



Budismo japonês nos Estados Unidos: As tensões da identidade étnica e os ensinamentos universais¹

Japanese Buddhism in the United States: The Tensions of Ethnic Identity and Universal Teachings

*Kenneth K. Tanaka**

Resumo: Antes da Segunda Guerra Mundial, alguns políticos norte-americanos acusavam os templos do Budismo Japonês nos Estados Unidos de serem lugares de culto ao Imperador Japonês refletindo o forte sentimento discriminatório a respeito dos imigrantes e descendentes japoneses estabelecidos na Costa Oeste do país. Naquele ambiente social, templos budistas serviram não apenas como centros religiosos, mas também como refúgios sociais para imigrantes japoneses e seus descendentes. Especialmente desde o fim da Segunda Guerra Mundial, há esforços por parte das tradicionais instituições budistas japonesas nos Estados Unidos para cumprir sua função como entidades religiosas em prol de divulgação de uma mensagem universal que transcende limitações étnicas. Os resultados são ambíguos uma vez que os templos não conseguiram se liberar da sua herança étnica. O artigo aborda algumas das tensões entre as tendências étnicas e os ideais universais do Budismo e diferentes estratégias para superá-las.

Palavras-chaves: Budismo Japonês; Estados Unidos, Religiosidade étnica, religião universal, proselitismo.

Abstract: Before World War II some US politicians accused Japanese Buddhist Temples in the country of worshipping the Japanese Emperor, thus expressing a strong sense of discrimination of Japanese descendants who had establish themselves at the north-American West Coast. In the respected social environment Buddhist temples not only served as religious centers, but also as social enclaves for Japanese immigrants and their families. In the decades after World War traditional Japanese Buddhists institutions in the USA have shown growing efforts of concentrating themselves on their specific religious tasks including the divulgation of a universal religious message which transcends ethnic boundaries. The results are ambiguous since the temples did not succeed in emancipation

¹ Tradução: Ivna Maia Fuchigami.

* Doutor (Ph.D.) em Estudos Budistas pela Universidade da Califórnia, Berkeley. Professor da Musashino University, Tóquio.

themselves completely from their ethnic heritage. The article deals with some of the tensions between ethnic tendencies and universal Buddhist ideas as reflects on different strategies of overcoming these difficulties.

Keywords: Japanese Buddhism; USA; Ethnic religiosity; universal religion; proselytism

Introdução

Antes da Segunda Guerra Mundial, os templos budistas japoneses nos Estados Unidos foram acusados por alguns políticos americanos de serem “os locais de adoração ao imperador japonês”. Tais comentários refletiam a intensidade da discriminação contra os japoneses que viviam na Costa Oeste dos Estados Unidos, o que culminou com sua prisão em campos de concentração durante a guerra. Em tal ambiente social, os templos budistas serviam não apenas como centros religiosos, mas também como um oásis cultural e social para os nipo-americanos: os imigrantes *issei* bem como seus filhos nascidos nos EUA, *nisei*.

Após a guerra, os templos tentaram viver de acordo com seus ideais como uma instituição religiosa com uma mensagem universal que inclui e serve às pessoas de qualquer etnicidade. O resultado é misturado, uma vez que o legado de sua discriminação étnica, algumas vezes, criou tensões com os ideais universais do Budismo. Este artigo tenta descrever algumas dessas tensões e as maneiras como se tem lidado com elas. Acredito que esta experiência americana possa servir como um valioso ponto de referência para estudos comparados sobre as religiões japonesas em outros países ocidentais.

Igrejas Budistas da América

Este trabalho focará as Igrejas Budistas da América (IBA), a maior entre as escolas budistas japonesas nos Estados Unidos. A IBA representa a ramificação Nishi-Hongwanji da escola Jodo Shinshu do Budismo da Terra Pura nos Estados Unidos continental e foi fundada em 1899.¹

Atualmente, a IBA é constituída de uma sede nacional localizada em São Francisco, o Centro Jodo Shinshu (centro educacional) em Berkely, e 60 templos. (Buddhist Churches of America 1997-1998 Directory 1997, 2-10). O número

¹ Nishi-Hongwanji (ou Hompa Hongwanji-há) e Higashi-Hongwanji (ou tani-ha) são de longe obviamente as maiores ramificações das dez existentes da escola Jodo-Shinshu no Japão e são as únicas representadas nos Estados Unidos. Dessas duas, Nishi-Hongwanji é em maioria esmagadora maior, com cerca de 175 templos, associações e filiais, comparada a aproximadamente dez pertencentes à Higashi-Hongwanji.

de membros em 2008² estava em aproximadamente 16.000, um número que representa uma diminuição gradual a partir dos números de 1988, 20.021, e um total em 1977 de 21.600³. O número de sacerdotes revela um declínio paralelo a partir de seu pico de 123 em 1930, para 71 em 1981, 61 em 1997 e 56 em 2008.⁴

Embora este trabalho destaque a apenas uma ramificação de uma escola, acredito que ele faça justiça às outras escolas budistas japonesas uma vez que as condições que circundam todas as denominadas instituições “étnicas” nipo-budistas têm sido essencialmente a mesma coisa. Deve-se observar que outras escolas estabeleceram seus templos antes da guerra, aproximadamente na mesma época ou pouco tempo depois, como, por exemplo, a Nichiren-shu em 1899, e a ramificação Higashi-Honganji em 1904, a Shingon-shu em 1912, a Soto-shu em 1922, e a Jodo-shu em 1936. No Havaí, todas essas escolas estabeleceram seus templos antes do continente norte-americano. Por exemplo, a Jodo-shu em 1884 e a Nishi-Hongwanji em 1899, dez anos antes do que sua contraparte, a IBA. Todas essas instituições são classificadas como “éticas” dentro do estudo do Budismo na América. Portanto, isso está relacionado com o foco deste trabalho.

A escolha deste tópico, etnicidade, é parcialmente motivada pelo meu desejo de esclarecer alguns pontos concernentes à percepção comum da IBA como uma instituição étnica budista paradigmática interpretada de maneira mais favorável e, na pior das interpretações, como uma “fortaleza étnica”. O foco é igualmente uma resposta ao debate contínuo sobre a questão dos dois tipos de Budismo nos Estados Unidos conforme relatado por Charles Prebish e outros: o único “étnico” ou “asiático-americano” e o outro “convertido”, “branco” ou “euro-americano”. Os dois são vistos mutuamente isolados e bem separados em sua membresia e foco.⁵

Conforme mencionado acima, os templos étnicos serviram não somente para as necessidades espirituais, mas também para as culturais e sociais de seus membros, particularmente entre os mais recentes da população imigrante. Contrariamente, muitos observadores notam que os grupos euro-americanos se focam

² O número de 2008 é baseado na comunicação pessoal com o reverendo Ronald Kobata, assistente executivo do bispado da IBA. Devido ao método de determinação da membresia, a membresia verdadeira é maior. Esses números não incluem crianças e mesmo adultos casados com filhos que possam continuar a participar das atividades do templo como parte da família encabeçada por seus pais colaboradores. Há igualmente famílias nipo-americanas que não são membros oficiais, mas participam em muitos dos programas culturais realizados nos templos. Além disso, as estatísticas reais são ainda mais difíceis de se obter uma vez que os templos mantêm diferentes grupos de critérios para determinar a membresia.

³ Cf. Buddhist Churches of America 1996 Annual Report, p.29..

⁴ Cf. D.TUCK, *Buddhist Churches of Canada*, p.78 e p.96.

⁵ Cf. C.PREBISH, Two Buddhisms Reconsidered, In: *Buddhist Studies Review*, pp.187-206; R.FIELDS, Rick. Confessions of a White Buddhist. In: *Tricycle*, pp.54-56; G.V.S.HORI, Sweet-and-Sour Buddhism, In: *Tricycle*, pp. 48-52.

primeiramente nas práticas espirituais. Entretanto, devemos permanecer cautelosos em relação à implicação subjacente nessas observações segundo as quais esses grupos étnicos sejam menos espirituais. As atividades culturais sempre desempenharam uma parte vital nos templos budistas na Ásia e estão integradas com a vida espiritual de comunidades maiores. Talvez uma análise mais profunda e mais nuançada revelará seu significado espiritual nas vidas dos budistas praticantes.⁶ Esta divisão contribuiu igualmente para acender o debate sobre a pergunta: “Quem representa o verdadeiro Budismo americano?”

Alguns budistas ágio-americanos ficam ofendidos diante da sugestão de que os budistas brancos são os únicos que contribuem para a criação do Budismo americano enquanto os budistas étnicos são vistos como tendo desempenhado virtualmente nenhum papel. Helen Tworkov, editora do *Tricycle: The Buddhist Review*, por exemplo, escreveu: “Os budistas ágio-americanos [...] até então [...] não pareceram ser importantes no desenvolvimento de algo denominado Budismo americano.”⁷

Este ponto de vista ignora a história das contribuições dadas pelos grupos de budistas ágio-americanos, alguns já adentrando seu segundo século de raízes no solo americano. O que está implicado, de acordo com os críticos ágio-americanos, é que o Budismo se torna verdadeiramente americano somente quando os americanos brancos se envolvem seriamente. Esta forma, então, é chamada de “Budismo Americano”, diferente do simples “Budismo na América”, isto é, o Budismo como uma religião estrangeira praticada por budistas ágio-americanos.

Em contraste com essa dicotomia, Jan Nattier propôs um modelo de classificação tripla usando um paradigma econômico: os budistas são a elite, o missionário ou o imigrante e o Budismo deles é, respectivamente, uma “importação”, uma “exportação” ou uma “bagagem”. “Os budistas da elite” pertencem a uma classe socioeconômica mais alta, são altamente instruídos e, na sua maioria esmagadora, são de ascendência europeia. Devido largamente à sua força econômica, eles conseguiram “importar” ativamente seus tipos de Budismo preferidos; primeiramente, as tradições do Budismo tibetano “meditativo”, do Vipassana e do Zen. Os budistas “missionários” ou “evangélicos” são principalmente representados pela organização Soka Gakkai nos Estados Unidos, cuja atividade missionária consciente era

⁶ Percebendo este tesouro “escondido” dessas expressões culturais, alguns escritores euro-americanos como Rick Fields e Jan Nattier sugeriram que os budistas euro-americanos reavaliaram e mesmo aprenderam com a rica complexidade da herança cultural e religiosa nos templos

⁷ H.TWORKOV, Editorial. In: *Tricycle*, p.4. Ryo IMAMURA refutou, e a controvérsia se intensificou quando a impugnação não foi publicada. Sua carta e a resposta de TWORKOV foram publicadas na *The Sangha Newsletter* (Newsletter of the Wider Shin Buddhist Fellowship), 7 (Summer 1994): 2-10.

fundamentada e dirigida de sua sede no Japão desde os anos de 1960. A Soka Gakkai tem uma porcentagem substancial de membros afro-americanos, latinos e ágio-americanos. Em 1983, 55% de seus membros vinham de raízes étnicas não europeias. Ultimamente, os “budistas étnicos” são aqueles que trouxeram o Budismo como parte de sua “bagagem” quando imigraram para os Estados Unidos. Nattier considera a forma deles de Budismo como “a mais complexa e sofisticada” devido à sua preocupação com toda sua estrutura de vida, estendendo-se por muitas gerações, mais do que focando na busca individual pela iluminação.⁸ A IBA cairia nessa categoria de “bagagem”.

Propus outro modelo que reconhece o “velho” e o “novo” entre o que Nattier denomina “budistas étnicos”, enquanto se enfatizam as práticas religiosas de dois outros grupos: 1) Budistas Ágio-Americanos tradicionais (estes que se estabeleceram antes da 2ª Guerra Mundial: os chineses e os japoneses); 2) Novos budistas ágio-americanos (aqueles que, em sua maioria, chegaram aos EUA desde a década de 1960: vietnamitas, tailandeses, coreanos, cambojanos, birmaneses, laosianos e cingaleses); 3) Convertidos cuja prática principal é a meditação (na sua maioria predominantemente euro-americanos, praticando nas tradições zen, vipassana e tibetana) e os 4) Convertidos cuja prática principal é o cântico [chanting] (Soka Gakkai Internacional – EUA, cuja porcentagem bastante considerável são os africanos e os hispano-americanos).⁹

Neste artigo, a “etnicidade” é vista como possuindo duas dimensões: 1) cultura e 2) raça. A cultura é mais reconhecida nas artes tradicionais e nos valores compartilhados. As artes se referem a qualquer número de belas-artes de inspiração japonesa e às artes marciais: arranjo floral, cerimônias do chá, *shigin* (recitação de poemas chineses), *kendo*, *karate*, *aikido* etc. Aqui também está incluída a instrução em língua japonesa, a qual inclui tradicionalmente caligrafia e apreciação da literatura japonesa. Os “valores” se referem a visões de mundo compartilhadas que foram especialmente dominantes entre a população imigrante *issei* (primeira geração). Esses valores estão melhor representados pela gratidão (expressa como *arigatai*; *kansha*), frugalidade (*mottai'nai*), laboriosidade (*kinbe-sa*), responsabilidade (*sekinin*) e 11 obrigações (*giri*).¹⁰

⁸ Cf. J.NATTIER, Visible and Invisible, In: *Tricycle*, pp.42-49; J.NATTIER, Who is a Buddhist? Charting the Landscape of Buddhist America, In: PREBISH, Charles; TANAKA, Kenneth (eds.). *The Faces of Buddhism in America*, pp.183-195.

⁹ Cf. K.T.TANAKA, The Individual in Relation to the Sangha in American Buddhism. In: *Buddhist Christian Studies*, pp. 115-127.

¹⁰ O mais proeminente entre estes tem sido a “gratidão”, que Robert Bellah não somente citou como a marca do valor religioso de Tokugawa, mas uma obrigação visivelmente proeminente entre os seguidores do Budismo shin.

O aspecto racial da etnicidade é evidenciado em muitos grupos étnicos pelo interesse poderoso de seus membros em se associar a outros com a mesma origem nacional. Esta necessidade foi, no caso dos membros da IBA, acentuada por forças externas que pressionaram os nipo-americanos antes da 2ª Guerra Mundial, incluindo seu encarceramento durante a guerra. O templo budista servia como refúgio no hostil ambiente social.

Circunstâncias Históricas da Natureza Étnica da IBA

Religião e etnicidade têm sido um fenômeno intimamente ligado na história dos Estados Unidos. Muito do desenvolvimento da religião nos Estados Unidos não poderia ser compreendido em sua totalidade sem se levar em consideração os padrões de imigração e o papel do elo étnico. A IBA certamente cabe nesse padrão. Para uma população de imigrantes não cristãos e não europeus como a membresia da IBA, o papel da etnicidade era talvez *mais* crucial e mais duradouro. Agora, mencionarei alguns dos desenvolvimentos a partir dos primeiros cinquenta anos da história da IBA que contribuíram para o caráter étnico claramente forte desta instituição religiosa.

A chegada em 1899 dos primeiros missionários, Dr. Shuye Sonoda e Rev. Kakuryo Nishijima, ocorreu numa atmosfera que era de longe amigável ou receptiva. Por exemplo, uma atitude combativa pode ser detectada no San Francisco Chronicle na legenda da fotografia de sua chegada conforme observada:

Eles ensinarão que [...] o Budismo puro é um melhor guia moral do que o Cristianismo (ênfase acrescentada). O repórter continua descrevendo o Budismo como desafiando a profundidade e a natureza do conceito cristão de Deus como nada mais do que uma “invenção da imaginação humana.”¹¹

Atitudes semelhantes existiram mesmo dentro da comunidade japonesa. O alicerce para a chegada dos missionários oficiais havia começado há centenas de anos. Um ano antes da chegada deles, um representante budista encontrou-se com o cônsul japonês em Seattle. Contudo, de acordo com os registros existentes, este funcionário do governo não foi favorável a trazer o Budismo para os Estados Unidos. Ele receava que a introdução de uma “religião estrangeira” causasse numerosos problemas para os japoneses e americanos que estavam, naquele momento, coexistindo pacificamente. O cônsul ficou aborrecido com a ideia e perguntou se

¹¹ R.MUNEKATA, *Buddhist Churches of America*, p.47.

o governo americano permitiria a entrada de uma “religião estrangeira”. Ele via o Budismo como uma ameaça à relação entre os dois povos.¹²

Desse modo, não é nenhuma surpresa saber que os sacerdotes shin enviados do Japão, embora chamados de *kaikyoshi* (missionários ou, literalmente, “emissários” [*shi*] que difundem [*kai*] os ensinamentos [*kyo*], raramente realizaram atividades de propaganda ativa, além das já existentes comunidades nipo-americanas. Isso foi devido, parcialmente, a considerações políticas. Parece que, antes da 2ª Guerra Mundial, a atitude do governo japonês observada acima favoreceu um entendimento tácito entre os “missionários” de que eles eram para ficar confinados às comunidades nipo-americanas.¹³

Esse entendimento foi ainda mais reforçado pelo fato que esses sacerdotes tinham sido convidados às existentes comunidades nipo-americanas a fim de servir às suas necessidades culturais, sociais e espirituais. Consequentemente, os sacerdotes se viram desencorajados pelos seus anfitriões “leigos” a fazer difusão ativamente fora de suas comunidades. Os membros leigos precisavam de seus sacerdotes para ajudar a criar um oásis social dentro do oceano de hostilidade racial.

As hostilidades visando aos japoneses na sociedade em geral continham amplas referências aos templos budistas. Por exemplo, depondo perante uma subcomissão do Comitê da Câmara sobre imigração em 1921, o senador James D. Phelan, da Califórnia, explicou:

Há 76 templos budistas na Califórnia e me disseram que eles são frequentados regularmente pelos adoradores do imperador, que acreditam que o imperador deles é o supremo senhor de todos.¹⁴

Valentine S. McClatchy, editor do jornal Sacramento Bee, emitiu alegações semelhantes:

Os japoneses afirmam que o Mikado deles é o único Deus vivo a quem devem sua própria existência e, por conseguinte, toda obediência [...]. O Budismo, que é tolerado no Japão, tem o Xintoísmo enxertado nele.¹⁵

¹² T.KASHIMA, *Buddhism in America*, p.14.

¹³ Este está baseado numa conversa pessoal com um ministro da IBA que conheceu vários ministros mais antigos que haviam vivenciado a advertência de seu governo. Não parece ser uma política apoiada, porém mais no campo da “lei não escrita”. O Rev. Julius Goldwater corroborou isso mais adiante numa entrevista pelo telefone em novembro de 1994. Ele foi um dos poucos sacerdotes caucasianos shin que serviu na comunidade da IBA nos anos imediatamente anteriores e durante a 2ª Guerra Mundial na área de Los Angeles e serviu como guardião dos templos durante o encarceramento dos nipo-americanos.

¹⁴ KASHIMA, 1977, p. 32.

¹⁵ *Ibidem*.

O bispo Koyo Uchida não permitiu que essas acusações não tivessem uma réplica, conforme comprovado em sua declaração ao Comitê da Câmara:

Desejamos enfatizar fortemente que nossas igrejas não têm nada a ver com o Xintoísmo, política ou qualquer política imperialista desenvolvida pelo governo japonês. Nossa missão é elevar a vida espiritual e não ditar política ou políticas de qualquer governo. Gostaríamos de mencionar que o Budismo é democrático, um ideal há muito apoiado pelos cidadãos dos Estados Unidos da América.¹⁶

Isso exige mencionar aqui que foi o bispo Uchida que persuadiu todos os templos a se referirem a eles mesmos como uma “igreja”, presumivelmente a fim de mudar a aparência de ser estrangeira demais.¹⁷ Entretanto, os sentimentos antinipônicos continuaram aumentando, culminando com a Legislação da Terra Estrangeira de 1924 e a Lei de Exclusão Oriental. De acordo com as novas leis, os japoneses não poderiam mais ser proprietários, e uma nova imigração proveniente do Japão foi interrompida. Ironicamente, a Lei de Exclusão provou ser um benefício inesperado para os templos budistas. Muitos *issei* (primeira geração ou geração de imigrantes) interpretaram a lei como sendo extremamente injusta. Como resultado, muitos deles, incluindo aqueles que eram neutros, se tornaram membros dos templos budistas. Estes passaram a ser vistos como bastiões da cultura japonesa e dos refúgios contra os ataques de uma sociedade hostil. Isso se reflete numa observação feita durante aquele período da Igreja Budista de Gardena, perto de Los Angeles:

Após a aprovação da Lei de Imigração de 1924, discriminando os japoneses, o número de budistas aumentou rapidamente, e o mesmo ocorreu com as igrejas budistas. Antes desse evento, algumas delas estavam hesitantes em se declarar budistas, considerando tal lei desrespeitosa num país cristão. Contudo, a lei de imigração tornou-os mais desafiadores e ousados ao defenderem o que eles acreditavam ser seus direitos; isso os fez perceber a necessidade de cooperação pelo bem de sua própria segurança e bem-estar e, naturalmente, eles procuraram centros de sua atividade comunitária em suas igrejas budistas.¹⁸

Dezoito anos mais tarde, a 2ª Guerra Mundial desferiu o último golpe contra as comunidades nipo-americanas: o confinamento. Das aproximadamente 110.000

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Cf. T.KASHIMA, *Buddhism in America*, p.14; R.MUNEKATA, *Buddhist Churches of America*, p.47

¹⁸ K.OGURA, *A Sociological Study of the Buddhist Churches in North America*, pp.85-86.

peçoas internadas, 60% eram budistas, e grande maioria delas pertencia à escola Shin. Entre os primeiros a serem reunidos nos primeiros dias da guerra foram os sacerdotes budistas. Entre eles, estava a reverenda Issei Matsuura, de Guadalupe, uma pequena comunidade agrícola na costa da Califórnia. A Sra. Matsuura, uma líder espiritual e comunitária altamente respeitada por próprio direito, posteriormente lembrou aqueles terríveis fatos em seu livro, *Higan* (Voto de Compaixão).

Em 18 de fevereiro de 1942, de manhã cedo, ainda com nossas roupas de dormir e amontoados perto do aquecedor, ouvimos, sérios, as notícias no rádio. Houve uma pancada forte na porta dos fundos. Três homens estavam à porta. Eles eram do FBI. “Viemos prender a rev. Matsuura”, disse um deles, ao passarem pela porta. Eu tivera um mau pressentimento de que algo semelhante iria acontecer. Contudo, quando esse momento de fato chegou, eu me senti arrasada. Fui instruída a empacotar uma muda de roupa para meu esposo. Apressadamente, coloquei sua roupa de baixo e artigos de higiene numa sacola. Em separado, dobrei seu *koromo* (vestes sacerdotais) e o *kesa* (uma versão em miniatura dos trajes monásticos originais usados ao redor do pescoço), o *seiten* (livro das escrituras sagradas) e o sutra Kanmuryojukyo. ‘Somente as necessidades básicas’, disseram, mas uma vez que ele era um ministro, os artigos religiosos extras eram permitidos. Meu esposo atravessou o longo corredor até o *hondo* (sala de Buda), acendeu uma vela e o incenso e leu calmamente o Tanbutsuge. Nossa filha mais nova, Kiyō, e eu nos curvamos em *gassho* (a colocação das palmas unidas como expressão de reverência), concluindo que essa poderia ser nossa última despedida. Os agentes do FBI ficaram em posição de sentido durante a entoação do sutra.¹⁹

Em abril de 1942, a Sra. Matsuura foi levada para os acampamentos, com toda a comunidade nipo-americana na região de Guadalupe. Ela escreveria mais tarde:

Toda e qualquer terra e propriedade que foram adquiridas em quase 50 anos de história da imigração até aquele dia, tiveram que ser vendidas a qualquer preço ou simplesmente abandonadas. Disseram-nos para sairmos com somente o que nós conseguíssemos carregar. Portando etiquetas numeradas que nos identificam como “estrangeiros inimigos” e adentrando na incerteza, abandonamos nossos lares em lágrimas.²⁰

¹⁹ S.MATSUURA, *Compassionate Vow*, p.63. Tomei a liberdade de afixar breves explicações dos termos budistas em parênteses que seguem os termos.

²⁰ *Ibidem*. p. 65.

Ironicamente, o passo mais crítico na americanização do Budismo Shin ocorreu nos campos de confinamento localizados em Topaz, Utah. A grande mudança iniciou com uma série de reuniões no campo de Topaz no início de 1944 e teve seu clímax com uma conferência em Salt Lake City (a leste da zona de quarentena) em julho daquele ano. Uma nova Constituição foi adotada e ela exigiu uma mudança para o inglês como o idioma principal e uma troca do nome “Missão Budista Norte-Americana” para “As Igrejas Budistas da América” (IBA).

Contudo, ao mesmo tempo, esses fatos refletem as forças que dariam forma ao forte aspecto étnico da IBA. Este contexto histórico serviu para estimular as comunidades IBA a ficarem coerentes acerca de questões de etnicidade, as quais, algumas vezes, eclipsaram a motivação religiosa em muitos dos membros das igrejas.²¹

Muitos membros da IBA colocaram no mesmo nível o fato de serem nipo-americanos e budistas. Em outras palavras, sua identificação política etnicamente impulsionada e sua filiação religiosa estavam intimamente ligadas. Ao fazer essa conexão, eles se arriscaram ser mais estrangeiros e menos patrióticos uma vez que, conforme vimos acima, o *establishment* político americano considerava o Budismo como estrangeiro.

Agora, gostaria de examinar a situação atual da IBA enumerando o que eu considero como tendências de preservação étnica e de rejeição étnica.

Tendências de Preservação Étnica

Um questionário recente examinando detalhadamente as opiniões de professores e de pais da Escola Dharma (escola dominical) de crianças em três templos na Califórnia, incluiu a pergunta: “Por que você leva ou envia seu(s) filho(s) à Escola Dharma?”²²

²¹ Cf. T.KASHIMA, *Buddhism in America*, pp.20-21. Kashima cita San Diego e Guadalupe como exemplos de templos que tinham um forte senso de comunidade étnica. Em San Diego, foi o transbordamento de 1916 do reservatório vizinho que serviu como um catalisador para consolidar a comunidade em direção da fundação de um templo. A comunidade de Guadalupe era budista devido a razões pragmáticas; isso resulta no fato de que os missionários budistas em Los Angeles responderam positivamente um dia mais cedo do que seus colegas cristãos à solicitação relativa ao estabelecimento de um centro religioso. Isso selou a filiação budista de seu centro religioso.

²² Como parte do curso de História II do Shinsho no segundo semestre de 1993, quatro alunos do Instituto de Estudos Budistas conduziram um estudo baseado num questionário em templos IBA em Berkely, São Francisco e Watsonville. Os objetivos do estudo foram para determinar 1) os perfis dos alunos, pais e professores das escolas Dharma; 2) as razões por que os pais levam seus filhos à escola Dharma; 3) os motivos por que pertencem a um templo BIA; 4) seu nível de conhecimento sobre os ensinamentos básicos e 5) o grau em que seu conhecimento budista está de fato ligado às crenças culturais, hábitos e práticas japonesas.

Em seguida, estão algumas das respostas dadas pelos que responderam ao questionário:

– “Aprender sobre o Budismo; associação com crianças de outras Escolas Dharma e corpo administrativo; associação e conexão com outras famílias e amigos nipo-americanos”.

– “Expô-las ao Dharma de Buda/Buddha Dharma; expô-las a outras crianças budistas”.

– “Exposição aos ensinamentos budistas e à cultura japonesa”.

– “Ser exposto à cultura japonesa e ao pensamento budista”.

Essas respostas revelam motivações que estão enraizadas no desejo dos pais de introduzir gradualmente a cultura japonesa ou de promover a associação com outros nipo-americanos. Em minha própria experiência, essas respostas são representativas dos *sanseis* (terceira geração) que hoje estão, em sua maioria, no início dos 50 para o fim dos 60 anos de idade.

Esse interesse entre os pais *sanseis* pode muito bem apoiar a tese de “retomada étnica” discutida pelos sociólogos.²³ Eles sustentam que, nas populações de imigrantes em geral, aquelas da terceira geração adotam um interesse aprofundado pela sua etnicidade e herança cultural comparativamente aos pais, cujos interesses eram a estabilidade financeira e a aceitação social. A partir de sua posição mais privilegiada, particularmente em sua formação educacional, a terceira geração é capaz e consegue ter os meios para olhar para trás em direção de sua herança étnica.

Esta tese, a meu ver, realmente se aplica grandemente a *sanseis* na IBA. Não precisamos olhar muito longe para encontrar exemplos de expressão cultural de “revitalização étnica”, tais como o grupo musical, Hiroshima, cuja única integração de instrumentos japoneses com ritmo contemporâneo americano os lançou no reconhecimento nacional. No campo político, o movimento de restabelecimento para a indenização financeira dos prisioneiros da 2ª Guerra Mundial foi amplamente iniciado e levado a cabo por intermédio da terceira geração inspirada pela etnicidade. O sucesso desse movimento, o qual virtualmente todos consideravam uma impossibilidade, não poderia ter sido realizado pela segunda geração sozinha.

O alto nível de etnicidade da IBA pode ser discernido na maneira como os templos também atuam em meios que os sociólogos chamam de “instituição de base”. Os templos servem como organizações coletivas legais, fornecendo instalações a clubes e suborganizações comprometidos com programas culturais tais como escola de língua japonesa e artes marciais. Parece que as atividades culturais

²³ Cf. M.L.HANSEN, The Third Generation in America, In: *Commentary*, pp. 492-503.

nos templos continuarão a florescer, encorajadas em parte pelo interesse mantido pelas artes marciais e nas belas-artes asiáticas, demonstrado não somente pelos membros Shin, mas também pelo público em geral. O interesse pela cultura asiática não mostra quaisquer sinais de esmorecimento, uma vez que para um número crescente de americanos ela não carrega mais o estigma de ser estrangeira. Além disso, esse interesse pela cultura asiática já ultrapassou as tradicionais formas artísticas para incluir valores aos quais estão associados ou que emergem diretamente do Budismo. Muitos pais falam da esperança em inculcar nos filhos tais valores como interdependência e cooperação, que eles veem estabelecidas na cultura budista ou japonesa.

Uma categoria maior de suborganizações demonstrando um alto grau de “etnicidade como raça” são os grupos de atletas, particularmente as ligas de beisebol. Essas ligas existem por todo o estado da Califórnia onde quer que uma grande concentração de nipo-americanos se encontre; no mínimo, metade dos templos budistas reúne times e serve como patrocinadores ou se afilia a eles de uma maneira ou de outra. Hoje, esses grupos, começando com crianças da pré-escola, preparam enorme número de adeptos com ativa participação de seus pais *sanseis*. Torneios são realizados anualmente e levam

esses times a distâncias consideráveis e incluem pernoites com a participação dos pais. Tais eventos atléticos não mostram qualquer sinal de declínio. Prevejo que esses grupos continuarão entre as organizações afiliadas mais ativas dos templos IBA. Eles atraem um grupo de pais participantes e mais jovens e um número consideravelmente elevado de crianças e de jovens. O que torna as organizações atléticas interessantes para nosso estudo são seus elos étnicos. O elo em comum entre eles não é o Budismo ou a religião, mas o fato de serem nipo-americanos, uma vez que as igrejas cristãs e os grupos de comunidade secular também reúnem times dentro dessas ligas.²⁴ No meu ponto de vista, essas organizações atléticas possuem um grande impacto em reforçar a preservação étnica.

Tendências de Rejeição Étnica

Comparada a uma consciência cultural intensificada entre os membros da IBA, sua composição racial será crescentemente diversificada. Muito disso é atribuído a uma grande porcentagem de casamentos externos entre nipo-americanos, que vai a cerca de 75%. Nenhuma estatística oficial está disponível, mas eu

²⁴ Por exemplo, na área da Baía de São Francisco, a Liga da Baía Leste inclui times de três templos budistas (Berkeley Shanga, Berkely Otani e Southern Alameda County), duas igrejas cristãs (Metodista Livre de El Cerrito e Buena Vista em Alameda), e três organizações comunitárias (Mt. Éden em Hayward, Oakland e Diablo em Concord).

calcularia a porcentagem de filhos com pais pertencendo a duas raças diferentes e possuindo uma bio-etnia²⁵ nas escolas Dharma por toda IBA, sendo de no mínimo 50%. Os templos a leste das Montanhas Rochosas mostram uma porcentagem ainda mais elevada, que é mais perto de 75%. Esta tendência em direção a uma diversidade racial e étnica é acentuada por uma alta porcentagem de ex-membros que abandonaram os templos. As gerações mais jovens que permaneceram são, na realidade, um pequeno segmento comparado com o grupo que deixou os templos. Enquanto nenhum número oficial está disponível, avalio que talvez somente um quarto dos alunos regulares da escola Dharma nos anos 1960 continua membro do templo. Na área urbana de São Francisco, por exemplo, um membro do templo lamenta que, dos seus 25 antigos amigos, somente dois permaneceram membros, mesmo que a maioria deles ainda estivesse morando na área. Isso não é incomum. Mesmo se tomamos o número mais otimista, eu estimaria que 2/3 dos *senseis* que frequentavam os templos durante a juventude não são mais membros ou frequentadores regulares.

Já a porcentagem de americanos não nipônicos que são membros oficiais é estimada em cerca de 15% em nível nacional; os números serão mais altos fora da Califórnia. Mesmo dentro da Califórnia, certos eventos como os festivais Obon de verão são frequentados por membros que não são dos templos da comunidade maior, constantemente constituindo 75% da multidão, como no caso do templo Marysville, no norte da Califórnia. Um templo em particular, o Templo Budista Spokane, na região leste do estado de Washington, atualmente tem uma membresia com uma evidente maioria não nipônica. Isso está refletido na liderança, uma vez que os atuais diretores são Liat Parker e June Yugawa (Co-Presidentes), Martena Peterson (Secretária), Fumi Uyeji (Auditora), Leslie Green, Jefferson Workman, Anne Paulin, Bonnell McLeish e Celeste Sterrett. O templo tem poucos membros, talvez cerca de 100. Por conseguinte, eles não têm um ministro residente por tempo integral. Entretanto, são os assistentes do ministro que proveem grande parte da liderança religiosa, e seus nomes são Paul Vielle e Christine Marr. Quando um ministro experiente do templo principal de Seattle vem officiar o culto de domingo uma vez por mês, esta pessoa, nos últimos dez anos, tem sido o Rev. Don Castro.²⁶

É de meu entendimento que, quando existe um grupo principal de nipo-americanos e que suas famílias é que haviam fundado e construído o templo, agora reduzido em números, eles decidiram “transferir” o controle do local a qualquer pessoa interessada no Dharma. E aqueles que mostraram forte interesse

²⁵ O termo “biétnico” aqui se refere a filhos de casamentos entre nipo-americano e um americano de outra ascendência asiática.

²⁶ 27 Agosto de 2008. Informativo do Templo Budista Spokane.

no Dharma são um grupo de não japoneses que, conforme vimos acima, atualmente formam a maioria.

Diz-se que seu interesse e dedicação ao Dharma construíram um templo vibrante e ativo que é baseado menos na etnicidade e mais no Dharma. Na IBA, em seu nível nacional, a liderança está igualmente mostrando sinais de mudança. Há um pouco mais de uma década, o conselho administrativo da IBA, a Diretoria Nacional, incluía três diretores leigos não nipo-americanos de um total de 41.²⁷

Em 2004, a IBA elegeu o primeiro presidente que não era nem japonês nem nipo-americano. O Dr. Gordon Bermont, um euro-americano afiliado ao Templo Ekoji na Virgínia, serviu efetivamente durante quatro anos, até março de 2008. Dos 56 ministros atuais da IBA, oito são não japoneses, constituindo 14% do total.²⁸

Na minha opinião, a porcentagem futura de não nipo-americanos entre os alunos de seminário da IBA no Instituto de Estudos Budistas (IEB) na Califórnia ou em treinamento no Japão provavelmente continuará a aumentar.

Em relação à tarefa de lidar com o número decrescente de possíveis ministros no futuro, a IBA começou a treinar e a certificar os assistentes de ministros que estão na Pesquisa do Programa de Assistente de Ministro (PAM). Este programa atualmente certificou um total de 51 pessoas, e o que nos interessa aqui é que todos os 25 não são japoneses. Esta formação de aproximadamente 50% é obviamente uma porcentagem muito maior do que a taxa de 15% dos não japoneses entre a membresia geral, revelando que os não japoneses estão desempenhando papéis maiores de liderança em assuntos relativos aos cultos religiosos e à educação.

No campo dos valores culturais, enquanto as duas primeiras gerações de nipo-americanos colocavam em primeiro lugar a gratidão e a obrigação, as gerações mais jovens não as colocam no mesmo nível. Esses valores tradicionais japoneses estão frequentemente em conflito com suas vidas nos subúrbios e particularmente em seus locais de trabalho, onde a autoafirmação e a autopreservação são exigidas para sobreviverem e prosperarem. Este conflito está frequentemente na raiz de seus questionamentos sobre suas tentativas de viver uma vida budista no mundo moderno. Embora as gerações mais jovens possam se dirigir aos templos para conforto cultural e senso de comunidade, parece que as gerações mais jovens não se sentem efetivamente apoiadas e inspiradas pelas noções de gratidão, obrigação, frugalidade etc., como fizeram seus pais e avós.

²⁷ Cf. *Buddhist Churches of America: 1994-1995 Directory*, pp. 12-14. Desde 1994, este número caiu para um em 1996 e 1997.

²⁸ Isso está baseado em comunicação pessoal com reverendo Kobata, da IBA. Entre oito, um tem um pai ou mãe de etnicidade japonesa.

A insistência contínua no uso da língua japonesa, sem dúvida alguma, será uma fonte de obstáculo e mesmo de aborrecimento para alguns. Esse sentimento pode ser percebido nas respostas misturadas na pesquisa de opinião acima mencionada sobre a entoação de sutras nos cultos Shin. Enquanto alguns acham a entoação (que é predominantemente em japonês) como sendo parte dos cultos de que eles gostam, outros claramente expressam descontentamento de não serem capazes de entender o que está sendo entoado.²⁹

A pesquisa perguntou: Quando você participa dos cultos do templo, qual parte ou aspecto dos cultos lhe dá uma “boa” sensação ou que faz você sentir-se bem? Ou, de qual parte ou aspecto do culto você gosta mais? De quais aspectos dos cultos do templo você gosta menos? Por quê? Ao examinar as respostas sobre os aspectos dos cultos de que os membros gostam menos, encontramos o seguinte S/B/W= templos: S = São

Francisco; B = Berkeley; W = Watsonville; idade; gênero):

- “Entoação de sutra em língua estrangeira”. (S, 46F)
- “Entoação” (B, 45F)
- “Provavelmente a entoação, uma vez que não compreendo a finalidade de repetir palavras que não entendo. Quando eu leio a tradução, não tenho certeza se quero dizê-las. Geralmente, não me sinto confortável com as práticas ritualísticas. (B, 44F).
- “Parte religiosa rudimentar básica: entoação.” (S, 43M).
- “Entoação de sutras. Não entendo o significado do sutra.” (W, 48F).
- “Entoação. Não consigo associar muito bem. Não tem tanto sentido, a menos que esteja em inglês, mas então é constrangedor em inglês. Parece tão mecânico ou algo parecido. Acho que não sou suficientemente disciplinado para apreciá-las!” (B, 38F).

Estas respostas podem ser interpretadas de várias maneiras, mas, em minha opinião, alguns não estão satisfeitos em participar de uma liturgia que tem suas raízes numa outra cultura cuja língua eles não entendem. Eles tenderiam a encontrar maior significado nos cultos se pudessem entender mais a liturgia. Conforme um membro explicou: “Particularmente, gosto do ‘Gassho to Amida’ (um sutra

²⁹ Abaixo estão as respostas positivas em relação à entoação: Entoar é uma sensação boa. Ouvir a mensagem está se expandindo. (W, 39F); Gosta da entoação de sutras e do sermão. (S, 35M); Entoação e meditação. (B, 30F); Entoação e meditação. (S, 28M); A entoação (especialmente onde há uma grande congregação) é muito estimulante. Eu também gosto de cantar e, na verdade, gostaria de cantar mais canções durante o culto. (, 26F); Eu gosto das palestras sobre Dharma que podem ser aplicadas a mim e à minha vida. Eu também gosto de cantar. (B, 21M); A entoação de sutras, o sermão, a interação após o culto. (W, 47F). A natureza positiva dessas respostas não necessariamente significa, é claro, que os que responderam são a favor da entoação em japonês ao invés de em inglês ou que eles apoiam o uso da língua japonesa nos templos.

em inglês) porque eu consigo me ligar a esse sutra e compreender o que estou recitando ou entoando” (S, 39F).

O uso do idioma japonês continuará diminuindo do mesmo modo que os membros mais velhos, falantes de língua japonesa desaparecem de cena, e a imigração japonesa para os Estados Unidos permanece baixa. E não há sinais de que os templos da IBA começarão a atrair, em nenhum número significativo, os japoneses não imigrantes residindo nos EUA com visto de trabalho. Esses templos, que ainda continuam a realizar cultos separados em japonês, são frequentados por poucas pessoas, a maioria por membros da segunda geração de falantes de língua inglesa que acham os sermões em japonês nostálgicos e, em suas próprias palavras, “mais reconfortantes”. O uso da língua japonesa está indo rumo a um declínio inevitável na maioria dos templos.

Reestruturando a Educação do Jodo Shinshu

Outro desenvolvimento principal ocorrendo é a decisão de fortalecer a dimensão religiosa dos templos. Liderado amplamente por um grupo principal mais jovem de sacerdotes americanos em seus 40 e no início dos 50 anos³⁰, a liderança da IBA começou a séria deliberação de “reestruturação”, com o objetivo de alinhar melhor a instituição na sua totalidade com as necessidades religiosas de uma membresia em transformação nos vários templos. Esta proposta busca trabalhar em três áreas: (1) o Instituto de Estudos Budistas, (2) a Educação budista, e (3) a estrutura organizacional da IBA.

As mudanças nas duas primeiras áreas objetivam aumentar a qualidade da formação dos seminaristas e membros leigos, respectivamente. Uma proposta mais radical na terceira área busca mudar (1) a maneira como os negócios são realizados no nível nacional da IBA, (2) o papel do Bispo para um que seja, principalmente, de um líder espiritual ou de um gerente administrativo dos ministros, (3) o modo como o número limitado de ministros é distribuído eficazmente entre os templos e (4) o papel da hierarquia tradicional dos principais templos regionais (*betsuin*) e seu ministro responsável (*rimban*).

Esta reestruturação é parte da tentativa da IBA de esclarecer e definir sua identidade como uma instituição de Jodo Shinshu. Uma manifestação explícita desta tentativa pode ser vista numa proposta feita pela Associação de Ministros

³⁰ Cerca da metade dos 61 sacerdotes são missionários do Japão. A maioria deles tem o compromisso de viver permanentemente nos EUA como residentes permanentes ou cidadãos naturalizados. A outra metade são americanos de herança japonesa, com exceção de cinco sacerdotes euro-americanos previamente mencionados. O (segundo) grupo nascido nos EUA é geralmente mais jovem e, diferentemente de todos os sacerdotes virtualmente nascidos no Japão, provém de famílias em que o pai não era sacerdote.

para mudar o nome da organização de “Igrejas Budistas da América” para “Budistas Shin da América”. Depois de ser submetida à assembleia geral da IBA em fevereiro de 1994, essa proposta foi apresentada para maiores estudos, mas até agora ainda não foi votada. Seja a mudança de nome aprovada ou não, ela é menos importante do que a própria proposta, uma vez que reflete a reavaliação contínua da instituição quanto à sua identidade em resposta ao padrão dinâmico de mudança da membresia bem como a outras comunidades budistas e religiosas nos Estados Unidos continental.

Sejam quais forem as mudanças que ocorrerem, os elementos étnicos da IBA certamente não serão completamente eliminados. Conforme afirmado acima, eles continuarão a persistir, mas não serão mais os elementos definidores ou principais dos templos da IBA. Muitos dentro da IBA se dão conta que a etnicidade não pode mais ser o elo comum que mantém unidas as comunidades religiosas. Eles estão exigindo a dimensão religiosa para se firmarem como o elo comum e a finalidade principal não contestada dos templos. Isso não é para pressupor, é claro, que a IBA fosse algo como desprovido de esforços em favor da educação ou da difusão. Ao contrário, a história revela uma série de tentativas que foram bastante progressivas em conteúdo.

Elas incluem (1) a publicação da revista *A Luz do Darma* em inglês, que alcançou mil assinantes na maioria não japonesa durante vários anos, começando em 1901; (2) o estabelecimento de um sistema de escola dominical budista em 1914; (3) a organização da Conferência Mundial Budista de 1915 em São Francisco, que atraiu delegações da Ásia Oriental, Ásia Ocidental, México e Havaí; (4) a ordenação de um certo número de sacerdotes caucasianos nos anos 1930; (5) o estabelecimento, em 1949, de um Centro de Estudos Budistas em Berkeley, que serviu como um dos poucos centros do país de aprendizado acadêmico budista; (6) o desenvolvimento do Centro de Estudos Budistas no Instituto de Estudos Budistas em 1966 como escola de pós-graduação, que, em 1986, evoluiu para uma afiliação formal com a União Teológica de Pós-Graduação em Berkeley; e (7) a decisão em 1987 pelo Exército norte-americano de conceder à IBA o direito de treinar e de certificar capelães budistas para suas forças armadas.³¹ Atualmente,

³¹ Para que isso fosse concretizado, a IBA teve que preencher duas exigências principais, a existência de uma organização nacional e um programa qualificado de seminário. A longa experiência da IBA como um sistema organizado nacionalmente com sua sede em São Francisco cumpriu a primeira exigência. O programa de mestrado no Instituto de Estudos Budistas preencheu a segunda. Esta capelania budista recebeu ampla cobertura na mídia, particularmente na imprensa californiana, incluindo o *Los Angeles Times*, o *San Jose Mercury* e o *News*, e o *San Francisco Chronicle*. Tamanha atenção da mídia foi prova de que o público americano em geral reconheceu o significado do programa. Este desenvolvimento, entretanto, ocorreu não sem uma controvérsia dentro da própria IBA. Os apoiadores viram nisso como um reconhecimento da legitimidade do Budismo

há dois capelães budistas servindo às forças armadas americanas, certificados sob este programa.³²

Além desses desenvolvimentos de pontos de referência, a IBA vem conduzindo a educação religiosa desde suas origens. Foi nesses ambientes Jodo Shinshu que alguns estudiosos budistas e pensadores receberam os primeiros ensinamentos budistas e inspiração, incluindo os célebres estudiosos budistas tais como Richard Robinson, Alex Wayman e Leo Pruden bem como eminentes poetas como Gary Snyder e Jack Kerouac.

Este impulso em direção aos templos focados no Dharma é parcialmente devido a um progressivo desejo de se entender os ensinamentos budistas por parte de um crescente número de membros, incluindo os convertidos mais recentes. A geração mais nova é mais instruída e menos tecnicamente isolada e vive num mundo religiosamente plural. Sua formação familiar possui frequentemente uma diversidade religiosa. Eles sentem uma necessidade de entender melhor a religião para eles mesmos e de explicar seus ensinamentos numa maneira inteligente àqueles que professam outros tipos de fé.

Ao realizar as formas reformas educacionais, a liderança da IBA precisará reconciliar o impulso crescente para enfatizar o ensinamento da Jodo Shinshu (conforme manifestado na proposta mudança de nome) com o denominado Budismo geral, representado pelos ensinamentos das Quatro Verdades Nobres e os Seis Paramitas. No passado, esses ensinamentos tinham sido enfatizados, na opinião de muitos, às expensas dos ensinamentos Shin, os quais foram considerados como sendo compreensíveis somente depois de os fundamentos terem sido dominados. Uma vez que produziu resultado, um grande segmento da segunda geração foi formado principalmente nesses ensinamentos budistas gerais com apenas um reconhecimento emotivo do Shin.³³

Haverá inevitavelmente um foco renovado nos ensinamentos Shin para que a IBA defina sua identidade dentro do contexto americano. Uma das questões a ser revolvida é o grau em que os ensinamentos básicos budistas estão incluídos

neste país, enquanto os opositores se opuseram à afiliação com os militares nos campos espiritual e moral. O programa de treinamento ainda tem que produzir um único candidato e tem atraído pouco interesse dentro da IBA. Entretanto, o papel da IBA no programa de capelania é irônico dado seu passado histórico, uma vez que foi no campo de concentração de Topaz, Utah, administrado e guardado pelo Exército, que os esforços começaram a reestruturar a organização original sob uma nova denominação, as Igrejas Budistas da América.

³² Um é supervisor do CPE e outro serve na Marinha; este não é japonês.

³³ A ênfase no Budismo geral e nos ensinamentos dentro da IBA era devido, em parte, às suas qualidades éticas e “lógicas”. Para os instrutores leigos e membros, aqueles eram talvez mais fáceis de apreender e também serviam para introduzir valores morais entre os jovens. Além disso, esses ensinamentos básicos foram apresentados mais como filosofia do que como religião, o que provou ser aceitável para os membros que consideravam o Budismo “um sistema de pensamento e de modo de vida”, não uma religião no sentido comum.

ou excluídos neste processo. Esta tarefa está intimamente relacionada, na minha opinião, às solicitações incessantes feitas pelos membros leigos para serem ensinados dentro das orientações éticas a partir de um ponto de vista Shin. Existe uma necessidade crescente para se poder de aplicar os ensinamentos espirituais relativos às preocupações cotidianas. Além disso, tamanha doutrina Shin principal como Amida e a Terra Pura exigirá, conforme sugere uma pesquisa recente dos membros da IBA, uma apresentação diferente de uma explicação literal.

Além disso, esforços serão necessários para esclarecer os ensinamentos centralizados no *shinjin* (frequentemente “fé” rendida) em relação à ênfase protestante na fé. Sem dúvida, os estudiosos têm lidado com essas questões no passado, mas agora chegou a hora de a IBA se encarregar de um esforço em conjunto em “shinshuologia” no ambiente social e religioso americano, que muda rapidamente. O que está em perigo na reestruturação da educação Shin é a questão fundamental: a IBA pode fazer a transição eficaz de ser tradicionalmente focada na etnicidade para se tornar mais centralizada no Dharma? A co-existência das dimensões religiosas e étnicas na IBA a partir de sua origem, conforme visto acima, está se aproximando de um limiar para uma mudança maior em equilíbrio e direção.

Considerações finais

As mudanças projetadas dentro da IBA, mais adiante, levantarão a questão da adequação de um modelo binário simplista do Budismo na América. Será cada vez mais insatisfatório incorporar a IBA sob o modelo étnico tradicional, dado o processo de “americanização” que aproximadamente tem ocorrido durante quase 100 anos. Isso permanece verdadeiro mesmo para o modelo tripartido (elite ou importação, missionário ou exportação, e imigrante ou bagagem), proposto por Jan Nattier; dado seu século de existência na América do Norte, a “móvel” parece mais apropriada como categoria do que como “bagagem”. A IBA se encontra no contexto de um considerável número de fatores que possuem um impacto. Existe a controvérsia iniciada pela visão de Helen Tworikov de que os “Budistas asiático-americanos... até agora... não figuraram de maneira proeminente no desenvolvimento de algo denominado Budismo americano”. Então, há algumas realizações da IBA, por exemplo, em seu papel como a única instituição certificadora para os capelães budistas das Forças Armadas dos Estados Unidos ou seu seminário; o Instituto de Estudos Budistas, ao criar uma relação com a associação de seminários cristãos (o Grêmio Teológico de Pós-Graduação, Berkeley) a fim de outorgar um grau conjunto de mestrado, garante uma maior avaliação e consideração. A íntima relação entre etnicidade e religião se aplica virtualmente a todos os grupos religiosos na América do Norte. A IBA, com certeza, cabe nesse padrão.

Entretanto, o papel da etnicidade foi ainda mais crítico e mantido pela população imigrante não cristã e não europeia, tal como a membresia da IBA, cuja identidade budista foi especificamente igualada à origem étnica e, aos olhos da sociedade dominante e da liderança política, mesmo a um governo estrangeiro, isto é, o imperador do Japão. Para um nipo-americano, ser budista antes da 2ª Guerra Mundial equivalia a se arriscar a ser visto como um não americano e até mesmo um antiamericano. Projetar nossa visão no futuro próximo, embora a etnicidade continue a ser uma característica principal da IBA, diminuirá em importância, particularmente em sua dimensão racial devido ao alto nível de casamentos exogâmicos, novos convertidos e à chegada da era da membresia de quarta geração menos voltada para a etnicidade.

Mesmo a dimensão cultural sofrerá um processo de seleção no qual aquelas artes que estão em concordância com o gosto popular americano – tais como os tambores de *taiko* – sobreviverão e prosperarão. Este desenvolvimento acarretará uma heterogeneidade maior dentro da IBA e, como resultado, a etnicidade desempenhará um papel menor como a força de ligação da comunidade. A liderança da IBA será seriamente desafiada pela erosão da homogeneidade baseada na etnicidade. Em resposta aos tempos de mudanças, esforços serão feitos para conduzir o Dharma mais para o palco central como o alicerce e a força galvanizadora da instituição. Por conseguinte, a educação religiosa será fortalecida, o que causaria uma maior inclusão e diversidade. Ao definir sua identidade, a IBA precisa, inevitavelmente, dirigir a questão das fronteiras da tradição do Jodo Shinshu e sua singularidade em relação a outras escolas budistas.

Finalmente, seja qual for o futuro que esteja reservado para a IBA, tudo resulta que ela bem como outras instituições budistas japonesas eram o *único* grupo budista a continuar e mesmo a prosperar durante o período a partir dos anos 1920 até os anos 1950. Os chineses foram, é claro, os primeiros budistas a estabelecer um templo na América nos primórdios de 1853. Contudo, verdadeiramente, todos os templos chineses foram abandonados nos anos 1930 e 1940 por conta da cessação da imigração após a Lei de Exclusão Chinesa de 1882 e o declínio subsequente da população e o desinteresse entre a geração mais jovem. A forte presença chinesa atual, simbolizada pelo conjunto magnífico do Templo Hsi-lai no sul da Califórnia, é um fenômeno pós anos 1960 encorajado pelo ressurgimento do Budismo em Taiwan, Hong Kong e Singapura, e o aumento drástico na imigração desses países. Todavia, foram os budistas japoneses que mantiveram acesa a tocha do Dharma por mais de 120 anos no solo americano.

Referências Bibliográficas

- Buddhist Churches of America: 1994-1995 Directory*. San Francisco: Buddhist Churches of America, 1994.
- Buddhist Churches of America 1996 Annual Report*. San Francisco: Buddhist Churches of America, 1997.
- Buddhist Churches of America 1997-1998 Directory*. San Francisco: Buddhist Churches of America, 1997.
- FIELDS, Rick. Confessions of a White Buddhist. In: *Tricycle: The Buddhist Review* 4, nº. 1, (1994): 54-56.
- FIELDS, Rick; FARBER, Don. *Taking Refuge in Los Angeles: Life in a Vietnamese Buddhist Temple*, New York: Aperture Foundation, 1987.
- HANSEN, Marcus L. The Third Generation in America, In: *Commentary* 14 (1952): 492-503.
- HORI, G. Victor Sogen. Sweet-and-Sour Buddhism, In: *Tricycle: The Buddhist Review* 4, no.1, (1994): 48-52.
- KASHIMA, Tetsuden. *Buddhism in America: The Social Organization of an Ethnic Religious Organization*, Westport, CT: Greenwood Press, 1977.
- MATSUURA, Shinobu. *Compassionate Vow*, Berkely: Matsuura Family, 1986.
- MUNEKATA, Ryo (ed.). *Buddhist Churches of America: Vol. 1, 75 Year History, 1899-1974*. Chicago: Nobart Inc., 1974.
- NATTIER, Jan. Visible and Invisible, In: *Tricycle: The Buddhist Review* 5, no. 1 (1995): 42-49.
- NATTIER, Jan. Who is a Buddhist? Charting the Landscape of Buddhist America, In: PREBISH, Charles; TANAKA, Kenneth (eds.). *The Faces of Buddhism in America*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1998, pp.183-195.
- OGURA, Kosei. *A Sociological Study of the Buddhist Churches in North America, with a Case Study of Gardena, California, Congregation*, Master's Thesis, University of Southern California, 1932.
- PREBISH, Charles. Two Buddhisms Reconsidered, In: *Buddhist Studies Review* 10, no. 2, (1993): 187-206.
- TANAKA, Kenneth K. The Individual in Relation to the Sangha in American Buddhism: An Examination of 'Privatized Religion', In: *Buddhist Christian Studies*, vol. 27 (2007):115-127.
- TUCK, Donald. *Buddhist Churches of Canada: Shin*, Lewison, NY: The Edwin Mellen Press. 1987.
- TWORKOV, Helen. Editorial. In: *Tricycle: The Buddhist Review* 1, no. 2 (1991): 1-4.

Recebido: 30/04/2011

Aprovado: 25/06/2011