de número 19 do *Nihon Ryouiki*, que era concubina e devido ao fato de ter ficado só, sem a proteção do homem, empobrecera a ponto de vestir-se de trapos e de alimentar-se a si mesma e aos filhos com ervas bravas dos campos, a maternidade é exaltada e ela tem um destino glorioso por ser simples e grata: tem contatos com anjos e presságios, sobe aos Céus enquanto dormia.

No contexto da narrativa *Genji Monogatari*, literatura *Monogatari* do século XI, há a referência a poderes femininos infernais e desarticuladores encontrados na própria aristocracia, na personagem Rokujou, “a dama da Sexta Avenida”, de reconhecida elegância e erudição, que, esmagada pelo ciúme, provoca o fenômeno do “*ikiryô*”, ou desdobramento espiritual/astral de pessoa viva, para assediar e atingir mortalmente a rival. Da mesma forma, na mesma obra, fala-se de mulheres aristocratas pelo menos aparentemente inofensivas, cultivadoras da escrita japonesa e da memória poética do Japão das eras anteriores, todas sintomaticamente sem nome, flores que podem florescer na paliçada das diversas avenidas da corte, para deleite dos, estes sim, nomeados governadores de província, nobres, servos como Koremitsu, companheiro de aventuras amorosas do Príncipe Hikaru Genji. Frise-se que as damas de companhia ou de leite são nomeadas! Certamente por terem alimentado homens de estirpe nobre ou servirem às mulheres que os servem.

A voz autoral feminina em *Genji Monogatari* é a de Murasaki Shikibu, escritora e dama da corte do século XI, que discorre sobre esse grande espectro de mulheres, “nomeando-as”, como se comentou em geral poeticamente com nomes de flor – Yûgao, “Dama da noite”, Murasaki, “Flor roxa”, Asagao, “Morning Glory” ou “Flor da Manhã”. através da voz de seu narrador ou de sua narradora. Estudará as mulheres do ponto de vista de serem as “preferidas” do elegante príncipe Hikaru Genji, ou “Príncipe Brillante”, interpretando sociologicamente os valores constitutivos dos papéis sexuais. De modo neutro também narrará a inocência de Yuugao, vítima do fenômeno do “*ikiryô*”, a jovem mulher com atributos também cantados, como o de também ter talento literário e, sendo de classe social desconhecida, ter despertado no príncipe um tipo de amor inédito e revolucionário em sua carreira de cortejador amoroso, ou de Dom Juan oriental, como o denomina Yoshida (1994). O “*ikiryô*”, pelo menos até onde chegou nossa pesquisa, não é referido como fenômeno também provocado pelo furor de sentimentos de um homem.

Heian é uma época notável de esplendor cultural no Japão, quando a nação tenta adaptar influências chinesas do período precedente, Nara, ou Heijou kyou (710-794), e exercita sua própria expressão estética, literária, linguística. Yoshida lembra que:

“no campo cultural, a contribuição feminina foi inegável e decisiva para o desenvolvimento de uma literatura distintamente nacional – em oposição à

literatura sob forte influência chinesa de até então – ocorrido após o surgimento do silabário kana, no século X.” (YOSHIDA, 1992, p.64).

No Capítulo “As mulheres de Heian e suas relações com os homens”, da obra *The World of the Shining Prince. Court Life em Ancient Japan*, Morris aponta que muito da produção significativa é de autoria feminina e sua expressividade e também o posterior declínio estariam associados ao seu papel social, uma vez que, no contexto de uma sociedade poligâmica, excluída que era dos negócios públicos e políticos:

“Tal esmagadora predominância cultural das mulheres é um raro, senão único, fenômeno na história cultural; e é duplamente surpreendente que possa ter ocorrido em uma parte do mundo onde mulheres têm sido tradicionalmente condenadas a uma posição de inferioridade irremediável” (MORRIS, 1994, p.199).

Muitas das principais mulheres escritoras do período são referidas como parentes de alguém ou nomeadas pelo título de suas obras, o que indica que o estatuto de uma mulher deve-se à sua filiação ou laços conjugais e familiares: Nakazukasa, filha de Ise-no Go e Príncipe Atsuyasu; Yoshiko Joô, neta do Imperador Daigo; mãe de Michitsuna, autora de *Diário de Gossamer*; Sei Shônagon, autora de *Makurano Sôshi*, ou *Livro de Cabeceira*; <sup>9</sup>Murasaki Shikibu, autora de *Genjimonogatari*, ou O Romance de Genji, Izumi Shikibu; a filha de Sugawara-no Takasue, autora de *Sarashina Nikki*, diário (de viagem) de Sarashina; Koshikibuno Naishi, filha de Izumi Shikibu, autora de *Izumi Shikinu no Nikki*, ou *Diário de Izumi Shikibu*; Akazome Emon, Ise-no Ôsuke; Uma-no Naishi; Sagami; Daini-no Sammi, filha de Murasaki Shikibu. Serviram na corte da imperatriz Akiko (...) :Murasaki Shikibu, Izumi Shikibu, Koshikibu-no Naishi, Ise-no Oosuke e Uma-no Naishi. Muitas mulheres existiram antes e depois deste período em questão, como Ono-no Komachi no final do século IX, e Sanuki Tenji, no final do XII.

Na introdução pelo próprio autor, Ueda Akinari, no conto “O Caldeirão de Kibitsu”, da obra *Ugetsumonogatari*, ou *Contos da Chuva e da Lua*, século XVIII, representante da literatura *kaidan*“ ou “de terror, de fantasma, de medo”, as tendências

---

<sup>9</sup> Tradução do Centro de Estudos Japoneses da USP.

negativas das mulheres são recordadas como um alerta à inabilidade dos homens frente aos sentimentos que jamais deveriam ser “acordados” nas mulheres e que giram, sempre, em torno do terrível ciúme e que podem ter efeitos devastadores.

### **Uma mulher sobe viva aos Céus**

**“Sobre uma mulher que realizava tarefas de modo extraordinário, comia ervas sagradas e subiu viva para o Céu”.** Esta narrativa faz parte da obra *Nihon Ryouiki*, ou “Livro dos Milagres do Japão”, compilação do século IX, como vimos, e que será utilizada para análise; e também de *Konjaku Monogatari*, ou “Coletânea de Narrativas de Hoje e Antigamente”, do final do período Heian (794-1192).

A protagonista tem seu papel realçado de forma revolucionária pelo compilador, o monge budista Kyoukai; é resgatada como criatura merecedora do acesso aos reinos celestiais, num contexto doutrinário que admitia esse direito ou privilégio aos homens. Sabe-se que Shakyamuni, Sidarta Gautama, o buda histórico, indiano, do século VI antes da Era Comum, fora claro neste sentido e que o Buda Amitabha, em seu trigésimo-quarto voto compassivo, prometia residência temporária em seu Paraíso às mulheres que na próxima existência poderiam renascer como homens para assim obter a merecida realização espiritual plena.

A ótica narrativa de Kyoukai apresentaria uma transformação do destino espiritual da protagonista feminina, em uma intenção de inovação doutrinária. A protagonista desponta como a possibilidade de um caminho simples e natural, exemplo de virtude e caminho heroico, considerando-se a conceituação para a prática do *bodhisattva*, ou os seres “essência de sabedoria” no sânscrito, iluminados budistas, embora não haja indicações no texto de que a personagem em questão fosse budista, e embora mulher, a quem o budismo original nega a possibilidade de iluminação espiritual e o atual ainda não considere.

“Em uma Vila de Nuribe, distrito de Uda, província de Yamato<sup>10</sup>, viveu uma mulher extraordinária, que foi casada com Miyatsuko Maro de Nuribe.<sup>11</sup> Inatamente pura e correta, ela deu à luz sete crianças, mas era

<sup>10</sup> Atual Aldeia de Soni ou Mitsue, Uda gun, província de Nara, chamada Heijou-kyou. Nota de Nakamura.

<sup>11</sup> Concubina, não a esposa legítima. Nota de Nakamura.

muito pobre para alimentá-las, uma vez que não tinha de quem dependesse. Uma vez que as crianças não tinham roupas, ela tecia plantas para fazer roupas para elas. Todo dia a mulher se purificava em um banho e vestia-se de retalhos. Colhia ervas comestíveis nos campos e devotava-se a ficar em casa e limpá-la. Quando cozinhava as ervas, ela chamava as crianças, sentavam-se eretos e gratos, comiam a refeição sorridentes, conversando com alegria. Esta constante disciplina de mente e corpo fez seu espírito semelhante ao de um convidado do Céu.<sup>12</sup> No quinto ano da Era Hakuchi do imperador que residia no Palácio de Nagara no Toyosaki em Naniwa, seres celestiais comunicaram-se com ela e ela comeu ervas especiais colhidas nos campos na Primavera e ascendeu aos Céus.

Sem dúvida, sabemos que suas qualidades extraordinárias e sua dieta de ervas especiais foram bem reconhecidas, embora ela não tivesse estudado os ensinamentos budistas. O *Shojin nyomonkyo*<sup>13</sup> oferece esta relevante passagem: “Você será capaz de adquirir cinco tipos de méritos levando uma vida laica e varrendo o jardim com uma mente correta (NAKAMURA, 1997, p. 124,125).

Nesta narrativa 13 do *Nihon Ryōiki* tem-se dados da situação das concubinas ainda no período Asuka (538-710). A era Hakuchi 650-654, dá-se durante o reinado do imperador Kotoku (645-654), que muda a sede do governo de Yamato para Naniwa, atual Oosaka, com porto marítimo. Promove a Reforma Taika, com o regime *ritsuryō*, em que terras são subordinadas ao poder central e há obrigatoriedade de pagamento de impostos a todos.

A personagem não tinha como sustentar os sete filhos pois não tinha de quem depender, diz o texto. Fora concubina. O texto não informa se ela ficara viúva ou se estava separada de seu consorte. Nesta situação de desamparo social e econômico desenvolve-se contudo, ou por isso mesmo, a enorme força que impulsiona a mulher a viver as virtudes, elogiadas pelo budismo, e a torna merecedora de ascender aos Céus sem passar pela morte física.

---

<sup>12</sup> Literalmente um santo ou iluminado chinês taoista, hsien. Nota de Nakamura. Nakamura utiliza o termo e conceito “santo” como sinonímia de “iluminado” ou *bodhisattva*.

<sup>13</sup> *Muku ubaimonkyo*, Taisho XIV, 950c. Nota de Nakamura. Sutra do Buda da Medicina, Yakushi Nyorai.

O tema da ascensão ou subida, voo para os Céus evoca personagens de diversas culturas, como o Mestre Zen indiano Boddhidharma e, no contexto da Bíblia judaico-cristã, Enoque, avô de Noé, e Ezequiel, que sobem aos Céus por também serem merecedores de não passarem pela morte física, por conviverem intimamente com Deus. Maria, mãe de Jesus, também teria tido o privilégio deste “voo”.

Como já visto, nos primórdios da memória narrativa *Monogatari* japonesa, encontra-se a história de Kaguya Hime, a princesa da Lua, na narrativa-mãe *Taketori Monogatari*, ou A narrativa do cortador de bambu. Após um aparecimento fantástico no gomo de um bambu a um idoso lenhador sem filhos, essa menina cresce de modo prodigioso, lança desafios aos pretendentes, sobe ou voa no final para a Lua num veículo mágico, deixando para os velhos pais o elixir da imortalidade. O tema do casal idoso merecedor também está no rol das narrativas do Velho Toudaiji, de Nara, mostrando o casal sem filhos que fora agraciado por Kannon com um filho que se torna o grande abade Rôben e também em exemplos de personagens da Bíblia judaico-cristã, como Isabel e João, pais de São João Batista, primo de Jesus. O voo da protagonista também evoca uma capacidade do ser iluminado, descrita, entre outras, como manifestação natural, e não propriamente milagrosa, prevista doutrinariamente nos Dez Degraus do Caminho do *Bodhisattva*. Neville e Keown observam que as representações Onze Cabeças e Mil Braços e Olhos de Avalokiteshvara/Kannon acham-se associadas a esses Dez degraus, estágios ou *bhumi* do Caminho ou Senda do *bodhisattva*, situando Avalokiteshvara no décimo excelso degrau, como *bodhisattva* realizado que, para expandir o poder de sua atuação compassiva à excelência, deverá subir ao décimo-primeiro, tornando-se buda. Outras: fazer chover uma torrente de pétalas, levitar, bilocar-se, atravessar paredes, compartilhar dons espirituais, ler pensamento alheio, recordar vidas passadas. (NEVILLE, 1998,p.38 e KEOWN, 2003, p.34).

Quanto à citação sobre varrer e acumular méritos, Nakamura comenta que há uma diferença ou alteração da citação trazida ao texto pelo compilador com a original doutrinária, em que se lê:

“Buda ensinou a uma pura irmã leiga: ‘Varra a entrada do pagoda e você será recompensada com cinco tipos de méritos.’ Os textos originais enfatizam o mérito de se varrer a entrada do pagoda, enquanto que as alterações de Kyoukai robustecem a ênfase no trabalho cotidiano,

substituindo “entrada do pagoda” por “jardim” e “levando uma vida laica”. (NAKAMURA,1997, p.124,125, nota no.13).

### **Uma mulher desce ao Palácio de Yama, Rei da Morte**

#### **Narrativa 19, Tomo II do *Nihon Ryouiki*: “Sobre a visita ao palácio do Rei Yama por uma mulher devota do *Shingyou* e o evento extraordinário que se seguiu”**

A protagonista desta narrativa do *Nihon Ryouiki* é apresentada como uma devota exemplar, que praticava o exercício espiritual de cópia de sutras e, por tal mérito, ao morrer e descer ao reino de Yama, onde seus feitos seriam ponderados para futuro encaminhamento espiritual, recebe a admiração do próprio Yama. Personagem da literatura védica, Yama teria sido o primeiro humano a governar na terra dos mortos. A entrada de seu palácio é um pavilhão dourado onde podem entrar os que tiveram bom carma. O Rei Yama informa aos que chegam o estágio de seu carma e como, conseqüentemente, será o rumo de sua alma, conforme nota de Nakamura (NAKAMURA, 1997, p.186,187). Quanto ao sutra *Shingyou*, *Prajnaparamitahrdaya* no original sânscrito, o Sutra do Coração da Perfeição da Sabedoria ou Mãe Sagrada de todos os Budas da Perfeição da Sabedoria, sobre o vazio dos fenômenos, *Sunyata*.

“Tokari-no Ubai viera da Província de Kawachi. Como seu sobrenome era Tokari-no suguri, ela foi chamada Tokari no ubai.<sup>14</sup> Dona de um coração inatamente puro, ela tinha fé nos Três Tesouros<sup>15</sup> e costumava recitar o *Shingyou*<sup>16</sup> como forma de disciplina religiosa. Seu canto era tão belo que ela era amada tanto por clérigos como por leigos. No reino do Imperador Shoumu, essa irmã leiga morreu enquanto dormia, uma morte súbita sem sofrimento, e foi ter com o Rei Yama.” Vendo-a, o rei levantou-se, convidou-a a sentar-se e estendeu-lhe uma almofada, dizendo: ‘Ouvi dizer que você é muito boa na recitação do *Shingyou*.

<sup>14</sup> *Suguri* é um título conferido frequentemente aos imigrantes. *Ubai* do Sanscrito *Upasika*, é uma leiga que atingiu cinco estágios importantes da prática budista e esclarecimento espiritual, conforme nota de Nakamura.

<sup>15</sup> *Buddha*; *Dharma*, ou doutrina excelente, o budismo; e *Sangha*, a comunidade.

<sup>16</sup> Acesso à recitação IN: <https://youtu.be/P8ajU3syci4>. Ou <https://youtu.be/XVIYFPZ6ugs>; Sutra, ou sermão, muito importante no budismo e de papel central de recitação no Zen, a partir do século XII. Acesso 10 03 2019.

Fazia tempo que eu desejava ouvi-la e por isso convidei-a para esta breve visita. Você recitaria a escritura? Sou todo ouvidos.’ Ela o fez e o Rei, deliciado, levantou-se de sua cadeira e ajoelhou-se diante dela em reverência e disse ‘Que nobre! O rumor era verdade’.

Tão grande foi a admiração de Yama pela harmonia e poder espiritual advindos da recitação do sutra pela mulher, que ele a dispensou para voltar ao mundo dos vivos e continuar sua jornada terrestre. Passados três dias, o rei lhe disse: ‘Agora é tempo de você voltar para casa’. A partir daí, desde que sai do Palácio de Yama, ela tem várias surpresas:

Ao sair do palácio, ela encontrou três homens em vestes amarelas. Eles estavam encantados por vê-la e disseram: “Nós a encontramos apenas uma vez antes. Ansiávamos por revê-la desde então. Que boa sorte a trouxe aqui! Corra para casa e nós a veremos sem falta no quarteirão leste da capital Nara<sup>17</sup> daqui a três dias”. Então ela os deixou, voltou para casa e acordou.

A personagem, então, acorda do sono da morte e as duas dimensões, sono/sonho e vigília, entrelaçam-se simbolicamente na narrativa e não há descrição de medo ou surpresa; a protagonista continua sua jornada, comparecendo ao encontro com os três homens de vestes amarelas com quem ela se deparara logo que tinha acordado. Também na narrativa 32 do *Konjaku*, Vol. XVI, Seção Budista, traduzida e analisada em minha pesquisa de mestrado, o personagem, tendo dedicado um jejum ritualístico à Kannon do Rokkakudou para pedir a quebra da maldição de demônios, ou *oni*, que o tinham privado da visibilidade, tem um sonho com um monge (postado significativamente ao lado de uma imagem de Kannon), que lhe recomenda seguir a primeira pessoa que encontrasse ao acordar. Na presente narrativa do *Nihon Ryouiki*, Yama não deu orientação à mulher sobre o caminho a seguir ao deixar seu palácio, mas aparecem personagens, mensageiros seus ou de alguma outra divindade, que o fazem. O narrador continua:

Na manhã do terceiro dia ela decidiu ir para o mercado leste da cidade devido à promessa, mas apesar de ter feito isso e esperado o dia todo, os

---

<sup>17</sup> Havia um mercado em cada lado da capital. Nota de Nakamura.

três homens não vieram. Apenas um humilde homem assomou o portão leste para vender escrituras budistas. Ele as mostrava gritando: ‘Alguém para comprar escrituras?’ Passando pela mulher, ele saiu da cidade pelo portão oeste. Como ela desejava comprar escrituras, pediu que ele retornasse e, abrindo-as, descobriu que ali estavam dois volumes do *Bonmo-kyo*<sup>18</sup> e um volume do *Shingyou* que ela copiara no passado. Elas haviam sido roubadas antes da cerimônia de dedicação e a mulher procurara por elas sem sucesso por muitos anos. Controlando-se e com grande alegria no coração, ela perguntou o preço ao homem, quem, ela sabia, tinha roubado as escrituras. ‘Quanto quer por elas?’ e ele respondeu ‘Quero 500 peças por cada rolo’. E ela pagou.

Ocorreu-lhe que os três rolos eram os três homens que haviam prometido encontrá-la no mercado. Imediatamente ela pôs-se a ler aquelas escrituras e aprofundou sua fé na lei da causalidade. Ela recitou as escrituras com ainda mais devoção, nunca deixando de recitar, dia e noite.

Quão miraculoso! Assim como o *Nehan-gyou* diz: “Se um homem pratica boas ações, seu nome será percebido entre os seres celestiais; se ele pratica atos vis, seu nome será lembrado no inferno.”

A presença de Yama, do sânscrito, personagem do *Rg Veda*, da literatura védica, indiana, considerado deus da morte, juiz dos feitos humanos e senhor do mundo subterrâneo atesta a influência do panteão hindu no do budismo. Keown adverte que Yama não teria papel preponderante de juiz, uma vez que o que determinaria o encaminhamento da alma/do espírito seria o carma, ou lei de causa e efeito, ou causalidade, lei do retorno, resultado das ações praticadas nas existências anteriores e nesta. A ação de Yama poderia ser entendida não como a de um juiz absoluto, mas como a de um auxiliar em um estágio intermediário, em que exerceria papel de ajuda no entendimentos das ações cometidas e, nesse sentido, participaria de um encaminhamento cármico.

O estudo, a cópia, a memorização, a recitação e a explicação exegéticas de sutras destacarão exemplos de virtude e de protagonização de feitos miraculosos em diversas narrativas da memória oral budista e seus autores são elogiados pelo Buda no Sutra do Diamante, como pessoas dotadas de sabedoria excepcional, por ele conhecidas e

---

<sup>18</sup> *Brahmajalasutra* (sânscr.) é um sutra estabelece três listas de preceitos morais e discute sessenta e dois de erros exegéticos sobre a natureza da alma. KEOWN, Damien, p 40. Dada essa informação, vê-se que se trata de um texto de cópia atenta, custosa e demorada, um desafio árduo para o praticante budista.

“retidas na memória”, de virtudes que não teriam os que apenas “se dedicassem” a criticar atos (os mais) abomináveis, “virtudes” indescritíveis, ou incompreensíveis, de tão inadmissíveis, mesmo para o próprio Buda” (GONÇALVES, 1975, p.81-83).A retribuição cármica a esse feito considerado notável pelo Buda estará registrada em várias narrativas *setsuwa* de cunho heroico-miraculoso presentes no *Konjaku Monogatarishuu* e no *Nihon Ryouiki*, assim como aos atos de construir templos e imagens sagradas. O Buda compara com os infinitos grãos de areia do célebre e considerado sagrado Rio Ganges os méritos incalculáveis daqueles que memorizassem, recitassem, lessem e compreendessem o Sutra do Diamante (The Threefold Lotus, p.328,329).

A protagonista que visita o reino da morte e dele merece voltar para a completude de sua missão ligada aos sutras budistas é um exemplo da retribuição cármica ricamente sugerida e testemunhada no *Nihon Ryouiki*. Tal retribuição está reservada para homens e mulheres, não havendo neste texto destaque especial para o gênero feminino. Na China, desafios de memorização de sutras são propostas por personagens cujas biografias sincretizam-se com a de Kuan Yin, a divindade budista da Compaixão chinesa.

A presente narrativa diz respeito ao período histórico Nara (710-794), no qual o imperador Shoumu viveu (701-756) e tornou-se conhecido por vários feitos ligados à expansão do budismo, como a encomenda da estátua gigante do Buda Vairochana e do Templo Toudai, em Nara. Na maturidade, tornou-se monge. Era filho do Imperador Mommu e de Fujiwara-no Miyako, filha de Fujiwara-no Fujito, eminente figura política nos períodos históricos Asuka (538-710) e Nara. Duas imperatrizes reinam desde que Shoumu é elevado ao poder ainda criança e assumem o reinado. A obra *Kojiki* é apresentada concluída à imperatriz Genmei (712), que abdica em 715 em favor da filha Gensho.

No Japão, narrativas *setsuwa* religiosas, ao lado de mostrar personagens virtuosas e merecedoras de auxílio das divindades, como as personagens das narrativas do *Nihon Ryouiki*, acima, também podem mostrar a mulher associada à perdição do homem, aparecendo na pele de espíritos-raposa e também a mulher apenas referida e sugerida como eixo da família ameaçada pelo comportamento sensual do marido.

**Uma raposa travestida de mulher. Narrativa 17 do Tomo XVI Budista do *Konjaku Monogatari* “Como Kaya-no Yoshifuji, de Bichuu, tornou-se marido de uma raposa e foi salvo por Kannon”** , do final do período Heian (século XII); o personagem, mal se despede da mulher que viaja, sai à rua em busca de aventura, encontrando o espírito-raposa estrategicamente encarnado em uma formosa jovem.

Esta narrativa foi também estudada em minha dissertação de mestrado, com o interesse de serem levantadas e confirmadas ferramentas espirituais e máscaras da divindade feminina Kannon, previstas no Sutra do Lótus.

A raposa é uma figura bastante arraigada no imaginário japonês, denotando malícia e enredamento, em uma herança cultural que vem da China.

Na família do homem, os parentes ficam angustiados com sua ausência e pensam toda sorte de coisas, mas sem imaginar que o perigoso espírito-raposa tivesse capturado o homem que não seguira as práticas virtuosas da lealdade conjugal. Encontra-se, aqui, a associação da mulher com aspectos de sabotagem e sedução do animal astuto raposa. Note-se que se trata de uma época em que a poligamia era praticada no Japão, mas o ardor sexual desenfreado ou fora do casamento era desaconselhado pela moral budista. Como nos informa Yoshida, o homem na sociedade Heian tinha uma esposa oficial e poderia ter várias fora do casamento, de acordo com a forma matrimonial “*ipputasai*”, “um marido e diversas mulheres” (YOSHIDA, data, p.99-118). Também em Asuka, período anterior a Nara e a Heian, era permitido que o homem tivesse outras mulheres e, neste contexto, procuramos analisar o destino narrativo da ex-concubina. Note-se, ainda, que, em contexto poligâmico, isso parece também acontecer no período Edo ou Tokugawa (1603-1868), em que a poligamia existia, mas o casamento ou relacionamento amoroso entre classes sociais diferentes era vedado, o que levava ao conhecido duplo suicídio amoroso, de abundantes casos dramáticos, que inspiram, na literatura de costumes, o escritor Chikamatsu Monzaemon.

No presente exemplo da narrativa 17 do *Konjaku*, o homem infiel (do ponto de vista budista) é enfeitiçado por uma raposa que o aguardava na esquina da transgressão; contraem matrimônio e convivem em território e tempo fantásticos:

“Num tempo agora passado, no vilarejo de Ashimori, no Distrito de Kaya, em Bichuu,<sup>19</sup> vivia um homem chamado Kaya-no Yoshifuji.

---

<sup>19</sup> Antiga província japonesa, correspondente ao oeste da atual província de Okayama , em Honshuu , ilha central e principal do país.

Tornara-se rico graças ao comércio de moedas. Tinha uma predisposição a pensamentos lascivos. No outono do oitavo ano de Kanpei,<sup>20</sup> enquanto sua esposa estava fora, na Capital e ele sozinho em casa, resolveu sair para um passeio assim que a noite caiu. Subitamente, avistou uma linda jovem. Era alguém que ele nunca tinha visto antes. Seus pensamentos luxuriantes emergiram, mas a jovem fugiu antes que ele a tocasse. Yoshifuji foi até ela e tomou-a pela mão. ‘Quem sois vós?’, perguntou. Ela estava ricamente vestida, mesmo assim disse: ‘Eu não sou ninguém’.

Pode-se considerar que a própria aparição do espírito-raposa já se identifica a si mesma como ser vago, misterioso, ao dizer não ser ninguém. O narrador já introduz as características lascivas do personagem e o próprio drama que ele viverá já é anunciado pelo título. O desdobramento ou punição/retribuição cármica da traição ou sexualidade sem limite já é de se esperar e cumpre com eficácia a intenção da narrativa. No contexto da sociedade poligâmica de Heian, pode-se entender o caráter exortativo dos *setsuwa* budistas em relação à fidelidade masculina, como no presente caso e, também, retroativamente, a casos registrados pela memória oral em períodos precedentes, anteriores ao trabalho de Keikai. O personagem é punido por procurar companhia feminina tão logo sua esposa viaja. Por outro lado, a punição é representada pela chegada de uma companhia feminina, ou melhor, de um espírito-raposa, *ryauko*, travestido de mulher. Note-se a convivência de traços leais e importantes para a família budista na figura da esposa e indesejáveis, aliciadores, maliciosos, no caso da raposa).

Quão encantadora ela parecia enquanto dizia isso! ‘Tenho um lugar para irmos’, Yoshifuji falou. ‘Não ficaria bem’, respondeu a jovem e tentou afastar-se. ‘Onde morais, então?’, perguntou Yoshifuji e acrescentou: ‘Irei convosco’. Respondeu ela: ‘Logo ali; vamos caminhando’. Yoshifuji acompanhou-a. Ali perto havia uma bela casa que também por dentro era suntuosamente decorada. ‘Estranho’, ele pensou. ‘Nunca soube de um lugar assim por aqui’. Dentro da casa havia um grande clamor, homens e mulheres, pessoas de várias posições sociais, todas gritando: ‘Sua Senhoria chegou!’

---

<sup>20</sup> Segundo o sistema *nengou* de classificação, isto é, de acordo com o reinado dos imperadores japoneses. Corresponderia a 896, oitavo ano do reinado de Uda Tennou. É um dado de precisão histórico-temporal não muito comum ao *setsuwa* em geral.

‘Ela deve ser a filha do dono da casa’, Yoshifuji pensou feliz; e naquela noite uniu-se a ela.’

O personagem já estava em processo de enfeitiçamento; não sente real espanto ao estar em lugar próximo que ele jamais conhecera.

O cenário fantástico, induzido pela alucinação, é criado para convencer o homem de que se tratava de panorama absolutamente natural. O novo casal é abençoado pelo pai da jovem; o personagem perde a consciência de sua vida pregressa e o narrador, onisciente, já dá dicas de que o protagonista havia sido capturado por uma raposa. Aliás, como vimos, o próprio título já introduzira a informação. Na família do homem, os parentes ficam angustiados com sua ausência e pensam toda sorte de coisas:

“Na manhã seguinte, um homem, que parecia ser o dono da casa, apareceu. ‘Isso é bom’, disse a Yoshifuji. ‘Agora deveis ficar conosco’. Yoshifuji era tratado de modo muito hospitaleiro. Tornou-se apegado à mulher; juraram amor eterno e dia e noite Yoshifuji ficava com ela. Nunca se perguntou como andariam as coisas em seu próprio lar e com os filhos.

Em sua casa, depois que ele não retornara ao anoitecer, alguns pensavam: ‘Talvez ele tenha algum segredo, como é de seu feitio’. E, quando estava completamente escuro e ele ainda não tinha aparecido, houve quem julgasse aquilo tudo um desatino. ‘Que loucura! Agora serviços procuram por ele!’

A noite tinha quase terminado e, embora procurassem pela vizinhança, não o tinham encontrado. Teria saído em viagem? Mas suas roupas ainda estavam ali; ele tinha desaparecido vestindo apenas um casaco leve. O dia rompeu e o tumulto continuou. Buscaram por todos os lugares a que ele pudesse ter ido, mas não acharam nem vestígio. ‘Se ele fosse um jovem com ideias malucas, teria abandonado tudo para tornar-se um monge. Mas na idade dele?! É uma brincadeira muito sem graça – isso se for mesmo uma brincadeira!’

O personagem fora capturado pelos encantos sedutores e enfeitiçadores do espírito-raposa e vive a ilusão inclusive de tornar-se pai. Seus parentes, estreitamente ligados ao budismo, fazem oferendas a Kannon, como a escultura de uma imagem correspondente à estatura de Yoshifuji.

Enquanto isso, onde Yoshifuji estava vivendo, os anos passaram. Sua mulher estava grávida e depois de nove meses deu à luz a um filho, e Yoshifuji tornou-se ainda mais profundamente apegado a ela. Sem dúvida parecia que o tempo passava depressa; tudo em sua vida era como ele desejava.

Em sua própria casa, desde que ele tinha desaparecido, os parentes procuravam-no sem sucesso. Seu irmão mais velho, Toyonaka, os mais jovens, Toyokage e Toyotsune, este monge do Kibitsu-hiko-ninguê, e o único filho de Yoshifuji, Tadasada, eram, todos, homens ricos. Unidos pela dor, queriam ao menos descobrir seu cadáver. Resolveram, então, derrubar um cipreste e fizeram uma imagem de Juichimen Kannon, a Kannon de Onze Cabeças, do mesmo tamanho de Yoshifuji, suplicando: ‘Ao menos deixai-nos ver seu cadáver!’. Além disso, desde o dia em que Yoshifuji desaparecera, os irmãos tinham começado a recitar o *nenbutsu* e a fazer leituras de sutras para a paz de sua alma no outro mundo.

Um leigo budista, que passava com um bastão, entrou na casa em que vivia Yoshifuji. Ao vê-lo, todos da casa, desde o senhor, ficaram apavorados e saíram correndo. O homem golpeou Yoshifuji nas costas com o bastão, forçando-o através de um corredor estreito.

Os ramos de árvores, como o salgueiro e o bambu, constituem, como herança da simbologia do universo xamânico, ferramentas de poder e de cura do *bodhisattva*, representadas pelo bastão do leigo budista nesta narrativa, brandido por esta máscara, transformação de Kannon. Desde os primeiros séculos da era comum, período de reinterpretação dos textos do budismo original, a recitação do *nenbutsu*, *Namu Amida Butsu*, “Refugio-me no Buda Amida”, é praticada pelos devotos da Escola da Terra Pura. Essas ferramentas espirituais, expressão da fé e entrega ao Voto Compassivo do Buda Amida, desencadeiam o socorro da divindade, que retribui com o envio de um mensageiro ou transformação de si mesma e desarticula o ninho das raposas onde estava

aprisionado o personagem. E tem-se, então, mais uma cena de libertação neste episódio de retribuição (cármica) sequencial, desenrolada em um momento também bastante simbólico do dia, o crepúsculo, horário tido como misterioso por ser como uma pequena fenda entre o dia e a noite, propiciadora tanto de visões benfazejas como de contatos com seres demoníacos:

No crepúsculo do décimo-terceiro dia após o desaparecimento de Yoshifuji, seus parentes lamentavam-se: ‘De que modo estranho ele desapareceu! E era mais ou menos nessa hora da noite, não era?’ – eles diziam uns aos outros. De sob o depósito em frente a eles uma criatura estranha, escura, como um macaco, saiu engatinhando. ‘Mas o que é isto, o que é isto?!’, gritaram ao ver. ‘Sou eu’, veio um sussurro – e a voz era de Yoshifuji.

Os traços de animalização do personagem surpreendem os familiares. Yoshifuji relata sua história normalmente, sem se dar conta, ainda, de que estava em uma armadilha:

Seu filho, Tadasada, achou esquisito, mas, uma vez que era obviamente a voz de seu pai, abaixou-se até o chão e ergueu-o. ‘O que vos aconteceu?’, perguntou. Yoshifuji disse: ‘Foi enquanto eu estava como um viúvo, sozinho, e pensava o quanto queria ter uma mulher. E então, inesperadamente, tornei-me genro de um cavalheiro de alta posição. Durante anos vivi em sua casa e tive um filho. Era uma linda criança. Pegava-o em meus braços dia e noite e não o deixaria nunca. Vou torná-lo meu herdeiro. De você, Tadasada, farei meu segundo filho. É pra demonstrar minha consideração à mãe dele.’ Tadasada ouviu aquilo e perguntou: ‘Onde está vosso jovem filho, senhor?’

Logo ali’ disse Yoshifuji, e apontou para o depósito.

Tadasada e os outros estranharam. Yoshifuji tinha a aparência de um homem emaciado por uma severa enfermidade. Ao olharem para suas roupas, notaram que ele vestia-se como quando tinha desaparecido.

O território fantástico onde fora construído o reino ilusório dos espíritos-raposa desaba diante dos parentes de Yoshifuji, mas a este custa a libertação:

Alguém averiguou o porão sob o depósito. Várias raposas<sup>21</sup> que ali estavam fugiram em disparada. Era o lugar em que Yoshifuji tinha ficado. Ao verem isso, compreenderam tudo. Yoshifuji tinha sido ludibriado por uma raposa, desposara-a e não estava mais em seu juízo perfeito. Imediatamente, convocaram um eminente monge para rezar por ele e um sacerdote *yin e yang*,<sup>22</sup> e banharam Yoshifuji muitas vezes. Malgrado o que tentassem, ele demorou a voltar ao estado anterior. Quão envergonhado deveria estar e quão ridículo devia sentir-se! Yoshifuji estivera sob o depósito por treze dias, tempo que, para ele, tinha parecido treze anos. Também as vigas sob o depósito que estavam a apenas onze ou doze centímetros do chão, para Yoshifuji tinham sido altas e largas. Ele pensara que estava numa grande casa na qual se entrava e da qual se saía livremente. Fora tudo por causa do poder mágico dos *ryauko*, os espíritos-raposas. O leigo com um bastão era uma transformação de Kannon<sup>23</sup>, para quem se tinha orado.

Isso tudo mostra que todos devem reverenciar Kannon.

Yoshifuji viveu mais dez anos e morreu com sessenta e um anos.

Esta estória foi contada ao Conselheiro Miyoshi-no Kiyotsura quando ele servia em Bichu.

Assim foi contada e assim tem sido transmitida.”

A fresta estreita, *sebaki tokoro*, “lugar estreito”, no original. (*Konjaku Monogatarishuu*, p.245, col. 9) revela, aqui, a penetração do poder espiritual da divindade através do bastão utilizado pelo leigo budista, que pode ser considerado uma transformação de Kannon. Também pode significar a partilha de dons sobrenaturais do iluminado com o devoto ou com os devotos; nessa acepção aparece em outros *setsuwa*

<sup>21</sup> *Ohoku-no kitsune*, no original. (KONJAKU,p.246). Na fecho da narrativa, a característica de tipo ou classe espiritual fantasmagórica será especificada pela designação *ryauko*, “espíritos-raposa” (KONJAKU,p.246,247)

<sup>22</sup> *Omuyauji*, no original. (KONJAKU, p. 247).

<sup>23</sup> *Kwanomu-no henji*, no original (KONJAKU, p. 347, col.8).

como na narrativa 20 da mesma seção budista, em que um casal, aprisionado em um porão, mas não enfeitado, comunica-se de forma redentora por uma fresta.

Quanto às personagens femininas na narrativa 17, não há mais menção alguma no texto sobre a esposa do personagem. Ela figurou como o eixo da família que não deveria ter sido abalado pela infidelidade de Yoshifuji. Também não temos notícia do bando de raposas que se desmantelou e fugiu esbaforido com a chegada do homem com o bastão. Após episódios religiosos de libertação de demônios ou espíritos sedutores, não se sabe para onde estes se encaminham, à semelhança do que se pode encontrar na bíblia judaico-cristã, em passagens de exorcismo por Jesus.

Em outras narrativas de épocas posteriores, como, por exemplo, a laica do gênero *kaidan* (sobrenatural, de fantasmas, de medo) “O Caldeirão de Kibitsu”, da obra do século XVIII, período Tokugawa ou Edo (1603-1868), *Ugetsu Monogatari*, ou Coletânea de Contos da Chuva e da Lua, de Ueda Akinari<sup>24</sup>, a mulher é apresentada pelo narrador como aquela que pode, se não bem “administrada” pelo marido, ser o poço do veneno mais peçonhento para as relações familiares e sociais, ou seja, o ciúme.

O desdobramento ou punição/retribuição cármica da traição ou sexualidade sem limite já é de se esperar. No contexto da sociedade poligâmica de Heian, pode-se entender o caráter exortativo dos *setsuwa* budistas em relação à fidelidade masculina, por exemplo, no presente caso. O personagem é punido por procurar companhia feminina tão logo sua esposa viaja. Por outro lado, a punição é representada pela chegada de uma companhia feminina, ou melhor, de um espírito-raposa, *ryauko*, disfarçado de mulher. Note-se a convivência de traços leais e importantes para a família budista (esposa) e indesejáveis, aliciadores (raposa).

Informação que corrobora o caráter sensual do personagem: ter segredos era de seu feitio. Sua conduta já prepara a lei do retorno cármico que a moral budista pretende assinalar em seu movimento de exortação às virtudes.

O fecho é característico do *setsuwa*: “Assim foi contado e assim tem sido transmitido” e nos mostra o movimento de transmissão constante, que dá corpo à memória e também permite sua reinvenção. Os dados identificadores do transmissor assim como do personagem e sua família, ligada a templos, não é comum a este gênero de narrativa.

Miyoshi Kiyotsura (847-918) foi um grande estudioso da filosofia chinesa, “guardião” de relatos orais fantásticos e crítico ferrenho dos monges budistas de sua

---

<sup>24</sup> *Contos da Chuva e da Lua*, na tradução do Centro de Estudos Japoneses da USP.

época, que julgava corruptos. Interessante observar ter sido o guardião desta narrativa estreitamente ligada a monges budistas.

Não há mais nenhuma menção no texto à esposa do personagem. Sem nome, sem características, talvez sem escolha, ela figurou apenas como a mulher que foi traída e não deveria ter sido e consiste nisto a substância de sua biografia.

Observe-se o tom de exortação à obediência a valores budistas, em uma época em que a poligamia era praticada mas o ardor sexual desenfreado ou fora do casamento era desaconselhado pela moral budista. Nessa narrativa a raposa sedutora aguardava o homem lascivo a poucos passos de sua residência; aproximam-se, contraem matrimônio, têm um filho e convivem em território e tempo fantásticos até serem redimidos por esforços devocionais de parentes ligados ao budismo. Esses parentes, dois irmãos, são sacerdotes no Kibitsuhojinguji, templo-santuário, no qual convivem estreitamente influências budistas e xintoístas. Localizado na cidade de Okayama, província de Okayama, extremo-oeste de Honshu, ilha central do Japão, o Kibitsuhojinguji é um *jinguji*, templo-santuário, construído no terreno de um santuário xintoísta por monges do budismo esotérico para a realização de leitura de sutras e ritos pela iluminação dos *kami*, divindades xintoístas. Essa referência na narrativa oferece um dado de localização histórica, por evocar esta prática que se inicia em Heian (794-1192). Indica, também, a convivência harmoniosa do budismo com geomantes de influência chinesa taoista, exemplificada pelo expediente de consulta ao sacerdote *yin* e *yang* a que Toyotsune, irmão do protagonista desaparecido, e monge do Kibitsuhojinguji recorre na tentativa de localizar o irmão. Esse templo-santuário será tema do conto “O Caldeirão de Kibitsu”, de Ueda Akinari (1734-1809), em *Ugetsu Monogatari* (1776), *Contos da Chuva e da Lua*, traduzido por Luiza Nana Yoshida, no Centro de Estudos Japoneses da Universidade de São Paulo (UEDA, 1996, p.83-95).

Nagae, em seu artigo “A Concepção Estética Japonesa: os Termos Literários”, reflete sobre a particularidade de seu trabalho de busca de conceituação de termos literários em um contexto de múltiplas influências filosófico-religiosas, como o taoísmo, o xintoísmo, o budismo, o confucionismo. (NAGAE, 2010, p.381-300). O palco das narrativas *setsuwa* e também do *monogatari* e outros gêneros de épocas posteriores abrigará a intersecção ou a convivência de ritos religiosos e olhares culturais diversos.

O universo *setsuwa*, de narrativas curtas, como se viu, opor-se-ia, mostrando descosturas, ao universo do *monogatari*, este tradutor de um olhar idealizador e

apologético da sociedade refinada e erudita de então. Neste universo, em que se transita o Príncipe Brillhante, Hikaru Genji, da célebre obra *Genji Monogatari*, ou A Narrativa de Genji, do século XI, em seu encontro com a mulher que revoluciona seus parâmetros de corte amorosa, Yuugao, “a dama da noite”, encantado e apaixonado brinca que não se importaria se descobrisse que ela, cuja biografia lhe escapava, não passava de uma raposa.

Yoshida observa que a figura do ogro, ou *oni*, ser demoníaco do imaginário japonês (que hoje em dia adquiriu contornos charmosos) aparece significativa ou sintomaticamente como um lado sombrio da corte decadente nas narrativas do final do período Heian (794-1185) (YOSHIDA, 1997, p.67), capturando uma desavisada imperatriz, uma inocente jovem e sendo ele mesmo a mulher anciã invejosa e rancorosa que chega a devorar os filhos alheios.

Neste final do século XII, figuras antes respeitadas e míticas como as de monges são tratadas com deboche pela narrativa *setsuwa* laica, como na descrição da parafernália necessária para o protagonista alimentar-se na narrativa “O monge de nariz muito longo”, presente em *Konjaku Monogatarishuu*, e que é retomada e ampliada pelo escritor de Taishou (1912-1926), Akutagawa no conto “*Hana*”, “Nariz”. Já nesta Narrativa 17, como em outras narrativas religiosas, os sacerdotes são respeitáveis: os dois monges irmãos do personagem enfeitiçado; o monge taoista, geomante, consultado por eles.

As mulheres podem, nas narrativas religiosas *setsuwa*, ser a capa de espíritos-raposa travestidas para o descaminho dos homens; nas laicas, mulheres arrojadas, chefes de bando, assaltantes, mulheres ogras canibais. Podem, nas religiosas, despontar como virtuosas, exemplos de piedade filial e merecedoras de casamentos felizes e de livramentos de perigos de ataque ou morte, como na narrativa 20 do Tomo XVI do *Konjaku Monogatarishuu*, e, nas laicas, ser ingênuas e predadas sem piedade por personagens demoníacos disfarçados de seres comuns.

Em ambos os tipos de *setsuwa*, podem ser apenas mulheres referidas, a que viajou e deu ensejo talvez casual a que o marido se transviasse da fidelidade conjugal, a que é referida para o entendimento cênico do homem enfeitiçado. Mulheres como pano de fundo, sem nome, esposas ou filhas de alguém; mulheres referidas como servas e parentes, que podem, porém, também, no caso das narrativas religiosas, ser lidas como máscaras de Kannon, suas trinta e três (infinitas) transformações previstas no Sutra do

Lótus para a abordagem estratégica de personagens enredados em trevas e armadilhas do mundo fenomênico.

No *Nihon Ryouiki*, Kannon é a divindade mais popular e permanece como centro da devoção de todas as classes de pessoas. Há dezessete narrativas associadas a prodígios de Kannon, seis sobre Miroku, o buda do futuro, três para o Buda Amida, Buda Sidarta e Myouken e dois sobre Kichijouten e Yakushi. Os feitos dos budas e *bodhisattva* podem, pois, ser considerados milagres concedidos aos devotos, e considerados naturais à luz do entendimento budista de que o iluminado atinge e expressa poderes como decorrências naturais de seu estágio espiritual. Quanto ao fantástico, ou subversão das leis naturais e que causa impacto, ele permeia as leituras que as culturas tentam ou imaginam de suas origens. Nas narrativas aqui escolhidas para análise a relação dos personagens não é diretamente com tais divindades, mas antes com sutras, que expressam pronunciamentos do Buda Sidarta para esclarecimento dos seres.

Ambas as antologias, *Nihon Ryouiki* e *Konjaku Monogatari* são coletâneas de narrativas breves denominadas *setsuwa*, termo que remete a “contar”, “narrar”, “dizer” sugerindo como fonte informativa o universo narrativo oral que engloba principalmente o imaginário do período histórico Heian, que compreende um intervalo criativo do século VIII ao XII. Consideradas o olhar desconstrutivo da sociedade refinada de então, e por vezes opostas ao elogio efetuado por outro tipo de narrativa, o *monogatari* (YOSHIDA, 1994), os relatos *setsuwa* laicos revolucionarão as classes sociais, em especial a clerical, tentando desmascarar seus vícios e excessos e sua pretensão de “santidade”, tratando seus deslizes em viés fantástico, mostrando, por exemplo, a conjunção carnal de seres humanos com estátuas de divindades em sonhos, a vitória do terror da gula de demônios sobre vítimas indefesas (YOSHIDA, 1991); por outro lado, no caso das narrativas budistas, nas quais o valor da boa conduta e da fé garante o socorro infalível da divindade, os protagonistas percorrerão caminho heroico enquanto adentram o território do fantástico ou fantasmagórico, livrando-se da influência de subjugadores espirituais como o *oni*, ou ogro e o *ryauko*, o espírito-raposa.

Yoshida informa que “iremos encontrar as origens do nascimento das narrativas *setsuwa* no fervor dos monges budistas em instruir ou divulgar os caminhos para a salvação ou os poderes miraculosos do Budismo. Desse modo, quanto mais remota a época, maior a produção de coletâneas de narrativas *setsuwa* de cunho budista, verificando-se, com o decorrer do tempo, uma diluição e uma ampliação do tema,

possibilitando o surgimento de coletâneas de Narrativas seculares.” (YOSHIDA, 1994, p.28).

Ao apontar personagens ilustres, o *setsuwa* trará suas falhas, desmontando, por assim dizer, a pompa ou a seriedade até então inatacável do clero e da nobreza.

Yoshida esclarece que tanto a narrativa *setsuwa* budista quanto a laica florescerão em ambiente propício do período Heian (794-1185) quando a narrativa *Monogatari*, ligada ao apogeu da aristocracia, exauria-se:

“Numa época em que a narrativa *Monogatari*, florescida no auge da hegemonia aristocrática, encontrava-se no limite de sua produção, a narrativa *setsuwa* vai encontrar no fim da Época Heian um terreno fértil para o seu surgimento. E as duas tendências principais da narrativa *setsuwa*, as de cunho budista e as seculares, vão deparar, por sua vez, com condições favoráveis para o seu desenvolvimento. As narrativas de cunho budista pelo fato de o Japão estar atravessando um século religioso sem precedentes na sua história, que coincide com fenômenos tais como o crescimento do Amidismo, o sincretismo Xintoísmo/Budismo, o confronto e a aproximação entre o Budismo tradicional e as novas seitas. As narrativas seculares por terem como característica principal a variedade de temas e personagens, que vêm preencher a lacuna deixada pelas narrativas *Monogatari*, voltadas exclusivamente para temas e personagens referentes à classe aristocrática que as produzia.” (YOSHIDA, 1994, p.29).

Quanto à estética aristocrática do *Monogatari* e do *setsuwa*, Yoshida considera:

“Se a narrativa *Monogatari* da aristocracia de Heian invocava o belo como seu ideal, pode-se dizer que o não-belo constitui a beleza estética da narrativa *setsuwa*. A sua virtude literária consiste em por a nu os fatos e os acontecimentos, sem passar pelo filtro da emoção, sem contudo torna-los áridos relatos” (YOSHIDA, 1994, p.30).

“*Konjaku Monogatari* é, na realidade, um retorno saudosista aos tempos áureos da aristocracia Heian mas, ao mesmo tempo, uma ávida

busca de todos os outros mundos, enfocados sob a dimensão do cotidiano, do real, do profano, do cruel, mas nunca do ideal” (YOSHIDA, 1994, p. 30)

Muitas das narrativas *setsuwa* advêm de *mukashibanashi*, histórias japonesas antigas da tradição oral, referindo-se à Índia (Tomos I a V, budistas) , à China (VI a X, 9 budistas e 10 seculares ou laicas) –não necessariamente trazidas dos dois países – e ao Japão Tomos XI a XXXI, 11-20 budistas, 22-31 seculares. (YOSHIDA, 1997, p.63). Abrangem uma variedade muito rica de temas e personagens, representativos de todas as classes sociais, expressando tensões de transições sociais marcantes e revolucionando as relações hierárquicas entre imperadores, mendigos, ladrões e também animais e habitantes de mundos fantásticos, seres sobrenaturais ou grotescos, dificilmente encontrados nos *monogatari* – que mostram personagens ideais.

Na literatura japonesa *setsuwa* especificamente budista, há que se considerar que também a figura da mulher associada à figura consagrada da mãe divina traz a interrogação, ou cruzamento, de questões importantes de retribuição cármica. A divindade da compaixão, Kannon, é *bodhisattva*, iluminada. Às vezes é considerada aspecto da compaixão de Buda; e aqui também pode ser instaurada a sinonímia inquietante: Kannon está às portas do Nirvana, estado de bem-aventurança suprema, mas não atravessa o vestibulo porque, como todo iluminado, fez o voto de ficar na órbita da Terra enquanto enxergar, captar um clamor de sofrimento. Kannon, no contexto das narrativas – e isso também ocorre com Jizou Bosatsu, outra divindade também cercada de relatos impressionantes de milagres - imediatamente ou após uma série de desafios por que passam os devotos ou seus parentes, socorrerá os personagens, ou imediatamente lançando sua rede ou corda de amarrar demônios ou gradualmente, oferecendo desafios e degraus de superação. Já no contexto da memória laica, personagens poderão ser joguetes do acaso, atacadas sem piedade, desaparecendo pela ação destruidora de seres demoníacos do imaginário japonês ou sendo enfeitiçadas sem esperança de cura.

Nesta literatura *setsuwa* budista, a mulher aparece tanto como exemplo de piedade filial, que merecerá o socorro da divindade, como, sozinha ou em grupo, na condição de figurante, neutra, anônima; e também na pele de raposas sedutoras que punirão o homem em falta com a conduta considerada correta, que seria a lealdade conjugal a uma mulher, que merece ser respeitada. Como ápice de expressão de poder

espiritual emerge Kannon, salvadora de personagens masculinos ou femininos em perigo, devotos persistentes ou que tenham parentes que por eles intercedam com oferendas ou orações ou que mereçam retribuição instantânea de *inga*, carma em japonês, tanto de libertação como de castigo.

Na literatura *setsuwa* laica, a mulher pode ser vista, além de sinônimo ou possibilidade de ogra, raposa, monstro devorador ou traidor, também, por exemplo, operando a transição da “mulher que espera” para a “mulher que age”, “comanda” (YOSHIDA, 1994), inaugurando, assim, um tipo social e literário, que nos permite perceber mudanças sociais.

Pensando novamente em Kannon como a figura feminina sagrada, a construção do Templo budista Toudai, ou “Grande Templo do Oeste”, na cidade de Nara, província de Nara, uniu no século VIII o povo japonês em um verdadeiro mutirão de copatrocínio e colaboração com o xintoísmo, crença religiosa autóctone, cercada por vários fatos milagrosos, culminando com o da inauguração do templo [http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?67.xml+id\('b6771-5927-5bfa'\)](http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?67.xml+id('b6771-5927-5bfa')) [http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?67.xml+id\('b6771-5927-5bfa'\)](http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?67.xml+id('b6771-5927-5bfa')), em 752. O empreendimento é abençoado pela sacerdotisa xintoísta de então, marcando uma aliança de convivência budismo-xintoísmo e a presença de Kannon marca e imanta as origens do Abade Rôben. Kannon poderia ser vista sobrevoando o arrozal da família na província de Shiga, como a grande águia que rapta o bebê Rôben, atravessa o imenso lago Biwa, transporta-o para a província de Nara e deixa-o no alto de um cedro, no terreno em que vivia o mestre Gien. Nesse território escolhido, tanto para a aterrissagem da águia fabulosa como para a construção do templo, Rôben teria sido educado na fé budista para a sua empreitada religiosa e para agir com generosidade na cena em que receberia um valioso presente de um inesperado visitante, que poderia também ser entendido como mais uma transformação, *henji*, de Kannon. Na inauguração do Toudaiji, segundo a memória do templo, um pescador idoso, anunciando trazer peixes cavalinhas como oferenda ao Grande Buda, esgueira-se malcheiroso na multidão, causando repulsa entre os circunstantes, mas é recebido com delicadeza pelo abade Rouben. Sem alarido, o ancião desaparece, deixando nas cestas de palha não peixes, mas vários volumes do Sutra *Kegon*, escritura que discorre sobre a figura do Buda *Mahavairocana*, O Grande Buda, cuja representação em enorme estátua estava, então, sendo entronizada no Templo Tôdai naquela inauguração.

A oferta do homem misterioso seria, de acordo com a lenda, interpretada pelo monge Rôben como um sinônimo de que as escrituras teriam vindo de longe, muito longe, “nadando” como peixes pelo mar, em provável oferta de algum notável da China. A menção a este benfeitor anônimo ilustraria a importância do papel cultural da China como transmissora de textos sagrados budistas, traduzidos do sânscrito por seus intelectuais, principalmente o Sutra do Lótus, o último sermão do Buda histórico indiano Sidarta Gautama (século VI a C), Shaka, Shakyamuni *Butsu* ou *Shaka butsu* no Japão, como se viu. A literatura budista menciona também, por outro lado, que o Sutra Kegon, que nomeou um grupo de estudos filosóficos iniciado no Templo Tôdai, teria sido trazido dez anos antes, em 742, por outras águas, pelo monge coreano Shinjou, e transmitido ao discípulo Rouben. Segundo Nakamura, o Sutra do Lótus influencia a compreensão japonesa acerca do Buda Shakyamuni; mesmo o carma poderia ser destruído pelo poder da recitação de *dharani*, fórmulas poderosas de libertação, embora as boas ações não sejam desconsideradas (NAKAMURA, 1997, p. 88).

Também o traço de Kannon é revelado quando, anos mais tarde, a então já mais idosa e viúva mãe de Rouben atravessa vastos caminhos em terra e água em busca do filho, tendo como referência a pequena imagem que ele usava quando bebê, recordando-se a crença na intervenção miraculosa anos atrás para a já desacreditada gravidez daquela mulher.

A aparição do pescador misterioso poderia ser lida, aqui, como uma *performance* dramática de Kannon enquanto homem comum, ou leigo budista, que aparece no palco do mundo terrestre com a máscara que julgar mais estratégica, participando de eventos comuns de forma sobrenatural, com um fito didático. Na narrativa 17 Kannon pode ser vista na figura masculina do leigo budista que desmonta o esconderijo das raposas na casa do personagem Yoshifuji.

À luz do Sutra do Lótus, repetido por discípulos, compilado ao longo do tempo e traduzido entre os séculos I e III do sânscrito para o chinês, meio pelo qual chega ao Japão, seguindo-se, também, a tradução de Katô (2005), de acordo com o capítulo XXV, “A Qualidade Todo-Facetada do *Bodhisattva* Que Observa os Clamores do Mundo” – numerado como XXVI na tradução de Suzuki (2005) e como XXIV na de Kern (1887) – trata das trinta e três (infinitas) transformações que a divindade da compaixão engendraria, as possibilidades de transformações de Avalokiteshvara em sua atuação pela salvação dos seres em aflição e ignorância (BUNNÔ, 2005, p.319-322).

Na origem lendária do *Kibitsu-hikojinguuji*, templo-santuário de Kibitsu, na cidade de Okayama, província de Okayama, no extremo-oeste da ilha de Honshû, a grande ilha central do arquipélago japonês, encontra-se o começo do costume divinatório da leitura xamânica do som do caldeirão borbulhante, que teria raízes na lenda da aliança entre um demônio e uma princesa. O costume divinatório, respeitado e temido assim como os dogmas budistas, será tema do conto “O Caldeirão de Kibitsu”, da literatura *kaidan* – de medo, pavor – de Ueda Akinari (1734-1809), autor de *Ugetsu Monogatari* (1776), ou “Contos da Lua Vaga”, já traduzido no Brasil (CEJ-USP, 1996) sob o título *Contos da Chuva e da Lua*, em que se mostra o fruto desastroso da atitude indiferente de duas famílias frente aos vaticínios religiosos da época, provocando-se uma série de infortúnios e trazendo-se à cena o fenômeno do *ikiryô*, ou projeção astral vingativa e vitoriosa de pessoa viva, provocada por sentimentos explosivos e corrosivos, como o ciúme e a mágoa profunda. Incluo aqui a referência ao ciúme e à mágoa especificamente da mulher. O narrador na apresentação do conto já apresenta a mulher como a responsável por todo tipo de desgraça:

“Lidar com mulher ciumenta é difícil, mas, na velhice, fica-se conhecendo os seus méritos.’ Ah, quem teria dito tais palavras? Mesmo as pequenas consequências do ciúme prejudicam os negócios e causam destruição, tornando inevitáveis as maledicências da vizinhança, em se tratando de consequências graves então, famílias sucumbem, países desaparecem, tornando-se alvo de zombaria por longo tempo” (CONTOS DA CHUVA E DA LUA, 1996, p. 85):.

Se se considerar a literatura laica japonesa do gênero *setsuwa* narrativas curtas que passam a ser compiladas nos finais do período histórico Heian (794-1192), e semanticamente remetidas a “contar”, “dizer”, pode-se ler o fantástico segundo esse viés da conceituação como estranheza da subversão das leis naturais conhecidas; porém, considerando-se as narrativas budistas, que relatam e exaltam feitos milagrosos de grandes figuras iluminadas, opta-se por proceder-se à leitura de sua estrutura como a de uma saga heroica, uma vez que os personagens terão que superar uma série de desafios e dificuldades sem esmorecer ou também receber instantaneamente o pagamento de sua boa conduta; e uma vez que o milagre, ou prodígio da divindade, expresso em capítulos consecutivos até a libertação final, é um fato sobrenatural sim, porém esperado; e,

embora desconstrutor de limites conhecidos, é cumpridor de profecia. Propomos nesta tese apresentar então o maravilhoso, miraculoso na visão budista, como fatos sobrenaturais porém esperados e “naturais”

O Sutra do Lótus, como se viu o último sermão do Buda histórico indiano Sidarta Gautama, Shakyamuni, Shaka no Japão, refere em um de seus capítulos o poder sobrenatural de Avalokiteshvara, a divindade da compaixão, com a previsão e descrição de máscaras ou transformações possíveis – pacíficas, iradas, impressionantes, assustadoras – e ferramentas de poder espiritual para fazer frente ao mundo fenomênico de infundáveis perigos. Avalokiteshvara, “Aquele/Aquela que enxerga os clamores do mundo”, viaja com o budismo com seus mil olhos e mãos que seguram instrumentos espirituais, desdobrando-se e recriando-se em interação com os imaginários culturais dos territórios a que chega. No Japão é Kannon, assentada por volta do século XII como figura feminina, representada com inúmeras cabeças e expressões, braços, mãos e ferramentas espirituais e logo fortemente associada a inúmeros relatos de milagres. No período Heian, como assinala Neville (1998), a arte budista de imagens e pintura é bastante influenciada pelas concepções de fé do budismo esotérico Tendai, associado a rituais de libertação de demônios e o Sutra do Lótus, então, é muito recitado e copiado e tais práticas gerariam retribuições cármicas positivas, como as retratadas em narrativas aqui destacadas. Também a seita Shingon inspirará representações iconográficas específicas de Kannon, as “*Rouku Kannon*”, ou “Seis Kannon”, ligadas, como recurso tipológico apenas, a intervenções nos seis mundos de existência que o budismo mapeia, correspondentes a seis reinos de renascimento, ou *rokudourinne*, quais sejam, como já se viu, dos demônios; dos fantasmas famintos; dos animais; dos titãs; dos humanos e dos deuses. .

Nakamura destaca que o monge Kyoukai não apenas não aceita a visão da mulher contida nos escritos budistas nos quais foi criado, como também altera, recria as histórias que envolvem mulheres dadas (NAKAMURA, 1997,p.71),

As narrativas compiladas por Keikai, monge do templo Yakushiji, em Nara, c823, são exemplos japoneses de retribuição cármica: 116 histórias, incluindo algumas que aconteceram ao autor, provavelmente remetendo às 116 eras, correspondentes aos 53 soberanos, incluindo o último ano da era Kounin, do clã Saga (r.809-822). Algumas histórias são antigas, remotas. Outras mostram um *insight* da vida cotidiana de Nara (710-794). Uma aqui analisada, da mulher que subiu ao Céu viva, está relacionada à transição Akuka-Nara. As narrativas de Keikai são adaptadas para mostrarem

explicações de assuntos de sutras, num estilo chinês claro. Algumas são recontadas na antologia posterior de *setsuwa*, *Konjaku Monogatari* (MINER, 1985, p.209).

Nakamura (1997) trata como narrativas milagrosas as narrativas *setsuwa* budistas que se referem a prodígios e feitos de seres iluminados e que contêm intenção instrutiva. Nesse universo, há a supremacia do poder espiritual da divindade, a esperança de personagens na ocorrência de feitos milagrosos, solicitados pela prece e pela oferta de sacrifícios próprios ou de parentes e amigos, conduzidos pela persistência da conduta virtuosa e reflexiva, atenta aos sinais de cada etapa ou cena de desafio. Kannon, face japonesa da compaixão, salvará esses cotidianos heróis das garras de algozes mágicos e aterrorizantes, oferecendo a visita de máscaras que, se inesperadas e surpreendentes, obedecem antes ao cumprimento da profecia do Sutra do Lótus: a compaixão veste-se segundo o requisitado pela etapa da saga, em um compartilhamento de poderes espirituais com os personagens em aflição.

Na narrativa 32 do Tomo XVI da seção budista do *Konjaku Monogatari*, ou “Coletânea de histórias de Hoje e Antigamente”, intitulada “Como um homem invisível recuperou sua forma corpórea através da ajuda de Kannon”, o protagonista, por ter merecido o socorro do mundo espiritual, passa por uma estreita fenda de portão na companhia de um mensageiro da divindade, um condutor de bois, que lhe fora anunciado em sonho por um velho monge próximo a uma imagem de Kannon, em resposta à súplica do homem atormentado, que se colocara em retiro no Tempo Rokkakudou, ou Hexagonal.

Sabe-se que o sonho, como ferramenta espiritual maravilhosa, desponta na memória oral japonesa e na literatura budista doutrinária orientando e reorientando conhecidos mestres em suas buscas espirituais, como o monge Kyoukai, ou Keikai, que, seguindo direção de Kannon, dirige-se à vida monástica e à compilação do *Nihon Ryouiki*, ou *Nihonkoku genpou zen'aku ryoiki*, “Histórias Miraculosas de Retribuição Cármica do Bem e do Mal no Japão”, a mais antiga coletânea japonesa de histórias miraculosas, muitas das quais relacionadas com Kannon e outros iluminados, como Jizô. Exemplos didáticos exortam à prática de virtudes, também celebrizado no *Jizou Bosatsu Reigenki*, ou “Registro de Narrativas de Milagres do *Bodhisattva* Jizou”, do tipo *Reigenki*, “Registro de Milagres”, dentre os *Bukkyou Setsuwa*, “Coletâneas de Narrativas *setsuwa* budistas” do período Heian (séculos VIII-XII). Alguns milagres de Kannon também estão incluídos no *Kohon Setsuwashuu*, “Coletânea de Narrativas Antigas”, do final do período.

O monge Kyoukai tem uma importância revolucionária em termos de exegese, reinterpretará determinadas passagens de escrituras e adicionará detalhes, com o fito estratégico de recompor traços e perfis para retratar protagonistas femininas compassivas e decisivamente fortes que alcançam paraísos búdicos em sua condição de mulheres, sem precisarem recorrer, por exemplo, a expedientes prodigiosos, como o da filha do Rei *Naga*, ou Rei Dragão Sagara, que, conforme se descreve no Capítulo XII, “Devadatta”, do Sutra do Lótus, ter-se-ia transformado em homem para atingir a plena realização como Buda. A menina, como se viu, seria devota tão impressionante que conseguiria impactar a plateia masculina intencionalmente a fim de sugerir que também as mulheres seriam capazes de feitos “reservados” culturalmente aos homens. Também pode-se colocar como hipótese que a iluminação pudesse ser alcançada por uma naga mulher, raça não humana, e tradicionalmente reconhecida como guardiã de tesouros, protetora da memória mitológica, que é confiada em alguns casos aos *naga*, espécies de dragões ou cobras, seres elementais da terra da mitologia hinduísta, que influencia a budista, na qual os *nâga* tornam-se guardiães subterrâneos de escrituras sagradas, estrategicamente ocultas até datas propícias para revelação.

Seres de todos os reinos de existência teriam ouvido a transmissão dos sermões do Buda, chegando a iluminar-se graças a esse milagroso privilégio de contemporaneidade e partilha de poderes sobrenaturais. Uma vez que os seres iluminados fazem-se a promessa de não deixarem a esfera vibracional da Terra enquanto aqui existir um mínimo suspiro de sofrimento, reafirma-se a postura e a crença budista de que todos os seres são luz e de que essa luz será um dia enfim liberta para todos, plenamente, como destino cósmico. Assim, nas narrativas literárias *setsuwa* budistas, os personagens fatalmente cumprirão seu destino heroico e serão sempre alcançados pela luz e pela rede misericordiosa da divindade quando extraviados em mundos perigosos. Já nas laicas, o fantástico pode ser o território do terror ou do acaso, em que pode haver a supremacia do inimigo: os *oni*, demônios; *ryauko*, espíritos-raposa, figuras do imaginário japonês, e mesmo o ser humano, desvirtuado ou desvairado, podem vencer. Yoshida (1997) traz o exemplo em que se opera a subversão de papéis sociais, o caso do monge, da narrativa 7 do Tomo XX do *Konjaku Monogatari*, “Sobre o fato de a Imperatriz Sonedomo ter sido violentada por um tengu”, que salva uma imperatriz de enfeitiçamento; deixa-se depois seduzir; transforma-se em *oni* e enreda inapelavelmente a imperatriz, transformando-se, ambos, em estranhos seres luxuriantes e atormentados. Para Yoshida (1994) há uma variedade muito rica de temas

e personagens no universo das narrativas laicas, que vivem e expressam tensões de transições sociais marcantes, revolucionando relações hierárquicas entre imperadores, mendigos, ladrões e também animais e habitantes de mundos fantásticos, seres sobrenaturais ou grotescos.

Os poderes mágicos e a maravilha de se ler a mente, que poderiam levar à vaidade, sedução e fomento da credulidade alheia são dois tipos de poderes que o Buda Śākyamuni, como já se mencionou, desaconselha e proíbe no Sutra do Lótus, enquanto faz o elogio do milagre ou maravilha do dom da instrução.

Porém, a tradição oral registrou, exaltou e propagou feitos extraordinários no decorrer dos séculos posteriores, atribuídos a seres iluminados. No Japão, como já se viu, a oralidade consagrou principalmente Kannon; também Jizou, protetor das crianças natimortas ou abortadas, dos viajantes e com trânsito nos mundos infernais; e ainda Fudou Myouou, o “Senhor ou Rei Inabalável”, em alguns casos auxiliar de Kannon. Na já citada narrativa 32 da seção budista do *Konjaku Monogatarishuu*, “Como um homem invisível recupera sua forma corpórea através da ajuda de Kannon”, Fudou Myouou é invocado através de uma poderosa recitação, que concentra ou completa o ritual de libertação de uma jovem doente e, concomitantemente, do personagem que fora vítima de maldição de um *oni*, ou demônio, e que, por ter sido piedoso, constante e confiante no presságio que recebera em sonho, readquire sua visibilidade e forma corpórea.

O simples pensamento de iluminação instaura a senda do *bodhisattva*, termo sânscrito que batiza a “essência de sabedoria”, ou santo budista, que retardará sua entrada no Nirvana, território máximo da bem-aventurança, enquanto se ouvir no mundo um suspiro ou lamento de dor e sofrimento. O *bodhisattva* é retratado como herói ou heroína na literatura budista do “Grande Veículo”, ou Māhāyana, reinterpretação filosófico-doutrinária das primeiras escrituras budistas em países como Tibete, China, Coréia, Japão, baseadas na prática da compaixão e na importância da sabedoria. Esse ideal heróico opera a validação dos poderes mágicos, obtidos legitimamente pelo mérito e pelo estado meditativo e contém a noção da transferência de mérito ao devoto, anulando ou amenizando a lei (de causação) do carma.

Segundo Keown (2008), os prodígios do poder mágico, ou meios habilidosos, *hōben* (jap.), do *bodhisattva* englobariam a projeção de réplicas de si mesmo, a capacidade da invisibilidade, de passar por objetos sólidos, de atravessar o chão, andar sobre a água, voar, tocar com as mãos o sol e a lua, visitar o céu de Brahmã.

As “trinta e três” ou infinitas máscaras da compaixão<sup>25</sup>, previstas no Capítulo XXV do Sutra do Lótus, recriam-se nos territórios e imaginários culturais a que chega o budismo e cumprem um ciclo que, de acordo com Nakamura (1997), pode ser chamado de milagroso e, segundo Paul (2000), de heróico, ou heróico-milagroso, uma vez que o feito milagroso realiza e completa a saga do herói celestial.

Na narrativa “Como um homem invisível recupera sua forma corpórea através da ajuda de Kannon”, o personagem recebera a maldição de invisibilidade (incorporeidade!) ao cruzar inadvertidamente com um demônio numa ponte ao crepúsculo; recorre piamente a Kannon; recebe sinais, presságios, orientações; vence desafios e provas trazidos por mensageiros, ou máscaras, da divindade; vivencia, por prêmio de sinceridade e fé, a partilha de ferramentas e dons espirituais, como passar por uma fresta muito, muito estreita no reino em que se dará o livramento milagroso; recebe bênçãos de recitações mágicas; participa de ritual de cura alheia, no qual obtém a própria cura. O prodígio redentor, nesta categoria literária específica, *setsuwa* budista, ergue-se triunfante acima de acasos insólitos do fantástico e de retribuições cármicas, revogáveis pela fé. E a resolução da trama dessa narrativa remete a uma questão crucial levantada e proposta pelo budismo, qual seja, a de que a salvação ou libertação só se opera em um exercício conjunto, em que todos se ajudam e se amparam.

O *Nihon Ryouiki* compilado por Kyoukai, ou Keikai, entre 787 e 824, como vimos a mais antiga coletânea de *setsuwa* budista, apresenta Kannon como o mais referido dentre os *bodhisattva* como centro de devoção entre todas as classes de pessoas (NAKAMURA, 1997, p.85). Há inúmeras histórias que contam seus milagres. Sabemos que Kannon tem sua força e forma feminina de divindade reconhecida no Japão no século XII.

Segundo Katayose, citado por Nakamura ( NAKAMURA, data., p.65). há uma devoção extrema como tema central nas lendas budistas do *Konjaku Monogatari*, compilado no século XII, resultado da fé na Terra Pura que se espalhará pelo Japão durante o período Kamakura (1192-1333) que então começa. Como se viu, contudo, o *Nihon Ryouiki* já insistia que a fé é a base da salvação, acessível a todos os seres. Conta-se, por exemplo, a história de dois pescadores ignorantes que, numa noite de tempestade, colhiam pedaços flutuantes de madeira. Enquanto isso, teriam se afastado do porto em sua embarcação quebrada. Depois de repetidamente gritarem “Shakyamuni

---

<sup>25</sup> Ver Budismo de Gard sobre as faces do Buda Avalokiteshvara.

Buda, livrai-nos desta calamidade!!” eles teriam sido salvos por Sua compaixão, arrependidos de sua ocupação passada e tornaram-se monges.

Kyōkai reinterpretará determinadas passagens de escrituras e adicionará detalhes, com o fito estratégico de recompor traços e perfis para retratar protagonistas compassivas e decisivamente fortes que alcançam paraísos búdicos em sua condição de mulheres, sem precisarem recorrer, por exemplo, a expedientes prodigiosos como o da filha do Rei Naga, ou Rei Dragão Sagara, que, conforme se descreve no Capítulo XII, “Devadatta”, do Sutra do Lótus (*The Threefold Lotus Sutra*, ano tal, .207; 212-214) ter-se-ia transformado em homem para atingir a plena realização como buda. Assim, a precoce filha do Rei Dragão, já elogiada pelos *bodhisattva*, iluminados, e que já teria o merecimento de ter um último renascimento como homem para coroar sua senda espiritual. Rebelde e prodigiosa, acima de tudo dona de uma intenção inabalável, a pequena naga de oito anos de idade ter-se-ia transformado instantaneamente em homem e conquistado seu perfeito assento num majestoso lótus, plena de poderes, reverenciada e, como homem, “perfeito em seus deveres de *bodhisattva*”. Porém o Sutra do Lótus oferece no final deste Capítulo XII texto que conta que os monges viram a performance e tiveram que aceitá-la. Por que razão? Por parecer inexorável a performance da devota realizada? Que tipo de caracterização a narrativa budista *setsuwa* (compilada no século XII, como se viu) constrói sobre as personagens femininas? Continuemos a refletir.

Na narrativa 32 do *Konjaku Monogatari*, Seção Budista, a mulher do protagonista é referida rapidamente, com alusão ao momento em que ele chega em casa depois de ter se encontrado com um grupo de *oni* e recebido a maldição da invisibilidade através de uma cusparada de um deles. A segunda figura feminina é a mulher adoentada que o protagonista encontra em um território fantástico, no qual é introduzido por uma máscara de Kannon, o condutor de bois, anunciado em um sonho por um monge, outra máscara. Também aparecem a mãe da protagonista e as servas, como figurantes.

Na narrativa 20, a mesma Seção, mulher e homem equiparam-se em termos de conduta meritória: ambos são bons filhos e pode-se depreender da narrativa que por esta razão foram premiados primeiro com um casamento feliz e segundo com a ajuda de Kannon que os conduz no caminho de livramento de um salteador, que não se sabe se se trata de um monge ambicioso e sem escrúpulos ou de um bandido disfarçado de monge para comover e convencer (possíveis) viajantes budistas. Nesta narrativa em particular pode-se levantar como hipótese que o narrador faz o elogio da piedade filial de ambos,

esposa e esposo, que, por serem virtuosos, teriam merecido um casamento feliz e um laço de ajuda mútua forte que os sustenta na decifração de perigos e encaminhamento de saídas de libertação física do cativo.

Quanto à narrativa compilada/reescrita por Kyoukai no século IX, número 13 do *Nihon Ryouiki*, “Sobre a mulher que executou trabalho de um modo extraordinário, comeu ervas e voou para o Céu viva”, nota-se a importância revolucionária em termos de exegese, operando-se uma reinterpretação de determinadas passagens de escrituras e adição de detalhes propositais às narrativas da tradição oral, a fim de retratar protagonistas femininas que alcançam paraísos búdicos. Pura em essência e, mesmo muito pobre materialmente, esta mulher ensinava seus sete filhos a sorrir durante as refeições, com alegria e gratidão, degustando as simples ervas que ela mesma colhia e cozinhava: “Esta disciplina de mente e corpo fez seu espírito assemelhar-se a uma convidada do Céu” (NAKAMURA, 1997, p. 125).

Note-se que a personagem em questão não está associada a nenhuma escola budista. Ela é extraordinária, *misao* no original, mas não tem nome, é referida como “foi casada com Miyatsuko Maro de Nuribe” e também como, por isso mesmo, por não ser mais casada, desprovida de recursos de subsistência: “Ela deu à luz sete crianças, mas era muito pobre para alimentá-las, pois não dependia de ninguém” por ser concubina. (NAKAMURA, 1997, p.124). Seu espírito assemelhava-se ao de um iluminado budista, um *bodhisattva*. Esta protagonista é apresentada como uma mulher singularíssima, a quem é reconhecido o mérito de alçar os Céus, ou iluminar-se. A mesma questão que se coloca nesta presente pesquisa em relação a Kannon, *bodhisattva* ou buda, de representação feminina firmada no Japão no século XII, honraria que, contudo, não chega a abalar e transformar profundamente os cânones budistas em relação à compreensão dos direitos das mulheres. Ao mesmo tempo, podemos refletir também sobre o aparente paradoxo com o papel destacado da divindade budista da misericórdia ou compaixão, Kannon, firmada como presença feminina desde o século XII e também associada a Buda como uma de suas faces, ou seja, ele mesmo. Será através do sonho, presente na memória oral japonesa budista como ferramenta espiritual miraculosa ou maravilhosa, concedida aos merecedores, que uma voz feminina guiará o monge Keikai, “Aquele que enxerga os clamores do mundo”<sup>26</sup>, encaminhando-o à vida monástica e à

---

<sup>26</sup> Note-se que, em sua origem indiana andrógina, a divindade Avalokiteshvara pode ter seu nome traduzido por “Aquele/Aquela que enxerga os clamores do mundo” ou “Aquele ou Aquela...”.

compilação do fabuloso *Nihon Ryouiki*, ou *Nihonkoku genpou zen'aku ryoiki*, “Histórias Miraculosas de Retribuição Cármica do Bem e do Mal no Japão”,

Será também essa voz feminina, de aspecto divino já incontestavelmente firmada como mãe sagrada, no século XII, que também aconselhará e guiará em sonhos, como se viu, o grande reformador e revolucionador doutrinal monge Shinran (1173-1262), da Escola da Terra Pura. Shinran ordenará monjas e terá muitas mulheres (parece que sequencialmente) e cerca de cinquenta filhos, contestando o princípio, até então dogma, do celibato monacal. Será exilado e perdoado, não se abalando quanto ao perdão oficial.

Shinran também teria sonhado com o príncipe Shoutoku Taishi, do século VI, cuja grande admiração por Kannon teria deixado marcas tão fortes na memória oral que, séculos depois, Shinran sonharia que o príncipe lhe revelaria ter sido uma manifestação de Kannon, possivelmente teria sido, então, um príncipe iluminado. E a própria manifestação de Kannon no sonho, príncipe/Kannon, poderia ser vista como um apelo andrógino, uma vez que no século VI Kannon ainda teria traços andróginos herdados de sua ancestral indiana Avalokitesvara. Kannon teria trazido respostas às angústias de Shinran e levado-o ao encontro de seu mestre doutrinário, Hounen.

Acima dos poderes mágicos, que, como se viu, o Buda desaconselhava e desaprovava, e proíbe no Sutra do Lótus, estaria a maravilha suprema ou dom da instrução. Porém, a tradição oral registrou, exaltou e propagou feitos extraordinários no decorrer dos séculos posteriores ao budismo original, atribuídos a seres iluminados. No Japão, a oralidade consagrou principalmente Kannon, a mãe ou mulher misericordiosa; também Jizou, protetor das crianças natimortas ou abortadas, dos viajantes e com trânsito nos mundos infernais; e ainda Fudou Myouou, o “Senhor ou Rei Inabalável”, em alguns casos auxiliar de Kannon.

Esse ideal heroico, nos séculos posteriores à compilação dos sutras budistas e sua veiculação pelo Oriente, a partir do século III, vai lastrear e legitimar os poderes mágicos, obtidos por merecimento e pelo estado meditativo e contém a noção da transferência de mérito ao devoto, anulando ou amenizando a lei do carma. São esses prodígios, ou meios habilidosos do *bodhisattva* a projeção de réplicas de si mesmo, a capacidade da invisibilidade, de passar por objetos sólidos, de atravessar o chão, andar sobre a água, voar, tocar com as mãos o Sol e a Lua, visitar o céu de Brahma. E, também no Capítulo XXV do Sutra do Lótus, o Buda fala de “trinta e três” ou infinitas máscaras que a divindade da compaixão pode assumir para atuar nos mundos com esses meios habilidosos para salvar os seres.. Recordando, das trinta e três máscaras, sete

seriam femininas; seriam “mulheres de” e “serva” e “leiga budista”. Porém sabe-se que essas máscaras serão recriadas nos territórios e imaginários culturais de cada povo em um ciclo milagroso (NAKAMURA, 1997) ou heroico (PAUL, 2000), heroico-milagroso, uma vez que o feito milagroso realiza: o iluminado, salvando o devoto em várias situações, cumpriria sua saga de herói celestial.

Na transição do século XX para o XXI, o monge vietnamita Nhât Hanh (2003) ainda tenta reconstruir o espírito de uma nação devastada por uma guerra monstruosa, propondo vivências comunitárias de diálogo e paciência e propondo como uma das infinitas máscaras da compaixão a flor.

Acredita-se que seres de todos os reinos de existência, quais sejam demônios, fantasmas famintos, animais, asura ou titãs, semi-deuses, humanos e deuses, ou deva, teriam ouvido a transmissão dos sermões do Buda, chegando a iluminar-se graças a esse milagroso privilégio de contemporaneidade e partilha de poderes sobrenaturais. Cabe-nos indagar se mulheres teriam também conseguido.

Uma vez que os seres iluminados fazem-se a promessa de não deixarem a esfera vibracional da Terra enquanto aqui existir um ínfimo e mínimo suspiro de sofrimento, reafirma-se a postura e a crença budista de que todos os seres são luz e de que essa luz será um dia enfim liberta e manifesta em todos. Assim, nas narrativas literárias *setsuwa* budistas, “de se contar num só fôlego”, os personagens fatalmente cumprirão seu destino heroico e serão sempre alcançados pela luz e pela rede misericordiosa da divindade quando extraviados em mundos perigosos; e, nessa feita, aproximam-se do caráter do herói grego. Já nas narrativas laicas, o fantástico pode ser o território do terror ou do acaso, em que pode haver a supremacia do inimigo: os *oni*, demônios; *ryauko*, espíritos-raposa, e mesmo o ser humano, se atingido por paixões destruidoras. Yoshida (1997) traz o exemplo em que se opera a subversão de papéis sociais, o caso do monge, da narrativa 7 do Tomo XX do *Konjaku Monogatari-shuu*, “Sobre o fato de a Imperatriz Sonedomo ter sido violentada por um *tengu*”, que salva uma imperatriz de enfeitiçamento; deixa-se depois seduzir; transforma-se em *oni* e enreda fatalmente a imperatriz, transformando-se, ambos, em estranhos seres luxuriantes e atormentados. Para Yoshida (1994) há uma variedade muito rica de temas e personagens no universo das narrativas laicas, que vivem e expressam tensões de transições sociais marcantes, revolucionando relações hierárquicas; e habitantes de mundos fantásticos, seres sobrenaturais ou grotescos e a mulher aparece como ser potencialmente perigoso, podendo revelar-se, por exemplo, em raposa, ladra ou ogra que tenta devorar os próprios

filhos. Lembra Yoshida que esse episódio, retratado na narrativa 23 da coletânea *Konjaku Monogatari-shuu*, ou “Narrativas de Hoje e Antigamente”, Seção Laica, compilada no século XII, “Sobre a mãe idosa dos caçadores que se transforma em ogro e tenta devorar os filhos” pode ser interpretada como representação da “ruptura” com a maternidade, em contexto narrativo de ausência completa da figura paterna em estrutura familiar extra-oficial de camada social não pertencente à aristocracia da metrópole (YOSHIDA, 1994, p.112-113). Tais observações podem nos levar a supor o esfacelamento da força feminina quando em ausência do homem, pervertendo-se as características amorosas da maternidade, transitando-se do arquétipo da mãe nutridora e amorosa para o da mãe perversa e destrutiva. No universo das narrativas budistas, o olhar do monge Keikai, no século IX, fortalecerá a mulher concubina que está sem seu consorte, ao mesmo tempo em que a saída ficcional idealizante também mostrará que seu espaço de realização não pode mais ser a Terra..

Da mesma forma, fala-se de mulheres aristocratas pelo menos aparentemente inofensivas, cultivadoras da escrita japonesa e da memória poética do Japão das eras anteriores, todas sintomaticamente sem nome, flores que podem abrir-se na paliçada das diversas avenidas da corte, para deleite dos, estes sim, nomeados governadores de província, nobres, servos como Koremitsu, companheiro de aventuras amorosas do Príncipe Hikaru Genji. Frise-se que as damas de companhia ou de leite são nomeadas na narrativa do Genji! Talvez por terem alimentado homens ilustres ou servirem as mulheres que os servem? Nesse contexto, pode ser entendida a figura de Daini, ama de leite do príncipe Hikaru Genji, que, além de ser nomeada em um universo feminino em que as amadas do príncipe não o são, também, depois de já ter se tornado monja e reencontrado o príncipe, diz que já terá valido a pena viver devido a isto, revê-lo.

A voz autoral feminina em *Genji Monogatari* é a de Murasaki Shikibu, escritora e dama da corte do século XI, que discorre sobre esse grande espectro de mulheres, “nomeando-as”, poeticamente com nomes de flor – Yûgao, “Dama da noite”, Murasaki, “Flor roxa”, Asagao, “Morning Glory” ou “Flor da Manhã” estudará as mulheres do ponto de vista de serem as “preferidas” do elegante príncipe Hikaru Genji, ou “Príncipe Brillante”, interpretando sociologicamente os valores constitutivos dos papéis sexuais. De modo neutro também narrará a inocência de Yûgao, vítima do fenômeno do “*ikiryou*”, a jovem mulher com atributos também cantados, como o de também ter talento literário e, sendo de classe social desconhecida, ter despertado no príncipe um tipo de amor inédito e revolucionário em sua carreira de cortejador amoroso, ou de Dom

Juan oriental, como o denomina Yoshida (1994). O “*ikiryou*”, pelo menos até onde chegou nossa pesquisa, não é referido como fenômeno quesplendore também poderia ser provocado pelo furor de sentimentos de um homem.

Na introdução pelo próprio autor, Ueda Akinari, no conto “O Caldeirão de Kibitsu”, da obra *Ugetsumonogatari*, ou *Contos da Chuva e da Lua*,<sup>27</sup> século XVIII, período Edo ou Tokugawa (1603-1868) representante da literatura *kaidan*“ ou “de terror, de fantasma, de medo”, as tendências negativas das mulheres são enfatizadas e recordadas como uma espécie de alerta à inabilidade dos homens frente aos sentimentos que jamais deveriam ser “acordados” nas mulheres e que giram, sempre, em torno do terrível ciúme que podem ter efeitos devastadores.

O casal Kasada, angustiado com a idade da filha, que já teria ultrapassado os limites da possibilidade de casamento, à época a idade dos dezessete anos, não se importa em uni-la a um *bon vivant*, assim apresentado pelo narrador onisciente; ignora o significativo silêncio desaconselhador do caldeirão oráculo dirigido pela xamã e, por fim, desencadeia-se uma série de tragédias para todos, devido ao matrimônio infeliz.

Num relato anterior, na célebre obra *Genji Monogatari*, do início do séc XI, a amante do príncipe Hikaru Genji tem sua idade realçada comparativamente com a dele. Ele tem dezessete anos, ela é três anos mais velha e sua idade será algumas vezes contrastada pejorativamente com a de outras mulheres, apresentada com mais velha e madura. Em sua performance, porém, Rokujô rói-se de ciúme e inveja da amante mais jovem do príncipe.

Nas narrativas *setsuwa* laicas compiladas no final do século XII, a mulher poderá vir a ser representada como frágil e indefesa, podendo cair nas garras assustadoras do acaso e dos devoradores predadores *oni*. Poderá, por outro lado, no sugerido universo das mulheres comerciantes, de classe econômica e social menos favorecida, ser apresentada como ousada, revolucionando a tipologia idealizada dos *Monogatari*, por exemplo, ou dos próprios *setsuwa* : assiste-se à passagem da mulher que espera para a mulher que age. A idade não parece ser motivo ou empecilho de ação. Parece ser jovem, vital a misteriosa mulher assaltante. As mais velhas são apresentadas muitas vezes como ograds sinistras.

Segundo Campbell, a ancestral nipônica Amaterasu Oomikami está associada ao Sol como força materna da criação, uma reminiscência de um contexto mitológico

---

<sup>27</sup> Traduzido pelo Centro de Estudos Japoneses da USP.

arcaico que já teria sido difuso e que teria deixado marcas, além dessa, em mitos do Sul da Arábia, América do Norte e Sibéria, como um sentimento de mundo de generosa gratidão para com a tarefa e o dom solar feminino de possibilitar às criaturas a visibilidade do mundo (CAMPBELL,1988,p210 Apud PORTO,2007). Note-se que representações de gênero variam ao longo do tempo e na amplitude do espaço de acordo com a cultura; tanto o sol quanto a lua podem ter uma significação simbólica e semântica feminina, masculina ou neutra.

Tendo esses primórdios esplendorosos e brilhantes instaurados por Amaterasu, a mulher, porém, poderá ser “perseguida” na literatura *setsuwa*, como se viu, com influências tanto do imaginário budista como do xintoísta, associada a seres demoníacos como os ogros, sedutora e temível em pele de espíritos-raposa. Ao mesmo tempo, poderá ser a boa filha que pratica a piedade filial, valor destacado pela cultura japonesa, merecedora de um casamento feliz e também do socorro da divindade quando se encontrar em perigo com seu marido, perseguidos por um talvez monge embusteiro. Porém, note-se que o relato parece ser trazido por vozes narrativas preponderantemente masculinas. na narrativa 20 da Seção Budista do *Konjaku Monogatarishuu*, Kannon só conferirá salvamento após agruras desesperadoras, recompensadas com uma súbita possibilidade de troca de sinais entre os cônjuges aprisionados em locais distantes do cativo.

Os poderes sobrenaturais, ou maravilhas extraordinárias do *bodhisattva* (do sânscrito “essência de sabedoria”), herói budista iluminado assistente dos budas, podem, de acordo com postulações doutrinárias, ser compartilhados com os seres merecedores e igualmente em saga heroica na jornada terrestre (PAUL, 2000). A literatura japonesa *setsuwa* budista registra eventos de árduos e sucessivos testes de merecimento de personagens, ao mesmo tempo em que há registro de resposta ou retribuição cármica imediata a outros. Exemplos guardados pela tradição oral e compilados a partir do século IX no *Nihon Ryouiki*, ou “Registro de Milagres no Japão”, pelo monge Keikai, e fins do século XII no *Konjaku Monogatarishuu*, ou “Narrativas de Hoje e Antigamente”, atribuído a monges ou a leigos, suscitam questões teóricas sobre a tensão entre o prêmio e o castigo na ótica doutrinária dessas narrativas (NAKAMURA, 1997 e PAUL, 2000) e também sobre o acaso, quando não há menção narrativa de merecimento de ajuda espiritual, mas nota-se o olhar sobre a fé e a persistência vencedora dos personagens, o que não se observa na literatura laica, na qual o acaso pode coincidir com a destruição dos personagens pelos inimigos (YOSHIDA, 1991).

Há narrativas no *Nihon Ryouik* em que se observa premiação de determinadas virtudes com o socorro imediato da divindade a que se apela em momento de desespero e enredamento em situação de sedução espiritual. Ocorrem também transformações de orientações doutrinárias, como, por exemplo, o de não merecimento da plena iluminação espiritual pela mulher ou enaltecimento do mérito de uma mulher que não seguiria necessariamente fé religiosa alguma a não ser a gratidão e a pureza de sentimentos e ação.

E por que um ato seria recompensado instantaneamente e outro só depois de cumprida uma heroica saga de desafios e dificuldades? Provavelmente como testes de persistência dos personagens. O texto pode ou não trazer elementos elucidativos; o fato é que conduz nossa curiosidade investigativa as possíveis questões causativas, de carma, ou retribuição. O fervor dos parentes, dentre eles monges, não motivará recompensa imediata de salvamento do homem enfeitado por um espírito-raposa na narrativa 17, aqui também abordada.

Os relatos *setsuwa* podem ser entendidos como um aspecto descosturado (e complementar) da sociedade de *Heian* (séc.VIII-XII), cantada idealisticamente em *monogatari* ( como em *Genji Monogatari*, “A Narrativa de Genji”, da autoria de Murasaki Shikibu, do séc.XI); rica variedade de temas e personagens, representativos de todas as classes sociais, expressando **tensões de transições sociais marcantes e revolucionando as relações hierárquicas** entre imperadores, mendigos, ladrões e também animais e habitantes de mundos fantásticos, seres sobrenaturais ou grotescos, dificilmente encontrados nos *monogatari* – que mostram personagens ideais. (YOSHIDA, 1991).

Como observa Yoshida, a literatura *setsuwa* laica contribui para a construção cultural e literária de tipos novos, como, por exemplo, o de mulheres fortes e arrojadas, que tomam iniciativas inéditas em suas relações sociais e amorosas. Yoshida destaca que de *matsu onna* no *monogatari*, a “mulher que espera” passará, no *setsuwa*, à mulher que escolhe e, mais do que isso, que domina o homem; à *shihai suru onna*, a “mulher que comanda” (YOSHIDA, 1994, p. 156).

Observamos, na pesquisa de mestrado, que se desdobra na presente, que a literatura *setsuwa* religiosa contribuiu ou para a renovação e transformação de cânones ou para o fortalecimento de valores, em função memorialista e instrutiva. “O recontar do mito funda-o de novo no presente, pelo dom recriador da fábula e, no caso da

narrativa budista, pela confirmação do poder e da excelência instrutiva da parábola e da promessa de amparo do *bodhisattva* aos devotos.

Nas narrativas religiosas aqui consideradas, a punição divina “retrai-se” diante do arrependimento e da contrição do personagem de início com carma não meritório (esquecimento de voto/promessa; meio de subsistência não meritório);

No caso de não haver menção a carma negativo e merecimento de punição, pode haver encaminhamento de salvamento por meio de desafios progressivos; o feito milagroso realiza e completa a saga do herói celestial (PAUL, 2000).

O Buda Sidarta Gautama, no Sutra do Lótus, faz o elogio do milagre ou maravilha – *patihariya* (do idioma pali) – do dom da instrução, *anusasani*, deplorando e proibindo para a comunidade budista o exercício dos outros dois tipos de poderes que teriam como intenção impressionar e seduzir e, como efeito, alimentar a credulidade: *iddhi*, a maravilha do poder mágico; e *adesana*, a maravilha de se ler a mente. Apesar ou ao lado disso, proliferam na memória oral narrativas associadas a prodígios operados por seres iluminados, como Kannon e Jizou.

Kannon teria aparecido em sonho ao monge Kyoukai, levando-o à vida monástica e a compilar o *Nihon Ryouiki*, conjunto de narrativas do séc. IX (822), tarefa realizada em chinês, com 116 contos relacionados com fenômenos e feitos milagrosos do budismo japonês, muitos relacionados com ela (Mãe misericordiosa) própria, salientando o *inga*, carma ou relação de causa e efeito.

Alcance do poder da divindade e do inimigo espiritual: nas narrativas laicas observa-se a supremacia do inimigo (*oni*, ou demônios; espíritos-raposa, *ryauko*; ser humano); do terror ou do acaso: *oni* devora uma jovem indefesa numa floresta (YOSHIDA, 1991). Há uma contaminação do personagem pelas características nefastas do inimigo. Nas narrativas budistas, há a supremacia do poder espiritual da divindade: Kannon salva protagonistas dos seus alçozes mágicos e perigosos. Há um compartilhamento de poderes espirituais dos iluminados com os personagens em aflição ou perigo, como personagem que passa por uma estreita fresta na companhia de um mensageiro de Kannon que antes fora avisado em sonho do início da libertação e de personagem enfeitiçado que recobra a consciência pela intercessão de parentes devotos.

Um exemplo de provável acaso de enredamento/ataque demoníaco que teria levado a uma purificação/co-participação em ritual de salvamento alheio com o prêmio concomitante de ajuda da divindade encontra-se na Narrativa 32 do *Konjaku*

*Monogatarishuu*, “Narrativas de Hoje e Ontem”: “Como um homem invisível recuperou sua forma corpórea através da ajuda de Kannon” A narrativa diz respeito ao período histórico Heian (794-1185) por referências a Heiankyô, ou Quioto. O personagem, amaldiçoado por um demônio ao atravessar inadvertidamente uma ponte ao crepúsculo (tabu), passa por uma série de desafios; no segundo deles, após um sonho que pressagia que terá ajuda, já ganha a partilha de um dom sobrenatural: levado por um mensageiro da divindade, passa por uma fresta estreitíssima para adentrar o território em que viverá episódio-teste. Não há menção narrativa de merecimento de castigo por carma negativo, podendo-se atribuir ao acaso a maldição por quebra de tabu; observa-se o olhar narrativo sobre a fé e a persistência vencedora do personagem. A mulher atormentada que o protagonista encontrará no território fantástico não tem nome; sofre há muito tempo de dores terríveis e o texto não comenta se e como ela teria merecido tal provação. Há muitas servas não nomeadas também indo e vindo pela casa e a própria mãe. Há também a mulher do protagonista, não nomeada, mas que tem pressentimentos de que a história contada pelo marido é estranha. O *Nihon Ryouiki* traz exemplos de punição momentânea, mediada por conduta de arrependimento associada a ofertas, culminando no prêmio de salvamento por parte da divindade, como na Narrativa 8 do Volume III: “Sobre uma aparição miraculosa do *Bodhisattva* Miroku em resposta a um Voto”, narrativa associada ao séc.VIII, vila de Oe, distrito de Sakara, província de Oomi. A personagem quebrara voto de copiar um sutra, ou sermão *Yuga(shiji)ron*; por isso vive maus tempos, arrepende-se, retira-se em ascese a um templo de montanha, onde aparece uma imagem de Miroku, o Buda do Futuro, no galho de um arbusto. Moradores dos arredores acorrem com doações, que propiciam ao personagem conforto necessário para um tempo de dedicação exclusiva à cópia do sutra (NAKAMURA, 1997, p. 232,233). Já a Narrativa 19 do livro I do *Nihon Ryouiki* “Sobre ridicularizar um recitador do sutra *Hoke-kyô* e ter a boca entortada como penalidade imediata” atesta a gravidade do desrespeito ao Sutra do Lótus. Trata-se do caso de um noviço de monge, de nome desconhecido, que certa vez jogando *go* com um leigo destratou um mendigo recitador do sutra, debochando de sua pronúncia com a boca contorcida e recebeu na hora como penalidade a boca torta que ninguém conseguiu curar:

“A moral desta história está baseada no (próprio) *Hoke-kyô* como segue:  
 ‘Aqueles que riem dessa escritura ou a menosprezam perderão muitos dentes e

terão a boca torta, o nariz achatado, os membros atrofiados e olhos vesgos. É melhor ser possuído por espíritos do mal e falar desconexo do que abusar dos devotos do *Hoke-kyou*. Lembrem-se de que o mal vem da boca”.

Outro exemplo de castigo/punição não imediata e não fatal consta da Narrativa 11 do Volume I do *Nihon Ryouiki*, “Sobre o recebimento de penalidade imediata por uma vida de capturar peixe em rede” . Tempo histórico e capital não determinados (poderiam ser Asuka (538-710), pois que anterior ao séc.VIII; ou Nara, que também abrange o séc.VIII) (**grifo nosso**), em que o personagem é punido por longa prática de pesca, tem as roupas incendiadas e seus pais, desesperados acorrem ao templo Noo-dera. Um monge emérito realiza recitações. Como o personagem não fizera outro mal, arrepende-se de seus pecados, visita templos, faz ofertas, ganha a recompensa de o fogo aplacar-se: “(...) seus pais correram ao templo para pedir que o asceta Jiô salvasse seu filho. O asceta foi e recitou fórmulas e o pescador foi aliviado das chamas devoradoras. Suas calças já estavam queimadas” (NAKAMURA, 1997, p.122,123).

Nakamura acentua que Kyoukai transforma a passagem do *Nehan-gyou*: “Por amar o filho, a mãe renasceu no Céu de Brahma” (Nakamura, 1997,p.71), na versão da seguinte passagem: “Embora mulheres sejam inatamente inferiores e piores [que os homens], elas podem renascer em um Céu como consequência de seu amor maternal” e também graças à lealdade aos maridos. Observemos que o merecimento espiritual da mulher encontra-se, de acordo com esta passagem doutrinária, condicionado ao seu papel virtuosamente cumprido em decorrência de seu papel social ditado pelo homem como mãe e como esposa.

A cópia e a recitação de sutras e *dharani* , como vimos, têm um papel destacado no budismo como instrumento ou disciplina espiritual de salvação (realização espiritual e merecimento de um paraíso ou mesmo o Nirvana) e salvamento (livramento de perigos) para homens e mulheres. Mais tarde em relação a estas épocas em questão em que teriam ocorrido os fatos das narrativas, no budismo da Terra Pura (século XIII) a recitação fervorosa do *Nenbutsu* “eu me refugio no Buda Amida”, garantiria o acesso a um Paraíso após a morte, malgrado acúmulos inexpressivos, diga-se assim, de ações meritórias, constituindo um dos caminhos de prática para a libertação, o *tariki*, ou “entrega ao poder externo”, no caso o 18º. Voto Compassivo dos 48 do Buda Amida. O outro seria o do esforço pessoal que o Zen traz, o *jiriki*, “entrega ao próprio poder” . .

A protagonista da narrativa 13 vive na transição das eras Asuka (538-710), e Nara; principalmente Asuka (538-710), faz parte de um período em que se registram mudanças muito expressivas na Ásia como um todo em termos de organização social e política. Como aponta Sakurai:

“É bom lembrar que nessa mesma época não só o Japão, mas a civilização asiática em geral vivia um momento de significativo desenvolvimento, com China e Índia à dianteira, o Ocidente cristão vivia fechado em si mesmo, praticamente estagnado em termos econômicos. No mundo asiático em franco progresso, o budismo representou um importante papel. De fato, a chegada do budismo ao território japonês foi um dos principais responsáveis pelas transformações, inclusive as políticas. Historicamente, crenças e estruturas religiosas estabelecem relações diretas com o poder político, reforçando-se mutuamente e o budismo no Japão não foi exceção (SAKURAI, 2008, p. 67-68).

Consideramos sobre o período:

“No decorrer do século VI, após lutas em torno de preferências religiosas com os Mononobe xintoístas, o clã Soga, aberto à fé budista, através de seu líder, Soga-no Umako (551-626), constrói o primeiro templo japonês, o Asukadera, ou Houkouji, em 588, num gesto de afirmação de um modelo de política fortalecedor dos *uj*, ou clãs, sobre o papel do imperador. Sob o governo de seu sobrinho-neto, o príncipe Shoutoku Taishi(574-622), o intercâmbio com fontes coreanas e chinesas prossegue e o budismo é implantado como religião oficial.” (PORTO, 2007)

O imperador Shoumu (701-756) tornou-se conhecido por vários feitos ligados à expansão do budismo, como a encomenda da estátua gigante do Buda Vairochana e do Templo Toudai, em Nara, ocasião em que xintoísmo e budismo aliam-se pela unificação do Japão. Na maturidade Shoumu tornou-se monge. Era filho do Imperador Mommu e de Fujiwara-no Miyako, filha de Fujiwara-no Fujito, eminente figura política dos períodos Asuka (538-710), (538-710 ) e Nara (710-784 ). Durante o reinado da imperatriz Genmei (r.707-715), Shoumu ainda criança e já elevado ao poder, é concluída a obra *Kojiki*(712).

A representação japonesa autóctone da divindade, *shintou*, não era antropomorfizada, e sim inspirada pela reverência aos elementos da natureza, como as árvores, as montanhas, as pedras e ao reconhecimento de um *kami* correspondente. construídos os templos Shitennoji e o Houryuuji; neste último, que se constitui em centro de estudos budistas, após a morte de Shoutoku Taishi são construídos o pagoda pentagonal e o Pavilhão Dourado, que abrigam imagens *Nyorai*<sup>28</sup> e *Bosatsu* como as Yumedono Kannon, “A que Realiza Sonhos, Pedidos,” ou Guze Kannon, e, ainda, Shou Kannon, ou “Sagrado Avalokiteshvara” e Kudara Kannon, ou Kannon da Coreia – de escultura em estilo coreano, que refletem a influência dos contatos culturais com reinos coreanos à época da introdução do budismo.

Contatos diplomáticos com a China são estabelecidos em 630, trazendo influências que se entrelaçarão com as coreanas e com o xintoísmo autóctone, do que advirá a peculiaridade do budismo japonês, que será “nativizado.” (TAMARU, 1996,p.18 )

Nara, chamada Heijou-kyou, construída segundo o modelo arquitetônico-administrativo chinês, nos moldes da capital, é estabelecida como capital em 710 e grandes templos como Yakushiji e Toudaiji são construídos.

O envolvimento com as novas noções introduzidas no imaginário japonês com o budismo, como as de redenção espiritual e de merecimento de um paraíso como obra e prêmio da fé abrirá caminho no país para a construção simbólica das características heróicas dos *buda* e *bodhisattva* em termos de estatuária e princípios doutrinários. No cerne dos ensinamentos morais das narrativas budistas *setsuwa* está a questão do carma, ou ação e reação, resultados de ações meritórias e não meritórias. Tanto o Livro dos Milagres como a antologia Narrativas de Hoje e Antigamente trarão, como se viu, inúmeros casos de recompensas imediatas ou gradativas das ações, registrando-se também casos em que não se é possível relacionar comportamento causativo do personagem com o desdobramento de uma trama, introduzindo-se também a questão do acaso, ninho de perigos, descuidos, tabus, como, por exemplo, o protagonista da narrativa 32 do *Konjaku Monogatari shuu* , que ficara invisível por atravessar uma ponte ao crepúsculo, sendo amaldiçoado com a invisibilidade por *oni*, guardiães do local neste horário.

---

<sup>28</sup> Nyorai .Um dos epítetos para *Buddha* (“O iluminado”), significando. “O perfeito”, ou o que teve a capacidade de ir e voltar, isto é, transcender a morte física.

Um exemplo notável a respeito da retribuição cármica foi dado pelo próprio Buda Sidarta. O Sutra da Flor do Lótus é referido como a porta de entrada para a iluminação, oferecido por um ermitão ao Buda em uma existência precedente, quando ele, renunciando à sua vida como rei, procurara quem lhe mostrasse o caminho sábio, ideal. Relatando em versos o método austero em que ele se desprendia de alimentos e conforto, guiado por este mestre, o Buda conta que o mestre é Devadatta, seu inimigo na então existência, e que haveria de renascer no futuro como um buda, voto e percepção de Sidarta quanto ao encaminhamento espiritual do primo então maldoso.

Para o budismo original, como vimos, a mulher deveria merecer uma vida futura em um corpo masculino para só assim candidatar-se à iluminação espiritual. Esta notável discípula menina, vinda do reino do mar, filha do Rei Dragão, emerge como uma figura mitológica primeva com que dialogarão teoricamente as narrativas *setsuwa* japonesas foco deste presente estudo. Tratamentos exegéticos resgatarão a mulher japonesa, tanto a praticante religiosa como também a laica de prática meritória, em releituras e recriações principalmente do Monge Keikai, o compilador do *Nihon Ryouiki*, Livro dos Milagres ou Livro das Retribuições Cármicas do Japão no século IX.

No Livro dos Milagres, como vimos, a maioria das narrativas gira em torno dos feitos ou concessões prodigiosas de dois grandes *bodhisattva*, ambos advindos do budismo original indiano e que representam aspectos do Buda, inteireza ontológica que seria a essência de todos os seres sencientes. Há a questão soteriológica, da salvação, que atesta a fé numa fonte exterior de poder espiritual, ou *tarikī*, que reside no poder do 18°. Voto dos 48 Votos Compassivos do Buda Amida, votos que os iluminados fazem ao chegar ao Portal do Nirvana, ou estado de suprema bem-aventurança. Os budas e iluminados, *bodhisattva*, conhecidos e que são referidos nestas narrativas aqui em estudo como doadores ou desencadeadores de dádivas detiveram-se, por assim dizer, nesse quase vestíbulo, comprometidos com a salvação do último ser em sofrimento no planeta.

Na narrativa budista 17 do *Konjaku Monogatarishuu* a mulher do protagonista, não nomeada, viaja e sua ausência é logo “resolvida” pela tendência luxuriante do marido, conforme indica o texto. Porém é esta, a esposa, a mulher a quem o protagonista não oferece lealdade e emerge aqui como símbolo familiar caro ao budismo e que não pode ser profanado. A seguir aparece a figura de raposa que se traveste em formosa jovem para seduzir e abduzir ao seu território fantástico o protagonista enfeitiçado por não ter respeitado a recente viagem da esposa. Há também

servas, raposas como se vê mais adiante no texto, que andam pela imensa propriedade do pai (também raposa) da jovem. A esposa do homem enfeitado fora apenas referida por ter se ausentado. Não são citados dados biográficos complementares. O protagonista é salvo graças à devoção dos irmãos que são monges budistas e que também recorrem a rituais de geomancia chinesa e em um tempo alongado por desafios e angústias e comprovação da fé.

A imagem da Kannon de Hatsuse, referida nesta narrativa *setsuwa 17*<sup>29</sup>, acha-se entronizada, desde 736, no templo Hasedera, ou Kaikozan Jishoin Hasedara, na cidade de Kamakura. Está circundada por uma auréola de chamas, que simboliza o poder do fogo purificador. Nessa imagem há onze cabeças sobre a cabeça principal: três na frente, três à direita, três à esquerda, uma no topo e uma atrás, com variadas expressões faciais. Está ladeada por uma imagem de Tokudo Shonin, seu idealizador, e por uma de Jizou, *bodhisattva* protetor dos viajantes, das crianças natimortas e abortadas, das famílias, também associado aos infernos. Como se viu, Kannon e Jizou têm seus prodígios compilados em coletâneas de narrativas *setsuwa* no final do período Heian, finais do séc. XII, desde muito antes prodígios impressionantes guardados pela tradição oral e de templos já se espalhavam pelo Japão.

Kannon é retratada como herói ou heroína na literatura budista do “Grande Veículo”, ou Mahayana, como se viu reinterpretção filosófico-doutrinária das primeiras escrituras budistas em países como Tibete, China, Coreia, Japão, baseadas na prática da compaixão e na importância da sabedoria. Esse ideal heroico, nos séculos posteriores à compilação dos sutras budistas e sua veiculação pelo Oriente, a partir do século III, vai lastrear e legitimar os poderes mágicos, obtidos por merecimento e pelo estado meditativo e contém a noção da transferência de mérito ao devoto, anulando ou amenizando a lei do carma.

No Capítulo XXV do Sutra do Lótus, o Buda fala de “trinta e três” ou infinitas máscaras que a divindade da compaixão pode assumir para atuar nos mundos com esses meios habilidosos para salvar os seres. Das máscaras femininas, as mulheres seriam “mulheres de” e “serva” e “leiga budista”, máscaras, como se viu, recriadas nos territórios e imaginários culturais de cada povo em um ciclo milagroso (NAKAMURA,1997) ou heroico (PAUL, 2000), heroico-milagroso. Acham-se relacionadas, também, com o panteão e imaginário do hinduísmo, berço filosófico do

---

<sup>29</sup> Também na narrativa 20 da Seção Budista do Konjaku a devoção à Kannon de Hatsuse orientará os rumos da libertação de um casal preso/iludido em uma emboscada durante uma viagem.

budismo: 1) como um buda 2) como um *pratyekabuda*, ou buda solitário; 3) como um discípulo do Buda 4) como Brahma, criador do Universo, da trindade hindu; 5) como Shakra, rei dos devas no Céu dos trinta e três deuses e devoto do Buda 6) como Isvara, ou Brahma 7) como Mahesvara, ou Siva 8) como um Shakravartiraja, ou Grande General Divino; 9) como Vaishravana, rei celestial; 10) como um pequeno rei; 11) como um “mais velho”, ou *arhat*, honorável; 12) como um cidadão comum; 13) como um ministro; 14) como um brahmana, membro da classe sacerdotal hindu; 15) como um Bhiskshu, praticante budista mendicante; 16) como uma bhikshuni, praticante budista mendicante; 17) como um upasaka, leigo budista; 18) como uma upasika, leiga budista; 19) como a mulher de um mais velho; 20) como a mulher de um cidadão; 21) como a mulher de um ministro; 22) como a mulher de um brahmana; 23) como jovem mulher ou serviçal; 24) como um deus; 25) como um dragão; 26) como um demônio yaksa; 27) como um ser celestial gandharva; 28) como um titã ou asura; 29) como um garuda, pássaro fabuloso; 30) como kimnara, servidor dos reis celestiais; 31) como um demônio mahoraga; 32) como humano ou como não-humano; 33) como um deus portador do vajra, ou cetro, protetor dos budas e, numa ampliação poética de Nhât Hanh da simbologia de manifestação compassiva prodigiosa, como flor. Na transição do século XX para o XXI, o monge vietnamita Nhât Hanh (2003) tentou reconstruir o espírito de uma nação devastada por uma guerra monstruosa, propondo vivências comunitárias de diálogo e paciência e propondo como uma das infinitas máscaras da compaixão a flor, andrógina e efêmera (NHAT HANH, 2003, p.122).

A procura das vozes autorais e narrativas e seus focos e gêneros no tratamento da figura da mulher na literatura budista em seus primórdios e na literatura japonesa antiga em alguns exemplos através dos séculos, seguindo-se a trilha da literatura fantástica e heroico-miraculosa é empreendimento teórico a ser continuado e aprofundado. O fato de a empreitada de Keikai ser digna de nota por transcriber sagas femininas, consideramos que neste sentido não haveria um protagonismo feminino, uma voz de mulheres, mas o apoio corajoso de um homem.

A história distante da princesa-dragão, entranhada na Índia hinduísta e já quase budista do sexto século antes de nossa era, quando viveu o Buda histórico, que instituiu ou ditou doutrinariamente os degraus de merecimento espiritual para os seres, vive o conflito do tabu da permissão para as mulheres galgarem o último deles. Mas por que razão, contemporânea do Buda, a filha ainda criança de um poderoso rei dragão, ou *naga*, guardião subterrâneo de escrituras sagradas, terá conseguido saltar miraculosa ou

fantasticamente o último degrau, transformando-se em homem e entronizando-se assim como ser iluminado no templo dos notáveis? Não nos parece ser essa a interpretação consistente. Do ponto de vista feminino e feminista, teria ela se rendido a uma moral hinduísta que excluía as mulheres e, frise-se, todas as mulheres da sociedade de então. O intrigante é que o Buda aceita, logo após a performance estonteante da precoce princesa, seu presente ou dote, a preciosa gema que na simbologia budista corresponde ao grau supremo da iluminação.

Esta questão ao nosso ver atravessa séculos com uma inquietante dúvida: teria a princesa dragão usado do expediente de performance em uma atitude didática e provocativa. Ou talvez mostrasse em sua performance o novo corpo, masculino, já prometido e alcançado. Mesmo que não tenha sido esta a intenção dramática e ontológica da princesa dragão, se considerarmos o papel da mulher na sociedade indiana e hindu em que se inscreve a narrativa, em que a mulher é sempre referida em decorrência de sua relação com o homem, temos que nos render à constatação de que a performance trata-se de uma submissão ao mundo masculino, de criatura já iluminada mas ainda merecedora de algum degrau de discernimento espiritual decisivo mas que poderia fazer uso de dons “fantásticos” concedidos ou conquistados naturalmente.

No Japão, o monge budista Keikai, compilador de narrativas com temática de merecimentos e retribuições, tem uma importância revolucionária em termos de exegese, pois procederá a uma reinterpretação de determinadas passagens de escrituras e adicionará detalhes propositais às narrativas da tradição oral, a fim de retratar protagonistas femininas que alcançam paraísos búdicos, terras puras ou quem sabe o próprio Nirvana, em sua condição de mulheres, como a personagem da narrativa 13 do *Nihon Ryouiki*, “Sobre a mulher que executou trabalho de um modo extraordinário, comeu ervas e voou para o Céu viva”.

Importante considerar também que, mesmo na narrativa religiosa budista, a mulher pode aparecer em tons desfavoráveis, como na antiga associação com a raposa enquanto animal ardiloso nos exemplos de *ryauko*, ou espíritos-raposa, que capturam o homem lascivo, como na narrativa 17 do *Konjaku Monogatari*, seção budista, que é também trazida a este presente estudo. Note-se que as facetas das personalidade associadas a características animais traduzem matizes diversas em cada cultura em particular, como o dragão, temido na teogonia judaico-cristã como inimigo da virtude e representado pisado, vencido por seres iluminados como Maria, mãe de Jesus e São Jorge, no contexto do budismo chinês será o animal de poder de Guan Yîn, conduzindo-

a pelos ares para operar prodígios. No Sutra do Lótus aparece como a insigne sabedoria subterrânea, relacionada com o reino de Sagara, pai da princesa-dragão.

Acredita-se que seres de todos os reinos de existência teriam ouvido a transmissão dos sermões do Buda, chegando a iluminar-se graças a esse milagroso privilégio de contemporaneidade e partilha de poderes sobrenaturais. Mulheres também teriam podido, mas, pelo que tem sido levantado teoricamente, merecedoras por enquanto apenas de paraísos transitórios.

O envolvimento com as novas noções introduzidas no imaginário japonês com o budismo, como as de redenção espiritual e de merecimento de um paraíso como obra e prêmio da fé abriu caminho no país para a construção simbólica das características heroicas de budas e *bodhisattva* em termos de estatuária e princípios doutrinários. Nesse contexto podem ser compreendidas as técnicas de construção de imagens construídas por todo o Japão, com intenções em utilização de materiais e técnicas capazes de revelar sutilezas caracterizadoras.

Noção de possibilidade de busca de cura de doenças – até então consideradas manifestações da ira divina contra delitos humanos (WAKISAKA, p.6,7) também ilustrará a valorização enfática da recitação de sutras – no budismo esotérico, principalmente – incentivada como uma prática de acumulação de méritos e meio eficiente de cura, previsto e prometido no Sutra do Lótus. Na narrativa, como se verá adiante, faz-se menção à presença de um monge *genja*, do budismo esotérico, recitador de sutras e *dharani*, que pode ser interpretada como uma máscara ou manifestação prodigiosa da Kannon do Rokkakudou, ligada à escola esotérica Tendai, em um artifício de encaminhamento de socorro e solução para uma enfermidade crônica e angustiante que acometia uma jovem e para a libertação de uma maldição de invisibilidade lançada por um demoníaco *oni*, de que o protagonista da história fora vítima e procurava libertar-se.

Kannon, ou Kanzeon ou Kanjizai já chega ao Japão associada ao feminino e ao *bodhisattva* ou divindade<sup>30</sup> da compaixão, como se pode notar, por exemplo, no lendário episódio do encontro da pequena imagem encontrada pelo regente Shōtoku

---

<sup>30</sup> O termo “divindade” é utilizado neste estudo eventualmente em sinonímia de *bodhisattva*, o ser iluminado, sábio e heróico da tradição budista, sem relação direta ou necessária com *kami*, designador dos diferentes deuses do xintoísmo, a religião animista autóctone do Japão, lembrando-se que tão forte foi e tem sido a integração entre ambas as religiões que aconteceram associações e fusões de divindades dos dois panteões.

Taishi, provavelmente trazida da China ou da Coreia pelo mar ou de algum templo japonês ou devoto que já tivesse suas relíquias.

Conta a lenda, através da memória do próprio templo Rokkakudou, que a construção do templo teria sido inequivocamente indicada e ordenada por Kannon ao príncipe através de um presságio, quando a pequena imagem que ele desde criança usava como amuleto – e que teria encontrado de forma misteriosa numa praia – “recusou-se” a sair do nicho de uma árvore em que ele a colocara enquanto se banhava no lago próximo ao local onde mais tarde se ergueria a construção. Pouco depois, um sonho com o Buda Śākyamuni teria confirmado o presságio, introduzindo a curiosa revelação de que a imagem já teria protegido sete gerações anteriores e deveria permanecer naquele local para, a partir de então, através dele e de seu patrocínio, proteger outras a seguir. A narrativa 32 da Seção Budista do *Konjaku Monogatarihuu*, “Como um homem invisível recuperou sua forma corpórea através da ajuda de Kannon”, está relacionada com a devoção a esta Kannon do Rokkakudou/representação da Nyoirin Kannon, encontrada pelo príncipe quando criança, que então já a identifica como a divindade da compaixão, forma pela qual já era conhecida tanto na China como na Coreia. A referência a essa identificação remete, portanto, a influências coreanas e chinesas já introduzidas no país e o estilo da estatuária aponta para a procedência coreana.

Célebre regente, líder político do período Asuka (538-710), Shoutoku Taishi foi um profundo estudioso do budismo, promoveu o Estado centralizado sob a autoridade imperial, que sacraliza, enxergando no budismo uma forma de elevação do nível cultural do país.

O regente identificava-se de tal forma com Kannon Bosatsu – e deixara marcas disso na memória oral – que, séculos depois, Shinran (1173-1262), monge reformador doutrinário da Jodoshu, escola da Terra Pura, sonharia que o príncipe teria sido uma manifestação de Kannon. Dessa forma, como a própria manifestação de Kannon, o príncipe ter-lhe-ia revelado em sonho, quando de seu retiro de cem dias no Rokkakudou, respostas para aflitivas questões espirituais, encaminhando-o para o Monte Hiei para o encontro doutrinário decisivo com o mestre Honen (1133-1212), fundador da Jodoshu. Shinran, nesse sonho, também teria recebido a revelação de que seu mestre Honen seria a emanção de Mahasthamaprapta (sânc.), “Aquele que obteve grande poder”, que figura em tríades budistas com Avalokiteshvara e Amitabha, respectivamente Kannon Bosatsu e Buda Amida no Japão.

As vozes encaminhadoras, os sonhos, as visões são uma recorrência no budismo japonês, em particular associadas à inspiração de Kannon como conselheiras de mestres, no socorro a devotos e na construção de templos, conservados até hoje, apesar dos percalços de acidentes naturais e conflitos armados por séculos, numa prova cultural de devoção longeva extraordinária. No universo das narrativas *setsuwa* os sonhos também pedem uma pesquisa particular como espaço elucidador, como merece o casal na narrativa 20 da Seção Budista do *Konjaku Monogatari shuu*, pelo que o texto indica por ser respeitoso e piedoso com os pais e, ao lado da questão da caracterização positiva da personagem feminina, pela “saída” de salvamento através do assassinato do inimigo.

Conta a memória oral que Kannon também teria comunicado em sonho ao Imperador Kazan (r.984-986) ter dividido territorialmente o nordeste do Japão em trinta e três províncias para dar início a uma peregrinação a trinta e três templos e fortalecer sua devoção. (SCHUMACHER,1997).A partir desta, outras peregrinações cobrirão mais de uma centena de templos pelo país. Uma coincidência interessante, ou significativa e portanto sincronicidade, é o fato de as transformações de Kannon também são em número de trinta e três, sugerindo o infinito.

Shinran teria recebido de Kannon/Avalokiteshvara/Shoutoku Taishi a confirmação da importância transcendental do *Nenbutsu– Namu Amida Butsu*, “Eu me refugio no Buda Amida” – para a entrada no Paraíso da Terra Pura, e mais a promessa de que receberia a manifestação de Avalokiteshvara como sua esposa terrena.

Conforme tratamos em nossa dissertação de mestrado:

“A condução do tratamento revolucionário da questão do celibato dos monges por Shinran, que pregou e praticou sua quebra, valeu-lhe o exílio e a celebridade, também devidos à ousadia de seu espírito iconoclasta em inaugurar a acessibilidade do Paraíso de Amida aos devotos, mesmo que falhos”. (PORTO, 2007, p.84). Nessa multidão, podem-se considerar as mulheres.

A crença de Shinran na estreita proximidade carnal e espiritual com Kannon concretiza-se, após seu questionamento radical do celibato, no casamento com uma monja como o reconhecimento das qualidades búdicas internas, revitalizando a lenda e atualizando das bodas que, no plano mítico, sob as bênçãos e auspícios do Buda Amida, Avalokiteshvara/Kannon realizara e fundara com sua própria força feminina, Tara, “A Salvador”, brotada das lágrimas de sua compaixão. Ao mesmo tempo, esse nascimento

evoca Eva secundária ao homem, nascitura das costelas de Adão no contexto mitológico-religioso judaico-cristão, marcando seu lugar de submissão até ontológica.

A forte associação de Shoutoku Taishi com Kannon é celebrizada numa imagem que os mescla, entronizada no pavilhão Yumedono, erigido por um monge budista após a construção do templo Houryuuji, como memorial, no lugar onde teria sido seu palácio pessoal. Altar principal do Anexo leste do templo, o Yumedono, “Altar do Senhor”, é assim nomeado por entronizar a imagem que representaria a Kannon do sonho do príncipe.

O Sutra do Lótus tem influência essencial na elaboração dos princípios da Constituição japonesa dos Dezesete Artigos, formulada em 604 por Shoutoku Taishi, que sacraliza a figura imperial e estabelece regras de comportamento político e religioso para observância pelos *gozoku*, clãs poderosos que se associam ao poder imperial. A Constituição não se detém em questões de prática e exegese budistas – as quais trata em apenas um capítulo dedicado aos “Três Cestos” budistas – o que pode sugerir que teria havido ou a prática efetiva ou a tentativa de uma convivência respeitosa do budismo, que o príncipe estudava e admirava, com o xintoísmo japonês autóctone, incorporados princípios do taoísmo e do confucionismo que ele buscou conhecer, interessado no modelo chinês de política, tendo enviado um emissário à China em 607 (PAINE, 1960, p.11).

Shoutoku Taishi foi um grande tradutor das ideias budistas, como a de negação do mundo, em sua interpretação de não-substancialidade, inicialmente pouco palatável para a visão de mundo xintoísta: “O mundo é falso (ilusório); apenas Buda é verdadeiro” (TAMARU, 1996, p.18). Este conceito de não substancialidade ou não corporeidade dos fenômenos, por tudo ser vazio de, associado à compaixão são a base, a condição para a iluminação espiritual.

Há hipóteses de que no templo Horyuji esteja representada iconograficamente a família do príncipe, seu pai, o imperador Yomei e ele próprio como buda e mulheres como *bodhisattva*.. Uma inscrição no templo nomeia, sob uma tríade, Shoutoku Taishi no lugar central, correspondendo ao Buda Shakyamuni, com as mesmas feições com que é representado como Kannon no Yumedono e sua mãe e sua esposa principal como *bodhisattva* assistentes. Nota-se que nesta representação, a mulher tem o lugar secundário de assistente, destacada por seus papéis familiares com o regente. São lugares concedidos, não próprios e essenciais.

Observa-se nos séculos VII e VIII uma difusão célere do budismo sob apoio governamental e num processo conhecido como *shinbutsu shugo*, fusão harmoniosa do budismo com o xintoísmo aborígene, tendo o apogeu no período Nara (710-794). (TAMARU, p.19). Os arranjos introdutórios para a construção do Toudaiji, “Grande Templo do Leste”, por parte do imperador Shoumu (r.724-49), assim como o mutirão que se forma em torno do gigantesco empreendimento são um exemplo expressivo de convivência religiosa. O Toudaiji, que se constituirá em sede das Seis Escolas Budistas doutrinárias de Nara, entroniza o *Daibutsuzo*, “Grande Buda”, maior estátua esculpida em madeira do país, a de Mahavairocana (sânc.), *Birushana Butsu*(jap.), “O Grande Iluminador”, buda central ou cósmico, emanador de todos os fenômenos. É construído num panorama político-filosófico de centralização monárquica, sob aliança política com o clã Fujiwara, e passa a ser templo-sede do sistema estatal que patrocina templos em cada província e, como expressão de um objetivo de unificação nacional, ergue-se em íntima associação com o xintoísmo. Tal união que é selada com a consulta do imperador à aprovação da sacerdotisa de Ise Jinguu – o maior e mais reverenciado santuário xintoísta do Japão, que entroniza simbolicamente Amaterasu Oomikami, como se viu, desde o legendário reinado do imperador Suujin (97-30 a e.C.)– e a concordância reverente e entusiasmada do oráculo, de que se tem notícia, por exemplo, por uma história compilada da tradição oral do próprio Toudaiji.

A convivência budismo-xintoísmo continua a fortalecer-se no período Heian (794-1192), propagada por interpretações das escolas esotéricas Shingon e Tendai. Divindades nativas, xintô, são equiparadas aos budas. O Buda Mahavairocana terá equivalência em Amaterasu Oomikami.

Kuukai, ou Kobo Daishi (774–835), proeminente pensador budista, herói cultural, profundo conhecedor da cultura chinesa e de sua escrita, e fundador da escola Shingon, estabelecerá o santuário Nibutsuhime como divindade tutelar do monastério situado nas montanhas Kouyasan.

Em todo o Japão, ao mesmo tempo em que guardiães da fé xintoísta são colocados em entradas e jardins de templos budistas para oferecer-lhes proteção, em santuários xintoístas monges constroem um *jinguji*, ou “templo santuário”, para a recitação de *sutra* e ritos pela iluminação dos *kami*, divindades xintoístas, num costume só interrompido no período Meiji (1868-1912), com sua proibição pelo governo, que decreta a separação oficial clara, *shinbutsu bunri*, entre budismo e xintoísmo. Tal medida, porém, nunca ameaçou, de fato, a comunhão e a convivência entre as crenças,

até a atualidade. O que se verifica é uma alternância de eleição de ritos para determinadas ocasiões, como, por exemplo, o budismo para os funerais, o xintoísmo para os casamentos: “esta divisão funcional entre xintoísmo e budismo na vida cotidiana expressa a continuidade harmoniosa que a maior parte das pessoas considera como uma característica ideal da cultura e religião japonesas.” (TAMARU,1996 , p.19;47,48).

Há representações iniciais do *bodhisattva* da compaixão tanto com traços femininos – como se nota, por exemplo, em imagens de influência coreana e na Kannon do templo Rokkakudou, encontrada pelo príncipe Shoutoku Taishi e referida numa das narrativas japonesas antigas aqui estudadas – quanto com traços masculinos, em algumas representações do período Heian (794-1185), que ainda guardam influências da simbologia indiana, nas quais Avalokitesvara é representado ou como andrógino ou interpretado como força masculina. Acaba por fixar-se no Japão o aspecto feminino, que passa a se reverenciado em particular no templo Hasedera, como exemplificam as outras duas narrativas desse estudo que focalizam prodígios de Kannon <sup>31</sup>(MINER, p.383).

A presença impressionante de Kannon , como força feminina e Mãe Compassiva, cerca episódios relacionados com a construção de templos japoneses, que o Sutra do Lótus recomenda como prática e cultivo de virtude, assim como a construção de imagens representativas das qualidades espirituais de buda e *bodhisattva*. Como já levantamos na dissertação de mestrado, “ (a construção) acha-se invariavelmente cercada por presságios e fatos fantásticos, que têm Kannon como anunciadora e que viriam a concentrar sua devoção em determinadas áreas misteriosamente desejáveis “ (PORTO, 2007, p). Os templos relacionados com as peregrinações devocionais às cidades de Quioto, o Rokkakudou e Kamakura; Hatsuse, evocados nas três narrativas então estudadas, têm relevância para escolas doutrinárias do período correspondente. )

Uma vez que os seres iluminados fazem-se a promessa de não deixarem a esfera vibracional da Terra enquanto aqui existir um mínimo suspiro de sofrimento, reafirma-se a postura e a crença budista de que todos os seres são buda, Buddha, “o que se iluminou”, são luz e de que essa luz será um dia enfim liberta e manifesta em todos os seres de todos os reinos de existência. Assim, nas narrativas literárias *setsuwa* budistas, os personagens fatalmente cumprirão seu destino heroico e serão sempre alcançados pela luz e pela rede misericordiosa da divindade quando extraviados em mundos

---

<sup>31</sup> As duas narrativas são a 17 e a 20 da Seção budista, em que o protagonista em perigo (20) e os irmãos de um homem enfeitado por espírito-raposa evocam a intercessão da Kannon de Hatsuse ou Hase, de Kamakura.

perigosos; e, nessa feita, aproximam-se do caráter do herói grego. Já nas narrativas *setsuwa* laicas, o fantástico pode ser o território do terror ou do acaso, em que pode haver a supremacia do inimigo: os *oni*, demônios; *ryauko*, espíritos-raposa, e mesmo o ser humano, se atingido por paixões destruidoras.

Yoshida (1997) traz o exemplo em que se opera a subversão de papéis sociais, o caso do monge, da narrativa 7 do Tomo XX do *Konjaku Monogatarishuu*, sobre o fato de a Imperatriz Sonedomo ter sido violentada por um *tengu*”, que salva uma imperatriz de enfeitiçamento, deixa-se depois seduzir, transforma-se em *oni* e enreda a imperatriz, transformando-se, ambos, em estranhos seres luxuriantes e atormentados. Para Yoshida (1994) há uma variedade muito rica de temas e personagens no universo das narrativas laicas, que vivem e expressam tensões de transições sociais marcantes, revolucionando relações hierárquicas; e habitantes de mundos fantásticos, seres sobrenaturais ou grotescos e a mulher como ser potencialmente perigoso, podendo revelar-se, por exemplo, em raposa, ladra ou ogra, que tenta devorar os próprios filhos. Lembra Yoshida que esse episódio, retratado na narrativa 23 da coletânea *Konjaku Monogatarishuu*, “Narrativas de Hoje e Antigamente”, compilada no século XII, “Sobre a mãe idosa dos caçadores que se transforma em ogro e tenta devorar os filhos” pode ser interpretada como representação da “ruptura” com a maternidade, em contexto narrativo de ausência completa da figura paterna em estrutura familiar extra-oficial de camada social não pertencente à aristocracia da metrópole (YOSHIDA, 1994, p.112,113). Observamos que também no *Nihon Riyōiki* de Keikai na narrativa 19 a mulher, como concubina, tendo perdido o vínculo com o reconhecimento social através deste papel, também vive uma transição-limite e, não tendo mais espaço na sociedade terrena, recebe do compilador a performance de ser transportada por anjos para o reino celestial, como exemplo supremo de virtude. Nesse sentido, o compilador Keikai favorece a protagonista e liberta-a das amarras e do impedimento de não ter mais papel definido, concedendo-lhe a regalia de atravessar direto para um Paraíso ou para o próprio Nirvana, Paraíso final.

Como já vimos, a Grande Deusa do Sol Brillhante, Amaterasu, está associada ao Sol como força materna da criação. Tendo esses primórdios esplendorosos e brilhantes, a mulher, porém, também será “perseguida” na literatura antiga japonesa, como se viu, com influências tanto do imaginário budista como do xintoísta, associada com seres demoníacos como os ogros, sedutora e temível em pele de espíritos-raposa, fabricante de projeções astrais e assassina quando raivosamente ciumenta. E isso em vozes

narrativas preponderantemente masculinas. Originalmente trazida à contemplação da comunidade, a divindade da compaixão é masculina ou andrógina; a compilação dos textos budistas sofrerá, inevitavelmente, acréscimos e alterações.

Paul aponta que até o século III, o Caminho dos iluminados budistas, ou *bodhisattva*, do sânscrito os “essência de sabedoria”, ganha crescentes elaborações teóricas, como a questão do merecimento de realização espiritual da mulher; e recorda que há também um voto compassivo, o trigésimo-quarto, do Buda Amitabha (Amida no Japão) no Sutra da Terra Pura, que prometeria o Paraíso temporário (grifo nosso) para as mulheres aptas a renascerem como homens.(PAUL, 2000 , p.166,167, 178, 212,213). O lugar destacado pelo monge compilador Kyoukai para as heroínas budistas nos pareceu ser os paraísos transitórios, ou temporários, ou a bem-aventurança suprema, consistindo numa releitura soteriológica parcial ou radical.

A protagonista da narrativa resgatada por Kyoukai no Japão no século IX, além de ser mulher, não é referida como seguidora de prática religiosa – e sabe-se que a literatura *setsuwa* religiosa configura-se como instrutiva e moralizante. A mulher é alçada aos Céus por merecimento inquestionável, o que pode significar um olhar crítico e redentor à ex-concubina em uma sociedade patriarcal e também um olhar revolucionário à época.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ainda é tarefa investigativa constante refletir sobre as influências que a compilação de Kyoukai produziu no universo budista e mesmo laico das narrativas *setsuwa*. A voz autoral é masculina, a mulher sobe aos Céus por intermédio de sua leitura de vontade transformadora e também desce ao reino dos mortos e por ele passa ileso, retornando à vida física.

A divindade da Compaixão assume feições maternais e femininas em vários países que recebem o budismo, como a Coreia, a China, o Japão, o Vietnã. Considerada iluminada, *bodhisattva*, no japonês *bosatsu*, instaura um paradoxo interessante e desafiador, uma vez que *bosatsu* pode equivaler a buda e, também, é interpretada como força e presença femininasqu e convive com a interdição da iluminação à mulher.

Importante considerar que, mesmo na narrativa religiosa budista, a mulher pode aparecer em tons desfavoráveis, como na antiga associação com a raposa em sua faceta ardilosa, nos exemplos de *ryauko*, ou espíritos-raposa, que capturam o homem lascivo, como na narrativa 17 do *Konjaku Monogatari*, tratada na dissertação de mestrado em 2007, e que foi também trazida a este presente estudo para ênfase diversa, ou complementar. Note-se que as facetas das personalidades associadas a características animais traduzem matizes diversas em cada cultura em particular, como o dragão, temido na teogonia judaico-cristã como inimigo da virtude e representado pisado, vencido por seres iluminados como Maria, mãe de Jesus e São Jorge, no contexto do budismo chinês será o animal de poder de Guan Yín, representante chinesa da Compaixão, conduzindo-a pelos ares para operar prodígios e salvamentos. No Sutra do Lótus aparece como a insigne sabedoria subterrânea dos nagas, relacionada com o reino de Sagara, pai da princesa-dragão.

Na introdução pelo autor narrador, Ueda Akinari, no conto “O Caldeirão de Kibitsu”, da obra *Ugetsumonogatari*, ou *Contos da Chuva e da Lua*, século XVIII, representante da literatura *kaidan* ou “de terror, de fantasma, de medo”, as tendências negativas das mulheres são recordadas como um alerta à inabilidade dos homens frente aos sentimentos que jamais deveriam ser “acordados” nas mulheres e que giram, sempre, em torno do terrível sentimento do ciúme e que podem ter efeitos devastadores.

Importante considerar também que o demoníaco ou perturbador também pode provir de figuras masculinas, como o *oni*, ou ogro, ora zombeteiro, ora predador,

destruidor terrível, como na narrativa religiosa 32 do *Konjaku Monogatari*, estudada no mestrado, em que um grupo de *oni* aterroriza e ameaça um distraído transeunte que se esquecera de não atravessar uma ponte – território dos *oni* – ao crepúsculo, acabando por ser amaldiçoado com a invisibilidade, que ele curará com a postura de fé inabalável em Kannon. O estudo das influências dos tabus ou interdições culturais em termos sociológico-antropológicos também surge como provocação investigativa deste presente trabalho de pesquisa e que se relaciona com o papel da mulher enquanto destacada transmissora familiar de valores culturais. Outros papéis também merecem ser mais conhecidos, em ambas as antologias compiladas, como os da mãe abandonada e as consequências daí advindas, observando-se o registro ou interpretação do monge Kyoukai.

Como já comentamos, pode-se notar a existência de territórios fantásticos no miraculoso; porém o miraculoso será entendido, na ótica budista, como decorrência natural da prática das virtudes. Nesse sentido, a performance da Princesa Dragão também poderia ser entendida como exercício de dom espiritual já obtido por méritos. Ou, a rigor, a protagonista contrariaria, ela mesma como mulher barrada na porta da iluminação, um impedimento muito claro, valendo-se de expediente quase mágico. De qualquer forma, não terá quebrado o veto, uma vez que se mostrou com a roupagem de um homem, podendo este expediente, também, ser interpretado como uma previsão de uma vida futura mais gloriosa. Também o aprofundamento de uma hipótese teórica surgida no decorrer destas reflexões foi a de que a realização da Princesa-dragão pode significar uma atribuição privilegiada de dons espirituais à civilização mitológica subterrânea dos dragões, ou *nagas*; e, principalmente, o aprofundamento do diálogo do discípulo Ananda com o próprio Buda histórico sobre o impacto dos sutras na audiência de seres, dentre eles as mulheres humanas.

Objeto ainda de aprofundamento investigativo é a ligação do feminino com o conceito de *mono-no aware*, *pathos*, sentimento de tristeza e sensibilidade diante do efêmero. E, ao mesmo tempo, se nos reportarmos ao *Kojiki*, ou “Registro das coisas antigas”, primeira encomenda (viva) imperial de memória, mitologia e história no século VIII, como já se viu aqui nesta tese, aprofundar a interpretação das explicações cosmogônicas em que a mulher é apontada, dentre outras coisas, como causadora da falha e insucesso dos filhos criados. O papel do compilador do *Nihon Ryouiki*, monge Keikai, ou Kyoukai, destacou-se aos nossos olhos como muito expressivo e revolucionário, nos exemplos que já pudemos conhecer em que se resgata a mulher e

sua capacidade de iluminar-se, de voar, de transitar no mundo dos mortos, de sair do reino dos mortos, de voar viva para os Céus. A passagem do Sutra do Lótus, em que o discípulo Ananda pergunta ao Buda se todos merecem a iluminação e o Buda diz que sim, também merece continuidade de pesquisa, a fim de ser possivelmente dissociada da questão da ordenação religiosa de mulheres, que não significa necessariamente o reconhecimento da iluminação espiritual.

A escolha destas narrativas deveu-se ao fato interessante de, no caso da personagem protagonista que sobe aos Céus, ela não ser especificamente caracterizada como uma devota budista mas ser referida rapidamente como concubina e isso permitir que se pense no universo das mulheres sem homens do período Heian, no caso uma ex-concubina que passa a viver de modo de tão frugal que é interpretado pelo compilador, um monge budista, como heroico. O interesse pela narrativa da mulher que desce no sonho ao reino de Yama – senhor da morte e julgador do carma no contexto hindu e no contexto budista visto, dentre outros olhares, como uma dramatização do encontro do morto com seu carma e a consequente memória dos fatos que ele relata, mas não julga – deu-se pelo fato de uma mulher primeiro merecer visitar tal reino e ter sua permanência ali dispensada, isto é, voltar à vida provavelmente pelo merecimento de ser devota do Sutra do Coração e ter tido escrituras budistas roubadas e por merecimento devolvidas à saída do palácio de Yama, permitindo à protagonista terminar de cumprir seu compromisso de prática espiritual. Na narrativa 17 do *Konjaku Monogatarishuu* a mulher do personagem enfeitiçado é primeiro uma espécie de nuvem, sem rosto, sem nome, mas com a força da esposa e da fidelidade conjugal, cuja quebra é punida pelo rapto de seu distraído e dissoluto marido por um ser espiritual também associado à mulher, que é o espírito-raposa. É também o espírito-raposa, sem nome, desde o início da narrativa ela mesma auto-denominada “ninguém”. A devotada copiadora e recitadora de sutras não tem nome, mas é fartamente caracterizada por virtudes adjetivadoras.

## REFERÊNCIAS

- A Doutrina de Buddha/The Teaching of Buddha*. Tóquio, Bukkyou Dendo Kyoukai-Buddhist Promoting Foundation. 1982.
- BAGYALAKSHMI. The Creation of Goddess of Mercy from Avalokiteshvara. In Chinese Buddhist Encyclopedia. Disponível em:  
[http://www.chinabuddhismencyclopedia.com/en/index.php?title=Wisdom\\_Accumulated](http://www.chinabuddhismencyclopedia.com/en/index.php?title=Wisdom_Accumulated)
- CHUNG, Tan (Ed). *Across the Himalayan Gap. An Indian Quest for Understanding China*. Nova Deli, Gyan Publishing House, 1998. Disponível em <http://ignca.nic.in/ks41028.htm>
- BRANDÃO, Junito. Introdução ao Mito dos Heróis. In **Mitologia Grega**, Vol.III. Rio de Janeiro: Vozes, 1987, p.15-28.
- CAMPBELL, Joseph. **O Herói de Mil Faces**. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo, Cultrix/Pensamento, 1988, p.210.
- Chapter called That Of The All-Sided One, containing a description of the Transformations of Avalokiteshvara. Saddharma-Pundarika or The Lotus of The True Law. Trad. H. Kern (1884). **Sacred Books of the East**. Vol XXI. Disponível em:  
<http://www.sacred-texts.com/bud/lotus/index.htm>
- Chinese Buddhist Encyclopedia. Disponível em:  
[http://www.chinabuddhismencyclopedia.com/en/index.php?title=Wisdom\\_Accumulated](http://www.chinabuddhismencyclopedia.com/en/index.php?title=Wisdom_Accumulated)  
 Acesso: julho de 2019.
- ELIADE, Mircea. **Mitos, sonhos e mistérios**. Lisboa: Edições 70. s/d (1ª. Ed. referida 1957)
- FRÉDÉRIC, Louis. **Japão. Dicionário e Civilização**. Trad. Álvaro David Hwang et alii, São Paulo: Globo, 2008.
- GONÇALVES, R. M. **Considerações sobre o Culto de Amida no Japão Medieval**. Coleção da Revista de História LX. São Paulo, 1975, p. 117.
- KEOWN, Damien. **Oxford Dictionary of Buddhism**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2003.
- Konjaku Monogatari**. Nihon Koten Bungaku Zenshu. Tóquio: Shogakukan, 1972.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mito e Significado**. Lisboa, Edições 70, 2000.

MIETTO, Luiz Fabio Rogado. O Kojiki e o universo mitológico japonês da antiguidade. Estudos Japoneses 15. CEJ-USP - Centro de Estudos Japoneses da Universidade de São Paulo, 1995.

MINER, Earl et al. **The Princeton Companion to Classical Japanese Literature**. Nova Jersey: Princeton University Press, 1985, p.164.

MORRIS, Ivan. **The world of the Shining Prince. Court Life in Ancient Japan**. Nova Iorque: Kodansha America, Inc, 1994.

NAGAE, Neide Hissae. A Concepção Estética Japonesa: os termos literários. IN: Anais dos VII Congresso Internacional de Estudos Japoneses no Brasil/XXI Encontro Nacional de Professores Universitários de Língua, Literatura e Cultura Japonesa. Universidade de Brasília, 2010, p.381-399.

NHAT HANH, Thích. **Opening the heart of the Cosmos. Insights on the Lotus Sutra**. Califórnia: Parallax Press, 2003.

NAKAMURA, Kyoko Motomochi. **Miraculous Stories from the Japanese Buddhist Tradition. The Nihon ryouiki of the Monk Kyoukai**. Trad. Kyoko Motomochi Nakamura. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

NIWANO, Nikkyo. **A Guide to the Threefold Lotus Sutra**. Tóquio: Kôsei Publishing Co, 2004, 7a. edição.

NEVILLE, Tove E. **Eleven-Headed Avalokiteshvara, Chenresigs, Kuan-yin or Kannon Bodhisattva: Its Origin and Iconography**. Nova Deli: Munshiram Manoharlal Publishers, 1998.

PAUL, Diana Y. **Women in Buddhism. Images of the Feminine in the Māhāyana Tradition**. Los Angeles: University of California Press, 2000.

PEREIRA, Ronan Alves. O budismo japonês. Sua história, modernização e transnacionalização. In Estudos japoneses e intercâmbio cultural. Disponível em: [http://www.fjisp.org.br/estudos/revista\\_ponto01.html](http://www.fjisp.org.br/estudos/revista_ponto01.html) Acesso: 06/ 2007

**Poemas da Cabana Montanhesa. Saigyô (1118-1190)**. Trad. e ensaio crítico Nissim Cohen. Sumi-e Tova Cohen. São Paulo: Aliança Cultural Brasil-Japão/ Massao Ohno Editor, 1993.

PORTO, Teresa Augusta Marques. Máscaras de Kannon. Percurso simbólico e presença em três narrativas japonesas do *Konjaku Monogatari*. Dissertação de Mestrado. FFLCH-USP- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2007.

\_\_\_\_\_. Vozes e sussurros de autoria e narração na literatura japonesa. IN: **Do feminino plural ou a singularidade pela voz e a escrita de mulheres**. LOUSADA, Isabel da Cruz e CANTARIN, Márcio Matiassi (Coord.). Lisboa, CLEPUL, 2016.

PAINE, Robert Treat. SOPER, Alexander. **The Art and Architecture of Japan**. Penguin Books, Middlesex, 1960, p11.

SAKURAI, Celia. **Os Japoneses**. São Paulo: Contexto, 2008.

SCHUMAKER, Mark. The Face of Buddhism & Shintoism in Japanese Art. *Japanese Journal of Religious Studies*, 1997, p.23/3-4. Disponível em: <http://www.onmarkproductions.com/html/kannon-pilgrim.shtml>

SUZUKI, Teiiti. “Sinocentrismo, Eurocentrismo e Estudos Orientais”. IN: *Estudos Japoneses X*. CEJ-USP, 1990.

**Tales of the Old Todaiji**. Educational Department of the Todaiji .Trad (do japonês). Kornici Nara: 1985.

TAMARU, Noriyoshi. REID, David, (Ed). **Religion in Japanese Culture. Where Living Traditions Meet Changing World**. Tóquio: Kodansha International, 1996, p.18.

**The Lotus Sutra**. Trad. Burton Watson. Nova Iorque: Columbia University Press, 1993.

**Threefold Lotus Sutra. The Sutra of Innumerable Meanings. The Sutra of the Lotus Flower of the Wonderful Law. The Sutra of Meditation on the Bodhisattva Universal Virtue**. Trad. Katô Bunno et al. Tóquio: Kosei Publishing, 2005.

The Bodhisattva Assumes Various Personalities. *The Lankavatara Sûtra*. Trad. (do sânsc.) Daisetsu Teitaru Suzuki (31). Disponível em [http://lirs.ru/do/lanka\\_eng/lanka-nondiaccritical.htm](http://lirs.ru/do/lanka_eng/lanka-nondiaccritical.htm)

UEDA, Akinari. **Contos da Chuva e da Lua**. “O Caldeirão de Kibitsu”. Trad. Luiza Nana Yoshida. Centro de Estudos Japoneses da USP. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1996.

WAKISAKA, Geny.. **Man'yōshū-vereda do poema clássico japonês**. São Paulo, Hucitec, 1992, p.34.

YOSHIDA, Luiza Nana. **Narrativas Setsuwa de Konjaku Monogatari-shū – a ruptura com refinamento estético das narrativas clássicas da época Heian**. Tese de Doutorado em Teoria Literária e Literatura Comparada. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo, Universidade de São Paulo, 1994.

\_\_\_\_\_ Histórias extraordinárias das narrativas *setsuwa* do século XII. Revista de Estudos Orientais n.1. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1997.

\_\_\_\_\_ Konjaku Monogatari e Uji Shuui Monogatari – um estudo comparativo. Anais do II Encontro Nacional de Professores Universitários de Língua, Literatura e Cultura Japonesa. São Paulo, Centro de Estudos Japoneses da Universidade de São Paulo, 1991.

\_\_\_\_\_ (1). Literatura Monogatari da época Heian - o nascimento da narrativa “Ficcional”. *Estudos Japoneses*, (29), 99-118. Recuperado de <http://www.revistas.usp.br/ej/article/view/143017>

\_\_\_\_\_ A personagem feminina de Konjaku Monogatari. A Juventude e a Decrepitude. Revista de Estudos Japoneses no.12, Centro de Estudos Japoneses da Universidade de São Paulo, 1992.

**ANEXO 1 - O RECORTE FOTOGRÁFICO DAS REPRESENTAÇÕES DE  
KANNON NO SUTRA DO LÓTUS**



*Kannon Sanjuusan Ogenshinzou*. 33 transformações de Kannon. Detalhe em Madeira. Templo Hasedera. Cidade de Nara, província de Nara, Japão.<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> SCHUMAKER, Mark. The Face of Buddhism & Shintoism in Japanese Art. *Japanese Journal of Religious Studies*, 1997 23/3-4. Disponível em: <http://www.onmarkproductions.com/html/kannon-pilgrim.shtml> www.onmarkproductions.com Acesso várias datas

## ANEXO 2 - A MULHER QUE SOBE VIVA PARA O CÉU

### Narrativa 13, Vol. 1 do *Nihon Ryōiki* “Sobre uma mulher que agia de modo extraordinário, comia ervas sagradas e subiu para o Céu viva

“Em uma Vila de Nuribe, distrito de Uda, província de Yamato, viveu uma mulher extraordinária, que foi casada com Miyatsuko Maro de Nuribe. Inatamente pura e correta, ela deu à luz sete crianças, mas era muito pobre para alimentá-las, uma vez que não tinha de quem dependesse. Uma vez que as crianças não tinham roupas, ela tecia plantas para fazer roupas para elas. Todo dia a mulher se purificava em um banho e vestia-se de retalhos. Colhia ervas comestíveis nos campos e devotava-se a ficar em casa e limpá-la. Quando cozinhava as ervas, ela chamava as crianças, sentavam-se eretos e gratos, comiam a refeição sorridentes, conversando com alegria. Esta constante disciplina de mente e corpo fez seu espírito semelhante ao de um convidado do Céu. No quinto ano da Era Hakuchi do imperador que residia no Palácio de Nagara no Toyosaki em Naniwa, seres celestiais comunicaram-se com ela e ela comeu ervas especiais colhidas nos campos na Primavera e ascendeu aos Céus.

Sem dúvida, sabemos que suas qualidades extraordinárias e sua dieta de ervas especiais foram bem reconhecidas, embora ela não tivesse estudado os ensinamentos budistas. O *Shōjin nyōmonkyō* oferece esta relevante passagem: “Você será capaz de adquirir cinco tipos de méritos levando uma vida laica e varrendo o jardim com uma mente correta (NAKAMURA, 1997, p. 124,125).

### ANEXO 3 - A MULHER QUE DESCEU AO REINO DOS MORTOS E VOLTOU VIVA

#### Narrativa 19 do Vol. II do *Nihon Ryouiki* “Sobre a visita ao palácio do Rei Yama por uma mulher devota do *Shingyou*, e o evento extraordinário que se segue

“Tokari-no Ubai viera da Província de Kawachi. Como seu sobrenome era Tokari-no suguri, ela foi chamada Tokari no ubai. Dona de um coração inatamente puro, ela tinha fé nos Três Tesouros e costumava recitar o *Shingyou* como forma de disciplina religiosa. Seu canto era tão belo que ela era amada tanto por clérigos como por leigos. No reino do Imperador Shoumu, essa irmã leiga morreu enquanto dormia, uma morte súbita sem sofrimento, e foi ter com o Rei Yama.” Vendo-a, o rei levantou-se, convidou-a a sentar-se e estendeu-lhe uma almofada, dizendo: ‘Ouvi dizer que você é muito boa na recitação do *Shingyou*. Fazia tempo que eu desejava ouvi-la e por isso convidei-a para esta breve visita. Você recitaria a escritura? Sou todo ouvidos.’ Ela o fez e o Rei, deliciado, levantou-se de sua cadeira e ajoelhou-se diante dela em reverência e disse ‘Que nobre! O rumor era verdade’.

Tão grande foi a admiração de Yama pela harmonia e poder espiritual advindos da recitação do sutra pela mulher, que ele a dispensou para voltar ao mundo dos vivos e continuar sua jornada terrestre. Passados três dias, o rei lhe disse: ‘Agora é tempo de você voltar para casa’. A partir daí, desde que saiu do Palácio de Yama, ela tem várias surpresas. Ao sair do palácio, ela encontrou três homens em vestes amarelas. Eles estavam encantados por vê-la e disseram: “Nós a encontramos apenas uma vez antes. Ansiávamos por revê-la desde então. Que boa sorte a trouxe aqui! Corra para casa e nós a veremos sem falta no quarteirão leste da capital Nara daqui a três dias”. Então ela os deixou, voltou para casa e acordou.

Na manhã do terceiro dia ela decidiu ir para o mercado leste da cidade devido à promessa, mas apesar de ter feito isso e esperado o dia todo, os três homens não vieram. Apenas um humilde homem assomou o portão leste para vender escrituras budistas. Ele as mostrava gritando: ‘Alguém para comprar escrituras?’ Passando pela mulher, ele saiu da cidade pelo portão oeste. Como ela desejava comprar escrituras, pediu que ele retornasse e, abrindo-as, descobriu que ali estavam dois volumes do *Bonmo-kyo* e um volume do *Shingyou* que ela copiara no passado. Elas haviam sido roubadas antes da cerimônia de dedicação e a mulher procurara por elas sem sucesso por muitos anos.

Controlando-se e com grande alegria no coração, ela perguntou o preço ao homem, quem, ela sabia, tinha roubado as escrituras. ‘Quanto quer por elas?’ e ele respondeu ‘Quero 500 peças por cada rolo’. E ela pagou.

Ocorreu-lhe que os três rolos eram os três homens que haviam prometido encontrá-la no mercado. Imediatamente ela pôs-se a ler aquelas escrituras e aprofundou sua fé na lei da causalidade. Ela recitou as escrituras com ainda mais devoção, nunca deixando de recitar, dia e noite.

Quão miraculoso! Assim como o *Nehan-gyou* diz: ‘Se um homem pratica boas ações, seu nome será percebido entre os seres celestiais; se ele pratica atos vis, seu nome será lembrado no inferno.’

## ANEXO 4 - UMA RAPOSA TRAVESTIDA DE MULHER

### Narrativa 17 do Tomo XVI Budista do *Konjaku Monogatarishuu* “Como Kaya-no Yoshifuji, de Bichuu, tornou-se marido de uma raposa e foi salvo por Kannon

“Num tempo agora passado, no vilarejo de Ashimori, no Distrito de Kaya, em Bichuu, vivia um homem chamado Kaya-no Yoshifuji. Tornara-se rico graças ao comércio de moedas. Tinha uma predisposição a pensamentos lascivos. No outono do oitavo ano de Kanpei,<sup>33</sup> enquanto sua esposa estava fora, na Capital e ele sozinho em casa, resolveu sair para um passeio assim que a noite caiu. Subitamente, avistou uma linda jovem. Era alguém que ele nunca tinha visto antes. Seus pensamentos luxuriantes emergiram, mas a jovem fugiu antes que ele a tocasse. Yoshifuji foi até ela e tomou-a pela mão. ‘Quem sois vós?’, perguntou. Ela estava ricamente vestida, mesmo assim disse: ‘Eu não sou ninguém’. Quão encantadora ela parecia enquanto dizia isso! ‘Tenho um lugar para irmos’, Yoshifuji falou. ‘Não ficaria bem’, respondeu a jovem e tentou afastar-se. ‘Onde morais, então?’, perguntou Yoshifuji e acrescentou: ‘Irei convosco’. Respondeu ela: ‘Logo ali; vamos caminhando’. Yoshifuji acompanhou-a. Ali perto havia uma bela casa que também por dentro era suntuosamente decorada. ‘Estranho’, ele pensou. ‘Nunca soube de um lugar assim por aqui’. Dentro da casa havia um grande clamor, homens e mulheres, pessoas de várias posições sociais, todas gritando: ‘Sua Senhoria chegou!’ ‘Ela deve ser a filha do dono da casa’, Yoshifuji pensou feliz; e naquela noite uniu-se a ela.”

Na manhã seguinte, um homem, que parecia ser o dono da casa, apareceu. ‘Isso é bom’, disse a Yoshifuji. ‘Agora deveis ficar conosco’. Yoshifuji era tratado de modo muito hospitaleiro. Tornou-se apegado à mulher; juraram amor eterno e dia e noite Yoshifuji ficava com ela. Nunca se perguntou como andariam as coisas em seu próprio lar e com os filhos.

Em sua casa, depois que ele não retornara ao anoitecer, alguns pensavam: ‘Talvez ele tenha algum segredo, como é de seu feitio’. E, quando estava completamente escuro e ele ainda não tinha aparecido, houve quem julgasse aquilo tudo um desatino. ‘Que loucura! Agora serviços procuram por ele!’

---

<sup>33</sup> Como se viu, segundo o sistema *nengou* de classificação, isto é, de acordo com o reinado dos imperadores japoneses, corresponderia ao ano 896, oitavo ano do reinado de Uda Tennou, sendo dado de precisão histórico-temporal não muito comum ao *setsuwa* em geral.

A noite tinha quase terminado e, embora procurassem pela vizinhança, não o tinham encontrado. Teria saído em viagem? Mas suas roupas ainda estavam ali; ele tinha desaparecido vestindo apenas um casaco leve. O dia rompeu e o tumulto continuou. Buscaram por todos os lugares a que ele pudesse ter ido, mas não acharam nem vestígio. ‘Se ele fosse um jovem com ideias malucas, teria abandonado tudo para tornar-se um monge. Mas na idade dele?! É uma brincadeira muito sem graça – isso se for mesmo uma brincadeira!’ Em sua casa, depois que ele não retornara ao anoitecer, alguns pensavam: ‘Talvez ele tenha algum segredo, como é de seu feitio’. E, quando estava completamente escuro e ele ainda não tinha aparecido, houve quem julgasse aquilo tudo um desatino. ‘Que loucura! Agora serviçais procuram por ele!’

Enquanto isso, onde Yoshifuji estava vivendo, os anos passaram. Sua mulher estava grávida e depois de nove meses deu à luz a um filho, e Yoshifuji tornou-se ainda mais profundamente apegado a ela. Sem dúvida parecia que o tempo passava depressa; tudo em sua vida era como ele desejava.

Em sua própria casa, desde que ele tinha desaparecido, os parentes procuravam-no sem sucesso. Seu irmão mais velho, Toyonaka, os mais jovens, Toyokage e Toyotsune, este monge do Kibitsu-hiko-jinguuji, e o único filho de Yoshifuji, Tadasada, eram, todos, homens ricos. Unidos pela dor, queriam ao menos descobrir seu cadáver. Resolveram, então, derrubar um cipreste e fizeram uma imagem de Juichimen Kannon, a Kannon de Onze Cabeças, do mesmo tamanho de Yoshifuji, suplicando: ‘Ao menos deixai-nos ver seu cadáver!’. Além disso, desde o dia em que Yoshifuji desaparecera, os irmãos tinham começado a recitar o *nenbutsu* e a fazer leituras de sutras para a paz de sua alma no outro mundo.

Um leigo budista, que passava com um bastão, entrou na casa em que vivia Yoshifuji. Ao vê-lo, todos da casa, desde o senhor, ficaram apavorados e saíram correndo. O homem golpeou Yoshifuji nas costas com o bastão, forçando-o através de um corredor estreito. No crepúsculo do décimo-terceiro dia após o desaparecimento de Yoshifuji, seus parentes lamentavam-se: ‘De que modo estranho ele desapareceu! E era mais ou menos nessa hora da noite, não era?’ – eles diziam uns aos outros. De sob o depósito em frente a eles uma criatura estranha, escura, como um macaco, saiu engatinhando. ‘Mas o que é isto, o que é isto?!’, gritaram ao ver. ‘Sou eu’, veio um sussurro – e a voz era de Yoshifuji.

Seu filho, Tadasada, achou esquisito, mas, uma vez que era obviamente a voz de seu pai, abaixou-se até o chão e ergueu-o. ‘O que vos aconteceu?’, perguntou. Yoshifuji

disse: ‘Foi enquanto eu estava como um viúvo, sozinho, e pensava o quanto queria ter uma mulher. E então, inesperadamente, tornei-me genro de um cavalheiro de alta posição. Durante anos vivi em sua casa e tive um filho. Era uma linda criança. Pegava-o em meus braços dia e noite e não o deixaria nunca. Vou torná-lo meu herdeiro. De você, Tadasada, farei meu segundo filho. É pra demonstrar minha consideração à mãe dele.’ Tadasada ouviu aquilo e perguntou: ‘Onde está vosso jovem filho, senhor?’ Logo ali disse Yoshifuji, e apontou para o depósito.

Tadasada e os outros estranharam. Yoshifuji tinha a aparência de um homem emaciado por uma severa enfermidade. Ao olharem para suas roupas, notaram que ele vestia-se como quando tinha desaparecido.

Alguém averiguou o porão sob o depósito. Várias raposas que ali estavam fugiram em disparada. Era o lugar em que Yoshifuji tinha ficado. Ao verem isso, compreenderam tudo. Yoshifuji tinha sido ludibriado por uma raposa, desposara-a e não estava mais em seu juízo perfeito. Imediatamente, convocaram um eminente monge para rezar por ele e um sacerdote *yin* e *yang*; e banharam Yoshifuji muitas vezes. Malgrado o que tentassem, ele demorou a voltar ao estado anterior. Quão envergonhado deveria estar e quão ridículo devia sentir-se! Yoshifuji estivera sob o depósito por treze dias, tempo que, para ele, tinha parecido treze anos. Também as vigas sob o depósito que estavam a apenas onze ou doze centímetros do chão, para Yoshifuji tinham sido altas e largas. Ele pensara que estava numa grande casa na qual se entrava e da qual se saía livremente. Fora tudo por causa do poder mágico dos *ryauko*, os espíritos-raposas. O leigo com um bastão era uma transformação de Kannon, para quem se tinha orado. Isso tudo mostra que todos devem reverenciar Kannon.

Yoshifuji viveu mais dez anos e morreu com sessenta e um anos.

Esta estória foi contada ao Conselheiro Miyoshi-no Kiyotsura quando ele servia em Bichu.

Assim foi contada e assim tem sido transmitida.”