

ENTREVISTA: Ricardo Mário Gonçalves, pesquisador brasileiro da cultura japonesa.

Leila Marrach Basto de Albuquerque
UNESP – Rio Claro

As comemorações do centenário da imigração japonesa para o Brasil chamam a nossa atenção, primeiramente, para a aculturação e assimilação desses imigrantes na sociedade brasileira. Por outro lado, nestes cem anos, os japoneses estiveram presentes entre nós através de traços da sua cultura, como a culinária, as artes marciais, as artes de arranjos florais, as religiões, a agricultura e a tecnologia inicialmente voltadas para a sua comunidade étnica, mas depois ganhando espaço na sociedade mais ampla, seguindo a lógica do mercado. Neste processo, o interesse dos brasileiros pela cultura japonesa se desdobrou em múltiplas facetas como: a busca pelo oriente estimulada pelos movimentos contraculturais, o exotismo “à mão”, as crises religiosas, a procura de novos conhecimentos ou de novas identidades, entre outros motivos. Esse encontro de culturas e de sociedades também trouxe o Japão para os programas de estudo dos imigrantes nas universidades brasileiras, nas áreas de História, Ciências Sociais, Letras, Psicologia e Economia.

A experiência biográfica e acadêmica do Prof. Dr. Ricardo Mário Gonçalves tem um itinerário próprio: trata-se de um brasileiro, sem ascendência japonesa, que se aproxima da cultura nipônica intencionalmente, na sua infância, o que marca toda a sua vida. Não satisfeito com o que o mercado de bens culturais oferecia, convive com a comunidade dos imigrantes, aprende a falar, ler e escrever a língua japonesa explorando esta cultura nos seus mais diferentes ângulos, mantendo-se, porém, brasileiro. Prof. Ricardo só vai ao Japão adulto, professor universitário, e lá dialoga com intelectuais acadêmicos e monges budistas, em japonês. Esta trajetória de vida, paradigmática de um intelectual brasileiro, se desdobra na sua vida acadêmica, na Universidade de São Paulo.

Prof. Ricardo cursou História na Universidade de São Paulo, onde obteve seus títulos de Doutor e de Livre-Docente. Dedicou-se, nesta universidade, ao ensino e à pesquisa nas áreas de História Antiga, História do Extremo-Oriente e História da Franco-Maçonaria, orientando várias dissertações e teses. É missionário budista da Associação Religiosa Nambei Honganji Brasil Betsuin, pesquisador do Instituto Budista de Estudos

Missionários e membro de sociedades científicas nacionais e internacionais. É autor de livros, artigos e traduções que são fontes obrigatórias para os estudiosos do budismo e da cultura japonesa, como: *Textos Budistas e Zen-Budistas* (São Paulo: Cultrix, 1967/1976), *YUIEN – Tannisho – Tratado de Lamentações das Heresias* (São Paulo: Templo Higashi Honganji, 1974/1987) e *A ética budista e o espírito econômico do Japão* (São Paulo: Elevação, 2007).

Neste número comemorativo do centenário da imigração japonesa, a Revista NURES procurou o Prof. Ricardo com o objetivo de trazer, aos seus leitores, a experiência ímpar deste pesquisador da cultura japonesa de primeira hora. As perguntas da entrevista foram formuladas por Leila Marrach Basto de Albuquerque e enviadas ao professor por escrito, através de correio eletrônico.

NURES - Até os anos 60, os japoneses no Brasil mantinham seus contatos, privilegiadamente, no âmbito de sua comunidade étnica. Também entre os brasileiros, eram poucos os que conheciam ou se interessavam pela cultura japonesa. A sua aproximação dos japoneses é um desses casos raros. Que indagações intelectuais o levaram a esta aproximação?

Prof. Ricardo -Essa aproximação não ocorreu apenas por motivos intelectuais. Já na infância, leituras como “As Viagens de Marco Pólo” e romances de aventuras e viagens de autores como Julio Verne e Emilio Salgari despertaram em mim intensa curiosidade em relação ao Oriente, seus costumes e suas religiões. Ao ingressar na Escola Secundária, em meados dos Anos Cinquenta, vi-me numa classe em que quase a metade dos alunos era constituída por filhos de japoneses. Fiquei fascinado: até então só conhecera os orientais nos livros, agora me era dado conviver com eles no dia a dia! Aproximei-me de meus colegas, disposto a TUDO para aprender sua língua e costumes. Fui muito bem recebido e em breve comecei a ser aceito nos lares japoneses. Logo percebi que havia sido praticamente “adotado” pelos japoneses. Comecei a estudar a língua através de “mangá” (histórias em quadrinhos) e a cultura através das artes (música, canto, dança, teatro e cinema). Minha aproximação à espiritualidade budista japonesa se deve a um duplo interesse: a) conhecer o alicerce espiritual da cultura japonesa; b) minha busca pessoal de

espiritualidade. Ao terminar o Secundário, ingressei no Curso de História na USP por ver nele a possibilidade de desenvolver um estudo científico do budismo, paralelo à minha busca pessoal que me levava a visitar os templos budistas japoneses de S. Paulo e a me entrosar com os missionários. Ao ingressar no curso de História, o Prof. Eurípedes Simões de Paula, que estava organizando os Cursos de Estudos Orientais, me colocou diante da perspectiva de uma carreira acadêmica na área de Orientalismo, o que me estimulou a me dedicar à História das Religiões, especializando-me em budismo Japonês. Investigação acadêmica e busca espiritual pessoal começaram a andar juntas, como as duas rodas de uma carroça.

*

NURES - As suas relações com o universo cultural japonês não se restringem aos interesses acadêmicos, já que você é um dos primeiros brasileiros que se tornaram monges budistas, o que, aliás, ocorreu antes do *boom* orientalizador do ocidente e da expansão do mercado de bens religiosos japoneses. Como você compatibiliza a experiência espiritual budista com a perspectiva científica da pesquisa acadêmica?

Prof. Ricardo - A incompatibilidade entre a experiência espiritual e a pesquisa científica é um problema particularmente agudo na esfera dos monoteísmos originários do Oriente Médio, principalmente no caso do cristianismo, que privilegia a ortodoxia. Isso é menos agudo no judaísmo e no islam, que dão primazia à ortopraxia: o que importa é a estrita observância da prática religiosa, o devoto tem a liberdade de crer no que quiser. No caso do Budismo Mahayana, cujas raízes doutrinárias estão no Princípio da Originação Dependente proclamado pelo Buda Histórico Sakyamuni e por seu aprofundamento como Dialética da Vacuidade, feito por Nagarjuna, é que não vejo mesmo incompatibilidade alguma. Esclareço que na minha perspectiva a experiência espiritual é algo específico, sendo irreduzível ao social (sociologismo) ou ao psicológico (psicologismo), sem negar, evidentemente, a importância do psicossocial. Lamentavelmente o conflito entre religião e Ciência próprio da História do Ocidente está longe de ter sido superado, hoje ele recrudesce graças aos fundamentalismos radicais que provocam reações igualmente radicais de parte de alguns cientistas. Devo dizer ainda que, neste último caso, eu me sinto muito mais próximo a cientistas e militantes ateístas como Richard Dawkins, Christopher Hitchens e Sam Harris do que de muitos religiosos. Mostram-me eles que, não obstante a nova onda de

conservadorismos fanáticos e obscurantistas ligados à religião, ainda existe vida inteligente no planeta...

*

NURES - O movimento contracultural do pós-guerra despertou o interesse, no ocidente, pelas tradições e religiões orientais. Qual foi a importância deste movimento na sua trajetória intelectual e religiosa?

Prof. Ricardo - Nunca me considerei um conformista ou acomodado, sempre encarei a realidade com olhos críticos, mas nunca consegui me identificar com movimentos marxistas. Minha sensibilidade para com a espiritualidade sempre me manteve distante de movimentos e ideologias dogmatically materialistas. A contracultura me fascinou justamente pela sua abertura para o espiritual, particularmente para a espiritualidade oriental, não obstante certos excessos (drogas, etc.). Cheguei mesmo, em certo momento (fim dos anos sessenta) a colaborar com um dos papas da contracultura no Brasil, o Luis Carlos Maciel que escrevia no “Pasquim” e na versão Brasileira do “Rolling Stones”, para a qual cheguei a colaborar com alguns artigos. Vi na Contracultura um dos portais pelos quais a espiritualidade oriental poderia penetrar no Brasil e exercer alguma influência por aqui. Minha aproximação com a Contracultura foi algo eu que vivi praticamente sozinho, pois meus companheiros missionários budistas japoneses nem sequer sabiam o que é Contracultura... Eles achavam muito esquisito que “hippies” pudessem se interessar por Budismo, nunca chegaram a entender direito porque eu me aproximava desses movimentos.

*

NURES - A modernidade expulsou a religião como fonte de orientação de vida, para instalar a razão instrumental como única via legítima para destino dos homens. A recusa a este imperativo tem muitas faces e vem sendo chamada de condição pós-moderna. Como você vê o papel da religião na pós-modernidade?

Prof. Ricardo - Vejo a pós-modernidade como uma seqüência, mais aprofundada e amadurecida, de algumas tendências já presentes na Contracultura, como a de retomar certas tendências que a modernidade desprezara, entre as quais a religião ou a religiosidade. A modernidade e sua filosofia típica – o Iluminismo – viram na Razão a única via legítima para o conhecimento e a prática, deixando de lado faculdades como a sensibilidade e a

intuição, intimamente ligadas à espiritualidade e à religiosidade. A pós-modernidade tende a reconsiderar essas faculdades.

Quanto ao papel da religião na pós-modernidade, não deixa de ser ambíguo. Faltam ao homem moderno, depois de tanto racionalismo e indiferença para com o espiritual, critérios seguros para distinguir a verdadeira espiritualidade de suas contrafações. Muitos se tornam vulneráveis aos fundamentalismos de vários matizes, que longe de serem formas tradicionais de espiritualidade, não passam de respostas radicais de cunho moderno aos desafios da modernidade. Se, de um lado, temos na pós-modernidade esboços de um diálogo construtivo entre as ciências de ponta e as tradições espirituais, temos, de outro lado, grupos religiosos tacanhamente conservadores assumindo posturas incompatíveis com o progresso científico e social.

*

NURES - As religiões japonesas têm sentidos distintos para os nipônicos e para os brasileiros. Como você caracteriza o tipo de adesão de uns e de outros, e como você classifica as religiões japonesas no Brasil?

Prof. Ricardo - Para os japoneses radicados no Brasil, permanecer fiel à religião japonesa é tentar manter em sua pátria de adoção algo de sua cultura ancestral. Para o brasileiro, a adesão a uma religião japonesa representa a busca de uma forma alternativa de espiritualidade.

Há dois tipos de religiões japonesas no Brasil: de um lado temos aquelas que permanecem discretamente limitadas ao universo nipo-brasileiro, sem nenhuma intenção de se expandirem fora do mesmo; de outro lado, temos aquelas que exercem uma ação missionária, às vezes bastante agressiva, junto à sociedade brasileira.

Devo dizer que não considero o chamado “budismo japonês” como religião japonesa. O budismo é uma religião universal que se adaptou a várias culturas, dentre as quais a japonesa. Historicamente coube aos japoneses o papel de introdutores do budismo no Brasil: o primeiro monge budista a pisar em solo brasileiro foi o Venerável Ibaragi Nissui que para cá veio na condição de trabalhador agrícola a bordo do “Kasato Maru”, em 1908. O budismo foi durante muito tempo visto pelos brasileiros como “religião japonesa”, mas hoje em dia outras formas de budismo como o lamaísmo tibetano gozam de muito maior visibilidade junto ao povo brasileiro do que as escolas de origem japonesa.

*

NURES - Boa parte das religiões japonesas integra, hoje, os chamados novos movimentos religiosos, que compreendem inúmeras tradições, orientais e ocidentais, nativas ou não, geralmente desvinculadas das instituições de origem, com frequentadores com comportamento nômade que promovem sincretismos os mais criativos. Como a instituição religiosa à qual você faz parte, Higashi Honganji, lida com esse aspecto da religiosidade contemporânea?

Prof. Ricardo - Eu pessoalmente vejo os sincretismos com bastante reserva e desconfiança, não só por pertencer a uma Ordem - a Verdadeira Escola da Terra Pura (Jôdo Shinshû) – fundamentalmente refratária aos sincretismos, como também por ter recebido uma forte influência de pensadores tradicionalistas ocidentais como René Guénon, francamente hostis aos sincretismos. Shinran (1173-1262) encarava o sincretismo búdico-xintoísta de seu tempo como uma das marcas do Mappô, ou seja, da decadência do Budismo.

Um caso extremamente controvertido hoje em dia é o do movimento denominado OM Shinrikyô (OM –A Verdade Suprema) tornado tristemente célebre por causa do ataque terrorista com Gás Sarin contra o metrô de Tokyo em 1995. Esse movimento, que ainda hoje sobrevive com o nome de Aleph, prega uma estranha mistura de budismo esotérico com tantrismo hindu e doutrinas apocalípticas judaico-cristãs. Seu líder, Shoko Asahara, foi discípulo de um personagem que conheci no Japão em 1972, Yasuo Kiriya, líder de um movimento de nome Agonshû que mistura elementos do Budismo Primitivo com o Esoterismo budista Shingon e com doutrinas teosóficas extraídas das obras do teosofista inglês Charles Leadbeater. Kiriya gabava-se de ter o poder de acender com a força do pensamento o fogo do “Goma” (ritual védico do fogo incorporado ao Budismo Esotérico Shingon). Quando li isso, logo percebi que estava diante de uma tremenda intrujice... Quanto ao movimento de Asahara, o que surpreende é que vários de seus principais seguidores não eram camponeses simplórios, mas alunos brilhantes de cursos de pós-graduação em Ciências e Tecnologia de ponta... Asahara e vários de seus assessores foram condenados à morte. Segundo testemunhas, Asahara, que permaneceu silencioso durante os longos anos de seu processo criminal, mostra-se incapaz de articular duas palavras coerentes... Entretanto, o tribunal condenou-o sem ouvir a defesa que por várias vezes solicitou um exame psiquiátrico do réu. Na sociedade japonesa de hoje, vozes insistentes

clamam por sua pronta execução. Parece que a sociedade japonesa quer rapidamente varrer para debaixo do tapete esse caso sinistro, sem se demorar em esclarecer mais profundamente suas causas. É como se o OM Shinrikyo fosse um aspecto embaraçoso da Sombra da sociedade japonesa que todos preferem fazer de conta que não existe...

*

NURES - As suas viagens ao Japão certamente lhe propiciaram contatos com intelectuais e estudiosos japoneses. Como eles vêem e interpretam o interesse por religiões japonesas entre os brasileiros?

Prof. Ricardo - Muitos intelectuais japoneses que conheci consideram o Brasil um país 100% católico e mostram-se agradavelmente surpreendidos quando informados do interesse que muitos brasileiros nutrem pela espiritualidade japonesa.

*

NURES - O cenário político e religioso internacional, presentemente, está muito diferente do dos anos 60, quando se iniciaram os esforços voltados para o ecumenismo religioso. Como você avalia as perspectivas culturais e políticas para o diálogo inter-religioso, hoje.

Prof. Ricardo - O diálogo inter-religioso é importante, mas hoje precisamos muito mais do que isso. Precisamos de um diálogo entre as pessoas de bom senso, religiosas ou não. Religião é uma faca de dois gumes, tanto serve para fazer a paz como para fazer a guerra. Insisto, sinto-me muito mais próximo de cientistas e humanistas ateus do que de certos religiosos...

*

NURES - Além da sua atuação profissional na USP, voltada para a História e os estudos orientais, e do seu treinamento como monge budista, de quais outros campos do saber você se aproximou? Como se deu sua experiência no grupo da Nise da Silveira?

Prof. Ricardo - Interessei-me pela Psicologia Analítica de Jung nos anos sessenta, onde tive o privilégio de participar do grupo de estudos da Dra. Nise da Silveira, onde tive uma valiosa experiência de pesquisa transdisciplinar, envolvendo psiquiatras, psicólogos, antropólogos, religiosos de várias correntes, artistas plásticos, etc. A partir daí, envolvi-me também com o estudo das obras do tradicionalista francês René Guénon, que para mim se constituiu numa ponte a unir Budismo e Maçonaria. Dediquei-me também ao estudo da Antropologia do Imaginário de Gilbert Durand, que deve muito a autores como Jung e

Eliade, bem como a tradicionalistas como Guénon. Li também alguma coisa da obra de Lévi-Strauss, em cujo livro “Tristes Trópicos” descobri com surpresa uma avaliação bastante positiva do budismo.

*

NURES - O campo dos estudos orientais, no Brasil, tem você como um personagem ímpar, cuja trajetória intelectual acompanha o próprio campo, no papel de incentivador de pesquisadores brasileiros sobre o oriente. Destaque os aspectos mais importantes da sua trajetória como orientador de dissertações e teses ligadas aos estudos orientais.

Prof. Ricardo - Tive a felicidade de ser escolhido pelo saudoso historiador Eurípedes Simões de Paula, pioneiro da implantação do Orientalismo na USP, para auxiliá-lo em seu projeto de criação dos cursos de Estudos Orientais na USP. Fui um dos primeiros a trabalhar em pós-graduação nessa área, entre 1974 e 1995. Eram tempos heróicos que me obrigavam a ser um orientador polivalente, ao invés de me concentrar exclusivamente na minha área de pesquisa: Estudos Japoneses. Assim, passaram por minhas mãos como orientandos vários estudiosos que se tornaram especialistas em Sânscrito, em Estudos Chineses, Armênio, Árabe, Hebraico, etc.

*

A construção do imaginário da morte nas cerimônias memoriais budistas

Francisco Handa
Doutor em História Social

Resumo

Como a morte vem sendo construída a partir dos discursos produzidos pelos monges oficiantes de cerimônias memoriais no Templo Busshinji, da tradição Zen Soto, é o material de pesquisa e assunto deste artigo. Famílias de origem japonesa trouxeram em sua bagagem cultural o costume de reverenciar os antepassados. Por isso, procuram os templos budistas a fim de estabelecer o elo de ligação do presente com o passado. Nestas cerimônias os monges realizam sermões a respeito da morte. Verifica-se uma mudança de atitude, abandonando a pedagogia confucionista da obrigatoriedade por um entendimento budista da inconstância dos fenômenos.

Palavras chave: morte, cerimônia memorial, budismo, budismo zen.

Abstract

As death has been built from speeches produced by monks who perform memorial ceremonies at Busshinji Temple, from Soto Zen tradition, it is the material of research and subject of this article. Japanese families brought with them in their cultural background the practice to worship their ancestors. For this reason, they look for buddhist temples in order to establish the link from the present to the past. During the ceremonies, the monks preach about death. It is noticed a change of attitude, abandoning the Confucianist teaching of liability for a buddhist understanding of impermanence of phenomena.

Word key: death, memorial service, Buddhism, Zen Buddhism.

1. Notas preliminares: o simbólico e o conceitual

O presente trabalho pretende mostrar e demonstrar a construção dos discursos produzidos nas cerimônias memoriais no Templo Busshinji, São Paulo, a respeito da morte e a maneira de transmissão dos ensinamentos budistas a respeito deste assunto conforme a tradição Soto Zen. Levamos em consideração também o momento histórico em que ocorrem as nossas reflexões, ao se referir a um budismo do tipo étnico, cuja finalidade inicial fora a de servir a coletividade de imigrantes japoneses radicada no município de São Paulo e interior.

Quando se fala em momento histórico, levamos em consideração a comemoração do centenário da imigração japonesa, como um acontecimento propício para o estudo dos discursos e sua aproximação da realidade das condições apresentadas. Claro que a idéia de morte veio sendo montada através do que chamamos de culto aos antepassados. Realizado no âmbito privado e igualmente público, ao se estender aos templos budistas, estas cerimônias tornaram-se instrumentos de fortalecimento dos laços afetivos que ligam os vivos com os seus antepassados.

No espaço doméstico, as famílias que conservam esta prática de cultuar os que já partiram, têm um altar de Buda, em proporções menores na sala ou num ambiente privado. Diariamente costumam fazer oferendas em forma de água limpa, arroz, velas e incenso. Num processo de repetição, os demais familiares reproduzem (ou não) o ritual iniciado pelos mais velhos. Ainda que deixem de fazer, pelo menos ficam cientes do procedimento. Pelo menos, o oferecimento do incenso é estimulado pelos outros. Isento de maiores explicações do sentido de tais procedimentos no espaço e no tempo simbólico, a transmissão acaba esbarrando no vazio produzido pela carência de incentivo.

Provavelmente as crianças teriam menos resistências em lidar com o universo mágico, como o apresentado no campo religioso. Não obstante, em idade adulta o interesse torna-se tênue, pois a relação com o sagrado acabou sendo substituída pelas motivações de satisfação imediata. Provavelmente o culto aos antepassados se afastou do mundo material e, conseqüentemente, enfraqueceu.

Se podemos dizer que da idade adolescente para adulto, a relação com o mundo tornara-se gradativamente desencantada, uma certa “inocência” a que se permitia ter desapareceu, o pensamento racional e utilitarista criou por sua vez categorias e conceitos valorativos distantes do mundo total. Quando se fala em morte, deve ser entendido como uma porção a ser apreendida pelo mundo total. Neste manifestam todos os fenômenos a que o homem submete-se em vida: o nascimento, a infância, a idade adulta, a velhice, a doença e a morte.

Assim posto, pode-se dizer que o culto aos antepassados sustenta-se na manutenção de uma tradição em que os signos são constituídos de palavras e atos. Entretanto, a mentalidade fragmentada do mundo a que somos condicionados distanciou o entendimento racional e gradativo (dos modernos) da atitude intuitiva e imediata (dos antigos). Eis que aparece o instante de crise: desconhecimento e desinteresse.

Em vista a esta situação, durante os sermões os discursos são produzidos na tentativa de concatená-los ao entendimento dos participantes das cerimônias memoriais. Nem sempre este canal de comunicação se torna possível, seja pela falta de domínio de uma linguagem apropriada (destas cerimônias), seja pela dificuldade de desmontar um discurso que avança além do campo conceitual.

Muito mais do que o próprio ato cerimonial, o sermão tem se transformado num ponto de convergência do mundo isento de palavras (simbólico), para o mundo dependente das palavras (conceitual). Se no mundo sem palavras o importante são os movimentos executados, o canto dos sutras, a oferta de incenso, flores, frutas e alimentos no altar, quando se adota uma postura de contemplação, no outro caso questiona-se os motivos e causas para que justifiquem tais procedimentos. Então surge um grande dilema: Por quê?

2.A raiz confucionista

Não existe uma razão suficientemente justificável para que uma cerimônia memorial seja realizada. Nem mesmo faz parte do cannon budista o incentivo a tais procedimentos. Entretanto, no caso das tradições orientais de origem chinesa, coreana e japonesa estas práticas têm ocorrido de maneira constante nos últimos séculos. Teria sido justamente este costume, no interior da religião budista, o motivo principal para a constituição de terreno fértil para a vinda de missionários budistas ao Brasil. Pensar que de imediato, os templos foram construídos para o atendimento do público em geral é desconhecer os fatos.

Conforme a pesquisa de Arlinda Rocha Nogueira, “raros foram os templos budistas e praticamente nenhum santuário foi erigido no Brasil antes dos anos cinqüenta” (Nogueira,1984, p.162). Provavelmente, antes deste período existiam templos e sacerdotes que realizavam os serviços memoriais, sem uma filiação direta com as matrizes dos templos no Japão. Isso significa que eram instituições religiosas nacionais, mantidas pela comunidade local em caráter temporário.

Acreditava-se neste tempo que o retorno ao Japão se daria a qualquer momento, bastando para isso que os imigrantes tivessem condições econômicas favoráveis. Teria sido esta a ideologia que motivara a crescente onda migratória para o país. Uma vez que tal intento não se concretizara, pois o Japão tinha sido derrotado na guerra e o imigrante encontrava-se ainda despojado de recursos, ficar no Brasil tornou-se condição inexorável. A guerra provocara uma mudança da atitude mental, que aconteceu de maneira nem sempre pacífica.

Atitude esta que é transferida igualmente para o campo religioso: pede-se a vinda de missionários japoneses e a instalação de templos sedes das inúmeras tradições budistas. O que ocorrera, afinal, no campo mental destes imigrantes: morrer no Brasil e manter o culto aos seus mortos no país que os acolhera. Antes, o sentimento tinha sido diferente. “Para os japoneses, após a morte sua alma regressava para o Japão. Assim, a morte no Brasil era encarada como simples acidente, algo que fugia às expectativas” (Nogueira, p.162).

Para estes imigrantes o culto aos antepassados tinha um papel importante, pois se tratava de uma prática que possibilitava manter a harmonia na família através do sentimento gratidão e dever filial. Notadamente, estas características são comuns do confucionismo. No Japão, a influência do confucionismo se deu de maneira enfática a partir do século XVII, moldando a maneira de ser do homem japonês. Período de grande paz e desenvolvimento cultural, que se estende nos séculos seguintes, o neoconfucionismo irá nortear os padrões de comportamento naquele país. Educadores como Hayashi Razan (1583-1657) irão ditar normas para a vida social, num país unificado, que sente os efeitos da formação das cidades.

Confúcio tinha desenvolvido uma pedagogia social na qual ensinava os valores éticos como respeito para os mais velhos, para os pais e professores, para os dirigentes políticos. O culto à figura emblemática do Imperador também bebeu da mesma fonte confuciana. Respeitar os antepassados fazia parte da ética pregada pelo pensador chinês, que tinha um caráter não apenas religioso, mas social.

Os métodos de Confúcio eram diferentes dos de Sócrates, mas seu objetivo era o mesmo, a definição da moral com o fito de aplicá-la à vida no Estado. E ,em parte, a enorme influência de ambos veio a exercer sobre as sociedades do Leste e do Oeste deve-se ao fato de terem eles vivido a sua própria experiência da virtude, que defenderam de forma tão coerente (Morton, 1986, p.60)

Da mesma forma que não se questionava o porquê se deve lealdade ao Imperador, demonstrar gratidão aos pais, o mesmo se dava em relação aos antepassados. Nada mais natural! Entretanto, nunca o céptico Confúcio comentou a respeito da morte e da suposta fugacidade da vida. Questões desta natureza poderiam parecer demasiadamente metafísicas no pensamento e atuação concreta na vida, pelo viés confuciano. Assim, os oficiantes budistas, no caso da Escola Zen Soto, outrora se preocupavam em desenvolver um discurso durante o sermão conforme o senso comum.

Dizia-se que a retribuição de um filho continuava após a morte dos pais, realizando cerimônias memoriais no dia e mês em que ocorrera o passamento em determinados anos. Ensinava-se como deviam manter os altares domésticos, com as devidas oferendas diárias. Pela manhã trocava-se a água do altar, ofertando um palito de incenso. No almoço, a primeira porção de arroz branco devia ser dirigida no altar dos antepassados.

Todo este procedimento tinha um propósito pedagógico, mas cujo motivo era de ordem pessoal. Vista assim, a morte poderia ser considerada apenas uma circunstância. Caberia aos descendentes, com mais ênfase, o filho mais velho, a responsabilidade de “cuidar” dos pais falecidos. Era ele que conservava no lar o altar doméstico, realizando diariamente as obrigações como as ofertas. Os outros irmãos viam-se desobrigados a manter tais procedimentos. Durante a vida era igualmente o irmão primogênito aquele que assumia as obrigações filiais, cuidando e zelando pelo bem estar dos pais.

Os costumes oriundos do confucionismo foram transmitidos por via oral e incorporados no cotidiano, que ao penetrar no universo budista, que lidava com o transcendental, mesclou os interesses da vida prática com a metafísica da morte. Pouco se falava da morte, pois os motivos maiores eram os de cultuar os antepassados, o suficiente para esgotar o assunto em relação a um tema que não tinha como estar separado. Pode-se dizer que a morte era uma questão a ser diluída em sua importância através da assistência familiar, na primeira instância, e das amizades, na segunda instância.

Em se tratando num país como o Japão, de cultura híbrida, a religião de matizes diferentes como o budismo, o xintoísmo e a pedagogia confucionista interpenetraram-se no âmbito da constituição familiar. Não falamos em manifestações religiosas puras, mas antes cultura com argumentação religiosa. Diferente em se tratando da experiência dos povos de cultura ocidental, no qual o dogma cria uma “verdade” em detrimento a qualquer outro postulado. “Pois ela aparece, como tendência predominante, a necessidade de se isolar de doutrinas estranhas concorrentes e de manter o domínio pela propaganda, e, com isso, a importância da doutrina discriminadora” (Weber,1994, p.316).

Quando se fala em culto aos antepassados, costuma-se respeitar também o templo a que a família estava filiada desde os tempos remotos. São inúmeras as denominações dos templos budistas ou tradições, que por algum motivo os ancestrais mantinham ligações. Quer dizer: solicitavam os serviços fúnebres e as cerimônias memoriais. No primeiro momento, esta maneira de lidar com os antepassados foi transferida para o Brasil. Por isso, a instalação da tradição Zen Soto, que acontecera em 1955, através do Prelado Gyokuen Takashina, atendeu o pedido de antigos membros que desejavam filiar-se novamente àquela linhagem mas em solo brasileiro. Esta fidelidade à tradição é um elemento vindo do pensamento confucionista. Não se filia a uma tradição, desconhecendo-se a filiação dos ancestrais.

3.Representação da morte

Ainda que motivações de ordem confucionista estejam presentes nos sermões budistas, verifica-se na última década uma preocupação de dar explicações a partir da compreensão budista da vida e da morte. Ficar preso à argumentação confucionista não é capaz mais de estimular os ânimos dos frequentadores das cerimônias memoriais. Claro, leva-se em consideração a mudança dos tempos. Dizer a um descendente de 3a.geração de que a cerimônia memorial deve ser realizada, por atender a um costume em respeito aos antigos não é satisfatório. Outrora, a simples palavra de um monge era suficiente para sanar

qualquer dúvida. Diria-se então: “se você ama seus pais, quer demonstrar gratidão por eles, cultue a memória deles”.

Enquanto a prática confucionista da vida começa a sentir a debilidade de sua argumentação, o budismo tenta penetrar no vácuo deixado e desenvolver um discurso mais próximo dos ensinamentos próprios. Para isso necessita adotar um método didático, que vai desde a desconstrução dos signos materiais até as várias vertentes explicativas da morte.

Quando a morte acontece, um monge oficiante é devidamente chamado para proceder os serviços fúnebres. Todo um ritual é realizado, cuja linguagem fundamenta-se unicamente nas práticas (e ensinamentos) desenvolvidas por aquela tradição. Não se trata de entendimento leigo. Mas um iniciado no budismo, inclusive leigo, poderá saber a respeito do que acontece. De acordo com a tradição Zen Soto, todos devem se tornar discípulos de Buda para que se possa almejar atravessar “a outra margem do rio”. Isso pode acontecer durante a vida ou na pós-morte. Assim, o falecido recebe os dezesseis preceitos e é em seguida mandado para o mundo dos seres iluminados para se tornar um deles. A palavra Buda, *Hotoke* em língua japonesa, se aplica também em relação aos falecidos. Quer dizer que um desencarnado, que abandonou o corpo, inicia um processo de desapegos, culminando na transformação dele num Buda.

Algumas vezes, durante o funeral, o monge oficiante explica aproveitando-se de algumas lacunas o que está ocorrendo. O monge A disse, no decorrer do ato fúnebre, que o falecido receberia um documento, o selo da transmissão, que de forma ininterrupta iniciara-se com o Buda Shakyamuni, passando por todos os patriarcas da Índia, depois China, Japão, e penetrando no Brasil através de seu portador. Explicações à parte, possivelmente os que não estão inteirados com o ensinamento da Escola Zen Soto, continuarão na ignorância. Mas serve como tentativa. Um funeral faria, para o leigo, parte de um mundo simbólico que se restringiria aos especialistas. Talvez não fosse de interesse imediato, ao contrário das cerimônias memoriais e do culto aos antepassados.

O primeiro procedimento após o funeral é a cerimônia memorial de 7o. dia, seguido dos 49 dias. Este período trata-se da fase de preparação do falecido em sua derradeira viagem para a libertação, no reino dos Seres Iluminados. Não se refere a um paraíso, como percebem os das religiões mosaicas. Alguns falam em paraíso, pela tradução aproximada da palavra *Gokuraku*, outros ainda em *Jodo*, ou Terra Pura.

A cerimônia de 7o.dia é a primeira de uma série de sete semanas consecutivas, culminando na 7a. como sendo última, que corresponde a 49 dias. O monge oficiante B tem desenvolvido um discurso ilustrativo, capaz de oferecer subsídios para a compreensão. Disse ele que o Buda Shakyamuni ensinava que os homens estavam presos numa malha de desejos, e conseqüentemente, não percebiam a verdade. Por isso, resolveu formar um território no qual os interessados poderiam treinar a mente do desapego. Teria aconselhado ele que estes, no caso *bikkhu* (monges), abandonassem os laços que os atavam a tais apegos. Formou-se então a comunidade de monges, que passou a denominar-se *sangha*.

Seja em vida ou com a morte, a Iluminação se tornara condição para a libertação e conseqüente experiência do Dharma. Entende-se por Dharma a Lei Cósmica que rege o universo. Conhecer o Dharma, mas igualmente vivenciá-lo, é defrontar-se com a verdade. Assim sendo, em se tratando de alguém desencarnado, em seu processo de abandono, continua apegado a uma mente criada pelo condicionamento do mundo fenomênico. Para que esta situação se modifique, um prazo de 49 dias é necessário para que o processo do desapego se consolide. Este é o período do bardo, fase intermediária entre o mundo da matéria e o mundo etéreo. Vencido os 49 dias, acredita-se que o falecido teria almejado

conquistar uma mente pura, liberto dos resquícios das paixões. Somente assim, poderia se encaminhar para o mundo dos Budas.

Esta explicação tem por base uma narrativa mítica, cujo propósito é dar sustentação a uma prática comum entre os budistas. No caso, justifica-se o sentido da realização do memorial dos 49 dias. Mas no sentido prático, os 49 dias, para a família, envolvem motivações de natureza subjetiva como saudade, reconhecimento, amizade e despedida. Se uma espécie de luto tiver que acontecer, que seja realizado durante os 49 dias. Não um luto no sentido mórbido, de alimentar a tristeza e a solidão. É um pouco diferente: não se comete exageros durante este período, preservando um clima de tranqüilidade, com o intuito de promover a harmonia.

Quando se realiza a cerimônia dos 49 dias, todos os familiares, amigos e colegas comparecem como forma de despedida. Maior é a quantidade de comparecimento, quanto maior for o grau de relações criadas pelo próprio ou pela família. A família se sentirá imensamente gratificada quando muitos comparecerem. É quando a família poderá demonstrar o seu agradecimento oferecendo a todos os que compareceram chá e alguma lembrança a fim de marcar o acontecimento. Seria esta uma forma da família se sentir confortada diante da situação inusitada, como a perda. Lidar com a morte, visto por este prisma, é repartir a dor e receber a solidariedade de todos. No caso, o chá é o momento de descontração, em que se bebe e come, com todos os amigos próximos. Nestas cerimônias, após o ato solene de matiz budista, acontece um outro, o do chá, em que prioriza o encontro dos parentes e amigos do falecido.

Enquanto na cerimônia, a presença do monge é necessária, devido a sua especialidade no terreno desconhecido pelos leigos, o mesmo não acontece durante a hora do chá. Posto de outra forma: o religioso cuida dos assuntos do além, durante a cerimônia, enquanto os leigos se prontificam em receber os vivos, durante o chá. Um ciclo completo se forma em que a morte se completa com a vida, e a vida se completa com a morte. Para os mortos oferecem-se o incenso em sua fluidez, as frutas e alimentos como representação de algo bom que temos, as palavras e o canto dos sutras. Para os vivos, a oferta deve ser mais orgânica: alimento e chá. Assim, o homem repete o movimento circular da natureza de vida/morte, morte/vida sem que possa deter a roda da impermanência de toda existência.

Maneiras de se comportar, ainda que em nível inconsciente, continuam se reproduzindo como parte de uma linguagem que se constrói pelo homem produtor de cultura. Conforme Michel Foucault, a linguagem deve ser pensada como uma coisa da natureza. “A linguagem está a meio caminho entre as figuras visíveis da natureza e as conveniências secretas dos discursos esotéricos. É uma natureza fragmentada, dividida contra ela mesma e alterada, que perdeu sua transparência primeira: é um segredo que traz em si, mas na superfície, as marcas decifráveis daquilo que ele quer dizer. É ao mesmo tempo, revelação subterrânea e revelação que, pouco a pouco, se restabelece numa claridade ascendente” (Foucault, 1992, p.51-52).

4. Forças do além

Tendo por base a teoria da interdependência, que vai além da matéria, o monge oficiante C tem realizado um sermão capaz de quebrar padrões conceituais de separação do mundo visível e o mundo invisível. Conforme ele tem dito, uma cerimônia memorial possibilita ajudar os entes que se encontram na outra margem do rio. Basta dedicar alguns minutos numa cerimônia, recitar os sutras, fazer oferendas, que assim o antepassado se

fortalecerá enquanto ser da Iluminação. “Ele se tornará um Buda melhor”, segundo as suas palavras. O que poderá significar isso? Um Buda melhor? Que idéia ele tem a respeito de Buda?

Na maneira proposta, Buda se refere a qualquer um, que ao desencarnar inicia a derradeira viagem de abandono e percepção da verdade. A morte seria visto como um início, um renascer em direção ao conhecimento. O abandono do corpo seria o começo deste processo. Assim, através do culto que se presta aos antepassados, seja no lar, seja nas cerimônias feitas nos templos, o falecido, tratado agora como Buda (ou *Hotoke*) irá beneficiar-se dos ofícios realizados em sua intenção. Ter benefícios pode ser entendido como sentir-se fortalecido em sua prática e incentivado a continuar avançando.

Segundo o monge oficiante C, a dedicação dos vivos em ajudar os antepassados é capaz de transformar, inclusive, as más ações cometidas em vida em boas ações. Todo ser errante, entenda-se ser humano, mergulhado em sua própria ilusão comete uma quantidade de ações. Estas, por sua vez, repercutem em todas as esferas do Universo e deixa marcas. Chamemos estas ações de karma. Nem a morte é capaz de destruir um karma produzido.

Ao se participar de uma cerimônia memorial, ensinou o mesmo monge, ao gerar uma ação benéfica pela doação em forma de orações e demais atitudes de reconhecimento e compaixão, ao mesmo tempo em que ajuda o antepassado em seu treinamento para a Iluminação, acaba retornando àquele que provocou a ação. Talvez não ocorra este movimento no tempo imediato e de forma mecânica, mas haverá impreterivelmente um retorno da ação impetrada. Tem como máxima os Três Preceitos Puros, que devem ser praticados pelos budistas: Não faça o mal. Faça o bem. Ajude todos os seres.

Em todo discurso produzido, haverá explicações condizentes com a nossa experiência e entendimento, e outras vezes se torna demasiadamente árduo para a assimilação conceitual. Perseguir soluções plausíveis conforme nossa busca pelos canais cognitivos de assimilação, não se aplica de todo no campo religioso. É na linguagem que deve se buscar os sentidos do mundo em toda sua ambigüidade. Diz Foucault a este respeito:

Mas, se a linguagem não mais se assemelha imediatamente às coisas que ela nomeia, não está por isso separada do mundo; continua, sob uma forma, a ser o lugar das revelações e a fazer parte do espaço onde a verdade, ao mesmo tempo, se manifesta e se enuncia. Certamente que não é mais a natureza na sua visibilidade de origem, mas também não é um instrumento misterioso, cujos poderes somente alguns privilegiados conheceriam (Foucault, 1992 p.52,53).

É impossível produzir um discurso que seja comum aos leigos e aos estudiosos do assunto, praticantes do budismo comprometidos em levar adiante não apenas os ensinamentos mas submeter a própria vida ao treinamento para a libertação. Aquilo que se fala no sermão para uma platéia convocada para uma cerimônia memorial são os primeiros passos de entendimento do budismo. De modo preciso, se fala sobre a verdade a respeito da morte. Como disse o monge oficiante A, o sermão da cerimônia memorial é oportunidade de mostrar a verdade para aqueles que estão iludidos.

5. Quebrando a ilusão

Normalmente o texto que se canta durante as cerimônias memoriais é o *Shushogi*, no qual o primeiro capítulo serve de ilustração. Assim que se dá início, declara que “se há Buda dentro do nascer e morrer, não há nascer e morrer”. E assim “simplesmente compreenda que nascimento e morte são em si o Nirvana” (Sotoshu Nanbei Betsuin Bushinji Kyoten, p.21). Declaração que de uma vez por todas coloca em cheque a própria idéia de nascimento e morte como reais, criticando a dualidade presente neles. Portanto, quando Buda está presente não existe mais a dualidade nascimento e morte. O Buda, em referência, significa ver a verdade além da dualidade, dos conceitos criados pela linguagem em curso. Nenhuma interferência sobrenatural se faz necessária, apenas o entendimento. Ter o entendimento é o mesmo que experimentar o Nirvana.

Numa destas interferências, o monge oficiante B colocou em seu sermão que não existe diferença entre nascimento e morte. Em nosso mundo, disse, para que haja nascimento é preciso haver a morte, para haver a morte é preciso que haja nascimento. Não sendo o nascimento uma negação da morte, nem a morte negação do nascimento. Nascimento e morte são componentes de uma única moeda, cujas faces parecem demonstrar o contrário. Acreditar nas separações nascimento e morte é negar o princípio de unidade. Eis a questão principal: a unidade.

Aquilo que separa é consequência de nossa mente dividida. Esta divisão apareceu por causa da arbitrariedade de nossas idéias que avalia, valoriza, compara, interfere, cria preferências e denomina. Como coloca o monge oficiante B, o céu não está separado do inferno. Em se tratado de idéias, esta é a linguagem da contradição entre iguais. Se em Platão as idéias tinham consistência em relação ao mundo efêmero da matéria, sendo determinante em relação a esta, a verdade foi sempre idealizada. Idealizar o céu como separado do inferno é realizá-los enquanto crença no mundo concreto. Mas a origem teria se dado de forma abstrata.

Criticando a formação mental como produtora de uma linguagem inserida na antítese da dualidade, o monge oficiante A ataca diretamente a raiz de todo equívoco. Disse ele que o alto e o baixo, o dentro e o fora, o dia e a noite, a claridade e a escuridão são categorias criadas mentalmente. Seriam para ele denominações arbitrárias, presentes na linguagem, usadas para dar um sentido aos fenômenos que se manifestam no mundo. Em questão, o alto e o baixo existem enquanto formas discriminatórias que comprovam a sua existência no plano da linguagem, para se referir a um acontecimento no campo do fenômeno. Mas esta existência não se dá na realidade, sendo portanto apenas termos transitórios e inconstantes.

Ao penetrar no discurso do monge oficiante A, novas falas acabam surgindo, cuja intencionalidade não foi provocada. Ensina Foucault que devemos interpretar as palavras e o que elas ocultam em sua linguagem nem sempre objetiva.

Saber consiste, pois em referir a linguagem à linguagem. Em restituir a grande planície uniforme das palavras e das coisas. Em fazer tudo falar. Isto é, em fazer nascer, por sobre todas as marcas, o discurso seguido do comentário. O que é próprio do saber não é nem ver nem demonstrar, mas interpretar. Comentários das Escrituras, comentários dos antigos, comentários o que relatavam os viajantes, comentários das lendas e das fábulas: não se solicita a cada um desses discursos que se interpreta seu direito de enunciar uma verdade; só se requer dele a possibilidade de falar sobre ele.(Foucault, 1992 p.56)

Quando o arcabouço teórico da dualidade torna-se frágil, o momento é de destruição, para em seguida dar lugar a idéia de unidade. Uma vez que se fala que o nascimento e a morte não se defrontam, a morte não precisa ser negada, mas pensada a partir de novas perspectivas de entendimento. Assim, o mundo dos vivos não precisa estar separado do mundo dos mortos. Pode-se falar em forma de linguagem no mundo dos mortos como sendo um lugar além da outra margem do rio. Maneira figurativa para se referir a um possível mundo dos mortos. Entretanto, se a unidade pode ser levada em consideração, então o mundo dos mortos não se localiza senão no nosso próprio mundo. Não se trata do mundo material apenas, mas de todos os outros.

Nesta forma de pensar, a cerimônia memorial se justifica. Pode-se relacionar com os mortos através de uma ponte simbólica, que é o ato religioso mencionado. Somente a partir da ciência de que o Universo não se encontra separado, ao contrário engloba tudo que existe, a cerimônia memorial ganha eficiência. Por outro lado, se alguma forma de separação realmente existisse, então nenhuma comunicação seria possível. De alguma forma, tudo aquilo que realizamos no plano do mundo visível aos nossos sentidos, acaba por repercutir no Universo inteiro.

Aquilo que incomoda o nosso entendimento é justamente a idéia que se tem a respeito de espírito. O modo de pensar oriental não teria passado pela imposição racionalista do Iluminismo. Na concepção ocidental, o espírito seria uma unidade autônoma distanciado de qualquer relação cósmica, da provável existência de uma consciência universal. Disse Jung a este respeito que “o desenvolvimento da filosofia ocidental nos dois últimos séculos teve como resultado o isolamento do espírito em sua própria esfera e a ruptura de sua unidade original com o universo. O próprio homem deixou de ser o microcosmo, e sua alma já não é mais 'scintilla' consubstancial ou uma centelha da 'anima mundi'” (Jung, 1991, p.1).

Mais do que uma experiência física, a morte na concepção budista da tradição Zen Soto, deve ser entendida como linguagem que tenta denominar uma determinada situação. Ao se modificar esta linguagem, também é possível mudar a idéia que se tem a respeito dela. Todo sermão pós-cerimônia memorial acontece visando tornar a morte menos traumática ao dirimir a sua importância como um fator de relevância. Que dizer, a morte não existe, não passa de um processo de transformação dos elementos orgânicos para inorgânicos, do visível para o invisível, da matéria para a não matéria, do cognoscível para o incognoscível.

Qualquer tentativa de explicar ou apreender o incognoscível é frustrada. Mas podemos falar a respeito da vida, pois a nossa experiência neste momento se realiza nela através de uma atuação compartilhada do corpo e da mente. Dizer que a vida pertence somente a mim, explica o monge oficiante B, não passa de um grande engano. Não existe vida separada. Não existe vida individual, que não dependa de outras vidas. Estas outras são as do Universo inteiro, no qual incluem as montanhas, as plantas, os animais, os nossos pais, amigos, enfim de todos que nos cercam e compartilham conosco da vida. De acordo como ele propõe, a vida é uma rede interconectada na qual tomam parte todos os seres animados do Universo.

Ainda que uma das unidades minúsculas deste grande corpo cósmico deixe de existir no circuito nervoso do sistema, a vida não desaparece pois o movimento continua promovendo sua própria restauração. O monge oficiante B diz que a vida de alguém que morre permanece presente no corpo e mente daqueles que vivem. Na mente enquanto atitude emocional, como a lembrança, reconhecimento, sentimentos de afetividade. No

corpo como atuação concreta na vida, realizando aquilo que foi transmitido como exemplo a ser seguido.

Pela primeira vez talvez na cultura ocidental, descobre-se essa dimensão absolutamente aberta de uma linguagem que não pode mais se deter porque jamais encerrada numa palavra definitiva, só enunciará sua verdade num discurso futuro, inteiramente consagrado a dizer e que irá dizer; mas esse próprio discurso não tem o poder de se deter sobre si e encerra aquilo que diz como uma promessa legada ainda a um outro discurso (Foucault, 1992, p. 57).

De certo, o entendimento nem sempre é possível, pois o discurso bem construído pode agradar mas a mentalidade se encontra ainda amarrada numa espécie maniqueísta de conflito entre pontos aparentemente distanciados. Fazemos, é claro, parte de uma cultura sustentada por um modelo racional, imediatista e arbitrário. Não se trata de defender uma determinada visão de mundo. Há visões de mundo apenas. No caso da representação budista a respeito da morte, esta traz uma visão que trata da questão de maneira objetivamente transformadora. Talvez uma forma menos canônica, de acesso possível apenas pelos especialistas das ciências ocultas, muito pelo contrário. Nem mesmo a morte deve ser subjugada nas explicações de uma verdade revelada, de cunho profético.

Um entendimento requer ao mesmo tempo quebra de padrões conceituais e o ingresso no universo da linguagem em que o discurso foi construído. Deixaria de existir um mundo exterior a quem de nossa capacidade sensorial. A mente deve abarcar o mundo e transformá-la em linguagem. “O homem precisa apenas tomar consciência de que está contido na sua própria psique e que nem mesmo em estado de demência poderá ultrapassar estes limites. Também deve reconhecer que a forma de manifestação de seu mundo ou de seus deuses depende, em grande parte, de sua própria constituição espiritual” (Jung, p4).

6. Notas finais

De alguma forma, o tema da morte sempre incomodou a inteligência humana nos vários campos do conhecimento. Ninguém pode resolver esta questão. A morte poderia significar o fim ou talvez o começo. Sem falar nas disciplinas modernas, a morte fora incorporada como um assunto da mística de um povo: suas religiões, suas crenças, seus mitos. Assim, se uma explicação satisfaz as necessidades emocionais e filosóficas de um grupo, então temos a concepção de morte construída através da linguagem.

Evidentemente a forma como ela é pensada poderá sofrer mudanças, conforme a época e necessidades. Dizia-se entre os nórdicos que os guerreiros mortos em campos de batalha seriam depois recolhidas pelas Valquírias e conduzidos para o paraíso – Valhala. Hoje tal discurso não teria sucesso. No caso do budismo, o viés da explicação confucionista também perdeu crédito. Dizer hoje que devemos respeitar os velhos, inquestionável pelo ensinamento confucionista, tornou-se mais uma atitude de misericórdia do que um dever cívico. Os velhos mudaram, desde então. Hoje, são idosos, ranzinzas e merecedores de nossa ajuda. Mas Confúcio diria que os velhos são sábios, guardadores da memória, têm o conhecimento e eram chamados de mestres.

Não quer dizer que exista uma preocupação purista nos discursos do budismo, no caso do templo a que nos referimos. Entretanto, verifica-se um discurso inserido na experiência da leitura dos textos antigos. Disse em outra parte deste opúsculo que

determinados assuntos eram mais permeáveis somente aos iniciados. Por iniciados entendo os estudantes de budismo, que se propuseram a treinar no templo sob a direção de um mestre. São pessoas que pesquisam a própria mente, num processo contínuo de autoconhecimento. Não que possamos identificar diferenças significativas entre os iniciados e os totalmente alheios ao assunto. Mas o discurso pode ser diferente.

A presente comunicação teve por propósito identificar os tipos de sermões (discursos) a respeito da morte, levando em consideração o culto aos antepassados e as cerimônias memoriais. Não se fala tanto em culto aos antepassados, como conforme os ditames do confucionismo. Mas cerimônias memoriais continuam existindo em respeito a uma tradição, muito mais por uma carência emocional diante da inevitabilidade da morte. Ainda as cerimônias memoriais e também o culto aos antepassados no âmbito doméstico conseguem promover uma estabilidade familiar no que se refere ao desconhecido.

Se por um lado verifica-se uma tendência ao desinteresse quanto à continuação de uma tradição que valoriza o culto aos antepassados, por outro, as cerimônias memoriais servem de retomada de uma ligação que fora rompida anteriormente. No caso, então, a cerimônia é um *religare*, no âmbito da religiosidade oficial. Reforçar um discurso no sentido de explicar o porquê do culto aos antepassados, de fato, no primeiro momento pode surtir efeito, mas será abandonado posteriormente. Entendemos que o culto aos antepassados seja parte de uma atividade domiciliar, restrito à família. Por isso, está além da linguagem justificada por uma lógica, ainda que todos os argumentos sejam aceitos. Esta linguagem familiar é irracional, no nível inconsciente, abrigo de todos os sentimentos mais profundos que somente se manifesta através de símbolos no campo das possibilidades dos gestos e atitudes. Nada disso se explica ou se faz necessário uma explicação.

Mas o discurso a respeito da morte continuará existindo no templo budista, no caso aquele que referimos neste estudo, seja durante os sermões das cerimônias memoriais, seja também fora dela. Qualquer razão que implique na construção de um discurso sobre a morte, naturalmente estará falando com muito mais ênfase sobre a vida. Não na vida enquanto antítese, mas principalmente na preparação diante do inevitável. Seria mais conveniente se dizer que depois do inverno haverá o outono, mas o inverno é antecedido pela primavera. Nada mais natural, esta é a verdade, a Roda do Dharma.

Bibliografia

- FOUCAULT, Michel. As palavras e as coisas: São Paulo, Martins Fontes, 1992.
JUNG, C.G. Psicologia e Religião Oriental: 5a.edição, Petrópolis, Editora Vozes, 1991.
MORTON, W.Scott. China História e Cultura, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1986.
NOGUEIRA, Arlinda Rocha. Imigração Japonesa na história contemporânea do Brasil, São Paulo, Massao Ohno Editor, 1984.
Sotoshu Nanbei Betsuin Bushinji Kyoten: São Paulo, s.d.
WEBER, Max. Economia e Sociedade, volume 1: Brasília, Editora UNB, 1994.

O ESTADO MEIJI E A RELIGIÃO SHINTÔ: as dimensões políticas contidas nas crenças e valores xintoístas para a formação da estrutura do Estado e do patriotismo japonês.

ALTINO SILVEIRA SILVA¹
LUCIANE MUNHOZ DE OMENA²

Resumo: A estratégia dos líderes *meiji* de se apropriarem da sacralidade imperial, para o estabelecimento da nova ordem, foi um importante elemento na formação do sentimento de pertencimento na psicologia coletiva para com a entidade Estado. Os discursos que reverenciavam a figura do soberano, como um simbolismo político-religioso, foram intensificados para as massas por diversos aparelhos de divulgação. Estes, juntamente com diversas organizações sociais de caráter civil e religioso, tinham por fim ideal o de celebrar e cultivar as virtudes ligadas ao patriotismo.

Palavras-chave: Era Meiji, Xintoísmo.

Abstract: The strategy of meiji leaders of appropriate of the imperial sacralidade, for the establishment of the new order, was an important element in the formation of the feeling of belonging, in collective psychology, to the State entity. The speeches that revered the figure of the sovereign, as a politician-religious symbolism, had been intensified for the masses for diverse devices of spreading. These, together with diverse social organizations of civil and religious character, had, as ideal end, to celebrate and to cultivate on virtues of the patriotism.

Word-Key: Meiji Age, shinto.

INTRODUÇÃO

O pensamento (*nihon shisô*) e espírito (*nihon seishin*) japonês em voga na Era Meiji se fundamentam em práticas e comportamentos sociais tradicionais ou vistos como tradicionais, apesar de muitos deles serem invenções recentes. É necessário, nesse sentido, fazer um exame filosófico-religioso do xintoísmo, budismo e confucionismo. A tarefa de compreender a doutrina dessas religiões, suas facções e seitas, e suas atuações no ambiente humano é de grande complexidade. Assim, optamos por focalizar as análises de um elemento contido numa das pedras fundamentais: o simbolismo superior-sagrado do imperador – chamado na língua japonesa *tenshi* (Filho dos Céus) ou *tennô* (Rei Celeste) – pregado no *shintô* na construção da estrutura do Estado pós-1868 pelo *genrô* (termo utilizado para designar os principais líderes *meiji*).

¹ Bacharel em Direito (FDV), Especialista em História (UFES), Especialista em Direito Material e Processual do Trabalho (ESA-OABES/VRB) e Aluno especial no Mestrado em História (UFES).

² Bacharela e licenciada em História (UFOP), Mestre em História (UNICAMP), Doutora em História (USP).

O SHINTÔ DE ESTADO E O SIMBOLISMO DO IMPERADOR

Os primeiros europeus, ainda no século XIX, analisaram o *shintô* e consideraram-no um dos elementos cruciais para a formação da identidade japonesa. No entanto, eles o avaliavam como uma religião primitiva, devido ao fato de terem as suas impressões restritas: às crenças de adoração a natureza, às aversões sobre as impurezas (*kegare*), às histórias de diversas divindades e espíritos e, principalmente, à falta de um sistema de doutrina formalizada. O *shintô* era visto como uma religião nativa, cujas crenças e ritos se mantiveram imutáveis no tempo desde a pré-história.

A “Grande Reforma” (*Taika*), em 645 d. C., espelhada no sistema de governo chinês da dinastia Tang, estabeleceu os contornos gerais para a centralidade autocrática do poder nas mãos do imperador, assumindo cargos de autoridade civil, militar e religioso; frente aos outros clãs (*uji*) pertencentes ao reino japonês. Meio século depois, em 701 d.C, o Código *Taihô* (Grande Tesouro), em sua secção *ryo*, formalizou os ritos ligados à casa imperial, às hierarquias e deveres dos negócios de Estado e impôs aos principais santuários o controle direto da casa real. O exercício do governo era partilhado por dois órgãos: o Departamento de Estado e o Departamento de Religião. Cabia ao segundo, considerado o mais importante devido às crenças *shintô*, observar e registrar pronunciamentos e adivinhações oraculares, presidir celebrações religiosas de grande significação, manter os santuários e a disciplina dos sacerdotes. Durant (1995:562) salienta: “*O imperador passa de um chefe de clã a monarca absoluto; todos os governadores são de sua nomeação, todas as taxas são a ele devidas diretamente; todas as terras do reino lhe pertencem*”.

Na realidade a apropriação das terras ocorreu apenas nominalmente, pois os nobres continuaram na posse efetiva de suas propriedades, mas a tributação, com pagamento em colheita e as relações de autoridades foram centralizados em favor do soberano. Os nobres, para compensar suas perdas, foram nomeados para altos cargos no governo, pelos quais recebiam vantajosos emolumentos.

Porém, talvez, os ritos vinculados ao *shintô* e a associação destes ao imperador, que mais influenciaram a identidade cultural japonesa, foram os mitos contados nas obras *Kojiki* (Arquivo das Práticas Antigas) e *Nihon Shoki* (Crônicas do Japão). Escritos por volta do século VIII d.C, contém relatos mitológicos da criação das ilhas e do povo japonês, bem

como as aventuras dos deuses nativos, dos níveis *amatsukami* e *kunitsukami* e seus descendentes, destacando-se o papel da linhagem imperial para a fundação de Yamato³.

Todas as medidas e saberes evocavam a descendência da casa imperial à deusa do Sol, chamada Amaterasu *ômikami*. O papel religioso do soberano, algo similar ao *status* de *Pontifex Maximus*⁴ do *shintô* com poderes seculares, e sua ligação com o Sol tinham um apelo especial para um povo, cuja economia era essencialmente agrícola, e permitiram a consolidação da sua autoridade (MORI, 1979:525).

A partir do século IX a autoridade política do imperador entrou num processo de declínio e o poder político se deslocou para os nobres da corte. Em razão dos conflitos entre as casas nobres, que disputavam o poder, ocorreria ascensão da casta dos guerreiros (*samurai*) que dominariam o Japão do século XII até o início da segunda metade do século XIX. Neste longo período era comum o sincretismo entre o *shintô* e o budismo. Gordon (2003) afirma como era comum encontrar, até 1868, santuários, altares e monumentos xintoístas nos complexos religiosos budistas e vice versa, e que os sacerdotes também prestavam serviços para ambos os credos.

Porém, este trabalho tem por balizamento a Era Meiji (1868-1912). Neste estudo, por se situar a partir da segunda metade do século XIX e associado à entidade Estado-nação, a relação do simbolismo imperial e da identidade se volta para temáticas de patriotismo e nacionalismo. A historiografia contemporânea entende que a identidade nacional não foi um propósito de pessoas isoladas, mas uma intencionalidade fruto da cultura e do saber, em trânsito em determinado tempo e em determinado grupo humano. Os discursos da intencionalidade, quando familiares à psicologia coletiva, conseguem transmitir e convencer com eficiência a idéia de que seus conteúdos sejam verdadeiros.

Os objetivos das lideranças *meiji*, as quais derrubaram o xogunato Tokugawa, não eram o de ocidentalizar o Japão, mas torná-lo viável. Em outras palavras, promoveram uma contra-revolução com o objetivo de fazer frente às ameaças estrangeiras sem, contudo, modificar a hierarquia político-social. Afinal, os membros do *genrô* e a grande maioria de

³ Yamato é o antigo nome do reino do Japão.

⁴ Em 12 a. C., Augusto recebeu o cargo religioso de *Pontifex Maximus* o que o tornava chefe supremo do culto nacional, presidindo, dessa forma, os comícios *calatos* e *tributos*. Era ainda encarregado de eleger os sacerdotes e vestais e o responsável pela nomeação dos flâmines, bem como o *rex sacrorum*, tendo autoridade sobre eles. Tornava-se, sobretudo, o mediador entre homens e deuses.

seus auxiliares eram provenientes da casta *samurai*. Esta impressão fica muito evidente nos *slogans sonnô jô* (reverenciar o imperador, expulsar os bárbaros) e *fukoku kyohei* (país rico, exército forte).

Nesse sentido, Kennedy (1989:204), para explicar a ascensão do Japão ao nível das grandes potências, aponta diversos fatores e destaca o que denominou de ‘moral’, expressão a qual concentra questões de identidade coletiva e valores sociais. A adoração ao imperador, a veneração ao Estado, a honra e o valor militar do samurai, a ênfase na disciplina e fortaleza construíram uma política essencialmente patriótica.

Essa política ocorre pelo fato de a permanência no poder, de modo geral, requerer, por um lado, um conjunto de responsabilidades e obrigações do governante, que utiliza a pátria, paz, prosperidade dos homens e da nação como ícones de propaganda. Em nome do bem público e de um estado de segurança é que se justifica a legalidade e, por conseqüência, a existência do poder. Por outro lado, este cenário político só é mantido pelo *consentimento e reconhecimento* dos governados.

Esses são, em geral, envolvidos pelo mito da unidade expresso em conceitos como povo, raça ou massa, principalmente em regimes centralizados que unificam, em seu mais alto grau, o poder. Sabemos, pois, que o poder caracteriza-se também por ser um dispositivo produtor de efeitos, entre os quais os que se comparam às ilusões do teatro. O governante torna-se um ator político para a conquista e a conservação do poder. Daí a relevância de sua imagem, das aparências que poderão corresponder aos desejos e expectativas de seus súditos⁵.

Por isso, em 1900, Nitobe Inazo em sua obra *Bushidô*, salienta os princípios difundidos pelo Xintoísmo como tendo duas características predominantes na vida emocional dos japoneses: patriotismo e lealdade. Damos voz ao autor:

⁵ Utilizamos as definições de teatralização do poder proposta pelo antropólogo Balandier (1982). Este se baseia no que Nicolau Evreinov denominava por teatro da zombaria, quer dizer, “sua tese, expressa a partir de ilustrações extremamente variadas, monta um tribunal teatral para todas as manifestações da existência social, notadamente as do poder: os atores políticos devem ‘pagar seu tributo cotidiano à teatralidade’” (EVREINOV Apud. BALANDIER, 1982: 05). Como sugeriu Balandier, “o poder estabelecido unicamente sobre a força ou sobre a violência não controlada teria uma existência constantemente ameaçada; o poder exposto debaixo da iluminação exclusiva da razão teria pouca credibilidade (...). Ele só se conserva pela transposição, pela produção de imagens, pela manipulação de símbolos e sua organização em um quadro cerimonial” (p. 07). Consultar também: BURKE, 1992; GOFFMAN, 1983; GEERTZ, 1978.

Essencialmente como o conceito romano de religião, nossa reflexão colocou em destaque não tanto a moral como a consciência nacional como indivíduo. Sua adoração-natureza trouxe ao nosso âmago mais profundo o amor ao país, enquanto a adoração-ancestral, seguindo de linhagem em linhagem, fez da família Imperial a fonte da nação inteira. Para nós, o país é mais do que terra e solo da qual mineramos ouro e colhemos grãos – é a moradia sagrada dos deuses, dos espíritos e dos nossos ancestrais: para nós, o Imperador é mais do que o Arqui Condestável de um *Rechtsstaat*, ou mesmo o Patrono de um *Culturstaat* – ele é o representante material do Céu na Terra, combinando em sua pessoa seu poder e sua misericórdia (NITOBÉ, 2005:16-17)⁶.

O Departamento de Assuntos Religiosos (*Jingikan*) foi criado em 1868. Esse órgão remonta a instituição de mesmo nome estabelecida pelo código *Taihô*. As competências do departamento, desde o início, consistiam na fiscalização dos ritos e sacerdotes, no financiamento dos santuários e no ensino moral nas escolas. A fiscalização ocorria na maioria dos templos, todavia o beneplácito régio era restrito aos maiores santuários, classificados como *kankoku heisha*. Em 1884, recebiam o financiamento estatal aproximadamente 150 templos *shintô* de um total de 200 mil (HARDACRE,1991:29; KEENE,2002:137; YAMAGUCHI,2005:40).

O *Jingikan* permitiu a condução de uma política de centralização da administração e dos ritos que compunham a estrutura material e espiritual do *shintô*. Gordon (2003:110) complementa as argumentações sobre *osaisei itchi* (união dos ritos e governo) ao salientar o seguinte aspecto: “*It created a national organization of Shinto shrines for the first time in Japanese history*”. Em 1871, esse departamento foi elevado à categoria de ministério e, no ano seguinte, renomeado para Ministério da Religião (*Jingishô*). Neste ano, os templos *shintô* obtiveram maiores possibilidades de arrecadação ao substituírem os templos budistas nos direitos às taxas de registro de nascimento e morte. Iniciou-se, também, o *haibutsu*

⁶ Esse conteúdo sagrado de poder gerava o reconhecimento de que governantes e deuses possuíam propriedades semelhantes e, como tal, reflete a distância entre rei e súditos. Levava-se em consideração, a associação de poderes superiores à pessoa real e sua própria legitimidade (BALANDIER, 1969; GEERTZ, 1978; OMENA, 2007). É uma forma de sacralizar o poder, pois toda sociedade, inclusive à japonesa, almejava a eternidade e temia, igualmente, o retorno ao caos como realização da própria morte (BALANDIER, 1969, p. 95). Dentro desta perspectiva, temos um excelente estudo realizado por Ernst H. Kantorowicz (1998) – *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval* – sobre a sacralização e as vicissitudes do carisma de monarcas no mundo ocidental em um período de duzentos anos. O rei era visto em “um estado de ‘perfeição absoluta’ sobre-humana dessa *persona ficta real*” (KANTOROWICZ, 1998:18). Havia, sobretudo, uma diferenciação entre o corpo natural e o corpo político. Este “é um corpo que não pode ser visto ou tocado, composto de Política e Governo, e constituído para a condução do povo e a administração do bem estar público, e esse corpo é extremamente vazio de Infância e velhice e de outros defeitos e imbecilidades naturais, a que o corpo natural está sujeito, e, devido a esta causa, o que o rei faz em seu corpo político não pode ser invalidado ou frustrado por qualquer incapacidade em seu corpo natural” (KANTOROWICZ,1998:21).

kishaku, que consistia nas medidas de confiscação das terras pertencentes aos templos budistas. Jansen (2002:353), com base num relatório do governo da província de Satsuma, informa: “[...] all 1,066 Buddhist temples had been abolished, their monks ordered to return to lay life, their buildings confiscated for military expenses and their statues, sutras, and ritual objects destroyed”.

Em 14 de março de 1872, o *Jingishô* foi abolido e reconstituído no *Kyôbushô* (Ministério da Educação), mas isto não significou uma derrota política dos partidários do xintoísmo. O Ministério do Interior agregou as funções de administrar os templos xintoístas e budistas. No ano de 1887, as funções do ministério foram agregadas ao Ministério do Interior. Em 1900, contudo, a agência que os controlava foi dividida em duas: o *jinjakyoku* (Agência dos templos xintoístas) e o *shûkyôkyoku* (Agência da Religião).

A estrutura familiar e os relacionamentos familiares eram vistos como cruciais para as relações de autoridade no Estado. Os oligarcas *meiji* vislumbravam o sistema hierárquico familiar e reforçava os laços das pessoas comuns com a Casa Imperial. Juntamente com o culto dos antepassados eles exerceriam um papel importante na hierarquia social e possibilitava uma identificação da consciência coletiva associada à nação de uma “grande família”. Para ilustrar Mackie (1997:37) relembra o discurso de nacionalista, formalizado pela *intelligentsia*, que promovia a doutrina da qual as mulheres deveriam ser boas esposas e sábias mães (*ryôsai kenbo shugi*). Para as mulheres alcançarem os destinos sociais idealizados deveriam receber uma educação própria para este fim.

No ocidente o discurso dominante oitocentista associava a pátria à idéia de Estado livre, cujas leis asseguravam a liberdade e a felicidade. Assim, a definição de patriota é a daquele que luta por aquela liberdade e felicidade da pátria. No Japão o discurso político evocava as vitórias do país como sendo derivadas do imperador e os japoneses comuns deveriam vê-lo como o pai-sagrado de todos ou um *onjin* (benfeitor). Isto posto, numa visão idealizada, os japoneses deviam a ele a felicidade de todos e os deveres de filho e súdito fiel. Essa impressão descrita era reforçada pelo sentimento de obrigação social/moral (*giri*) decorrente do fato que todas as políticas implementadas pelos oligarcas *meiji* eram divulgadas como vontade do próprio imperador ou associadas a ele.

Entretanto, talvez a potencialização da majestade imperial mais contundente dessa identificação coletiva, em termos simbólicos, residia na fixação de um rito de reverência,

cerimônia a qual estavam obrigados todos os súditos. Acerca deste assunto é digno de nota de que não apenas a própria pessoa do soberano era objeto de adoração, mas igualmente todas as suas representações imagéticas e editos. A estreita conexão da imagem com o soberano na era da economia industrial possibilitou que fosse produzido, em massa, milhares de reproduções gráficas, o que permitiu a presença “virtual” nas escolas mais remotas e a invasão do cotidiano nas casas dos súditos. Benedict (2002:108) salienta “*A fidelidade para com ele [Imperador], chu, a virtude suprema deve tornar-se uma contemplação extática de um Bom Pai fantasiado, livre dos contatos do mundo*”. Com efeito, essa estratégia salvaguardava a nova ordem num abrigo contra qualquer ameaça temporal, pois, o soberano, na condição de entidade divina, jamais poderia ser privado do cargo que ocupava. O Decreto Imperial sobre Educação (*Kyôikuchokugo*), promulgado em 1890, foi considerado, de um lado, como um artefato sagrado, símbolo da unificação espiritual do povo japonês, e, do outro, era usado para identificar os atos não idealizados como traição e anti-patriotismo. O documento era lido nas escolas e ao final desta leitura os alunos e professores o saudavam com reverências e a frases similares ao *tennô no banzai*. Esse decreto se tornou, assim, o pilar da ética e moralidade pública e carregado de um prestígio e poder simbólico de autoridade igualado apenas à do próprio imperador. Fez com que a lealdade e piedade filial se tornassem valores universais que não poderiam ser questionados ou subordinados a nada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O artigo teve por objetivo o estudo histórico sobre as dimensões dos discursos e das representações políticas, contidos nas relações que associavam as crenças e valores xintoístas com as socioculturais cotidianas “civis”, para a formação dos diversos laços os quais ligavam o Estado *Meiji* à coletividade. Tratou-se, assim, da genealogia e da anatomia do exercício do poder a partir da justaposição das verdades religiosas com as ações políticas, para a configuração e manutenção das hierarquias sociais hegemônicas. As medidas foram compreendidas enquanto estratégias construtoras e normalizadoras dos micro-poderes elementares e o poder simbólico para a produção de efeitos reais.

Neste estudo foi focalizado na figura do imperador como um símbolo religioso para a população japonesa. A estratégia dos líderes *meiji*, ao se apropriarem da sacralidade

imperial, foi um importante elemento para a formação do sentimento de pertencimento para a coletividade, uma vez que estava próxima das crenças elementares da sociedade japonesa. As tradições inventadas e o incentivo de eventos e práticas sociais espontâneos, que estivessem em sincronia com os discursos hegemônicos, reforçavam a compreensão de verdade e autoridade do discurso dominante. O poder de convencimento do discurso, quando guarda intimidade com o tecido cultural cotidiano, como foi o caso do patriotismo associado ao *shintô*, torna mais fácil a implantação dos aparelhos de controle e divulgação e a implantação do autocontrole. No primeiro caso, por estar em sintonia com a proteção dos valores, e, no segundo, por ser um conteúdo familiarizado faz com que os indivíduos, ao verem o discurso como verdade a ser seguida e defendida, tornem-se “docializados”, ou seja, instrumentos de defesa e reprodução do discurso. Discursos hegemônicos associados à promoção do Estado forte que os oligarcas *meiji* tanto desejavam. Todavia, é de se frisar que, durante esse período, diversos discursos e propostas políticas, que podem ser tipificados como “resistências”, se encontravam em tramite no ambiente social.

BIBLIOGRAFIA

- AKITA, G. *Foundations of constitutional government in Modern Japan, 1868-1900*. 2 ed. Massachusetts: Harvard University press, 1972.
- APOSTOLIDÉS, J. M. *O rei máquina; espetáculo e política no tempo de Luís XIV*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- BARY, T. de e outros (Org.). *Sources of Japanese tradition, 1600 to 2000*. 2 ed. New York: Columbia University press, 2005.
- BALANDIER, G. *As dinâmicas sociais. Sentido e poder*. São Paulo: DIFEL, 1976.
- _____. *Antropologia Política*. São Paulo: USP, 1969.
- _____. *O poder em cena*. Brasília: UNB, 1982.
- BENEDICT, R. *O crisântemo e a espada*. 3ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- BLOCH, M. *Os reis taumaturgos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- BURKE, P. *O mundo como teatro. Estudos de Antropologia Histórica*. Tradução de Vanda Maria Anastácio. Lisboa: DIFEL, 1992
- BUESCU, A. I. *Imagens do príncipe: discurso normativo e representação (1525-1549)*. Lisboa: Cosmos, 1996.
- DURANT, W. *Nossa herança oriental*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Record, 1995.
- FRIDELL, W. M. *The establishment of Shrine Shinto in Meiji Japan*. Japanese Journal of Religious Studies, ano 2, n. 2 e 3, 1975, p. 103-136.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1978.
- GINZBURG, C. *Mitos, emblemas e sinais*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- GIRARDET, R. *Mitos e mitologias políticas*. São Paulo: Companhias das Letras, 1987.
- GORDON, A. *A modern history of Japan: from Tokugawa times to the Present*. New York: Oxford University press, 2003.

GRIFFIS, W. E. *The religions of Japan: from the dawn of history to the Era of Meiji*. Charleston: BiblioBazaar, 2007. (1895)

GULICK, S. L. *Evolution of the Japanese social and psychic*. Charleston: BiblioBazaar, 2007. (1903)

GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 1983

HARDACRE, H. *Shintô and the State, 1868-1990*. New Jersey: Princeton University press, 1991.

HOBBSAWM, E. e outros. *A invenção das tradições*. 3ª. Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

INOUE, N. *The formation of sect shinto in modernizing Japan*. Japanese Journal of Religious Studies, ano 29, n. 3 e 4, 2002, p. 405-427.

JANSEN, M. B. *The making of modern Japan*. Massachusetts: Harvard University press, 2002.

JANSEN, M. B. (Org.). *The emergence of Meiji Japan*. New York: Cambridge University press, 1995.

KANTOROWICZ, Ernest H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KEENE, D. *Emperor of Japan: Meiji and his world, 1852-1912*. New York: Columbia University press, 2002.

KENNEDY, P. *Ascensão e queda das grandes potências*. 2 ed. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

KIRKLAND, R. *The Sun and the throne: the origins of royal descent myth in Ancient Japan*. Numen, vol. 44, n. 02, 1997, p. 109-152.

MACKIE, V. *Creating socialist women in Japan: gender, labour and activism, 1900-1937*. Melbourne: Cambridge University press, 1997.

MORI, K. *The emperor of Japan: a historical study in religious symbolism*. Japanese Journal of Religious Studies, ano 6, n. 04, 1979, p. 522-565.

NITOBE, I. *Bushido: alma de samurai*. São Paulo: Tahyu, 2005. (1900)

NUKARIYA, K. *The religion of the samurai: a study of zen philosophy and discipline in China and Japan*. Charleston: BiblioBazaar, 2006. (1913).

OMENA, L. M. *Pequenos poderes na Roma Imperial: o povo miúdo na ótica de Sêneca*. São Paulo: USP, 2007 (Tese de Doutorado).

SCHEID, B. *Shinto as a religion for the warrior class: the case of Yoshikawa Koretaru*. Japanese Journal of Religious Studies, ano 29, n. 3 e 4, 2002, p. 299-324

SIEMES, J. *Hermann Roesler and the making of the Meiji State*. Tokyo: Sophia University, 1968.

YAMAGUCHI, T. *El Estado y el sintoísmo durante la era Meiji*. ISTOR, ano VI, n. 21, 2005, p.35-50.

Shintoísmo e Culto aos *Kami*: Aproximações e Distanciamentos

Richard André, doutorando em História das Religiões UNESP, campus de Assis

Resumo:

Pretendo, neste artigo, sugerir que o Shintoísmo, geralmente considerado a religião nativa e mais antiga do Japão, é uma construção historicamente recente, motivada, principalmente, por razões políticas, legitimando os soberanos enquanto “deuses vivos”. Para isso, baseado nas proposições de Toshio Kuroda e alguns pesquisadores norte-americanos, sugiro que não há uma relação de continuidade absoluta entre o culto aos *kami* e as concepções shintoístas.

Palavras-chave: Shintoísmo, *kami*.

Abstract:

I intend, in this paper, suggest that Shinto, generally considered the native and older religion of Japan, is a recently historic construction, motivated, especially, by politic reasons, legitimating the sovereigns like “living gods”. For this, based in the propositions of Toshio Kuroda and some north-Americans researchers, I suggest that there is not an absolute continuity’s relation between *kami*’s worship and Shinto concepts.

Keywords: Shinto, *kami*.

Mesmo atualmente, entre algumas famílias de japoneses e descendentes no Brasil, é possível encontrar dois tipos de altares domésticos: o *butsudan*, de caráter budista, no qual são inseridos os *ihai*, tabuletas comumente de madeira onde são escritos os nomes póstumos dos entes falecidos, que se converteriam em entidades protetoras do lar; ao lado daquele, há o *kamidana*, adornado com pequenas cortinas, em cujo interior são colocadas pequenas tábuas com as denominações dos principais *kami*, palavra geralmente traduzida como “deus” (BALDUS & WILLEMS, 1941, pp. 125, 126 e 128). Tal objeto seria de natureza shintoísta. Domesticamente, tais religiões não são excludentes: dividem funções na esfera religiosa, havendo uma continuidade entre ambas.

Tais altares são indícios da sobrevivência de ambas as religiões mesmo após a vinda de japoneses para o Brasil e o processo de adaptação de elementos culturais a um contexto diverso. O Budismo é bastante conhecido entre os ocidentais, já que, além dos templos de diversas vertentes espalhados por diferentes regiões do mundo, há uma significativa produção bibliográfica, como indicam os vários livros de Daisetz Teitaro Suzuki, um dos responsáveis pela popularização do Zen Budismo no Ocidente (ALBUQUERQUE, 1997, p. 9). Comparado às principais concepções budistas, o Shintoísmo encontra-se numa situação humilhante: salvas exceções, os santuários permaneceram circunscritos ao Japão. Além disso, como indicam Mark Teeuwen e Bernhard Scheid (2002, p. 195), estudos sobre “... *Shinto in Western languages are few and far between...*” Em língua portuguesa, a situação é ainda mais lacunar, excetuando-se livros demasiadamente gerais, como o estudo de Sérgio Bath (1998).

Essa lacuna dá ensejo à afirmação de diversos lugares comuns: o Shintoísmo seria a religião mais antiga do Japão, anterior mesmo à introdução do Budismo (séculos VI e VII d.C.); ter-se-ia desenvolvido lado a lado a este, sem maiores conflitos, simplesmente dividindo tarefas no âmbito religioso (VARLEY, 1983, p. 21); possuiria uma ligação profunda com a natureza, devido ao animismo próprio à sua noção de mundo, segundo o qual todos os elementos, animados ou inanimados, teriam um espírito, entre outros aspectos (BREEN & TEEUWEN, 2000, pp. 1 – 3).

Entretanto, tais lugares comuns têm sido questionados em razão do aumento de produções a respeito nos últimos anos. Segundo Teeuwen e Scheid (2002, p. 196), um dos responsáveis pelo revisionismo foi o pesquisador Toshio Kuroda. Segundo o autor, deve-se fazer uma distinção entre o culto aos *kami* e o Shintoísmo propriamente dito (idem, pp. 198 e 199). Este diz respeito a uma construção histórica tardia na história do Japão, datada do Período Kamakura (1156 – 1185/1333 – 1336) e consolidada a partir da Era Meiji (1868). A idéia de religião mais antiga entre os japoneses teria sido construída pelos próprios sacerdotes shintoístas no sentido de inventar uma tradição, utilizando o conceito do historiador Eric Hobsbawm (HOBSBAWM & RANGER, 1984), com vistas a legitimar sua situação a partir de um passado calcado no início dos tempos.

No entanto, mesmo antes da introdução do Budismo no Japão, havia o chamado culto aos *kami*. Cabe um esclarecimento conceitual: a palavra, como apontado, é traduzida

como “deus”. Porém, esta se trata de uma noção ocidental que, a despeito de sua complexidade, não dá conta da alteridade da noção japonesa (VANACE, 1983). Por *kami*, pode-se designar uma série de divindades, tais como Amaterasu, Ryuguu Otohime e Izanagi. Além disso, os espíritos da natureza – como árvores e montanhas – também entram na categoria, inclusive alguns malignos, denominados *tatarigami* ou *goryoshin* (WIJAYARATNA, 1997, p. 121). Para tornar o quadro mais complexo, um ente falecido poderia tornar-se um *kami* (idem, p. 107) – ou, se a morte fosse prematura e violenta, como no caso de afogamentos ou catástrofes naturais, o espírito correria o risco de tornar-se um demônio, que não deixava de ser um *kami* a seu modo (idem, p. 113). Na própria palavra *tatarigami*, *gami* é somente uma leitura variante de *kami*, escrito com o mesmo ideograma (*kanji*).

Porém, em praticamente nenhum aspecto o culto aos *kami* assemelhava-se às religiões modernas: era regionalmente fragmentado ao longo de grande parte do território japonês; não era organizado em torno de um conjunto de mitos e ritos sistematicamente prescritos; não possuía um livro sagrado, lembrando que, até o século VII d.C., não havia uma linguagem escrita no Japão. Os primeiros livros registrados na história nipônica, o *Kojiki* e o *Nihon Shoki*, que reuniam uma série de lendas, histórias (misturadas àquelas) e genealogias reais (que remontavam aos primeiros *kami*), foram concluídos em 712 e 720 (VARLEY, 1986, p. 33), em período histórico próximo à introdução dos caracteres chineses no Japão, juntamente ao próprio Budismo, lembrando que as duas questões estão relacionadas, dada a necessidade de utilizar a escrita para a cópia dos sutras budistas vindos da China. A fragmentação regional e dogmática e a ausência, a princípio, de livros sagrados não quer dizer que o culto aos *kami* não fosse uma religião: como indica William Paden (2001, p. 22), o conceito é polissêmico e abarca uma série de manifestações distintas.

Entretanto, após a introdução do Budismo, o culto aos *kami* viria a sofrer uma série de modificações, seja no sentido de apropriar elementos do imaginário budista (e vice-versa), seja na tentativa de opor-se aos monges e certas escolas, que começaram a ganhar significativo prestígio entre os estamentos dirigentes. No Período Kamakura, certos sacerdotes, num esboço do pensamento anti-budista, tentaram afirmar o Shintoísmo como a religião nativa do Japão, já que anterior às concepções religiosas apropriadas da China. Pela palavra *shinto*, compreendiam o conjunto das fragmentárias práticas relacionadas aos *kami*,

justificando-se, principalmente, no *Kojiki* e no *Nihon Shoki*. Ou seja, buscaram sistematizar – num processo que estender-se-ia mesmo após a Era Meiji – os fragmentos de ritos antigos, fundamentando-os em livros tardios, que começaram a ser considerados sagrados, a “verdadeira” palavra sobre as origens do Japão contra as crenças alienígenas, o Budismo e o Confucionismo.

Contudo, a oposição ao Budismo fundamentava-se em apropriações de alguns de seus elementos. A começar pelo próprio conceito *shinto*: a palavra é composta de dois ideogramas, *kami* (que pode ser lido como *shin*) e *michi* (*to*), que significa caminho. Modernamente, seria o “caminho dos deuses”. No entanto, possivelmente durante o Período Kamakura, os mesmos ideogramas possuíam a leitura *jindo*, muito próxima daquela. Tratava-se, no entanto, de um conceito budista que se referia ao universo das divindades não-budistas (TEEUWEN & SCHEID, 2002, p. 201). Isto é, os sacerdotes de um Shintoísmo em processo de construção apropriaram-se de um conceito budista, alteraram sua leitura e buscaram afirmar-se enquanto arautos de uma tradição imemorial. O combate ao Budismo dava-se em seu próprio terreno conceitual.

O processo de construção do Shintoísmo sobre aspectos do Budismo vai ainda mais longe: como sugere Fabio Rambelli (2002, pp. 267, 271 e 273), durante o Período Kamakura, os sacerdotes passaram a desenvolver rituais de iniciação – em japonês, *shinto kanjou* – com elementos direta ou indiretamente budistas. Os ritos envolviam, por exemplo, procedimentos como a purificação, vedar os olhos, jogar uma flor sobre um altar em mandala, além de conceitos como o vazio, a Terra Pura, a ilusão relacionada à morte e à vida e, o que não deixa de ser particularmente surpreendente, a visualização de letras em sânscrito. Ora, somente para explorar alguns elementos, a mandala é uma das mais populares representações budistas, imaginada enquanto um círculo indicando a relação do homem com o universo; a Terra Pura diz respeito à Sagrada Escola da Terra Pura, criada pelo monge Hounen, segundo o qual mesmo uma pessoa má iria para a Terra Pura se recitasse em vida pelo menos uma vez o *nenbutsu*, que presta homenagem ao Buda e, por fim, a ilusão morte/vida encontra-se na própria essência do Budismo, que compreende o contínuo ciclo morte/nascimento como fator de sofrimento.

Mesmo as divisões de tarefas no âmbito religioso podem ser questionadas. Afirma-se, geralmente, que aos sacerdotes cabem cerimônias ligadas à vida, ao passo que os

monges seriam responsáveis pelos rituais fúnebres, cabendo-lhes a morte. Existem, inclusive, justificativas mitológicas para o fato: segundo o *Kojiki* e o *Nihon Shoki*, o *kami* Izanagi, após entrar em contato com o cadáver de Izanami, precisou ser purificado nas águas do mar. Numa passagem obscura do *Nihon Shoki*, o *kami* Ajisukitakahikone, ao ser confundido com o falecido Amewakahiko pelos pais deste, ficou furioso ao ser dado pelo cadáver, destruindo o local e fugindo na forma de um pássaro (KENNEY, 2000, pp. 263 e 264). De acordo com Wijayaratna (1997, p. 106), “... *death is something very inauspicious and dirty...*” Daí a necessidade de purificação entre os sacerdotes e mesmo as pessoas comuns. Inclusive atualmente, após velórios e funerais, alguns japoneses no Brasil costumam jogar sal nas roupas quando voltam para casa, dada a propriedade supostamente purificadora da substância. Antes de iniciarem uma contenda, os lutadores de *sumô* lançam sal na arena – os juízes são, aliás, shintoístas. Quando alguém próximo aos sacerdotes falece, estes são obrigados a cumprir um período de luto, no qual ficam afastados dos afazeres do santuário, evitando a contaminação derivada da morte (idem, p. 106).

Não obstante a impureza da morte, há alguns relatos de funerais shintoístas ao longo da história japonesa: em 1573 e 1764, respectivamente dos sacerdotes Yoshida Kanemi e Nemoto Tanemaro. As famílias de ambos tentaram fazer frente ao monopólio budista no que se relaciona aos ritos fúnebres, elaborando procedimentos, baseados no *Kojiki* e no *Nihon Shoki*, para a sua realização. Porém, como sugere Kenney (2000, p. 250), como as mitologias descritas em ambos os livros são vagas, permitindo uma série de interpretações distintas, houve um amplo grau de liberdade para a criação dos elementos propriamente funerários, o que se revela nas profundas diferenças entre os funerais de Kanemi e Tanemaro – neste, inclusive, houve a incorporação de uma figura com propriedades shamânicas, o *monomasa*, que fazia as vezes do morto em seu próprio funeral, incorporando-o (idem, pp. 257 – 266). Para resolver o problema da contaminação mórbida, os sacerdotes responsáveis pelas cerimônias deveriam passar por um período de purificação (idem, pp. 245, 247, 256 e 257). Assim como no caso dos ritos de iniciação, os funerais também absorveram elementos budistas, tais como a cópia de sutras e a realização de oferendas aos espíritos (idem, pp. 246 e 247). Malgrado o esforço dos sacerdotes no sentido de acabar com o monopólio dos monges, os funerais shintoístas, ainda existentes no Japão, constituem uma minoria quando comparados aos budistas (idem, p. 241).

Foi com a Restauração Meiji que o Shintoísmo consolidou-se enquanto religião à parte do Budismo, apesar da apropriação de vários de seus elementos. O movimento, que pôs fim aos trezentos anos do Shogunato comandado pela família Tokugawa, devolveu teoricamente os poderes ao Imperador Meiji. Nesse contexto, houve uma perseguição sistemática ao Budismo, o que envolveu, inclusive, a destruição de diversos templos. Alguns monges, para escapar à perseguição, começaram a transformar seus lugares sagrados em santuários. Nesse contexto, as concepções shintoístas ganharam bastante força, tornando-se a religião oficial do Estado. A idéia de que os soberanos eram descendentes de Amaterasu (SANSOM, 1973, p. 133) foi reforçada, com vistas a legitimar o poder imperial, usurpado durante vários séculos pelos shoguns. A partir de então, consolidou-se a visão segundo a qual o Shintoísmo era a religião nativa do Japão, numa invenção de tradição que fortalecia o mito.

Em síntese, pode-se dizer que o Shintoísmo, não obstante os apelos da tradição, é uma construção histórica iniciada no Período Kamakura e consolidada na Era Meiji, embora os fragmentos a partir do qual foi construído sejam mais antigos: o culto aos *kami*, estes sim anteriores ao século VI d.C. Não obstante as apropriações, suas relações com o Budismo nem sempre foram harmoniosas, podendo ser encontradas ao longo da história japonesa indícios de conflitos no tocante ao poder simbólico. O artigo não esgota a questão, aliás bastante complexa por inserir-se numa longa duração, porém sugere a existência de rupturas no desenvolvimento das relações entre Budismo e Shintoísmo.

Bibliografia

- ALBUQUERQUE, E. B. de. *O Mestre Zen Dôguen*, São Paulo, Arte & Ciência/UNIP, 1997.
- BALDUS, H. & WILLEMS, E. “Casas e Túmulos Japoneses no Vale da Ribeira de Iguape”, *Revista do Arquivo Municipal*, 7, 77, 1941, pp. 121 – 135.
- BATH, S. *Xintoísmo: o Caminho dos Deuses*, São Paulo, Ática, 1998.
- BREEN, J. & TEEUWEN, M. *Shinto in History: Ways of Kami*, Richmond: Curzon Press, 2000.
- HOBBSAWN, E. & RANGER, T. (orgs.). *A Invenção das Tradições*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- KENNEY, E. “Shinto Funerals in the Edo Period”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 3-4, 27, 2000 pp. 239 – 271.
- PADEN, W. *Interpretando o Sagrado: Modos de Conceber a Religião*, São Paulo, Paulinas, 2001.

- RAMBELI, F. "The Ritual World of Buddhist 'Shinto'", *Japanese Journal of Religious Studies*, 3 – 4, 29, 2002, pp. 265 – 297.
- TEEUWEN, M. & SCHEID, B. "Tracing Shinto in the History of Kami Worship", *Japanese Journal of Religious Studies*, 3-4, 29, 2002, pp. 195 – 207.
- VANCE, T. "The Etymology of Kami", *Japanese Journal of Religious Studies*, 4, 10, 1983, pp. 277 – 288.
- VARLEY, H. *Japanese Culture*, Tokyo: Charles E. Tuttle, 1986.
- WIJAYARATNA, M. "Funerary Rites in Japanese and Other Asian Buddhist Societies", *Japan Review*, 8, 1997, pp. 105 – 125.

Igreja Messiânica Mundial e suas dissidências, a Religião de Mokiti Okada no Brasil.

Hiranclair Rosa Gonçalves, Doutor em Ciências Sociais pela PUC-SP, professor do Centro de Ensino Superior de Foz do Iguaçu (CESUFOZ) e União das Faculdades Cataratas (UDC), Foz do Iguaçu-PR.

Resumo

Esse artigo diz respeito à religião de Mokiti Okada no Brasil, cujo principal ramo é a Igreja Messiânica Mundial do Brasil. Abordo no artigo outras organizações que seguem a religião de Mokiti Okada no Brasil, as quais, embora pequenas em número de adeptos, ajudam a compreender melhor essa religião. Meu objetivo é buscar compreender como foi possível essa religião conseguir tão significativo crescimento no Brasil.

Palavras Chave: Igreja Messiânica Mundial; Religiões Japonesas no Brasil

Abstract

This article is about the religion of Mokiti Okada in Brazil, with main branch is “Igreja Messiânica Mundial do Brasil” (Church of World Messianity of Brazil). Other branches of this religion in Brazil are also part of this study, because they are important in a qualitative way to help understanding this religion. The main focus of this work is to understand the large diffusion of this Japanese religion in Brazil.

Keywords: Church of World Messianity; Japanese Religions in Brazil

Nascido na cidade de Tóquio, em 23 de dezembro de 1882, Mokiti Okada, a partir de 1935 iniciou no Japão um novo movimento religioso, que hoje é praticado por muitas organizações religiosas independentes, sendo, entretanto, mais conhecido através do seu ramo maior que é a Sekai Kyusei Kyo ou Igreja Messiânica Mundial, em português.

No Japão, a Igreja Messiânica é classificada como uma Nova Religião. Os estudiosos de religiões japonesas classificaram as religiões japonesas em 3 grandes grupos: Xintoísmo, Budismo e Novas Religiões. O

Xintoísmo e o Budismo correspondem ao período tradicional do Japão, ou seja, o período pré-moderno, entendido como sendo a época desde os primórdios da nação japonesa até o fim do período Tokugawa (1600-1868). A época moderna da nação japonesa entende-se como o período que se iniciou logo em seguida, com a restauração Meiji (1868), até os dias atuais. E as Novas Religiões são as religiões que surgiram nessa época moderna, sendo diferentes do Budismo e do Xintoísmo tradicionais, mesmo que tenham incorporado muitos elementos dessas duas religiões.

No Brasil, a religião de Mokiti Okada foi introduzida em 1955 através do trabalho dos missionários Minoru Nakahashi e Nobushiko Shoda. De 1955 a 1965, a expansão ficou restrita a comunidades de descendentes de japoneses, apresentando, portanto a característica de religião étnica. A partir de 1965, com a vinda do reverendo Tetsuo Watanabe a expansão adquiriu outra natureza, passando a ocorrer de modo vigoroso entre brasileiros sem origens japonesas. Mais tarde, Tetsuo Watanabe veio a se tornar presidente da Igreja Messiânica Mundial do Brasil (I.M.M.B.)

Em 1998, iniciei minha pesquisa de doutorado, pela PUC-SP, concluída em 2003, tendo como tema a Igreja Messiânica Mundial do Brasil. No decorrer da pesquisa, descobri que no Japão a religião iniciada por Mokiti Okada não logrou permanecer como um movimento unificado, sofrendo muitas dissidências, estando dividida em 20 grupos, sendo a Igreja Messiânica Mundial o principal deles. Mais tarde, descobri que havia duas dessas dissidências presentes no Brasil e ainda que surgiram dissidências aqui no Brasil, ou seja dissidências da I.M.M.B.

Na minha tese, denominei de Religião Messiânica a religião iniciada por Mokiti Okada e é praticada por todos esses grupos. Hoje, passado algum tempo, considero esse termo um pouco equívoco, visto que existem muitas religiões com características messiânicas no mundo. Em vista disso, entendo ser mais adequado usar a expressão “religião de Mokiti Okada” para expressar a religião praticada pela Igreja Messiânica Mundial e por suas dissidências no Japão e no Brasil.

No Brasil, existem 6 organizações religiosas que praticam a religião de Mokiti Okada, são elas:

1. Igreja Messiânica Mundial (I.M.M.B)
2. Comunidade Messiânica Universal (dissidência surgida no Brasil)
3. Templo Luz do Oriente (dissidência surgida no Brasil)
4. Shinji Shumei Kai (dissidência japonesa, também chamada simplesmente de Shumei)
5. Seimei-Kyo (dissidência japonesa)
6. M.O.A. Panamericana do Brasil (vinculada a uma divisão da Igreja Messiânica no Japão que já foi uma dissidência, havendo lá se reunificado, mas no Brasil mantendo organização separada e independente da I.M.M.B.)

Todas essas organizações foram estudadas na minha tese de doutorado com exceção da Seimei Kyo, a qual só vim a conhecer após haver concluído a tese. De modo geral, pode-se dizer que essas dissidências são mais tradicionalistas, ou seja apegadas a aspectos formais de culto praticadas na época de Mokiti Okada, mais apegadas a aspectos religiosos típicos da religiosidade japonesa como o culto de Kannon (entidade budista) ou da divindade xintoísta Daikokuten.

A Igreja Messiânica, suas dissidências e outras religiões japonesas.

Segundo o Censo do ano 2000, a I.M.M.B. possuía 109 mil membros sendo a maior religião de origem oriental no Brasil. Esses 109 mil membros estão espalhados por todas as regiões do Brasil, independente de haver ou não uma colônia japonesa no local.

As outras organizações messiânicas no Brasil possuem um pequeno número de membros no Brasil. A Comunidade Messiânica Mundial possui algo próximo de mil membros, as outras organizações possuem algumas centenas de membros, a Shinji Shumei Kai não chega a uma centena. Em termos quantitativos são pouco importantes, mas considero que seu estudo é importante em termos qualitativos.

Primeiramente, essas dissidências, ou organizações independentes mostram outra forma possível de seguir os ensinamentos de Mokiti Okada, outras interpretações possíveis. Os ensinamentos messiânicos podem ser comparados a um jogo de peças de montar e cada uma dessas organizações montou de forma diferente, isso é uma das formas como se pode entender essa diversidade.

Mas não é só isso, o estudioso que pretende conhecer mais a fundo a religião de Mokiti Okada vai poder assistir nas dissidências messiânicas rituais antigos que não são mais usados na I.M.M.B., ouvir orações também deixadas de lado pela mesma, vai descobrir que existem várias formas possíveis de se aplicar o Johrei. Vai entender melhor a importância que a figura do Bodisatva Kannon possuía para Mokiti Okada, bem como a importância do deus da fortuna xintoísta Daikokuten. Em outras palavras, através das dissidências é possível aprofundar a compreensão da religião de Mokiti Okada.

E existe mais uma vantagem que o estudo dessas dissidências, pequenas em tamanho, pode trazer. Todas elas se expandiram entre brasileiros sem origem japonesa, mas a I.M.M. B. se expandiu muito mais. Por que isso? Não são todas seguidoras da religião dos mesmos ensinamentos essenciais? Em que a I.M.M.B. se diferenciou dessas dissidências que lhe permitiu ser a única a conseguir um grande crescimento? Isso responderei na conclusão desse artigo.

Leila Marrach aponta que desde a década de 1960 podemos observar um novo fervor religioso entre as camadas médias urbanas do Brasil. Além do interesse por Espiritismo e Pentecostalismo que já havia em décadas anteriores, aparece como uma nova alternativa religiosa algumas das religiões japonesas presentes no Brasil. A maioria das mesmas permaneceu restrita à comunidade de imigrantes, mantendo o papel de religião com características de preservação de patrimônio étnico e cultural. Algumas dessas religiões, porém, quebraram a barreira do grupo de origem e passaram a se difundir entre brasileiros das mais variadas origens, tornando-

se religiões universais. São elas: Seicho-no-Iê, Perfect Liberty, Igreja Messiânica, Mahikari, Soka Gakkai e Soto Zen. As cinco primeiras são classificadas como Novas Religiões Japonesas e no Ocidente como Novos Movimentos Religiosos. Apenas a Soto Zen representa uma religião tradicional japonesa.

Leila Marrach foi uma pioneira no estudo de Novas Religiões Japonesas no Brasil, defendendo na década de 1970 uma dissertação de Mestrado sobre a Seicho-no-Iê, explicando como e porquê essa religião havia se tornado religião universal e estava se expandindo entre brasileiros das mais variadas origens (Marrach, 1978). Inspirado no trabalho de Marrach, pesquisei como tema do meu Mestrado, na década de 1990, outra religião japonesa, a Perfect Liberty (PL), que também estava se expandindo entre brasileiros das mais variadas origens (Gonçalves, 1998). Logo em seguida pesquisei sobre a Igreja Messiânica em meu doutorado (Gonçalves, 2003), como já mencionei. Outro trabalho muito importante referente a religiões japonesas no Brasil e que auxiliou em minhas pesquisas foi a tese de doutorado de Ronan Alves Pereira sobre a Soka Gakkai, intitulada “O Budismo Leigo da Sôka Gakkai no Brasil: da revolução humana à utopia mundial” (Pereira, 2001). O trabalho de Pereira foi muito importante por explicar a questão do milenarismo e messianismo nas religiões japonesas.

A Doutrina Messiânica.

O elemento principal da Igreja Messiânica é a crença no Johrei, que seria a transmissão de Luz Divina através da palma das mãos e que pode ser praticado por todos os messiânicos. Acredita-se que O Johrei traz purificação espiritual o que traz bem estar, cura de doenças e uma saúde perfeita. Na doutrina messiânica também é importante a alimentação natural para a saúde perfeita.

Dáí provém os chamados 3 pilares da doutrina messiânica, Johrei, Agricultura Natural e o Belo. A arte é vista como algo que eleva o espírito e também contribui para a purificação e o bem estar espiritual,

complementando a atuação do Johrei e da alimentação natural. Para se conseguir essa alimentação a Igreja Messiânica ensina a prática da Agricultura Natural a qual é praticada sem o uso de agrotóxicos nem adubos.

Esses 3 pilares estão ligados aos chamados 3 princípios da fé messiânica: Verdade, Bem e Belo. A Verdade são os ensinamentos messiânicos, é a natureza espiritual do ser humano e do universo, é a força do Johrei como purificação espiritual. O Bem é o imperativo ético de ser altruísta, amar o próximo, fazer o bem. O Belo é a valorização da beleza na arte e na vida cotidiana, a busca do belo como forma de elevação espiritual. Uma das formas que a Igreja Messiânica usa para elevar as pessoas através do belo é a prática de Ikebana (arranjo floral japonês).

A visão de mundo messiânica é espiritualista e animista. Espiritualista por acreditar que a realidade espiritual é a realidade básica, que vem antes da realidade material, por acreditar que o ser humano é dotado de espírito que sobrevive ao corpo físico e se reencarna. Animista por preconizar a existência de espírito não apenas no ser humano, mas também nos animais, nas plantas, nos minerais, em toda a natureza, seguindo nisso o Xintoísmo, enxergando os kami (deuses) por toda parte, além dos espíritos de antepassados, demônios e espíritos de animais.

Como ocorreu a expansão da Religião de Mokiti Okada entre os brasileiros.

São múltiplos os fatores ou causas que podem ser invocados para explicar o porquê de a religião de Mokiti Okada haver se expandido vigorosamente no Brasil, principalmente através da I.M.M.B. Eu classifico em dois grupos de fatores, os extrínsecos, que fazem parte do contexto social brasileiro e que permitem essa expansão. Os intrínsecos, que são as características próprias da religião de Mokiti Okada e das organizações que praticam essa religião no Brasil.

A presença forte do Espiritismo na religiosidade brasileira favoreceu a aceitação da religião de Mokiti Okada devido ao fato de que muitas das

crenças espíritas como a reencarnação, evolução, transmissão de energias e outras, serem também crenças messiânicas. A mentalidade sincrética de grande parte da população brasileira, que não vê problemas nem contradição em participar de duas religiões ao mesmo tempo também favoreceu a difusão da Igreja Messiânica e suas dissidências. A difusão de idéias espiritualistas da Nova Era, a partir da década de 1960, associada ao chamado paradigma holístico, o crescimento das preocupações ecológicas, a partir da década de 1970, também ajudou a criar um ambiente cultural, um ambiente de crenças e valores, no qual as idéias messiânicas se ajustavam muito bem.

A imigração japonesa para o Brasil também foi um fator que favoreceu muito a expansão da Igreja Messiânica e outras religiões japonesas. A comunidade japonesa serviu como uma base inicial de expansão, os missionários que aqui chegavam, os quais mesmo sem saber o português já conseguiam fazer a difusão inicial de sua religião. Muitos nisseis, sabendo o japonês e o português, serviam de intermediários entre os missionários e os brasileiros em geral ajudando a difusão entre a sociedade mais ampla.

No caso da Shinji Shumei Kai, um processo social muito recente foi o que ensejou sua vinda e difusão no Brasil. Trata-se do fenômeno dekasegi, iniciado em fins da década de 1980, na qual centenas de milhares de brasileiros descendentes de japoneses foram trabalhar no Japão. Estando lá, algumas centenas desses brasileiros se converteram à Shumei e depois voltaram ao Brasil. Em vista disso, foi enviado um missionário para atender a esses brasileiros e realizar difusão no Brasil.

Do ponto de vista de fatores intrínsecos à Igreja Messiânica e suas dissidências, temos uma série de fatores também. Todas essas organizações se adaptaram de alguma forma ao contexto brasileiro, mas a I.M.M.B. foi a que mais se adaptou, ajustando mais sua doutrina e suas práticas ao contexto brasileiro.

Todas as organizações adotaram o idioma português nos cultos, traduziram livros para o português, mas a I. M.M.B. foi a que mais avançou nisso e fez mais traduções para o português.

A I.M.M.B. foi a que mais nacionalizou seus ritos, práticas e ensinamentos, adaptando-as ao contexto brasileiro. Por exemplo, adotou o uso da oração cristã Pai Nosso ao lado das orações japonesas, deixou de lado uma oração como a Zengen Sanji que faz referência a entidade budista Kannon e outras entidades religiosas japonesas, deixou de lado costumes como tirar os sapatos antes de entrar no salão e outras mais. As outras organizações messiânicas são muito tradicionalistas, muito apegadas a querer continuar tudo como era no tempo que Mokiti Okada era vivo e como era feito no Japão, o que é menos atraente para os brasileiros, embora, naturalmente, haja uma minoria que aprecie esse exotismo.

Bibliografia:

1. CAMARGO, C.P.F. **Católicos, Protestantes, Espíritas**. Petrópolis, Vozes, 1973.
2. CLARKE, P.B. **Japanese Religions in Global Perspective**. Curzon Press, 2000.
3. CARROZI, M.J. Tendências no Estudo dos Novos Movimentos Religiosos, os Últimos 20 anos. In: **Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais**, nº37. Rio de Janeiro, Relume Dumara, ANPOCS, 1994.
4. GONÇALVES, H.R. **Perfect Liberty: o Fascínio de uma Religião Japonesa no Brasil**. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, PUC/SP, 1998
5. GONÇALVES, H.R. **O Fascínio do Johrei, um Estudo sobre a Religião Messiânica no Brasil**. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, PUC/SP, 2003.
6. MARRACH, Leila. **Seicho-no-iê: um Estudo de sua Penetração entre os Brasileiros**. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, PUC-SP, 1978.

7. MORI, K. Vida Religiosa dos Japoneses e descendentes no Brasil e Religiões de Origem Japonesa. In: **Uma Epopéia Moderna: 80 anos de Imigração Japonesa no Brasil**. São Paulo, Aliança Cultural Brasil-Japão, 1995.
8. PEREIRA, R.A. **O Budismo Leigo da Sôka Gakkai no Brasil: da revolução humana à utopia mundial**. Tese de Doutorado, UNICAMP, 2001.
9. SOUZA, Beatriz M. A. **A Experiência da Salvação**, São Paulo, Duas Cidades, 1969.
10. USARSKI, Frank (org.) **O Budismo no Brasil**. São Paulo, Lorosae, 2002.

RESENHA

PEREIRA, Ronan Alves and MATSUOKA, Hideaki. **Japanese Religions in and beyond Japanese Diaspora**. Berkeley: University of California, 2007, ix+251 p. ISBN – 10: 55729-087-3

Este livro é uma publicação do *Institute of East Asian Studies*, através do seu *Japanese for Japanese Studies*, da Universidade da Califórnia, E.U.A. É resultado de um Simpósio, ocorrido em 2001, voltado para o debate sobre as religiões que acompanharam os imigrantes na “diáspora japonesa” e o fenômeno de sua expansão para públicos mais amplos que os japoneses e seus descendentes. O evento foi realizado na Universidade da Califórnia.

O Prefácio é de Andrew E. Barshay, diretor do Centro de Estudos Japoneses. Os organizadores da coletânea, numa Introdução, abordam as religiões japonesas fora do Japão, na história cultural do Japão contemporâneo. O livro é composto por uma série de ensaios, classificados em duas partes bem distintas: na primeira, estão as religiões japonesas em várias partes do mundo e na segunda, as religiões japonesas no Brasil.

A parte I se inicia com o estudo de Susumu Shimazono que, em perspectiva mais abrangente, trata da expansão das Novas Religiões japonesas fora do Japão, mostrando que é um processo complexo e rico, com múltiplas facetas decorrentes de características culturais e políticas próprias dos países, como Brasil, Coréia, Tailândia e Estados Unidos onde se instalaram. Shimazono toma como referência o nível de tolerância encontrado nestes países e o sucesso aí obtido por tais religiões.

O capítulo 2, de Gary Bouma, trata da presença do Zen na Austrália através de uma discussão das transformações do panorama religioso deste país, depois da Segunda Guerra Mundial. Bouma examina qual o lugar que ocupa e quais as motivações de seus fiéis, ressaltando ser o Zen na Austrália uma religião de conversos e não de imigrantes.

Wendy Smith, no capítulo 3, argumenta que a chave explicativa da expansão da Sukyo Mahikari entre povos de várias culturas é composta tanto da pregação de que milagres podem beneficiar os fiéis como da prática ritual de radiação da Luz Divina, características que lhe possibilitaram obter uniformidade entre seus membros.

Daniel Metraux analisa a ascensão e o declínio do ramo russo da controversa religião Aum Shinrikyo, conhecida porque, em 1995, vários de seus seguidores efetuaram ataques no Metrô de Tóquio com o uso do gás Sarin.

O capítulo 5 trata da possibilidade de viagem dos deuses mais nacionalistas, que são os *kami* japoneses. Nele, Nelson Graburn examina a implantação de um Templo xintoísta na Califórnia como um esforço para mudar a imagem negativa do xintoísmo imperial nos USA.

A Parte II, onde são brasileiros a maioria dos autores de seus capítulos, é a mais substantiva do livro, e sua dimensão é justificada por estar no Brasil o maior número de ramos missionários de religiões japonesas.

No capítulo 6, Matsuoka e Pereira, exploram o panorama histórico das religiões japonesas no Brasil com enfoque especial nas Novas Religiões, sua propagação e as suas transformações pela diminuição da imigração. Os autores apontam também que algumas religiões ultrapassaram as barreiras étnicas e avaliam como foram os processos de aceitação por brasileiros não-japoneses.

Cristina Rocha se dirige para o papel da globalização e da indústria cultural, na forma de jornais, revistas, Internet, cinema e televisão criando um “imaginário” do Zen budismo no Brasil. A autora argumenta que o Zen no Brasil está associado com o cosmopolitismo urbano, com a distinção de gostos de uma classe social e com a construção de um mundo imaginário exótico.

Leila Marrach Basto de Albuquerque mostra que a Seicho-no-iê é a mais bem sucedida das religiões japonesas no Brasil, e em sua trajetória histórica mudou sua característica inicial de religião étnica para de religião universal. Através da expansão de seu proselitismo entre brasileiros garantiu sua sobrevivência e crescimento, desde a década dos anos 60. Nota a autora que, entre os fatores de suas mudanças estão a exploração da pretensão de ser uma “super-religião”, e a nacionalização de suas práticas e de sua estrutura organizacional.

Matsuoka Hideaki trata da Igreja Messiânica no Brasil cuja maioria de seus conversos é não-japonesa. O autor argumenta que é uma estratégia desta religião manter certa continuidade com o Kardecismo e isto pode ser um fator significativo na sua adesão entre brasileiros.

Explorando o sucesso do ramo brasileiro da Soka Gakai, Ronan Alves Pereira considera que isto decorreu da combinação de vários fatores, entre os quais, estão algumas estratégias e a ausência de proibições legais para a importação de religiões no Brasil. Isto se conjuga com a implantação de uma política de marketing da imagem do movimento e a nacionalização de algumas de suas práticas. O autor revela que a retórica estabeleceu um discurso dual no movimento, que enfatiza a militância e a audiência, tal como uma ONG.

O Epílogo é do consagrado Robert N. Bellah, realizando algumas considerações sobre religiões, religiões japonesas no Japão e religiões japonesas fora do Japão, e seus processos em mudança.

Enfim, cada capítulo do livro se constitui como um estudo de caso dos efeitos da globalização cultural e religiosa. O livro contribui para a melhor compreensão do fenômeno do transplante da(s) religião (ões), particularmente das japonesas. É uma inegável contribuição para os estudiosos brasileiros da(s) religião (ões) porque mostra que as particularidades podem ser vistas numa perspectiva mais ampla e mundial do fenômeno. Os editores do livro estão de parabéns por uma edição de um texto bem cuidada, onde cada capítulo é acompanhado de uma bibliografia própria a ele.

Eduardo Basto de Albuquerque

UNESP - Assis