

**Lacunas Historiográficas: uma Perspectiva sobre as Religiões Japonesas nos  
Eventos da ABHR e nas Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina**

*Richard Gonçalves André*

*Mestre e doutorando do Programa de Pós-Graduação em História, UNESP*

**Resumo:** Pretendo apresentar uma perspectiva de como as religiões japonesas no Brasil são tratadas nos trabalhos apresentados em alguns eventos da Associação Brasileira de História das Religiões e das Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. Observa-se haver territórios privilegiados, especialmente as chamadas Novas Religiões Japonesas, que têm desenvolvimento historicamente recente no Japão e em território brasileiro.

**Palavras chave:** religiões japonesas, historiografia.

**Abstract:** This article aspires to show a perspective about how the Japanese religions in Brazil have been boarded in the works presented in events of Associação Brasileira de História das Religiões and in the Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. It objectives to demonstrate that there are privileged territories, especially the called New Japanese Religions, that have a recent historical development in the Japan and in Brazilian territory.

**Keywords:** Japanese religions, historiography

A historiografia sobre os imigrantes japoneses no Brasil contém sensível lacuna. Por diversas razões, os historiadores dedicaram-se com maior intensidade à imigração européia. (Lesser, 2002, 9 e 10). O problema se amplia ao inseri-lo na questão das

diferentes instituições religiosas nipônicas no país, já que a quantidade de trabalhos, especialmente na área da história, é reduzida – o que contrasta com a produção de outros campos, como a sociologia. Tendo em vista isto, pretendo, neste texto, analisar como as religiões japonesas são abordadas em dois eventos da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR), os realizados em Minas Gerais e no Recife, e em alguns encontros referentes às Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, principalmente o 8º (em São Paulo) e o 13º (no Rio Grande do Sul).

---

No conjunto de comunicações de pesquisa, não obstante a diversidade de temáticas envolvendo os grupos de trabalho, somente seis pesquisadores enfocaram as religiões japonesas no Brasil. No tocante à ABHR, no encontro de Minas Gerais, foram apresentados os trabalhos de Andréa Tomita (2000), sobre a Igreja Messiânica Mundial e Elizabeth Gonzaga (2000), que tratou de diferentes vertentes budistas em Suzano (SP). No Recife, Leila M. B. de Albuquerque (2001) apresentou a única comunicação sobre o assunto, sobre a organização e difusão da *Seicho-no-ie* no país. Nas Jornadas, em São Paulo, surgem o trabalho de Ronan Alves Pereira (1998) sobre a *Soka Gakkai* e a análise de Geraldo José de Paiva (1998) sobre a *Perfect Liberty* e a *Seicho-no-ie*. No Rio Grande do Sul, destaca-se novamente Tomita (2005), numa análise mais aprofundada da Igreja Messiânica e da *Perfect Liberty* e o trabalho de Ediléia Diniz (2005) sobre a *Seicho-no-ie*, valendo-se para seu escopo analítico das idéias de Pierre Bourdieu. Este silêncio é sintomático pelas poucas pesquisas tratando da imigração japonesa e, conseqüentemente, de suas manifestações religiosas. As temáticas predominantes nos eventos permanecem voltadas para o Catolicismo, uma quantidade expressiva sobre o Protestantismo, seguidas do Espiritismo, da Umbanda e de aspectos diversos da religiosidade popular em diferentes regiões brasileiras.

Este lacuna historiográfica existente nos eventos é decorrente da formação de poucos pesquisadores que tratam do assunto. As informações fornecidas pela Plataforma Lattes do CNPq, aponta que as áreas de formação e atuação dos pesquisadores sobre temas nipônicos referem-se à lingüística, à sociologia, à antropologia e mesmo à psicologia. Não há historiadores, em termos institucionais, tratando das religiões japonesas nos eventos em questão, embora na produção dos lingüistas e sociólogos seja oferecida uma perspectiva histórica significativa. Isso é compreensível, uma vez que a

imigração japonesa, desde a década de 1950, tem sido analisada por sociólogos e antropólogos, como Hiroshi Saito e Takashi Maeyama (1973), com trabalhos fundamentais, e sem mencionar as obras memorialistas, com rica densidade descritiva, como os escritos de Tomoo Handa (1987). No catálogo da *Japan Foundation* (2007) sobre os estudos nipônicos, a maioria dos trabalhos ainda pertence às áreas citadas. Dentre os obstáculos sofridos pelos historiadores, está a dificuldade no acesso aos documentos, em parte escritos em língua japonesa. Mesmo assim, desde a década de 1990, a historiografia sobre a imigração japonesa tem crescido quantitativa e qualitativamente, e podem-se citar os trabalhos de Célia Sakurai (1993), Rogério Dezem (2005), Márcia Takeuchi (2001), Marcelo Ennes (2001), Lesser, Lia Yokoyama (1998), entre outros.

No tocante à temática explorada nos trabalhos, há alguns elementos comuns, porque todos tratam das chamadas Novas Religiões Japonesas. No Japão, a religiosidade tradicional é composta por diversas ramificações do Budismo, como a Nichiren, a Verdadeira Escola da Terra Pura (*Jodo Shunshu*) e o Shingon, junto com o Shintoísmo abarcando uma série de crenças dispersas. A mitologia e os rituais budistas e shintoístas convivem lado a lado, sincreticamente. Uma das características das religiões japonesas é que não são, de modo geral, excludentes e, ao contrário, integram cada novo deus ao panteão dos *kami* (神, na grafia original) shintoístas, como aconteceu no processo de adaptação do Budismo (SANSOM, 1973, 133 e 134). Já as Novas Religiões surgiram a partir do século XIX, como a *Tenrikyo* (1998), e que acabaram por institucionalizar-se ao longo do tempo. Geralmente, seus fundadores intitulam-se *ikigami* (生き神, 生 é um dos kanjis para vida, e 神 é deus), como é o caso da fundadora da *Tenrikyo*, Miki Nakayama, reverenciada pelo nome *Oyasama*. Além disso, as Novas Religiões (TOMITA, 2005, 2 e 3) por se apropriarem e acomodarem aspectos de outras religiões, estratégia para angariar fiéis, como é o caso da *Seicho-no-ie* (生長の家, escrita com os kanjis 生 e 長, que quer dizer “longo”, “comprido” e 家, que se relaciona à casa, não somente no sentido de espaço físico, mas também lar ou mesmo clã), são sincréticas. Como ressalta Tomita, as Novas Religiões Japonesas, diferentemente do Shintoísmo, que possui forte marca local, se caracterizam pela “universalidade”, e o seu alto grau de

generalidade permite que se adaptem com relativa facilidade a outros contextos históricos<sup>1</sup>.

Outro ponto em comum nos estudos das Novas Religiões Japonesas é a temporalidade analítica do desenvolvimento delas no Brasil a partir da segunda metade do século XX, como é o caso da *Seicho-no-ie*, da *Tenrikyo*, da Igreja Messiânica Mundial, da *Perfect Liberty* e mesmo da *Soka Gakkai*. O período iniciado em 1908, com a chegada dos primeiros imigrantes japoneses ao país, até o fim da Segunda Guerra Mundial, não é enfocado. Segundo Maeyama (1973, 415), “... eram quase nulas as atividades religiosas organizadas entre os imigrantes japoneses, até 1950, a não ser o catolicismo e religião quase-nacional do Brasil.” Para ele, a atividade religiosa sistematizada teria se desenvolvido só após o final do conflito mundial. Porém, a despeito da “ausência” da religiosidade na esfera pública antes do período, houve uma atividade privada, pois nas residências de imigrantes havia artefatos como o *kamidana* (神棚), altar de caráter shintoísta onde se faziam oferendas aos *kami* e ao imperador (ele próprio um *ikigami*), e o *butsudan* (仏壇), relicário onde estão os *ihai* (位牌), tabuletas contendo inscrições com os nomes de familiares falecidos e oferendas para proteção. Portanto, havia uma religiosidade doméstica nas primeiras décadas de imigração. Apesar disto, os trabalhos de pesquisa seguem a temporalidade sugerida por Maeyama, o que é compreensível em decorrência do tipo de fenômeno religioso que os pesquisadores analisam.

O trabalho de Tomita na ABHR sobre a Igreja Messiânica Mundial parte da indagação: “Por qual motivo até mesmo descendentes de outras etnias são capazes de se interessar por uma religião japonesa como a messiânica?” Trata-se de uma religião criada por Mokichi Okada na década de 1930, que teria recebido revelações de sua divindade, se colocando na categoria de *ikigami*, ainda que compartilhada com a sua

---

<sup>1</sup> No tocante à inserção das grafias originais, não se trata de algo casual, já que os *kanji*, parte do alfabeto nipônico derivado da China (contando com aproximadamente dez mil caracteres e combinações) podem apresentar mais de uma leitura e interpretação. Segundo Vance (2007), o próprio conceito de *kami*, em sua grafia em *kanji*, não é totalmente redutível à noção ocidental de “deus”. A palavra é utilizada, também, para designar entidades menores como espíritos da natureza ou mesmo demônios (outra noção variável no imaginário oriental). No que se relaciona à romanização de expressões japonesas neste artigo, utilizo o padrão Hepburn: “sh” possui som de “x” no português; “ch” de “t”; “ge” e “gi” de “gue” e “gui”; quando duas consoantes se repetem, como na palavra *gakkai*, indica-se pausa de uma sílaba ao pronunciar *kai*. Por isso, mesmo para palavras “aportuguesadas”, como Xintoísmo e gueixa, uso o padrão Hepburn, “Shintoísmo” e *geisha*.

condição humana. Okada desenvolveu uma prática denominada *jourei* (ou *johrei*, numa variação da romanização), que se consiste na cura de ferimentos ou enfermidades por intermédio da imposição das mãos, de modo que o curador, recitando orações, poderia transferir a energia divina ou purificadora para o enfermo, que lembra o toque taumatúrgico dos reis ingleses e franceses durante a Idade Média (BLOCH, 1993).

Não obstante sua proposta de avaliar as razões para o desenvolvimento da Igreja Messiânica Mundial no público nacional, Tomita não aprofunda suas explicações, principalmente por não realizar um acurado exercício de contextualização, seja do processo de criação feito por Okada, seja da apropriação – e, portanto, reconstrução – das idéias desta Igreja no Brasil. A análise permanece numa esfera superficial ou mesmo institucional, sem perscrutar as formas (criativas) de apropriação realizada pelos fiéis. Como recorda Willian Paden (2001, 32), a análise dos fenômenos religiosos não deve permanecer apenas em esferas teológicas ou institucionais, a despeito de sua importância, mas deve avançar também nos modos de recepção e recriação feitos pelo fiel.

No texto apresentado nas XIII Jornadas, foi possível observar o desenvolvimento da pesquisa de Tomita, na medida em que agora havia uma abordagem teórico-metodológica e uma análise mais aprofundada de seu objeto, abrangendo, além da Igreja Messiânica Mundial, a *Perfect Liberty*. Esta foi criada em 1946, no Japão, por Tokuchika Miki, partindo do pressuposto de que a vida seria uma arte. Portanto, há valorização na instituição da expressividade individual e sem ela, o indivíduo seria vítima de incertezas e sofrimentos. Para explicar o crescimento da Igreja Messiânica Mundial e da *Perfect Liberty*, Tomita utiliza como arcabouço epistemológico a noção de consumo religioso, aproximando o fenômeno da fé aos princípios de mercado. Considerando que, nos últimos séculos, a sociedade tem se tornado laica, perdendo o sagrado como base que lhe oferece legitimidade, caberia às instituições religiosas ao angariar fiéis oferecerem bens simbólicos para obter resultados relativamente materiais e imediatos. No caso da Igreja Messiânica, o principal produto seria o próprio *jourei*, afastado, inclusive, de sua origem propriamente religiosa e ligado a um método de cura, como o *reiki*. Em relação à *Perfect Liberty*, sobressai o *mioshie*, uma espécie de orientação sob inspiração divina, ministrado pelo *oshieoyasama* (教之親様), literalmente o patriarca dos ensinamentos),

apoiado por uma estrutura permitindo ao fiel brasileiro encaminhar suas dúvidas, traduzidas para o japonês, ao Japão, e enviadas diretamente ao *oshieoyasama*.

Outra análise das religiões japonesas no Brasil é o trabalho de Gonzaga sobre os templos budistas tradicionais na cidade paulista de Suzano. A autora traça um panorama explicando as filiações, as características principais, as estratégias de difusão e as transformações das vertentes existentes na cidade, a Escola Shingon, os templos derivados da Verdadeira Escola da Terra Pura, como o Honpa Honganji e o Higashi Honganji e chegando aos templos vinculados à Escola Nichiren, como a *Soka Gakkai*.

Gonzaga (2000, s.p.) sugere que templos budistas, como o Nambei Shingonshu Daigozan Joumyoji, pertencente à Escola Shingon, passaram por um sincretismo religioso significativo. Trata-se de

*“... um templo muito visitado não só pela orientação religiosa feita na capela, mas também pelo aspecto físico do templo, onde Fudomyo, uma divindade-guardiã, foi construída num único tronco de madeira talhada com aproximadamente 3 metros de altura. Há um portal dividindo o espaço sagrado do profano, onde existem dois grandes Nioos, espécies de carrancas em madeira que espantam as negatividades. Entra-se pelo lado esquerdo, ora-se diante das três capelas constituídas por três divindades: o primeiro é o "Deus" das águas ou Seiryu Gonguen Sama. O segundo é o "Deus" dos bens materiais ou Godai Riki Sama e o terceiro é o "Deus" da saúde ou Dindo Kyussai. Depois, segue-se para a divindade Emmei Dizou Sama que prolonga a vida. Feita de pedra, ela carrega dois bebês, protegendo a gravidez – muito procurada pelas grávidas que comparecem ao local – protetora de mães e crianças. Acende-se o incenso antes de entrar no templo principal. Este, além de ter suas divindades no altar principal, possui também a imagem de Nossa Senhora Aparecida, padroeira do Brasil...”*

Os deuses citados são misturas de velhos deuses indianos e apropriações dos *kami* shintoístas. Ao adaptar-se ao contexto local, o templo apropriou também da imagem de Nossa Senhora Aparecida, um claro sincretismo em relação ao catolicismo nacional. Isso não é casual, mas objetivou um mais eficaz proselitismo religioso. Além disso, há forte apelo à funcionalidade material, uma vez que, no mercado de trocas simbólicas, as divindades oferecem benefícios imediatos, tais como abundância, dinheiro, saúde, vida longa, uma gravidez segura, etc. Portanto, não se situa apenas nas benesses *pós morte*.

Gonzaga percebe um elemento essencial para a aceitação dessas formas de Budismo no Brasil. Com exceção do templo Honpa Honganji, de orientação Terra Pura, os demais fizeram algumas adaptações em relação às suas idéias e mesmo práticas, mais claro no exemplo do Nambei Shingonshu Daigozan Joumyoji. Além disso, seus responsáveis estudaram estratégias para a difusão, como a publicação de periódicos em

português, realização das cerimônias em duas línguas, utilização de temas na ordem do dia – como ecologia e violência, como é o caso da *Soka Gakkai* –, entre outras, que surtiram um efeito significativo entre o público não-descendente. Baseando-se em Maurice Halbwachs, a autora afirma que, sob a aparência de imutabilidade, amparando-se na tradição, as religiões no Brasil foram (e são) objeto de contínua mudança, ainda que não claramente declarada e/ou percebida, permitindo sua sobrevivência ao longo do tempo. Assim, por exemplo, ainda que se valendo dos nomes tradicionais do Budismo japonês, os templos brasileiros adotaram estratégias locais de difusão e modificações doutrinárias e práticas para a sua legitimação e sobrevivência no contexto do país.

Ronan Alves Pereira se dedicou a uma vertente específica do Budismo, a *Soka Gakkai*, que se tornou expressiva no Brasil a partir da segunda metade do século XX. As suas bases foram criadas na década de 1930 por Tsunesaburo Makiguchi, buscando reformar o sistema educacional japonês. Após repressões realizadas pelo governo ditatorial do período, devido ao não-alinhamento do fundador ao Shintoísmo, religião oficial de Estado, Makiguchi foi preso e faleceu na prisão. Posteriormente, Jousei Toda transformou a *Soka Gakkai* numa instituição propriamente religiosa, ligada ao Budismo Nichiren, no reconhecimento do monge Nichiren como um verdadeiro Buda. Uma de suas principais características, pelo menos nos anos iniciais, era o *shakubutsu*, violento método de conversão baseado na destruição da fé alheia, que rendeu má fama. Vale lembrar que a *Soka Gakkai* angariou um dos mais poderosos partidos políticos nipônicos, o *Koumeitou*. Entretanto, como recorda Ronan, não é possível alinhar totalmente a instituição às Novas Religiões Japonesas, uma vez que, não obstante reverenciado enquanto *sensei* (先生, mestre de vida), Makiguchi não se proclamou *ikigami*; não há sincretismo com outras religiões, como o Cristianismo e o Espiritismo. Portanto, a *Soka Gakkai* é perpassada de particularidades.

A partir do novo presidente Daisaku Ikeda, a *Soka Gakkai* passou a adotar diferentes métodos de difusão, deixando de lado o *shakubutsu*. Houve a internacionalização da religião, por intermédio da *Soka Gakkai International* (SGI), um dos veículos para sua propagação no Brasil a partir da segunda metade do século XX, não obstante houvesse menções sobre a instituição no país desde a década de 1940, por exemplo, nos dossiês realizados pelo DEOPS. Ikeda, além de publicar muitos textos

sobre o Budismo – suas traduções para o português, juntamente com as de Teitaro Daisetz Suzuki, foram importantes para a popularização das idéias budistas em território nacional –, promoveu uma abertura da *Soka Gakkai* em relação ao público. Uma das faces da *Soka Gakkai* foi se alinhar às mudanças históricas, dentro ou fora do Japão, para crescer, e o rompimento em 1992 com o Budismo Nichiren, talvez tenha possibilitado maior fôlego em sua expansão.

Outra Nova Religião Japonesa analisada nos eventos da ABHR é a *Seicho-no-ie*. A comunicação, de autoria de Leila M. B. de Albuquerque trata das formas utilizadas por esta religião para ganhar terreno no Brasil, que foram os canais políticos, e os aspectos doutrinários e estratégias de difusão. No Japão, a religião foi criada após o término da Segunda Guerra por Masaharu Taniguchi, com traços sincréticos e conciliatórios em relação a outras religiões (sobretudo o Cristianismo, o Budismo e o Espiritismo). Prega que a finalidade do homem é ser feliz, de modo que os infortúnios seriam ilusões decorrentes de um incorreto estado mental, o que aponta para a interface com as doutrinas budistas, que postulam que o desejo é causador do sofrimento e uma ilusão.

Uma das primeiras estratégias utilizadas foi o alinhamento da *Seicho-no-ie* à situação política brasileira pós-1964. Os dirigentes e os periódicos da religião teciam elogios ao governo militar, representando-o enquanto fonte de estabilidade e ordem social. Inclusive, apontam exemplarmente indivíduos que teriam abandonado as idéias socialistas em nome da *Seicho-no-ie*. Tratava-se de uma postura buscando se legitimar no espaço da sociedade brasileira, já que a instituição dava os seus primeiros passos no país, buscando negociar com as autoridades locais a sua identidade e, portanto, o desenvolvimento de suas atividades. Tratava-se de um aspecto importante, pois podemos reconhecer que é uma fase diferente do que ocorrera na primeira metade do século XX, quando o Estado Novo de Getúlio Vargas empreendeu uma política repressiva em relação aos imigrantes japoneses, considerados “súditos do Eixo”.

Outra estratégia, já na esfera doutrinária, consistia na postura frente às outras religiões. A *Seicho-no-ie* não exigia um exclusivismo por parte dos adeptos, como é o caso de algumas Novas Religiões Japonesas como a *Soka Gakkai*. Pelo contrário, a *Seicho-no-ie* permitia aos indivíduos possuir duas religiões ao mesmo tempo, aspecto

aparentemente estranho no Brasil, mas comum no Japão. Ademais, inseria sua perspectiva reinterpretando a cultura nacional. Assim, por exemplo, a crença em espíritos do Kardecismo era considerada manifestação dos espíritos ancestrais, que se tornariam protetores do lar, comuns ao imaginário budista e shintoísta por intermédio dos mencionados relicários domésticos.

A terceira estratégia da *Seicho-no-ie* foi a adequação de suas doutrinas aos problemas e demandas locais, num processo de adaptação ao contexto brasileiro. Contrariamente a alguns templos budistas que se fechavam na manutenção das tradições, a *Seicho-no-ie* buscou abrir as portas ao público não-descendente, realizando cerimônias, palestras e orientações em língua portuguesa. Além disso, lançou mão de uma expressiva quantidade de periódicos para obter adesão e legitimação de suas práticas e nos últimos anos, conta com um programa televisivo. Devido às estratégias utilizadas, a instituição converteu-se numa das Novas Religiões Japonesas mais populares no país, ao lado de alguns templos budistas.

Geraldo José de Paiva, nas VIII Jornadas, trata da *Seicho-no-ie* e da *Perfect Liberty*. O autor aborda ambas as religiões da perspectiva psicanalítica, tendo em vista os conceitos lacanianos de “imaginário” e “simbólico”. Não obstante a carência de uma contextualização mais aprofundada sobre as instituições no Brasil – e mesmo sobre a sua criação no Japão –, o mérito de sua investigação está em perceber a perspectiva de alguns fiéis a respeito da religiosidade. Para isso, seleciona alguns adeptos da *Seicho-no-ie* e da *Perfect Liberty*, a partir de posições sociais e culturais variadas – embora estas nem sempre estejam evidenciadas –, percebendo as razões de terem adotado as Novas Religiões Japonesas.

Um dos motivos para a adesão à *Seicho-no-ie*, segundo o depoimento de uma adepta, é a diluição da idéia de pecado. Nas diversas vertentes do Cristianismo, a natureza pecaminosa dos seres humanos é um pressuposto para a busca da salvação. Na *Seicho-no-ie*, a natureza divina dos indivíduos (ou *jiso*) é essencialmente pura, portanto isenta de pecado. Os fenômenos, determinados pelo estado mental, seriam o espaço para os infortúnios. Portanto, um dos atrativos da Nova Religião Japonesa seria justamente a dissolução do pecado. De acordo com o relato de uma adepta (apud Paiva, 3),

“... O primeiro sutra afirma que ‘não existe pecado na Seicho-no-iê. No catolicismo existe. A Seicho-no-iê explica que não existe pecado, porque o homem é parte de Deus e, por isso, não adoecer nem morre’. ‘Hoje não existe mais pecado, porque a evolução modificou: antes tudo era pecado; hoje ninguém mais fala em pecado, já desapareceu. Não haver pecado é bom para a consciência: acabou o peso’...”

Outro aspecto da *Seicho-no-ie* seria conciliação em relação às outras religiões. Ao invés de afastar-se de suas crenças originais, a “... a *Seicho-no-iê* aconselha o católico a ficar católico...” (idem). Não há ruptura com outras religiosidades, já que a própria simbologia da instituição é o Círculo da Grande Harmonia, representando o Shintoísmo, o Budismo e o Cristianismo (ibidem, 1). Ao invés de estabelecer uma concorrência com as outras ofertas simbólicas, a *Seicho-no-ie* abre um espaço conciliatório visando não perder fiéis.

Diniz também analisou a *Seicho-no-ie*, tendo em foco uma análise sociológica baseada nas idéias de Bourdieu. A autora aborda a religião a partir dos modos como é elaborado seu discurso, legitimando suas práticas e reprodução social. Diniz se debruçou na contextualização da instituição, enfatizando as idéias utilizadas por Taniguchi para a elaboração do sistema religioso, dialogando com autores como Arthur Schopenhauer e Oscar Wilde, além de conhecer questões próprias à psicanálise, às religiões tradicionais e às novas formas de expressão da fé. Porém, para além de permanecer apenas no contexto nipônico, Ediléia chama a atenção para a recepção da *Seicho-no-ie* no Brasil, atinando para suas três etapas básicas: primeira, a leitura dos textos do fundador, de modo isolado e voltado para a esfera privada, por alguns imigrantes japoneses nas primeiras décadas de imigração; segunda, o corte de relações Brasil-Japão entre 1941 e 1945 por conta da Segunda Guerra Mundial e, por fim, a institucionalização e o processo de mudança teórica e prática na segunda metade do século XX.

Diniz chama a atenção para o discurso sincrético da *Seicho-no-ie* e a atualidade de suas idéias quanto aos problemas do mundo contemporâneo, fazendo uma releitura da volumosa obra do fundador. O atual vice-presidente da instituição, Masanobu Taniguchi, neto de Masaharu, aborda em suas obras episódios/problemas fundamentais da atualidade, como o 11 de setembro, a manipulação genética e os dilemas ambientais, remetendo-se aos escritos do avô. Não obstante haja uma mudança discursiva em relação às questões do presente, os dirigentes da *Seicho-no-ie* fundamentam-se na tradição do *sensei*, como

base da legitimidade do próprio discurso religioso: o retorno à origem e ao conjunto de textos sagrados ou posteriormente sacralizados.

Por fim, Diniz afirma que a estrutura hierárquica da *Seicho-no-ie* não rompe com o sistema tradicional da sociedade japonesa, uma vez que os atuais presidente e vice-presidente são, respectivamente, Seicho Taniguchi, casado com a filha do fundador (já que Masaharu não teve filhos homens), e Masanobu que, ao que tudo indica, irá tornar-se futuramente o presidente da instituição. Assim, a linhagem do *sensei* e o nome familiar se tornam um capital simbólico, e conferem legitimidade aos especialistas/sacerdotes do campo religioso. Inclusive, a estrutura patriarcal permanece, já que apenas homens podem dirigir a *Seicho-no-ie*, cabendo à mulher um papel secundário enquanto protetora do lar. Desta forma, o poder, malgrado as transformações ocorridas em esfera local, permanece centralizado nos dirigentes nipônicos. Trata-se de uma perspectiva importante para a compreensão da reprodução institucional da *Seicho-no-ie*, embora a autora tente inserir *in totum* o objeto analisado nas teorias bourdianas – ou seja, enquanto um modelo analítico e não propriamente uma fonte de inspiração para a explicação do fenômeno em questão.

Este texto não pretendeu esgotar o assunto, apenas sugerir alguns aspectos. Ressalta que os estudiosos se voltaram na maioria para *Seicho-no-ie*, analisada por três autores, seguida pela Igreja Messiânica Mundial, a *Perfect Liberty* e a *Soka Gakkai*. Somente um estudo sobre o Budismo. Seria possível perguntar por que outras, como a *Tenrikyo*, não apareceram como objeto de estudo. Valeria perceber, também, se a perspectiva mudou nos últimos anos e se o fenômeno repete-se em outros eventos sobre religião. Porém, trata-se de assunto para outro texto. De qualquer modo, observar as produções sobre a religiosidade japonesa no Brasil gera a impressão de lacuna.

### **Bibliografia**

- ALBUQUERQUE, Leila, “Dominós da Ditadura: Seicho-no-ie do Brasil” in: *Anais do III Simpósio sobre História das Religiões*, 2001.
- BLOCH, Marc, *Os Reis Taumaturgos: o Caráter Sobrenatural do Poder Régio*, SP, Companhia das Letras, 1993.

DEZEM, Rogério, *Matizes do “Amarelo”*: a Gênese dos Discursos sobre os Orientais no Brasil (1878 – 1908), SP, Associação Editorial Humanitas, 2005.

DINIZ, Ediléia, “Seicho-no-ie do Brasil: Estratégias de Poder Legitimadas no Discurso Ideológico e Religioso” in: *XIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*, 2005.

ENNES, Marcelo, *A Construção de uma Identidade Inacabada: Nipo-Brasileiros no Interior do Estado de São Paulo*, SP, UNESP, 2001.

GONZAGA, Elizabeth, “Fases do Budismo em Suzano” in: *Anais do II Simpósio sobre História das Religiões*, 2000.

HANDA, Tomoo, *O Imigrante Japonês: História de sua Vida no Brasil*, SP, T.A. Queiroz Editor, Centro de Estudos Nipo-Brasileiros, 1987.

JAPAN FOUNDATION, *Estudos Japoneses no Brasil*, São Paulo, Fundação Japão, 2007.

LESSER, Jeffrey, *A Negociação da Identidade Nacional: Imigrantes, Minorias e a Luta pela Etnicidade no Brasil*, SP, Editora UNESP, 2001.

MAEYAMA, Takashi, “O Antepassado, o Imperador e o Imigrante” in: *Assimilação e Integração dos Japoneses no Brasil*, RJ, Editora Vozes, 1973.

PADEN, Willian, *Interpretando o Sagrado: Modos de Conceber a Religião*, SP, Paulinas, 2001.

PAIVA, Geraldo, “Imaginário e Simbólico: Aspectos Psicológicos na Adesão à Seichô-no-iê e à PL – Instituição Religiosa Perfeita Liberdade” in: *VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*, 1998.

PEREIRA, Ronan, “Associação Brasil Soka Gakkai Internacional: sua Organização e Difusão no Brasil” in: *VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*, 1998.

SAITO, Hiroshi & MAEYAMA, Takashi, *Assimilação e Integração dos Japoneses no Brasil*, RJ, Editora Vozes, 1973.

SAKURAI, Célia. *Romanceiro da Imigração Japonesa*, SP, Editora Sumaré/FAPESP, 1993.

SANSOM, G. B. “Confucianism and Buddhism” in: *Japan: a Short Cultural History*, Tokyo, Charles E. Tuttle, 1973.

TAKEUCHI, Márcia, *O Perigo Amarelo em Tempos de Guerra (1939 – 1945)*, SP, Arquivo do Estado/Imprensa Oficial do Estado, 2001.

*Tenrikyo: the Path to Joyousness*, Nara, Tenrikyo Overseas Mission Department, 1998.

TOMITA, Andréia, “Conversão e Consumo Religioso nas Novas Religiões Japonesas: a Igreja Messiânica e a Perfect Liberty” in: *XIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*. 2005.

\_\_\_\_\_, “Inovação Religiosa e Cultural no Processo de Transplantação das Novas Religiões Japonesas no Brasil” in: *Anais do II Simpósio sobre História das Religiões*, 2000.

VANCE, Timothy, “The Etymology of Kami”. *Japanese Journal or Religious Studies*, 10/4, 1983.

YOKOYAMA, Lia, *A Conversão ao Catolicismo*, Dissertação de Mestrado, USP, SP, 1998.