

Bibliografia

- ARAÚJO, Braz Jose; PECIQUILLO, Cristina Sorannu; ISHIOKA, Neyde Sait Ishioka. Estados Unidos e Japão na nova ordem mundial. In: SANTOS, Milton et alii (Org.). O Novo Mapa do Mundo: Fim de século e Globalização. São Paulo: Hucitec/Anpur, 1993. Pp.139-150.
- DRIFTE, Richard. Japan's foreign policy. London: Routledge, 1990. 112p.
- FUNABASHI, Yoichi. Japan and the world order. Foreign Affairs 70 (5) Winter 1991/1992. Pp.58-74.
- HASEGAWA, Sukehiro. Japanese Foreign Aid: Policy and Practice. New York, 1975. 170p.
- HOFFMAN, Stanley. A new world and its troubles. Foreign Affairs 69(4), Fall, 1990. Pp. 115-122.
- HUNTINGTON, Samuel. A mudança nos interesses estratégicos Americanos. Política Externa Vol.1(1) Junho 1992. Pp. 16-30.
- HUNTINGTON, Samuel. Choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997. 455p.
- IKLÉ, Fred Charles & NAKANISHI, Terumasa. Japan's grand strategy. Foreign Affairs 69(3), 1990. Pp. 81-95.
- INOUCCHI, Takashi. Four Japan scenarios for the future. International Affairs, 65(1) Winter 1988/89. Pp.15-28.
- INOUCCHI, Takashi. Japan's foreign policy in an era of global change. London: Pinter, 1993. 210p.
- JOHNSON, Chalmers. MITI and Japanese Miracle: the Growth of Industrial Policy, 1925-1975. Stanford: Stanford Press, 1982. 393p.
- KRAUTHAMMER, Charles. The unipolar moment. Foreign Affairs 70(1). 1991. Pp. 23-33.
- NESTER, William R. American Power, the new world order and the Japanese Challenge. London: The Macmillan Press, 1993. 492p.
- OGATA, Sadako. Shifting power relations in the multilateral developments banks. Journal of International Studies 22, January 1989, pp. 1-25.
- OWADA, Hisashi. The Role of G7 and its Future: A Japanese Perspective. Japan Review of International Affairs Vol 8(2), Spring 1994, p. 168-194.
- PURCELL, Susan Kaufman & IMMERMANN, Robert M. Japan and Latin America in the new global order. Colorado: Lynne Rienner, 1992. 163p.
- PYLE, Kenneth B. The Japanese question: power and purpose in a new era. Washington: American Enterprise Institute, 1992. 171p.
- RIX, Alan. Japan's Economic Aid. London: Croom, 1980. 286p.
- SCALAPINO, Robert A. Japan in it's international role. In: KENDAL, Harry & JOEWONO, Clara (Ed.) Japan, Asean and United States. Berkeley: University of California at Berkeley, 1991. Pp. 298-315.
- SCALAPINO, Robert A. The Foreign Policy of Japan. In: MACRIDIS, Roy C. (Ed.). Foreign Policy in World Politics: States and Regions. New Jersey: Prentice Hall, 1989. Pp. 208-344.
- TAKAHASHI, Kazuo. Em busca de novos paradigmas. Política Externa Vol.1(3) Dezembro-Janeyro-Fevereiro 1992-93. Pp. 3-17.
- YASUTOMO, Dennis T. The Manner Of Giving: Strategic Aid And Japanese Foreign Policy. Toronto: Lexington Books, 1986. 147p.

Lu: ANAIS DO XI ENPULLCJ/ I ENCONTRO DE

ESTUDOS JAPONÊSES. BRASILIA: UNB/LET.

2000: 209-221.

RELIGIOSIDADES JAPONESA E BRASILEIRA: APROXIMAÇÕES POSSÍVEIS

Roman Alves PEREIRA

Universidade de Brasília / Universidade da Califórnia-Berkeley - EUA

As religiões japonesas ou de inspiração nipônica no Brasil formam um campo bastante diversificado, englobando desde confrarias e religiões étnicas até religiões universais, de grupos com história milenar a movimentos recentes, criados no Japão ou aqui mesmo no Brasil. Pesquisá-las pode ser uma importante fonte para a compreensão de certos aspectos da comunidade nipo-brasileira, da sociedade japonesa e mesmo das transformações recentes no universo religioso brasileiro. Nesse artigo apresento uma visão geral dos argumentos mais veiculados sobre a difusão das religiões japonesas no Brasil, ao mesmo tempo em que ofereço minha leitura pessoal do fenômeno. O texto, portanto, fornece algumas respostas às questões: como explicar que somente um grupo dessas religiões (majoritariamente, das "novas religiões" ou *shinshūkyō*) crescem no Brasil, enquanto a maioria está praticamente estagnada em termos de adesão e/ou se restringe à comunidade nipo-brasileira? Por que este seletivo grupo tem crescido no Brasil, particularmente entre brasileiros sem ascendência japonesa?

Antes de mais nada, é interessante notar como as diferentes perspectivas dos estudos sobre as religiões japonesas ao longo dos anos traduzem uma série de mudanças: substituições de paradigmas nas ciências sociais; alterações no relacionamento entre a sociedade nacional e a colônia *nikkei*; mudança na estratégia proselitista dos grupos religiosos; desenvolvimentos no campo religioso brasileiro.

No período inicial da imigração japonesa houve pouca atividade religiosa, como era de se esperar num contexto de adaptação dos imigrantes e de restrições culturais e religiosas (Mori 1992: 561-66). Apesar disso, podemos perceber, mesmo nessas circunstâncias, uma sutil movimentação, de modo a não contrariar o fervor da maioria católica. Para começar, um membro da seita Honmon Butsurūkyō (posteriormente, Butsurūshū) estava entre os imigrantes da primeira leva a vir para o Brasil, em 1908. Dez anos depois, em 1918, o escola budista Nishi Honganji manifestou a intenção de enviar missionários ao Brasil, mas tal intenção apenas serviu para justificar a decisão do Ministério dos Negócios Estrangeiros do Japão de restringir ao máximo o envio de missionários que não fossem católicos. Entretanto, em 1920 foi construído o Santuário xintoísta do Bugre no núcleo colonial de Uetsuka (Promissão-SP); em 1924 teria chegado ao Brasil a primeira família da religião Omoto; os primeiros fiéis da Tenrikyō chegaram em 1914, porém seus missionários somente foram despaçados em 1929; o trabalho proselitista da Seichō-no-

le começou na década de 30, pouco depois de sua fundação. Assim, um após outro, aproximadamente sessenta grupos entraram no país.

Como os grupos religiosos de origem nipônica somente conquistaram uma parcela relativamente grande de adeptos não-decendentes de japoneses a partir da década de 60, a compreensão desse fenômeno também demorou a chamar a atenção dos cientistas sociais. O estudioso pioneiro Gonçalves Fernandes incluiu um capítulo sobre a *Quemdo*, em seu livro "O sincretismo religioso no Brasil" (Fernandes 1941). O livro reflete o fato de que as religiões japonesas e orientais, de modo geral, começaram a ser pesquisadas sob a forma de estudos de grupos religiosos marginais e/ou de sincretismos religiosos no Brasil. A maioria desses "cultos" e "práticas mágico-curativas" estudada por Gonçalves Fernandes era então vista como charlatanismo e, portanto, como caso de polícia. Nesse momento, o Japão era inimigo de guerra e os imigrantes japoneses viviam uma situação particularmente difícil de gueto.

Logo após a II Guerra Mundial e, depois, no final da década de 50, a religiosidade nipônica foi novamente objeto de estudo. Podemos citar como estudos característicos desse período os de Emílio Willems e Hiroshi Saito (1947), sobre o movimento social-messianico Shindō-Kemmei, e da equipe de Seiichi Izumi (1957), da Universidade de Tóquio, que tomava a religião como parte de um estudo mais abrangente da comunidade nipo-brasileira. O foco teórico-metodológico voltava-se então para os estudos de comunidade e o debate sobre aculturação, com valorização do aspecto religioso. Paralelamente à mudança no paradigma acadêmico, iniciava-se um processo de melhoria da imagem dos japoneses no Brasil e um esforço da própria comunidade nipo-brasileira no sentido de resolver suas divisões internas pós-guerra (grupo dos "vitoristas" vs. "derrotistas") e aprofundar o nível de integração à sociedade nacional.

Por fim, pesquisas sistemáticas e intensivas apenas surgiram nas décadas subsequentes, como a tese pioneira de Takashi Maeyama sobre a *Seichō-no-ie* (Maeyama 1967). No final dos anos 60, mas sobretudo a partir dos anos 70, tanto o meio acadêmico quanto o clero cristão brasileiro despertaram para a proliferação de novos credos, entre os quais despontam alguns de origem japonesa (nessa época, os nomes mais lembrados eram a *Seichō-no-ie* e a Pl, por terem sido os grupos japoneses pioneiros no trabalho missionário entre brasileiros não-nikkei). Foi nesse período que alguns dos novos movimentos religiosos nipônicos partiam para um proselitismo ativo e sistemático fora da comunidade nipo-brasileira. Desde então, na medida em que as ciências sociais reconhecem a força das organizações multinacionais e o processo acelerado de globalização do mundo, as religiões japonesas são estudadas na perspectiva mais abrangente da transnacionalização de comunidades religiosas e das transformações e características do campo religioso brasileiro.

Como o trabalho de Takashi Maeyama enfoca sobretudo o período em que as religiões japonesas ainda mantinham basicamente a função de preservar o patrimônio ético e cultural dos imigrantes, excluí-lo-ei de minha discussão, concentrando-me na fase posterior de expansão de algumas das novas religiões japonesas (*shinshūkyō*) para fora da colônia, a partir do final dos anos 60 (esse fenômeno contrasta com o confinamento quase total do Budismo e do Xintoísmo tradicionais dentro da comunidade nipo-brasileira).

Um dos principais especialistas a teorizar sobre a presença das religiões japonesas nos Estados Unidos e no Brasil é o antropólogo Hirochika Nakamaki. Sua extensa publicação sobre o assunto oferece ao leitor as mais elaboradas explicações e modelos, complementares entre si. Inicialmente, Nakamaki tentou explicar o grande sucesso obtido por algumas religiões japonesas em sua difusão entre os brasileiros através do paradigma da "civilização" (Nakamaki 1986a). Com isso, o autor criou um modelo que evidencia as características contrastantes das civilizações americana, brasileira e japonesa, de maneira a perceber os diferentes modos de desempenho das religiões japonesas em cada uma dessas "civilizações".

Os Estados Unidos são descritos como sendo uma "civilização do confronto e da competição", predominada ainda pela lógica dos *WASP* (brancos, anglo-saxões e protestantes), pelo pluralismo do tipo mosáico e pelo princípio da livre concorrência. Excetuando o *Zen* e a *Sōka Gakkai*, que conseguiram maior sucesso no trabalho difusor na sociedade americana, as religiões japonesas (incluindo as denominações cristãs), cada uma em seu determinado âmbito de atuação, funcionam basicamente como religiões étnicas, isto é, como importante referencial para a identidade étnica do nikkei: o Budismo tradicional assumindo uma atmosfera de igreja protestante (chamadas de *Buddhist Church*, com escolas dominicais, ritos de passagem, festa para os mortos ou *ōbon*, etc.); o Xintoísmo com rituais tradicionais; as novas religiões na solução de problemas como *desarmônia no lar*; os médiums com rituais de cura; etc.

O Japão, mesmo incluindo eventuais antagonismos e fusões, seria uma "civilização da coexistência", em que um grupo étnico desenvolveu mecanismos para incorporar múltiplas influências (asiático-continental no passado, ocidental mais recentemente). A história religiosa japonesa, exemplificando essa característica, praticamente não contém exclusivismos ou fundamentalismos (*Ibidem*: 217-28).

O Brasil, por outro lado, seria uma "civilização de fusão", resultante de misturas e fusões étnico-culturais, em que a hegemonia branco-católica possui uma dimensão bastante formal. Assim como se destacam na culinária típica brasileira os pratos misturados, empapados, com aspecto "lancento" (*dorodoro-ryōri*, *gotamaze-ryōri*), como a feijoad e alguns pratos da cozinha baiana, os brasileiros também teriam mais propensão em aceitar religiões sincréticas (*dorodoro-shūkyō*, *gotamaze-shūkyō*), como se pode perceber pela grande expressão do Catolicismo popular e das religiões afro-brasileiras. Não por mera coincidência, o movimento religioso japonês que obteve a maior popularização no Brasil é a *Seichō-no-ie*, considerada um dos casos mais ilustrativos do ecletismo religioso nipônico (*Ibidem*: 204-216, 220-22).

Nesse modelo, Nakamaki ainda relaciona as religiões japonesas a três estágios de desenvolvimento sócio-econômico: sociedades pré-modernas/agrícolas (X), modernas/industrializadas (Y) e pós-modernas/da informação (Z). O Brasil incluiria os tipos X/Y; os Estados Unidos, os tipos Y/Z; e o Japão, os tipos X/Y/Z. Para esse autor, o *Zen* corresponderia ao tipo Z, enquanto que as novas religiões ao tipo Y. Como já menciono, o *Zen* e a *Sōka Gakkai* obtiveram maior sucesso fora da comunidade nikkei nos Estados Unidos, enquanto que a *Seichō-no-ie* é a mais popular religião japonesa no Brasil. Embora a *Sōka Gakkai* e a *Seichō-no-ie* sejam ambas novas movimentações religiosas, a primeira conformaria um tipo religioso "do confronto" ou *taikūshu-gata* (portanto, consonante com a "civilização americana"), enquanto que a segunda, o tipo "de fusão"

ou *yūgō-gata* (mais próxima da "civilização brasileira") (ibidem: 225-27).

Esse modelo desenvolvido por Nakamaki corre o risco, comum a todo esquema teórico, de incorrer em reducionismo (por exemplo, pode subestimar as grandes diferenças entre os vários estados americanos, assim como a diferença no peso da comunidade *nikkei* e das religiões japonesas nas várias regiões americanas). Ele também deveria precisar melhor alguns dados (por exemplo, qual elemento do *Zen* o torna mais apropriado para a sociedade do tipo "Y"? Como se dá a associação desse elemento com o tipo de sociedade "Y", que explicaria sua popularidade?). Por fim, ele não explica a grande aceitação da *Sōka Gōkkai* no Brasil, apesar de ela se caracterizar pela orientação oposta à "civilização brasileira". Porém, é inquestionável sua validade como uma orientação nesse intrincado e diversificado universo das religiões japonesas¹.

Nakamaki publicou alguns artigos nos quais ele faz um estudo de caso da Instituição Religiosa *Perfect Liberty* (PL), para explicar a estratégia de propagação das religiões japonesas no Brasil (Nakamaki 1986a, 1986b, 1989, 1991 e outros). O autor reconhece que a PL, uma "religião ética do tipo urbano", foi bem-sucedida em sua difusão no Brasil devido a dois processos complementares, de *nacionalização* e de *multinacionalização*. Ela foi introduzida no Brasil em 1957 e, três anos depois, seu Patriarca veio ao país pela primeira vez. Nos anos subsequentes, ela teve uma expansão admirável com base na crença em milagres através da prece *gyasikkiri*. Tal estratégia, porém, não conseguiu evitar um grande percentual de evasão, o que levou a uma ênfase posterior na doutrinação e orientação personalizada de seus membros, com base em um detalhado e pragmático ensinamento ético. Esta mudança de orientação fez-se acompanhar por uma mudança de foco da comunidade nipo-brasileira para a sociedade nacional, do idioma japonês para o português, do estilo de ritual nipônico para um "brasilianizado". O custo da "brasilianização" da PL foi uma grande perda de seus seguidores de origem japonesa. De fato, atualmente, mais de 90% de seus seguidores são brasileiros sem ascendência nipônica. A partir de sua experiência bem-sucedida no Brasil, a PL implementou sua "multinacionalização", expandindo-se para a América do Sul e do Norte, e Europa. Nakamaki conclui que as "religiões multinacionais" do Japão com a melhor performance no Brasil são as novas religiões, por combinarem a prática de curas milagrosas com a orientação ética da vida dos membros. Além disso, estas religiões foram forjadas durante o processo de modernização do Japão e, por conta disso, estariam mais aptas a socorrer as pessoas que sofrem as consequências da rápida industrialização, da urbanização, da nucleização da família, etc. (Nakamaki 1986a: 225-26, 1991: 219).

Alguns pesquisadores brasileiros endossam, de certo modo, este último aspecto defendido por Nakamaki, na medida em que contextualizam o crescimento das religiões japonesas no recente surto de novos credos durante o processo de modernização brasileira (1994) utilizou ainda duas analogias, comparando religião e empresa ("lógica da empresa vs. lógica do consumidor"), e religião e doença ("religiões endêmicas vs. epidêmicas"). Nakamaki cunhou o termo "religião multinacional" para se referir àqueles grupos religiosos que, possuindo características semelhantes às das empresas multinacionais, desenvolvem seus trabalhos de difusão proselitista em diversos países, sob a forma de redes de caráter multinacional (Nakamaki 1986b).

leira (Paiva 1990, Albuquerque 1994, Souza & Albuquerque 1995, Gonçalves 1998). Leia Marrach confirmou o processo de "nacionalização" das religiões japonesas no Brasil, ao estudar a *Seichō-no-ie*. Para ela o sucesso desse movimento se deveu à nova imagem de mundo oferecida aos seus fiéis brasileiros que a distinguiria das outras religiões de massa que também cumprem funções terapêuticas e fornecem amparo espiritual. Lançando mão do seu sincretismo, a *Seichō-no-ie* pode oferecer interpretações novas a elementos culturalmente familiares aos brasileiros. Esse processo de adaptação à realidade brasileira seria paralelo ao de nacionalização de sua doutrina, com base, principalmente, em elementos da religião espírita e ênfase em determinados aspectos do catolicismo (Marrach 1978: 2-3).

Quanto aos aspectos "funções terapêuticas" e "amparo espiritual", mencionados por Marrach, lembraria que é uma característica dos novos movimentos religiosos japoneses a promoção de reuniões de pequenos grupos, de vizinhança e/ou de associações (organizadas por idade e/ou sexo), que podem combinar aconselhamento, testemunhos de fé, troca de experiências e informações de todos os tipos, estudo da doutrina, introdução de novos ou potenciais membros, estreitamento dos laços de amizade e solidariedade interna, lazer, etc. Alguns grupos apresentam também, como Nakamaki observou na PL, um serviço de aconselhamento personalizado, quase que em tempo integral. Tendo em vista o crescente distanciamento entre o clero católico e os fiéis (não obstante desse serviço individualizado, com orientações práticas, concretas, detalhadas. Outro aspecto que lhes garante um clima de maior proximidade é que, nas religiões japonesas, vivem os mesmos dramas dos leigos no "mundo secular". De fato, nas novas religiões há uma menor distância entre especialistas e leigos, e o incentivo à participação laica é uma constante, o que pode estabelecer responsabilidades e envolvimento mais duradouros. Chamo a atenção ainda para algumas características das novas religiões, apresentadas por Hirochika Nakamaki. Primeiramente, a ética prática das novas religiões está global, onde as pessoas precisam mudar alguns referenciais, como por exemplo, a visão do trabalho. Contrariando a noção católica antiga de que a necessidade de se ganhar o pão com o suor do trabalho seria uma punição divina ao pecado original, as religiões japonesas pregam que o trabalho pode ser uma fonte de felicidade e realização pessoal, com base em uma ética não contestatória, condizente com as exigências da sociedade industrializada capitalista. Uma instrução da PL, publicada em seu jornal, resume bem esta orientação: "Uma pessoa que acredita em Deus e trabalha sem reclamar terá uma produção melhor, atrairá a atenção dos superiores e ganhará um aumento no salário. Além disso, experimentará uma sensação de satisfação no trabalho e ganhará o respeito dos colegas" (apud Nakamaki 1991: 226).

A parte doutrinária das novas religiões tem sido fonte de atratividade para os brasileiros, na medida em que elas não enfatizam a culpa, o pecado e a vida pós-morte, e, no geral, não pregam a salvação por uma deidade ou Buda. Geraldo José de Paiva nota

5. Temos que reconhecer ainda o *papel dos indivíduos*. Do ponto de vista das instituições, alguns lideranças foram cruciais na expansão de certos grupos (Daisaku Ikeda da Sōka Gakkai, Masaharu Taniguchi e seu sucessor na Seichō-no-ie, os Patriarcas da Pl., e outros). Isto reforça a ideia de que não basta apenas um ensinamento universalista ou a intenção de difundir o movimento nos países estrangeiros⁴. Nakamaki fala do papel importante dos indivíduos que agem como uma "vanguarda" no processo de multinacionalização das religiões japonesas. Alguns desses indivíduos tornaram-se elementos vitais para a prosperidade de seus respectivos grupos no Brasil, como o foram os irmãos Miyoshi e Daijirō Matsuda para a Seichō-no-ie, Chūjirō Ōtake para a Tenkyō, e Roberto Saito para a Sōka Gakkai: todos foram uma espécie de "mini-fundadores" carismáticos (Nakamaki 1991: 236, 239). Mas, se por um lado, há uma oferta de novos movimentos religiosos, por outro, temos que considerar também a existência de uma demanda por esses movimentos. Recentemente, essa demanda individual tomou uma feição particular, pois, como afirma José Jorge de Carvalho, "A religião, para muitos hoje (se não para a maioria), não é mais herdada (e, por isso mesmo, mais facilmente descartada), mas algo a ser buscado, a ser conquistado" (Carvalho 1992: 160).

6. Por fim, há um elemento inusitado que pode parecer banal à primeira vista, embora cada grupo religioso tenda a interpretá-lo como evento predestinado ou, simplesmente, natural, em vista de sua alegada superioridade doutrinária. Refiro-me aqui ao *papel dos acontecimentos "aleatórios"*. Regina Matsue cita o caso interessante de um brasileiro que sentia curiosidade em relação ao templo da Nishi-Honganji em Brasília; ao criar coragem para entrar no templo, esse brasileiro se converteu e acabou virando noviço da seita (Matsue 1998: 111). Às vezes, o nome da instituição ou sua arquitetura despertam a atenção daqueles em busca de uma religiosidade "alternativa". Vejo esse fenômeno também se reproduzindo na internet: no "livro de visitas" do site de um membro da Sōka Gakkai, encontrei alguns comentários curiosos em que as pessoas dizem ter encontrado o site "por acaso", ao "navegarem na rede", e pedem informações sobre as "regras para se tornar budista", endereços de contato em sua cidade, etc. Uma pessoa do Rio de Janeiro disse que passou a se interessar pelo Budismo após ter visto o desenho animado "Cavaleiros do Zodíaco, no qual eles relatam uma história que o Buda contou a seus discípulos!"

Dos seis fatores abordados acima, destaquei alguns aspectos de aproximação entre as religiosidades nipônica e brasileira. No processo de adaptação ao meio brasileiro, percebo que a maneira como são escolhidos os termos identificatórios dos grupos revelam muito de suas estratégias de penetração. Por exemplo, enquanto a maioria se utiliza do vocabulário cristão (a *Honmon Butsurūshū* faz uso dos termos igreja, padre, missa; a *Sekai Kyōseikyō* usa igreja, ministro/reverendo, culto), uma minoria usa termos mais "seculares" (a *Sōka Gakkai*, por exemplo, usa sede, centro cultural, responsável, reunião).

⁴ A *Risshō Kōseikai*, por exemplo, é um dos maiores movimentos neo-budistas do Japão; no entanto, sua divulgação no exterior é inexpressiva.

Não somente os termos, mas os aspectos doutrinários ou mesmo de marketing religioso enfatizados também parecem revelar uma procura de "pontes" ou "ganchos", que serviriam como elementos legitimadores ou pontos de conexão com a cultura receptora. Por isso, a *Seichō-no-ie* procura sempre reinterpretar as doutrinas de outras religiões, sobretudo a católica e a espírita, à luz dos ensinamentos do fundador Masaharu Taniguchi; a Pl. faz questão de colocar em suas igrejas um quadro com a foto do segundo Patriarca ao lado do Papa Paulo VI; a *Sūkyō Mahikari* enfatiza a continuidade entre sua prática do *ōkuyōme* e as curas efetuadas por Cristo através da imposição das mãos; etc. Com relação a isto, já foi mencionado que, embora o meio brasileiro seja predominantemente cristão, várias tradições esotéricas e o Espiritismo trouxeram ao Brasil, há mais de um século, alguns conceitos-chaves da religiosidade oriental (por suposto, também da japonesa), como as noções de carma e de reencarnação (cf. Carvalho 1994: 75). Pierre Sanchez (1997: 106) declara que quase a metade dos católicos brasileiros manifestam a crença na reencarnação; e este percentual pode ser maior, por exemplo, em Belo Horizonte, uma das capitais mais católicas do país. Por isso, sustento que as religiões japonesas se favoreceram desse "clima" religioso no Brasil para se difundirem entre os brasileiros, ao mesmo tempo em que perpetuam e intensificam essa "tradição oriental" na religiosidade do brasileiro (Pereira 1999: 90-91).

Essas pontes são possíveis, também, por haver uma certa semelhança entre alguns elementos das religiosidades japonesa e brasileira. Vejamos alguns desses elementos e práticas:

(1) **Relatividade das estatísticas e afiliação múltipla:** Os católicos brasileiros, majoritariamente "nominais" ou "de tradição", são, em grande parte, responsáveis por uma prática de múltipla afiliação, na qual a pessoa se diz católica, mas frequenta reuniões da *Seichō-no-ie* ou da Teosofia; apela para pais-de-santo ou videntes em épocas limites de crise; participa de uma festa umbandista para determinado orixá; faz consulta de *LeChing*, Tarô, búzios, numerologia; e assim por diante. Inclui até "pais-de-santo", que se declaram católicos nos levantamentos censitários. Se a maioria brasileira opta pela identidade católica (ao menos oficialmente), no Japão, as pessoas assumem a multi-afiliação e são cadastradas duas ou mais vezes, em religiões diferentes. Em 1985, a população japonesa era de 121 milhões, mas a população religiosa era quase o dobro (223 milhões), indicando a prática rotineira de múltipla afiliação (Bunkachō 1988: 13). Muitos, se não a maioria, dos japoneses se declaram sem religião ou não sabem a qual grupo religioso pertencem; no entanto, de uma coisa estão certos: ao morrer algum familiar, suas identidades budistas (independentemente da seita) serão ressuscitadas e eles voltarão a se tornar budistas "praticantes", pelo menos durante os 49 dias após a morte do familiar, período em que se realizam diversos rituais fúnebres, celebrados por um monge.

As estatísticas ainda mostram nos dois países, um crescimento e uma diversificação de novos movimentos religiosos, em detrimento de religiões tradicionais (Catolicismo aqui, Budismo e Xintoísmo lá). Também é notório, lá e cá, uma intensa manifestação do sagrado contrastando com uma crescente porcentagem de pessoas que se dizem "sem religião" ou sem interesse por assuntos religiosos. No Brasil, a maioria das pessoas que se diz "sem religião" não deixa de acreditar em Deus ou numa "força superior". No Japão, estando ou não formalmente ligadas a uma instituição ou identidade religiosa particular,

o grosso da população "nasce xintoísta e morre budista", para dizer o mínimo. Nos dois casos, afirmar-se "sem religião" ou mesmo "sem fé" não implica necessariamente numa falta de ação, de interesse ou de algum tipo de relação com o sagrado.

(2) **Sincretismo e inclusivismo:** As importações religiosas no Brasil ocorreram tendo como ponto de referência a Igreja Católica. Em termos legais, "a legitimação pelo Estado de qualquer religião no Brasil passa por sua catolicização, ou seja, por sua cristianização segundo o modelo católico ou, ao menos por sua moralização dentro dos códigos cristãos/católicos" (Negrao 1997: 66). As religiões afro-brasileiras passaram a ter maior legitimidade e aceitação social na mesma proporção em que incorporaram elementos do código cristão. O Kardecismo tornou-se uma religião cristã no Brasil. Há casos de religiões japonesas que incorporaram ou que passaram a enfatizar aqui elementos cristãos já existentes em suas doutrinas. Apesar disso, o "caráter encompassador do Catolicismo" não constituiu nenhum impedimento à enorme profusão de práticas sincretistas. No Japão, as crenças populares (*minikan shinkô*) tornaram-se o quadro de referência para a nipoização de religiões importadas e, por conseguinte, para sua aceitação pelos japoneses. Há casos - como o ilustram o Taoísmo e o Confucionismo - em que religiões e filosofias estrangeiras se diluem nas práticas sociais e religiosas. Em outros, a religião importada se aclimata, num processo de não dupla: influenciando a sociedade japonesa, mas também fazendo concessões e incorporando elementos nativos da religiosidade japonesa. Esse é o caso típico do Budismo. Como o Cristianismo possui um *ethos* e dogmas bastante contrastantes com a religiosidade japonesa, ele não foi capaz de se tornar uma religião japonesa. Porém, mesmo neste caso, a habilidade "antropofágica" da cultura japonesa já começa a incorporar e reelaborar algumas noções cristãs através de determinadas figuras desta tradição (Jesus, Maria, Moisés e outros): a *Mahikari*. Por exemplo, afirma que Jesus teria feito treinamento espiritual no Japão antes de iniciar suas pregações; a *Domoto* transformou Jesus e Moisés em *kami*, divindades japonesas (Reader 1994: 28-29, 51). A relação simbiótica xinto-budista é de tal monta que, atualmente, os japoneses não fazem muita distinção entre *kami* e budas. O exclusivismo religioso é um fenômeno ainda mais raro no caso nipônico. São comparativamente poucos os grupos japoneses que exigem adesão exclusiva e só recentemente é que grupos religiosos estrangeiros exclusivos fazem um trabalho com resultado relativamente bem-sucedido (como é o caso dos Testemunhas de Jeová). Uma característica comum ao Brasil e ao Japão é que muitas pessoas, nos dois países, se relacionam com grupos religiosos distintos, de acordo com as "funções" ou "serviços" desses grupos (ver, por exemplo, Nakamaki 1989: 269-72).

(3) **A força do popular** também é uma característica marcante nos dois países. A religiosidade popular no Brasil sempre apresentou uma enorme capacidade de incorporar práticas religiosas (medalhas, amuletos, preces ecléticas, novenas, passes espirituais, banhos e "águas bentas", etc.) e de pressionar e flexibilizar a ortodoxia (o Catolicismo "oficial" perderia suas bases sem o Catolicismo "popular"), além de grande propensão para as peregrinações. Esta religiosidade se caracteriza tradicionalmente pelo culto devocional aos santos e/ou orixás, dos quais se espera proteção. No Japão, as crenças e práticas populares são perpetuadas em todos os níveis das instituições sociais: o uso de amuletos (*mamori*) é bastante difundido, para todas as ocasiões (parto seguro, sucesso escolar, segurança no trânsito, etc.); muitas famílias japonesas ainda mantêm em casa um

mini-santuário xintoísta (*kamidana*) e/ou um altar budista (*butsudan*), diante dos quais se fazem preces e oferendas às divindades no primeiro, e aos antepassados no segundo, um grupo pequeno de pessoas pode formar uma associação religiosa voluntária do tipo confraria (*kô*) para venerar uma divindade especial (*kami*) ou *bodhisattva* (entidade budista em processo de iluminação espiritual) em datas previamente estabelecidas; folguedos ou festivais populares (*matsumi*) são quase que obrigatórios, com o propósito de venerar a divindade tutelar de uma vila ou cidade (evocando as festas de santos e folguedos populares do Brasil); sobretudo nas grandes cidades é grande o número de adivinhos e curandeiros; as peregrinações a determinados templos ou santuários constituem aspecto importante da religiosidade japonesa, desde a época feudal; e assim por diante.

Ainda há outro aspecto desse relacionamento popular com os santos/orixás/*kami*: a grande profusão e incessante reprodução deles. No Brasil, a galeria dos "santos" populares é sempre acrescida de novos nomes: Padre Cicero, Tancredo Neves, Escrava Anastácia, etc. Novos e populares cultos incorporam diversos "linhagens" de entidades espirituais (aspecto que é melhor exemplificado pela Umbanda): em alguns casos, além dos elementos da religiosidade indígena, negra e branca, começa-se a incorporar também elementos orientais. No Japão, esta reprodução é ainda maior, em função de suas particularidades culturais e religiosas. O Xintoísmo usa a expressão *yaoyorozu no kami* (vasta miríade de *kami*) para denotar a crença xintoísta numa infinidade de *kami* (categoria que é sempre crescente em termos numéricos e extremamente variada, incluindo todos os fenômenos da natureza e o próprio ser humano). Todo japonês se torna, ao morrer, um *kami* ou *hotoke* (este último termo se refere aos antepassados, mas é escrito com o mesmo ideograma de Buda), venerado pelos familiares na esfera doméstica ou, no caso dos que se destacaram ou que chegaram a fazer alguma contribuição para a sociedade, a nível comunitário; algumas pessoas, ainda em vida, são tidas como divindades/budas vivos (*ikigami/ikibotoke*), como é o caso de alguns líderes religiosos ou do imperador, até a II Guerra.

(4) **Tanto no Japão quanto no Brasil, há duas tendências conflitantes no cenário religioso contemporâneo.** No nosso caso, há tanto a instauração de uma situação de mercado e pluralismo religioso institucional quanto uma tendência à desinstitucionalização da identidade religiosa, concomitante ao crescimento de uma religiosidade difusa e neoesotérica associada à Nova Era. No caso japonês, também há uma renovação constante do campo religioso com novos grupos entrando e competindo no mercado religioso, um grande interesse em temas como milagres e objetos voadores não-identificados (OVNs), ao mesmo tempo em que as pesquisas revelam uma grande desconfiança com relação tanto à ciência quanto às religiões estabelecidas e organizadas.

Referências Bibliográficas

- ALBUQUERQUE, Leila Marrach B. "Nacionalização dos deuses". *Cultura Vozes*, no. 1, janeiro/fevereiro 1994, p. 71-80.
- BUNKACHÔ (ed.). *Shūkyō Nenkan* [Anuário das Religiões]. Tókyo: Gyōsei, 1988.
- CARVALHO, José Jorge. "Características do fenômeno religioso na sociedade contemporânea". In: BINGEMER, Maria Clara L. (org.). *O impacto da modernidade sobre a religião*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 133-63.
- "O encontro de velhas e novas religiões: esboço de uma teoria dos estilos de espiritualidade". In: MOREIRA, Alberto e ZICMAN, Rente (orgs.). *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: USF-IFAN, 1994, p. 67-98.
- FERNANDES, Gonçalves. "Uma Seita Nipo-Brasileira: A Associação Universal Humanitária". In: FERNANDES, Gonçalves, *O sincretismo religioso no Brasil*. Curitiba/São Paulo/Rio de Janeiro: Guara, 1941, p. 77-94.
- GONÇALVES, Hiranclair Rosa. *Perfecet Liberty: o fascínio de uma religião japonesa no Brasil*. São Paulo, Pontifícia Universidade Católica, 1998. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais.
- IZUMI, Seichi (org.). *IMM. Burutaru jinin no jittai chōsa* [Imigrantes: pesquisa sobre a situação dos imigrantes japoneses no Brasil]. Tókyo: Kokin Shoinkan, 1957.
- MAEYAMA, Takashi. *O imigrante e a religião: Estudo de uma seita religiosa japonesa em São Paulo*. São Paulo, 1967. Dissertação de mestrado na Escola de Sociologia e Política.
- MARRACH, Leila. *Seichō-no-ie: um estudo de sua penetração entre os brasileiros*. São Paulo, Pontifícia Universidade Católica, 1978. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais.
- MATSUE, Regina Yoshie. *O Paraíso de Amida: Três escolas budistas em Brasília*. Brasília, Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, 1998. Dissertação de mestrado.
- MORI, Kōichi. "Vida Religiosa dos Japoneses e seus descendentes residentes no Brasil e Religiões de Origem Japonesa". In: COMISSÃO de Elaboração da História dos 80 Anos da Imigração Japonesa no Brasil (ed.). *Uma epopeia moderna: 80 anos da imigração japonesa no Brasil*. São Paulo: Hucitec/Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa, 1992, p. 559-601.
- NAKAMAKI, Hirochika. *Shin-sekai no Nihon shūkyō: Nihon no kamigami to ibunmei* ["As Religiões japonesas no Novo Mundo: deuses do Japão e civilizações estrangeiras"]. Tókyō: Heibonsha, 1986a.
- "Religiões japonesas no Brasil: estratégias multinacionais". *Comunicações do ISER*, Ano 5, nº 18, Março 1986b, p. 16-23.
- Nihon Shūkyō to Nikkei Shūkyō no Kenkyū: Nihon, Amerika, Burujia* [Estudos sobre as religiões japonesas e religiões de origem japonesa: Japão, EUA e Brasil]. Tókyo: Tōsui Shobō, 1989.
- "The Indigenization and Multinationalization of Japanese Religion-Perfecet Liberty Kyōdan in Brazil". *Japanese Journal of Religious Studies* 18(2-3, Sept/June 1991, p. 213-42.
- "Mutações contemporâneas de religiões japonesas: principalmente o Budismo no Brasil e nos Estados Unidos". In: NAKAMAKI, Hirochika e PELLEGRINI FILHO, Américo (orgs.). *Possessão e Procriação: religiosidade popular no Brasil*. Osaka: National Museum of Ethnology, 1994, p. 87-112.
- NEGRÃO, Lisias Nogueira. "Refazendo antigas e urdindo novas tramas: trajetórias do sagrado." *Religião e Sociedade* 18 (2), 1997, p. 43-62.
- PAIVA, Geraldo José de. "Seicho-no-ie". In: LANDIM, Leilah (org.). *Sinais dos Tempos - diversidade religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião (ISER), Cadernos do Iser nº23, 1990, p. 181-186.
- PEREIRA, Roman A. "Japanese Religions and Religious Diversity in Brazil". *Japan Studies Review*, vol. 3, 1999, p. 87-100.

- READER, Ian. *Religion in Contemporary Japan*. 2a. impressão (1991, 1a. edição), Honolulu: University of Hawaii Press, 1994.
- SANCHIS, Pierre. "O campo religioso contemporâneo no Brasil". In: OKO, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto (orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997, pp. 103-115.
- SHIMAZONO, Susumu. "The Expansion of Japan's New Religions into Foreign Cultures". *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 18/Numbers 2-3, June-September 1991, p. 105-132.
- SOUZA, Beatriz Muniz de, & ALBUQUERQUE, Leila Marrach B. "Resistência conservadora a modernidade: o caso de uma nova seita japonesa no Brasil". *Latin American Studies* 14, 1995, p. 27-36.
- WILLEMS, Emílio e SAITO, Hiroshi. "Shindo-remmei: um problema de aculturação". *Sociologia* 9, (2), 1947, p. 133- 152.