



INTERCÂMBIO

Perspectiva sociológica sobre a expansão do Budismo e das religiões japonesas no Brasil

Sociological perspective on the expansion of Buddhism and Japanese Religions in Brazil

*Frank Usarski**
*Rafael Shoji***

Resumo: De um ponto de vista estatístico, os movimentos Budismo, Xintoísmo e novas religiões japonesas representam apenas uma pequena porção das religiões no Brasil. No entanto, esse subcampo é relevante em termos históricos e - ao menos para certos segmentos da sociedade brasileira - como uma religião alternativa à maioria católica no país. O artigo começa com um a visão global do desenvolvimento histórico do Xintoísmo, do Budismo e das novas religiões japonesas no Brasil. Baseado em resultados do último censo nacional, a segunda parte resume as características demográficas atuais desse subcampo.

Palavras-chave: Budismo; Xintoísmo; Novas Religiões Japonesas; Religiões Orientais no Brasil

Abstract: From a statistical point of view, Buddhism, Shintoism and Japanese New Religious Movements represent only a small portion of the religious landscape in Brazil. Nevertheless, the subfield is relevant in historical terms and - at least for certain segments Brazilian society - as a religious alternative in a traditionally majority Catholic country. The article starts with an overview of the historical development of Shintoism, Buddhism and Japanese New Religious in Brazil. Based on results of the last national census the second part summarizes the current demographic characteristics of the subfield. The last part reflects on possible organizational and socio-religious constellations that might be responsible for the minority status of the religious traditions in question.

Keywords: Buddhism; Shintoism; Japanese New Religions; Eastern Religions in Brazil

Observações preliminares

Embora o Budismo, o Xintoísmo e as novas religiões japonesas representem um segmento relativamente pequeno do campo religioso brasileiro, estes grupos merecem atenção por no mínimo três razões. Primeiramente, uma vez que as

* Professor Livre Docente do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Faculdade Ciências Sociais, PUC-SP. Contato: usarski@pucsp.br

** Pesquisador associado ao CERAL (Centro de Estudos de Religiões Alternativas de Origem Oriental), Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, PUC-SP. Contato: rafaelshoji@hotmail.com

tradições acima mencionadas eram inicialmente associadas com os imigrantes asiáticos que vieram ao Brasil na primeira metade do século XX, o Budismo, o Xintoísmo e as novas religiões japonesas são relevantes em termos históricos no sentido da formação da diversidade religiosa brasileira. Em segundo lugar, apesar da expressão numérica modesta dos grupos religiosos em questão, a pesquisa universitária é desafiada pelo fato de que o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) e pesquisas independentes mostram um constante interesse público em religiões "orientais". Em terceiro lugar, a atração de um público não *nikkei* (isto é, de não descendentes de japoneses) ao Budismo e a grupos como Seicho-no-ie a partir da década de 1960 criou uma demanda acadêmica para estudos que, entre outras questões, investigam o porquê das religiões asiáticas no Brasil não se beneficiarem de um mercado religioso altamente pluralista não regulamentado, como no caso de outros países ocidentais.

Para um propósito analítico, a revisão da evolução do campo distingue quatro períodos, sistematizados no próximo item.

A evolução histórica do Budismo, do Xintoísmo e das Novas religiões japonesas no Brasil

Primeiro período

Incluindo as práticas religiosas de trabalhadores chineses no Brasil, a primeira fase da religiosidade asiática no País é datada aproximadamente entre a primeira década do século dezenove e o começo da Segunda Guerra Mundial. Muito mais importante do que a ainda quase desconhecida situação religiosa dos não mais de trezentos plantadores de chá chineses na cidade do Rio de Janeiro e aproximadamente mil mineiros no Estado Federal de Minas Gerais no século XIX, foram os quase 190 mil imigrantes japoneses registrados no país (Izumi 2012, p.130) nesta época. De acordo com estatísticas oficiais, 98,8% dos imigrantes japoneses que vieram ao Brasil antes da Segunda Guerra Mundial eram donos de pequenas fazendas e trabalhadores de campos fortemente afetados por uma profunda crise rural que fez a vida em sua terra natal extremamente difícil. Ligados à família tradicional japonesa e comprometidos com grupos empresariais locais baseados em alianças familiares, eles haviam se socializado de acordo com suas condições ideológicas da era Meiji, que promoveu fortes sentimentos nacionalistas e exigiu lealdade ao imperador.

Devido a condições presentes nas convenções bilaterais que possibilitaram sua emigração, 94,5% dos imigrantes pré-guerra eram adultos que entraram no Brasil em conjunto com pelo menos mais três membros adultos das suas famílias (Smith 1979, p.56). Em muitos casos, os pais trouxeram os segundos ou terceiros filhos para o país. Os mais velhos permaneceram no Japão à espera do retorno dos parentes, uma vez que os japoneses que tinham saído de casa não intencionavam permanecer no Brasil mais do que o economicamente necessário. A fim de evitar atritos políticos e animosidades religiosas em nível privado, monges ou sacerdotes japoneses não foram autorizados a ser ativos no Brasil e os imigrantes foram aconselhados a se abster de qualquer comportamento religioso público que pudesse ofender a população católica predominante.

De acordo com o autoconceito de grupo social separado e a ideia de viver em uma situação artificial de deslocação temporária, os imigrantes se prenderam à sua visão de mundo tradicional, rotinas culturais e hábitos espirituais da melhor maneira que puderam sob as circunstâncias dadas. O nacionalismo xintoísta e sua propagação em terras brasileiras - uma veneração organizacionalmente difusa do imperador e a confirmação simbólica da etnia japonesa - desempenhou um papel importante. Devido à ausência de um clero, rituais e cerimônias religiosas eram improvisados, muitas vezes dentro da família, ou, em casos especiais, dentro do bairro. Isso é realidade tanto para os santuários de Xintoísmo quanto para os do Budismo.

Quanto aos Santuários de Xintoísmo, há registros de apenas dois construídos antes da Segunda Guerra Mundial. Ambos eram localizados no Estado de São Paulo (SP). Em 1920, Uetsuka Shuhei (1876-1935) estabeleceu o santuário Bugre na colônia japonesa do que é hoje a cidade Promissão (Picken 2011, p. 274). Dezoito anos depois, membros da colônia japonesa de Bastos construíram o Sanso Jinja (Mori 1992, pp. 568-569), que é um santuário inspirado por um santuário importante na província japonesa de Fukushima. Nesse meio tempo, Ogasawara Shozo (1892-1970) visitou o assentamento de Aliança, SP, com a intenção de inaugurar um “santuário no Exterior” em nome do santuário Suwa, localizado na prefeitura de Nagano. No entanto, mesmo a promessa de que o santuário de Suwa iria financiar a aquisição de um pedaço de terra próximo, com o intuito de instalar o santuário, não convenceu a maioria do assentamento. Em vez de um santuário,

[...] ele foi autorizado a construir apenas uma pequena tentativa de santuário usando pedaços de madeira e madeira para instalar o talismã do Suwa Shrine no quintal de um simpatizante. Suas atividades foram às vezes ridicularizadas pelos jornais nipo-brasileiros, e mais tarde o comitê dos colonos de Aliança pediu ao ministro ja-

ponês dos Negócios Estrangeiros para proibir qualquer um que pretendia construir santuários xintoístas de entrar no Brasil novamente (Kōji, 2010, p.59).

Uma vez que a grande maioria dos imigrantes japoneses nasceu em zonas rurais, em regiões onde Budismo da Verdadeira Terra Pura (Budismo Shin) é tradicionalmente forte, não é nenhuma surpresa que esta tradição do Budismo tenha sido predominante no Brasil. O caráter privado da prática budista era quebrado somente em momentos nos quais a família de imigrantes sofria com a morte de um dos seus membros, situações em que práticas e sacerdotes improvisados compensavam a ausência de um monge budista ou um especialista em ritos fúnebres. Confrontado com a falta de especialistas em religião, não profissionais que estavam familiarizados com as recitações e hábitos dos serviços formais de sua escola budista improvisavam o serviço em nome de uma família (Handa, 1987, pp. 483-484).

Enquanto práticas religiosas informais e autonomia involuntária no nível dos leigos e leigas foram a regra na época, houve esforços missionários para apoiar institucionalmente a vida espiritual de certas colônias. As iniciativas mais conhecidas nesse sentido foram tomadas pelo Reverendo Tomojiro Ibaragi, que estava entre os primeiros imigrantes japoneses para o Brasil. Em 1936, Tomojiro Ibaragi fundou o templo Taissenji em Lins, SP, em nome de sua escola, a Honmon-Butsuryu-Shu. Como Ricardo Mario Gonçalves (2004) menciona no site do templo budista Nambei Honganji Apucarana, logo após a fundação do templo Taissenji em Lins, a primeira instituição Shin Budista foi inaugurada na cidade de Cafelândia, SP. Outros esforços relacionados com o Budismo Shin foram realizados na colônia Iguape, para a qual o reverendo Masumi Ikoma tinha sido enviado pela sede da Honpa Honganji em 1928. Seis anos mais tarde, o reverendo Shinba introduziu o Shingon no Brasil (Shoji, 2006, p. 43). Mais dois templos Honmon Butsuryu-Shu foram construídos durante a primeira fase do Budismo brasileiro, o Nissenji em Presidente Prudente (1940) e o Ryushoji em Mogi das Cruzes em (1941) (Revista Lótus).

A fundação da Sociedade Budista do Brasil pelo teósofo Lourenço Borges em 1923 foi de caráter diferente, por ter sido a primeira associação projetada intencionalmente para os budistas ocidentais, antecipando tendências de um período tardio. É sintomático que a instituição, em sua forma original, tenha sido fechada depois de alguns meses e posteriormente reaberta em 1967, em circunstâncias completamente diferentes, como um centro de Budismo Theravada.

Finalmente, as novas religiões japonesas Omoto, Seicho-no-ie e Tenrikyo fizeram a sua primeira aparição no Brasil antes da Segunda Guerra Mundial. Quando os representantes da Omoto apareceram pela primeira vez, em 1930, eles já

estavam predispostos a chegar aos que não tinham descendência japonesa. Embora a comunidade tenha permanecido uma pequena minoria de no máximo 600 adeptos, é notável que metade dos membros era de brasileiros não japoneses (Shimazono, 1991, p. 110). Em 1932, a Seicho-no-ie iniciou suas atividades exclusivamente entre os imigrantes japoneses. Tenrikyo foi praticada pela primeira vez por apenas alguns indivíduos, mas logo após o anúncio de uma campanha mundial de internacionalização, em 1926, o grupo brasileiro começou a desenvolver atividades de proselitismo (Yamada, 2010). De 1935 em diante, uma série de igrejas locais foi estabelecida, principalmente no Estado de São Paulo, incluindo um centro de formação para jovens missionários (Mori, 1992, p. 572). No entanto, os esforços de disseminação entre os brasileiros foram enfraquecidos e apenas a comunidade japonesa se beneficiou dessas medidas.

Segundo período

Os imigrantes japoneses sofreram a experiência traumática de ser uma minoria étnica que vive em um país inimigo durante a Segunda Guerra Mundial, especialmente depois que o Brasil entrou na guerra ao lado dos Aliados, em 1942. Entre outras medidas, os nikkeis foram realocados, suas contas bancárias foram confiscadas e eles já não eram autorizados a usar o idioma japonês em público. Nos primeiros meses após o fim da guerra, as tensões internas dentro da colônia entre a *kachegumi* (grupo vitorista, que considerou falsas as notícias sobre a derrota do Japão) e a *makegumi* (que acreditou e aceitou o resultado militar da derrota) obstruíram uma relação positiva entre os imigrantes e sociedade de acolhimento.

A violência extremista dentro do movimento *kachegumi* afetou a comunidade imigrante como um todo, resultando em reações drásticas das autoridades brasileiras contra a Shindo Renmei (Liga dos Súditos), o principal grupo nacionalista japonês do período, que continuava pregando um Xintoísmo de Estado centrado na figura do imperador. Quando as emoções se acalmaram, ficou claro que a maioria dos imigrantes decidira ou, em muitos casos, se vira impossibilitada de um retorno ao Japão, tornando o Brasil a sua casa permanente. Adicionalmente, outros 58 mil imigrantes japoneses entraram no país entre 1952 e 1967, a maioria nos Estados de São Paulo (70%) e Paraná (12%) (Takeuchi, 1994).

A derrota do Japão na Segunda Guerra Mundial e do anúncio público do imperador japonês negando seu suposto status divino teve um profundo impacto sobre o povo japonês e suas "colônias" em diferentes partes do mundo. Simultanea-

mente, os imigrantes no Brasil estavam envolvidos em um processo de aculturação gradual às condições da sociedade majoritária. Religiões japonesas manifestaram uma estrutura tríplice, com os níveis nacionais, comunitários e individuais (Takamizawa, 2002, pp. 21-22), o que nos ajuda a entender o impacto do resultado da Segunda Guerra Mundial. Isso afetou especialmente o Xintoísmo estatal, que perdeu seu significado como um meio de confirmar o estatuto especial do Japão e do imperador. O Xintoísmo dos santuários e o Budismo, por outro lado, continuaram a desempenhar um papel importante para a comunidade e a família. Da mesma forma, devido ao reforço das atividades no Brasil, novas religiões japonesas apresentaram-se como uma opção adicional ou alternativa para aqueles que sentiram a necessidade de uma abordagem religiosa de abrangência mundial compatível com as exigências e valores de uma sociedade moderna. Inicialmente trazidas no contexto da pacificação entre os *kachigumi* e *makigumi*, elas gradualmente absorveram e traduziram uma nova etnicidade japonesa que se converteu na experiência nikkei.

Quanto a santuários xintoístas, além de altares das casas (*kamidana*) em casas japonesas (Clarke, 1999, p. 205), uma série de pequenos santuários apareceu em ambientes florestais nos Estados do Pará, Amazonas e Mato Grosso na década de 1950. Isto foi em parte devido à chegada de imigrantes do pós-guerra. Entre estes santuários xintoístas (*jinja*) está o "Ishizuchi Jinja do Brasil" criado em meados dos anos 1950 em uma colina perto de Mogi das Cruzes, SP. O santuário, ainda em funcionamento, é dedicado à Ishizuchi-Ookami, uma divindade originalmente associada com Ishuzuchi, montanha na província japonesa de Ehime. Em 1957, um membro respeitável da comunidade inaugurou uma pequena capela com a imagem da divindade. Daí por em diante, os membros - e, mais recentemente, seus descendentes - organizam a cada primeiro domingo de julho uma peregrinação coletiva para a colina convertida em santuário (Pereira, 2011). Em 1966, uma médium do sexo feminino e fundadora de uma comunidade religiosa sincrética, Suzuko Morishita (que vive no Brasil desde 1937), estabeleceu a Iwato Jinja em Arujá, SP. Hoje, este *jinja* é considerado "o santuário xintoísta mais desenvolvido [...] no Brasil" (Clarke, 1999, p. 205).

O Budismo desse período manteve seu caráter étnico, reassumindo o seu papel tradicional como um sistema especializado em questões de morte e ritos funerários, respondendo, assim, às necessidades religiosas de famílias de imigrantes cujos membros estavam agora certos de que iriam morrer no Brasil. O culto aos antepassados como base de sustentação da família estendida, funcionando economicamente como uma unidade, pressupõe cerimônias domésticas e comunitá-

rias, o que propiciou a crescente importância do Budismo no nível coletivo e seu estabelecimento institucional. Em 1949 e em 1950, a Honmon Butsuryushu expandiu sua rede institucional com a inauguração de três novos templos no estado de São Paulo. Em 1962, a escola estabeleceu a sua sede brasileira na cidade de São Paulo. No início de 1950, a Tendai-shu, a escola Otani de Jodo Shinshu e da Jodoshu inauguraram seus primeiros templos. Simultaneamente, a escola Honpa da Jodo Shinshu estabeleceu a sua sede nacional. Em 1955, a Soto Zenshu e a Nichirenshu começaram oficialmente suas missões no Brasil. E, em 1958, a Federação das Seitas Budistas no Brasil foi estabelecida como uma organização budista japonesa que aglomerava essas organizações do budismo japonês mais tradicional (Sasaki, 1995, p. 07).

As Novas religiões japonesas no período em questão dirigiram as suas atividades principalmente no sentido de propagação em "comunidades étnicas japonesas, onde as tradições culturais do Japão foram fortemente preservadas" (Shimazono, 1991, p. 106). Isto é verdade para Tenrikyo, cujo esforço missionário e conquistas organizacionais neste período foram essencialmente relacionadas com as necessidades espirituais dos imigrantes japoneses e seus descendentes (Yamada, 2010). A situação foi semelhante para a Perfect Liberty Kyodan, presente no Brasil desde 1957 (Fujikura, 1992), e para a Igreja Messiânica Mundial, trazida para o Brasil em 1950 por um pequeno grupo de praticantes entre os imigrantes japoneses recém-chegados (Raffo, 2010).

Terceiro período

Dos anos 1960 em diante, a aculturação cada vez mais intensa dos membros das famílias de imigrantes, especialmente nas novas gerações, teve um impacto correspondente nas práticas religiosas, tanto em nível individual quanto institucionais. Isso não significa que as tendências religiosas observadas na primeira e segunda fases tornaram-se obsoletas. Os poucos santuários xintoístas continuaram a desempenhar um pequeno papel como uma religiosidade japonesa étnica. Um exemplo é o do santuário Ishizuchi Ookami, já mencionado, fundado na década de 1950 em Mogi das Cruzes, ao qual o fundador adicionou uma capela adicional na fazenda de seu filho na área de Brasília em 1982. Sacerdotes do santuário "mãe" no Japão visitaram este santuário duas vezes (1986 e 2006), reforçando o seu estatuto como santuário no Exterior. No entanto, essas visitas não tiveram mais consequências em termos da presença permanente de um sacerdote local, no sentido de um

programa de estudo para os profissionais ou até mesmo um curso de formação para o clero (Pereira, 2011). O papel do Xintoísmo continuou restrito aos imigrantes e a práticas que imitavam ao que se vivia no Japão, incluindo festivais folclóricos. Mais recentemente foi inaugurado o “Templo Xintoísta do Brasil” na cidade de São Paulo, que tem se dedicado especialmente a cerimônias e à presença em festivais no bairro étnico da Liberdade.

Apesar de uma intensificação do processo de aculturação aos padrões da sociedade brasileira, especialmente dos mais jovens, templos budistas japoneses tradicionais não perderam sua importância para as famílias de imigrantes. Muitas instituições mantiveram a sua personalidade étnica e muitas vezes as tentativas de atrair um público de não descendentes foram abertamente rejeitadas pelas autoridades, preocupadas com a perda de autenticidade da vida religiosa da comunidade.

Além desses esforços para preservar o *statu quo* das instituições budistas já existentes, três dinâmicas foram especialmente importantes para o campo maior do Budismo brasileiro a partir da década de 1960.

Em primeiro lugar, a imigração de cerca de 100 mil chineses até o final da década de 1980 foi o responsável pela fundação, em 1962, da primeira instituição budista chinesa do país, o templo Mo Ti, na cidade de São Paulo (Yang, 1995). Em segundo lugar, inspirado por artigos de jornal sobre Zen Budismo e livros, incluindo a “Introdução ao Zen” de D. T. Suzuki, cuja versão em português foi publicada pela primeira vez em 1961 (Rocha, 2008, pp. 82-83), o Brasil começou a testemunhar um interesse mais significativo pelo *zazen* (meditação sentada no Zen), especialmente em pequenos círculos de intelectuais (Pereira, 2008, p. 273). Nesse contexto, o templo Busshinji do Soto Zen em São Paulo teve um papel pioneiro, especialmente a partir da liderança de Rosen Takashina Roshi (Albuquerque, 2002). Em 1955, Rosen Takashina visitou a comunidade de imigrantes e foi enviado de forma mais definitiva ao Brasil no ano seguinte, tendo desempenhado um papel significativo. Em 1961, o Roshi começou a organizar reuniões públicas de *zazen*. De 1971 em diante, três a quatro sesshins (retiros de meditação) anuais foram periodicamente realizadas no templo.

Outra figura decisiva para a popularização do Zen entre os brasileiros sem descendência asiática foi Ryotan Tokuda. Tokuda tinha começado seu trabalho no templo Busshinji, em São Paulo, em 1968. Em 1974, insatisfeito com o conservadorismo da maioria dos templos, ele estabeleceu em conjunto com um grupo de brasileiros convertidos sua primeira instituição independente, o centro de retiro de

Morro da Vargem, em Ibirapu, no Estado Federal do Espírito Santo, seguido pelo centro de retiro Pico Dos Raios em Ouro Preto, em Minas Gerais (1984). Inspirado pelos esforços dos mestres japoneses Zen de transcender as fronteiras étnicas de suas comunidades, alguns dos primeiros convertidos se identificaram com a causa religiosa dos seus instrutores e começaram a desempenhar um papel ativo para a posterior propagação do Budismo. Duas figuras centrais neste sentido foram Murillo Nunes de Azevedo e Ricardo Mário Gonçalves, que estavam entre os primeiros brasileiros praticantes do Zen sem descendência japonesa. No entanto, tanto Azevedo quanto Gonçalves substituíram o Zen pelo Budismo Shingon e depois o Shingon pelo Budismo Shin, focado na devoção a Amida. Enquanto Azevedo finalmente tornou-se um ministro no Templo Honpa Honganji (corrente Nishi) em Brasília, Gonçalves teve uma trajetória religiosa semelhante na ordem Higashi Honganji (corrente Otani) em São Paulo. Devido à sua formação cultural, ambos serviram como mediadores entre as suas instituições budistas japonesas tradicionais e a sociedade brasileira. Outro caso importante é o da conversão de Cristiano Bitti, um discípulo de Ryotan Tokuda. Durante a década de 1970 e início da década de 1980, Bitti foi submetido a uma formação monástica dentro do Soto Zen no Japão. De volta ao Brasil, ele substituiu Tokuda como o responsável pelo centro de retiro do Morro da Vargem, então convertido no Mosteiro Zen Morro da Vargem.

Um terceiro elemento constitutivo do Budismo no Brasil no período em causa foi a evolução das atividades de proselitismo da Soka Gakkai, que até sua emancipação, em 1991, ainda representava o movimento da escola Nichiren Shoshu. Estimulado pela primeira visita do seu terceiro presidente, Daisaku Ikeda, ao Brasil (em 1960), a Soka Gakkai, até então representada apenas por um punhado de praticantes nascidos no Japão, intensificou com êxito seus esforços missionários e começou a atrair um número crescente de adeptos, principalmente os nipobrasileiros. A segunda visita de Ikeda ao Brasil, em 1966, deu origem a uma nova onda de proselitismo a orientação em direção a população brasileira em geral.

O período entre 1960 e 1985 viu também uma ascensão considerável de outras novas religiões japonesas. Já na primeira metade da década de 1960, Tenrikyo adicionou seis novas igrejas locais à lista de instituições já existentes no país. Em 1971, o grupo inaugurou um centro cultural na cidade de São Paulo e também lançou o primeiro volume mensal de seu jornal, "Tenri", no Brasil. Em 1983, a rede da Tenrikyo era composta de mais de 50 templos e cerca de 250 centros que assistiram cerca de 10 mil adeptos, a grande maioria era de ascendência japonesa. Enquanto a Seicho-no-ie estava em uma situação semelhante, a Perfect Liberty

Kyodan e a Igreja Messiânica Mundial já mostravam fortes sinais de emancipação do meio étnico japonês (Shimazono 1991, p. 110).

Quarto período

A partir de 1985, o Brasil testemunhou tanto a diversificação contínua do Budismo quanto a crescente popularização das novas religiões japonesas entre os brasileiros sem ascendência japonesa.

No que diz respeito ao Budismo, um primeiro aspecto a lembrar é que mais templos budistas chineses e coreanos foram adicionados ao contingente já existente das comunidades asiáticas tradicionais. Em 1987 foi inaugurado o templo Kuan Yin, do Budismo Chinês, na cidade de São Paulo. Um ano depois, novamente na cidade de São Paulo, os adeptos da Ordem Chogyé fundaram a instituição coreana Jin Gak Sa. Entre 1992 e 2000, a ordem budista de Taiwan Fo Guang Shan abriu templos e centros em Cotia, Rio de Janeiro, Recife e Foz de Iguaçu. Simultaneamente, continuaram as atividades orientadas por professores do Zen com foco no público de brasileiros. Ryotan Tokuda estabeleceu o Centro Zen do Planalto, em Brasília, em 1993, e o Centro Zen do Rio de Janeiro em 1994. Em 1998, ele fundou o mosteiro da Serra do Trovão em Minas Gerais, dedicado à formação de professores Zen brasileiros e retiros mais longos. Outra pessoa decisiva nesse período foi Roshi Moriyama, que tinha sido um professor Zen na Costa Noroeste dos Estados Unidos antes de vir para o templo Busshinji de São Paulo, em 1993. Ele logo deixou o templo devido a tensões com os membros conservadores da instituição e fundou dois centros Zen "modernistas" antes de retornar ao Japão, em 2005. Ambos os centros estão em Porto Alegre, no Rio Grande do Sul (Rocha 2008, p. 86).

Após 1985, uma terceira tendência a ser observada foi que o Budismo tibetano começou a atrair brasileiros convertidos. Em 1988, os seguidores do representante Nyingma Tarthang Tulku (1988) e do Lama Gangchen Gelugpa estabeleceram as duas primeiras instituições budistas tibetanas do país, na cidade de São Paulo. Em 1993, novamente em São Paulo, adeptos da Nova Tradição Kadampa fundaram o Centro Budista Mahabodhi e discípulos do mestre Nyingma, Chagdud Tulku, inauguraram o Odsal Ling. O Odsal Ling foi o ponto de partida para a criação de uma rede de instituições supervisionadas por Chagdud Tulku. Dentro dessa rede consta, entre outros, a sede nacional Kadro Ling, em Três Coroas (Rio Grande do Sul), inaugurada em 1995. O processo em curso de pluralização do segmento budista tibetano também se beneficiou da criação de instituições associadas ao

Sakya e às linhas Kagyu. Já na década de 1990, seguidores de Sakya Tizin fundaram o Sakya Kun Khiab Cho Ling, no Rio de Janeiro, e discípulos de Kalu Rinpoche abriram centros em Brasília e em Cotia, no Estado de São Paulo.

Ao mesmo tempo, tornou-se ainda mais evidente o aumento da atividade já descrita da maioria das novas religiões japonesas, especialmente atraindo os brasileiros sem origem imigrante. Enquanto Omoto e Tenrikyo permaneceram restritos a famílias de imigrantes, Perfect Liberty Kyodan, Seicho-no-ie e Igreja Messiânica Mundial implementaram novas medidas para superar a imagem de religião étnica. Já na primeira metade da década de 90, pessoas sem descendência japonesas representavam a grande maioria dos adeptos tanto da Perfect Liberty Kyodan (95%) como da Seicho-no-ie (80% a 90%) (Albuquerque e Souza, 2002; Carpenter e Roof, 1995). Estatísticas levantadas em 2000 indicaram um valor semelhante (90%) para os membros da Igreja Messiânica Mundial (Raffo, 2010).

A situação estatística atual do campo

Embora o Xintoísmo, o Budismo e as Novas religiões japonesas estejam presentes no Brasil há décadas, nenhuma das tradições tem desempenhado um papel quantitativo significativo até os dias atuais. Isto é pelo menos o que sugere o Censo Nacional realizado a cada dez anos pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística). A relativa insignificância numérica do campo já é indicada pelo fato de que, no último Censo (2010), apenas o Budismo e a Igreja Messiânica Mundial aparecem como itens distintos nas estatísticas do IBGE. De acordo com os cálculos acessíveis do IBGE através do seu portal SIDRA, em 2010 existiam 243.966 budistas (0,13% da população) e 103.716 membros da Igreja Messiânica Mundial (0,05% da população). Religiões como Seicho-no-ie, Perfect Liberty Kyodan e Tenrikyo foram indiscriminadamente classificadas como "novas religiões orientais". Somente 52.235 (0,03%) indivíduos optaram por esse item no questionário do IBGE. Se levarmos em conta que grupos como a ISKCON e o movimento Osho também estão classificadas dentro do título de "nova religião oriental", torna-se claro como são numericamente inexpressivas as novas religiões de origem japonesa. O Xintoísmo - juntamente com outras correntes, como a fé Baha'i e o Taoísmo - se enquadra na categoria geral "outra religião oriental", com as quais apenas 9.675 brasileiros (0,01%) foram associados em 2010. Dada a margem de erro da pesquisa, esses valores até começam a ser tornar pequenos demais para conclusões quantitativas significativas.

Uma comparação com o censo nacional de 1991 e 2000 não só confirma o status de minoria das religiões em questão, mas também indica que nas últimas décadas não houve muita mudança em termos da capacidade de atrair uma porcentagem considerável da população brasileira. Em 1991, o Censo contava com 368.578 seguidores de uma religião oriental. Em 2000, o valor era apenas ligeiramente superior (373.785). Considerando uma taxa de crescimento de 1,93% da população do Brasil no mesmo período, o segmento das religiões orientais tinha sofrido um declínio relativo na comparação com a década anterior. De fato, em 1991 cerca de 0,25% dos brasileiros haviam se identificado como seguidores de uma religião oriental. Em 2000, o valor correspondente foi de 0,22%. O IBGE calculou o mesmo percentual para 2010. Isso significa que o aumento de seguidores de uma religião oriental em números absolutos (aumento de 35.807) foi neutralizado pelo crescimento da população em geral no período de referência (aumento de 1,17%). Esta tendência geral afeta alguns grupos mais do que outros, sendo que alguns grupos até testemunharam um crescimento maior. Isto é especialmente verdadeiro para a Soka Gakkai, cujos esforços sistemáticos de expansão colocaram o grupo em uma posição bastante diferente da da grande maioria das outras comunidades budistas no Brasil. Já no início de 2000, haviam cerca de mais de 100 mil membros da Soka Gakkai no Brasil, o que faz com que o grupo seja numericamente a tradição budista mais significativa no país (Pereira, 2001, pp. 281-282).

Por outro lado, o crescimento estatístico de uma religião não é garantia de um sucesso duradouro. Um exemplo para isso é a Perfect Liberty Kyodan, que até a década de 1970 foi muito bem-sucedida, tanto em termos de atração de profissionais como no que diz respeito à expansão da sua rede institucional. No entanto, na década de 1980 o grupo começou a sofrer um declínio significativo e, como consequência, muitas igrejas foram desativadas (Fujikura, 1992, pp. 37-49). Um segundo exemplo é a Igreja Messiânica Mundial. Em 1991, o Censo Nacional tinha contado 81.344 membros (Matsue, 2002). Em 2000, o número tinha aumentado para 109.310 adeptos. De acordo com o último censo, no entanto, a Igreja Messiânica sofreu um declínio de 5.594 membros em 2010.

Uma segunda tendência sugerida pelas estatísticas do IBGE, por outro lado, consiste em uma emancipação sucessiva do meio étnico dentro do Budismo e dos grupos mais bem-sucedidos entre as Novas religiões japonesas. Esta é uma conclusão tirada a partir de correlações entre "religião" e "cor da pele" de acordo com uma escala de cinco categorias incorporadas nos questionários do censo nacional. Uma das categorias é a cor "amarela", que indica descendência asiática. A emancipação

gradual de raízes étnicas do Budismo é causada por uma dupla dinâmica. Em primeiro lugar, ao longo das décadas um número crescente de nipobrasileiros não pratica o Budismo ou se tornou indiferente à sua religião familiar. Por outro lado, como já descrito, o Budismo intensificou seus esforços missionários dentro do segmento de convertidos. Com isso o número de brasileiros budistas cresceu gradualmente até que, na década de 1980, os budistas "não amarelos" estavam em maior quantidade do que os budistas "amarelos". De acordo com um estudo do pós-guerra sobre as taxas de conversão entre os imigrantes, até 1941 pelo menos 98,5% de todos os imigrantes japoneses haviam se associado com o Budismo (Fuji 1959, p.14). O mesmo estudo indicou que, em 1958, apenas 44,5% dos japoneses que viviam no Brasil ainda estavam predispostos a chamar o Budismo de sua religião. Essa tendência foi ainda mais dramática em ambientes urbanos, onde 50,3% informaram aos pesquisadores que se converteram ao Catolicismo. Ainda mais impressionantes foram as diferenças entre as gerações, o que ajuda a explicar a razão dessa rápida mudança. Nessa época, 70,6% dos imigrantes nascidos no Japão ainda se declaravam budistas. O percentual havia caído para 29,9% na geração seguinte, nascida no Brasil, e apenas 19,0% se declaravam budistas na terceira geração (Maeyama, 1973, p. 248). Os três últimos censos nacionais confirmaram essa tendência. Entre 1991 eram cerca de 90 mil os budistas com cor "amarela" e, em 2010, 77 mil na mesma categoria. Dessa forma, o Budismo étnico tem sofrido um declínio de cerca de 13 mil indivíduos. Em relação ao campo budista em geral, o percentual de budistas "amarelos" caiu de 38%, em 1991, para 31,5% em 2010. Em relação à população total do Brasil, o Budismo étnico foi representado por 0,06% em 1991 e 0,04% em 2010.

Como antecipado em estudos com uma base quantitativa menor, esses números mais gerais não refletem o fato de que a composição étnica real varia para cada grupo e região. Enquanto existem vários grupos estritamente associados à comunidade étnica, a Soka Gakkai, por exemplo, começou a crescer e evoluiu de uma pequena minoria de cerca de 150 membros de origem japonesa – hoje, contudo, apenas 15% dos mais de 100 mil adeptos no Brasil vem de uma família de imigrantes. Uma dinâmica semelhante em termos da proporção de membros descendentes de japoneses e não japoneses pode ser encontrada em algumas novas religiões. Um exemplo é o caso da Igreja Messiânica Mundial. De acordo com o último Censo Nacional, apenas 7,26% dos 103.716 membros declararam aos entrevistadores pertencer à Igreja Messiânica Mundial e à cor/raça amarela.

Interpretação

A modesta situação estatística das comunidades religiosas em questão é uma consequência sociológica tanto de aspectos internos como externos aos grupos.

Quanto aos aspectos internos, é óbvio que no desejo de se expandir o uso do português como o principal meio de transmissão é um fator chave para o aumento numérico de um grupo, tanto no que diz respeito à divulgação da mensagem religiosa quanto na criação e manutenção de uma estrutura institucional capaz de sustentar as atividades. Outros aspectos relevantes são a organização interna e os meios de comunicação e atividades promovidos junto com a sociedade local. A Soka Gakkai é conhecida, por exemplo, por seus esforços sistemáticos para atrair novos membros e por manter uma estrutura piramidal de organização. O relativo sucesso dessa religião nas últimas décadas confirma a eficiência da sua campanha. Além de alguns elementos da prática, o conhecimento da língua japonesa não é exigido e todo o material religioso, incluindo jornais e revistas, está disponível em português. Algo semelhante acontece com a Igreja Messiânica Mundial, que, além do estabelecimento de uma série de instituições locais, criou uma faculdade na cidade de São Paulo, que foi em 2008 reconhecida pelo Ministério da Educação. Desde então a entidade acadêmica oferece cursos regulares de pós-graduação em Teologia, que estão abertos para qualquer candidato, ainda que seus cursos sejam predominantemente frequentados por adeptos que desejam se tornar ministros. A faculdade promove diálogos com um público mais amplo através de conferências, simpósios e workshops. Ainda mais importante para o intercâmbio com a população brasileira é o Solo Sagrado, reserva em Guarapiranga, nos arredores metropolitanos de São Paulo. Aos olhos dos seguidores, a área é o protótipo do “paraíso terrestre”, com seus 327.500 m² de jardins abundantes, mas cuidadosamente arranjados, santuários, restaurantes, salas de aula e um museu. Nos fins de semana e feriados, o lugar calmo e tranquilo atrai milhares de visitantes, muitos vindos de ambientes urbanos intensamente populosos, poluídos, barulhentos, caóticos e muitas vezes violentos. Membros da igreja esperaram o turista na entrada principal a fim de explicar porque a terra é sagrada e para orientar os grupos através do complexo, mostrando-lhes o caminho para o prédio onde os ensinamentos e práticas da religião messiânica podem ser mais bem explicados.

Adicionalmente, tanto a Soka Gakkai quanto a Igreja Messiânica Mundial têm à sua disposição uma rede de instituições distribuída em todo o país. Em 2013, a Soka Gakkai tinha mais de 220 unidades institucionais em todo o Brasil, para não falar dos grupos locais incontáveis, reunidos em casas particulares de membros avançados.

A Igreja Messiânica Mundial funciona atualmente também em cerca de 220 instituições em todas as partes do país. Ambos os exemplos contrastam fortemente com templos tradicionais, que têm mantido o seu caráter étnico até hoje e na maioria dos casos não mostram grande interesse em mudar a situação em um futuro próximo. De acordo com o site oficial no Brasil da Honpa Honganji, por exemplo, a escola funciona com 33 instituições. A grande maioria está no Estado de São Paulo, em cidades com presença significativa de descendentes, incluindo a sede nacional na cidade de São Paulo. Em muitos desses templos falta uma equipe religiosa permanente e uma rotina. Com isso, as atividades do templo dependem das visitas esporádicas de uma autoridade religiosa. Só nos últimos tempos a sede da escola vem oferecendo cursos introdutórios em português e a tradução de textos religiosos.

Quanto aos obstáculos externos para a expansão do Budismo e das novas religiões japonesas no Brasil, quatro aspectos vêm imediatamente à mente.

O primeiro aspecto é a ainda forte influência do Catolicismo como o principal constituinte de um denominador geral, uma chamada "*religiosidade brasileira mínima*" (Droogers, 1987) ou uma "*matriz simbólica*" comum (Bittencourt Filho, 2003), que está na base das expressões múltiplas da espiritualidade da maioria do povo brasileiro. Historiadores e sociólogos que defendem essa hipótese argumentam que, apesar da perda de poder institucional, o Catolicismo ainda é vital no sentido de um quadro cultural que serve como principal referência no campo religioso e com o qual as outras religiões precisam se relacionar de uma forma ou de outra. Essa dinâmica é, por exemplo, indicada pelo uso de termos como "missa" e "bispo" para muitos budistas da Terra Pura e da Honmon Butsuruyushu. No entanto, a necessidade de relação com essa matriz cultural vai ainda mais longe do que isso, manifestando-se no seguinte testemunho da primeira visita de uma brasileira a um templo budista:

Quando fui visitar a sala de meditação, achei tudo muito esquisito, estranho. Onde estavam meu Jesusinho, minha Nossa Senhora, meus santinhos? Como é que eu estava num lugar que não tinha nenhum Cristo? Minha mãe tão católica, eu desde criança... me sentia extremamente culpada, mas alguma coisa me fazia bem. (SILVA, 2002, p. 156)

O Espiritismo é um segundo componente desse campo religioso local bastante significativo para a evolução do Xintoísmo, Budismo e das novas religiões japonesas. Em suas diversas formas, o Espiritismo teve 3,8 milhões de seguidores em 2010 e está atrás do Catolicismo e dos grupos evangélicos como a terceira religião mais bem sucedida no Brasil. O Espiritismo combina em sua doutrina a teologia monoteísta e

a ética cristã com doutrinas como carma e reencarnação. Ao mesmo tempo, muitos espíritas defendem a ideia de que a doença é uma disfunção da energia corporal, que pode ser curada a uma distância através da transmissão de vibrações positivas pela imposição das mãos (passe). Enquanto carma e reencarnação também estão associados com o Budismo, o conceito espírita de doença e cura através da transmissão de energia com as mãos compartilha raízes sutis com a Igreja Messiânica Mundial, cuja prática messiânica do *johrei* tem semelhanças com o passe (Albuquerque, 2009). Pelo menos do ponto de vista da teoria da escolha racional, essa proximidade com o Kardecismo tem o efeito duplo de trazer continuidade com outras práticas orientais, mas, por outro lado, o Kardecismo é menos exigente em termos de investimento de capital cultural, dado que preserva elementos centrais da capital cultural religiosa dominante do Brasil.

Nesse sentido, devido à sua relação já bem estabelecida com as tendências religiosas dominantes no Brasil, o Kardecismo serve como um elemento de atração capaz de absorver de forma mais fácil buscadores espirituais que em outros contextos culturais não teriam outra opção exceto se converter ao Budismo ou visitar um centro de Johrei gerido pela Igreja Messiânica Mundial. Não é de se admirar, nesse aspecto, que o Kardecismo seja uma religião em constante crescimento, que representa, agora, 2,02% da população brasileira, diferentemente do estado de estagnação ou mesmo declínio das religiões orientais.

A terceira razão para a má situação relativa do Budismo institucional no Brasil é a falta de um ambiente cultural religioso que propicie a expansão das religiões orientais (Campbell, 1972). Ao contrário de outros países, não se observa no Brasil um ambiente que, no longo prazo, poderia promover a decisão de um indivíduo de se converter a uma religião oriental em um sentido mais restrito. A Contracultura teve esse papel em países da Europa Ocidental e nos EUA, mas não necessariamente no Brasil, onde o movimento da contracultura dos anos 1960 e 1970 tinha deixado as suas marcas de forma diferente. Não foram religiões estrangeiras como o Budismo e as novas religiões japonesas, mas sim religiões afrobrasileiras que apareceram como as primeiras escolhas para os buscadores espirituais alternativos. Reginaldo Prandi, um dos sociólogos brasileiros contemporâneos mais importantes, lembra desse período ao enfatizar:

Os chamados anos sessenta [...] viram o crescimento do candomblé em São Paulo [...] Modos de vida e códigos intelectuais passaram por mudanças profundas [...]. Aqueles foram os anos da contracultura, de recuperar o exótico, o diferente, o original. Juventude ocidental cultivada aumentou em rebelião, tem um gosto para as

civilizações orientais [...]. No Brasil, [...] nestes movimentos de classe média, buscando o que poderia ser considerado como as raízes originais da cultura brasileira, vários intelectuais, poetas, estudantes, escritores, e artistas de renome bateram às portas de antigas casas de candomblé da Bahia. Viajar para Salvador e ter o futuro lido através do oráculo [...] para muitos tornou-se uma obrigação, uma necessidade de preencher um vazio decorrente de um estilo de vida moderno e secularizado [...] (Prandi, 1997, p. 10).

Em comparação com a Europa e América do Norte, pela descrição de Prandi pode-se concluir que nas décadas seguintes o movimento da Contracultura não propiciou, ao Brasil, o mesmo grau de adoção nem do Budismo nem das novas religiões japonesas. A Contracultura brasileira teve nas religiões afrobrasileiras uma forte inspiração espiritual.

Por último, e este é o quarto componente externo, muito da espiritualidade oriental foi incorporada de uma forma não institucionalizada nos países ocidentais. O Budismo e as novas religiões japonesas no Brasil passaram por um processo semelhante ao de outros países, que é a emancipação de conceitos e práticas religiosas inicialmente formulados dentro de uma estrutura hierárquica e muitas vezes totalmente acessível apenas àqueles que se tornaram membros de uma comunidade religiosa. Esse capital cultural das instituições tradicionais se dilui de muitas formas. Uma expressão dessa evolução é a comercialização de bens e serviços como relaxamento “zen”, meditação, artes marciais, *feng shui*, *reiki* e acupuntura, entre outros. Eles foram tomados de empréstimo e aludem, pelo menos simbolicamente, às religiões orientais. Nesses casos, elementos religiosos budistas e japoneses aparecem como mercadorias na medicina complementar, espiritualidade no lugar de trabalho ou design de interiores (Usarski, 2012). Esse mercado não se preocupa com autenticidade religiosa. A participação nele não depende da identificação com um templo, centro ou uma igreja, a submissão a uma disciplina religiosa ou a dedicação a um mestre. Pelo contrário, ela atrai os consumidores interessados na satisfação imediata de necessidades espirituais específicas e individuais, muitas vezes efêmeras, de acordo com a lógica de uma religiosidade de bricolagem autonomamente organizada. Essa constelação é problemática para as instituições religiosas mais tradicionais, dado que essa oferta religiosa autônoma atende a um certo grau de público que sob diferentes condições teriam de evoluir para um relacionamento mais profundo e durável com uma instituição religiosa budista ou japonesa.

As barreiras acima parecem estabelecidas de forma a impedir um crescimento significativo do Budismo e das religiões japonesas de uma forma geral. Apesar da diversidade de grupos e do sucesso de alguns deles, do ponto de vista quantitativo

não é muito provável que os fenômenos religiosos abordados neste artigo irão superar a sua condição de minoria e desempenhar um papel mais significativo no futuro.

Referências

Albuquerque, Eduardo Basto de. Um mestre zen na terra da garoa. In: Usarski, Frank (org.): *O Budismo no Brasil*, São Paulo: Lorosae, 2002, pp. 151-170.

Albuquerque, Leila M. B. The Healing Process in Two Religious Worlds. *Japan Studies Review* 13, 2009, pp. 25-50.

Albuquerque, Leila M. B.; Beatriz M. Souza. Doutrina e ética da Perfect Liberty no resgate de papéis femininos tradicionais. *REVER - Revista de Estudos da Religião*, 2, nº 04, 2002, pp. 34-46.

Bittencourt Filho, José. Matriz religiosa brasileira: Religiosidade e mudança social, Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes/ Koinonia, 2003.

Campbell, C. The Cult, the Cultic Milieu and Secularization. *A Sociological Yearbook of Religion in Britain* 5, 1972, pp. 119-136.

Carpenter, R.; W. C. Roof. The Transplanting of Seicho-no-Ie from Japan to Brazil: Moving Beyond the Ethnic Enclave. *Journal of Contemporary Religion*: 10/1, 1995, pp. 41-55.

Clarke, Peter. Japanese New Religious Movements in Brazil. From ethnic to “universal” religions. In: Wilson, Bryan; Cresswell, Jamie (eds.): *New Religious Movements. Challenge and Response*, London; New York: Routledge, 1999, pp. 197-210.

Droogers, André. A religiosidade mínima brasileira. *Religião & Sociedade*: 14/2, 1987, pp. 63-86.

Fuji, Yokio; Smyth, T. Lynn: *The Acculturation of the Japanese Immigrants in Brazil*. Gainesville: University of Florida Press, 1959.

Fujikura, Yumi. *Alguns aspectos de enculturação no trabalho missionário da PL no Brasil*, dissertação de mestrado, São Paulo: Pontifícia Universidade Católica, 1992.

Handa, Tomoo, *O Imigrante Japonês. História de sua vida no Brasil*. São Paulo: T. A. Queiroz/Centro de Estudos Nipo-Brasileiros, 1987.

Izumi, Patrícia Tamiko: Envelhecimento dos imigrantes japoneses em São Paulo, Brasil. *Revista Migrações* 10, 2012, pp. 127-141.

Kōji, Suga. A Concept of “Overseas Shinto Shrines”. A Pantheistic Attempt by Ogasawara Shōzō and Its Limitations. *Japanese Journal of Religious Studies* 37/1, 2010, pp. 47-74.

Maeyama, Takashi. Religião, parentesco e as classes médias dos japoneses no Brasil urbano. In: Saito, Hiroshi; Maeyama Takashi (orgs.): *Assimilação e Integração dos Japoneses no Brasil*, Petrópolis: Vozes. 1973, pp. 240-272.

Matsue, Regina Yoshie. A Expansão Internacional das Novas Religiões Japonesas: Um Estudo sobre a Igreja Messiânica Mundial no Brasil e na Austrália. *REVER – Revista de Estudos da Religião*: 2/4, 2002, pp. 01-19.

Mori, Koichi. Vida Religiosa dos Japoneses e seus Descendentes Residentes no Brasil e Religiões de Origem Japonesa. In: Comissão de Elaboração da História dos 80 Anos da Imigração Japonesa no Brasil. São Paulo (ed.): *Uma Epopeia Moderna. 80 anos da Imigração Japonesa no Brasil*, editado pela Comissão de Elaboração da História dos 80 Anos da Imigração Japonesa no Brasil. São Paulo: Hucitec/Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa, 1992, pp. 559-603.

Pereira, Ronan Alves: *O Budismo Leigo da Soka Gakkai no Brasil: da revolução humana à utopia mundial*. Tese de doutorado, Campinas: UNICAMP, 2011.

Pereira, Ronan Alves. Instituições Ético-Religiosas Japonesas no Distrito Federal. In: Hayashi, Shigeru (org.): *Centenário da imigração japonesa no Brasil e quinquentenário da presença Nikkey em Brasília*, Brasília: FEANBRA, 2008, pp. 274-278.

Pereira, Ronan Alves. Ishizuchi Jinja: Sobrevivência xinto-budista no contexto brasileiro. *REVER – Revista de Estudos da Religião*: 11/2, 2011, pp. 55-62.

Picken, Stuart D.B. *Historical Dictionary of Shinto*, Lanham: The Scarecrow Press, 2011.

Prandi, Reginaldo. The Expansion of Black Religion in White Society: Brazilian Popular Music and Legitimacy of Candomblé. Artigo apresentado no *XX International Congress of the Latin American Studies Association*, 1997, Online: <http://lasa.international.pitt.edu/LASA97/Prandi.pdf>

Raffo, Geórgia Branquinho de Oliveira. *A “localização” institucional da Igreja Messiânica Mundial no Brasil: uma abordagem a partir da teoria da mundialização*. Dissertação de mestrado, São Paulo: USP, 2010.

Revista Lótus. Março do ano 2000.

Rocha, Cristina. All roads come from Zen. *Japanese Journal of Religious Studies* 35/1, 2008, pp. 81–94.

Sasaki, Yomei: Palavras de Abertura, In: Comemoração do Centenário de Amizade Brasil-Japão: *Simpósio e Conferência Brasil-Japão de Budismo. A Contribuição do Budismo para a Ordem e o progresso do Brasil*, São Paulo: Federação as Seitas Budistas do Brasil, 1995, p. 07.

Shimazono, Susumu. The Expansion of Japan's New Religions into Foreign Cultures. *Japanese Journal of Religious Studies* 18/2-3, 1991, pp. 105-132.

Shoji, Rafael. Continuum Religioso Nipo-Brasileiro: O caso do Budismo Cármico da Shingon. *Debates do NER* 7/9, 2006, pp. 35–56.

Silva, Vera de Andrade de. *Conversão ao Budismo Tibetano. Trajetórias em três grupos de São Paulo*. Dissertação de Mestrado, São Paulo: Pontifícia Universidade Católica, 2002.

Smith, Robert J. The Ethnic Japanese in Brazil. *Journal of Japanese Studies*, 5/1, 1991, pp. 53-70.

Takamizawa, Eiko. Missiological Analysis of Japanese Religiosity. *Torch Trinity Journal* 5/1, 2002, pp. 19-35.

Takeuchi, K. Imigração Nipônica no Brasil. *Veritas* 154, 1994, pp. 231-241.

Usarski, Frank. A mercantilização do *Dharma* como desafio para a pesquisa sobre o Budismo no Brasil – reflexões sistemáticas”. In: Vilhena, Maria Angela; Passos, João Décio (orgs.): *Religião e consumo. Relações e discernimentos*, São Paulo: Paulinas, 2012, pp. 165-183.

Yamada, Masanobu. Tenrikyo in Brazil from the Perspective of Globalization. *REVER - Revista de Estudos da Religião* 10/1, 2010, pp. 29-49.

Yang, Chung Yuan Alexander. O Budismo entre os Chineses no Brasil. *China em Estudo* 2/2, 1995, pp. 49-57.

Recebido: 09/07/2017

Aprovado: 14/08/2017