

# Uma perspectiva analítica para os convertidos ao Budismo japonês no Brasil

*Rafael Shoji [raffas@attglobal.net]*

## 1. Introdução

Nos últimos anos existem diversos indicadores que mostram que a presença do Budismo no Ocidente tem se intensificado<sup>1</sup>. Se por um lado o número de adeptos ainda é percentualmente pequeno, o Budismo tem tido uma presença constante na mídia e tem exercido uma influência considerável no mundo religioso contemporâneo. Essa atração pelo Budismo no mundo ocidental tem também como fator catalisador a presença de um grande número de imigrantes asiáticos, que foram se estabelecendo em diversas correntes imigratórias no decorrer desse século. A partir desses dois fatores, que se fazem presentes de forma histórica e atual, estabeleceram-se e vem se estabelecendo diversas comunidades em diversos países ocidentais, representando diferentes doutrinas budistas e apresentando diferentes graus de atração.

Apesar de importantes diferenças nas conversões ao Budismo serem claramente determinadas pela história e por uma cultura local, ainda é comum se falar em Budismo Ocidental como um bloco único, o que também é reforçado pela mídia. Por outro lado, muito do que se divulga na mídia se reduz ao Zen e ao Budismo tibetano e o que se pesquisa com o rótulo de Budismo no Ocidente se limita muitas vezes ao ambiente americano e europeu. Apesar do Brasil ter um número significativo de budistas e de ter o que é considerada a maior comunidade japonesa fora do Japão<sup>2</sup>, o Budismo no Brasil tem sido muito pouco discutido ou praticamente ignorado nas discussões acadêmicas sobre a

---

\* É relevante citar que esse artigo faz parte de um projeto maior, que se constitui em um doutorado sobre o Budismo do Extremo Oriente no Brasil, projeto que está sendo desenvolvido na Universidade de Hanover sob patrocínio do DAAD. Por outro lado, gostaria de agradecer ao Prof. Frank Usarski, pelo intercâmbio acadêmico, e a todos os entrevistados, aqui parcialmente citados, pelas informações fornecidas.

<sup>1</sup> Ver, entre outros, Baumann 1997a.

<sup>2</sup> Cf. Oro 2000: 114.

adaptação do Budismo no Ocidente<sup>3</sup>. Dessa maneira, um dos objetivos desse artigo é apresentar elementos diferenciadores das conversões ao Budismo no Brasil, em relação às teorias desenvolvidas nos EUA e na Europa, especialmente nas conversões ou participações de brasileiros no Budismo de Nichiren, que apresentam uma característica mais popular. Se por um lado o Brasil apresenta uma maioria católica, é também notório o sincretismo religioso tanto do ponto de vista da história das religiões no Brasil quanto do ponto de vista da prática individual da religiosidade. Essa característica religiosa do Brasil por si só faz com que as conversões ao Budismo no Brasil possam assumir padrões bastante diferenciados dos EUA e de outros países europeus. Por outro lado, os problemas sociais existentes em um país em desenvolvimento como o Brasil também resultam em diferentes padrões de imigração e de relação social entre os imigrantes e a sociedade, principalmente quando os que aderem ao Budismo pertencem às camadas mais populares.

Em determinados grupos budistas existe uma motivação específica para a conversão: a busca de solução de problemas financeiros, de saúde ou de desarmonia familiar. Nesses casos, pode existir uma influência maior das religiões populares, fatores que não surgem nos EUA e na Europa. Inicialmente pretende-se mostrar esses pontos a partir da descrição de teorias americanas e europeias, para que se possa fazer um contraponto com o caso do Brasil. Posteriormente proporei uma classificação dos convertidos brasileiros ao Budismo, a partir dos resultados parciais de um trabalho de campo sobre o Budismo japonês no estado de São Paulo, realizado em março de 2002. Esse trabalho de campo foi composto de entrevistas qualitativas com adeptos e responsáveis pelas instituições, além da observação participativa em rituais e análise de jornais, revistas e programação distribuída pelas instituições. Nesse artigo serão descritos os resultados desse trabalho no que diz respeito a Honmon Butsuryushu, a Soka Gakkai, a Reyukai e a Rissho Koseikai.

## **2. Convertidos ao Budismo nos EUA e Europa**

Em função de estudos históricos, Thomas Tweed propôs uma tipologia para os convertidos e simpatizantes ao Budismo no ambiente americano<sup>4</sup>. Ele dividiu os convertidos nos EUA

---

<sup>3</sup> Um resumo se encontra em Usarski 2002.

<sup>4</sup> Cf. Tweed 1992.

durante o período de 1875-1912 em românticos, esotéricos e racionalistas. Os românticos, nome derivado de sua associação com o Romantismo, teriam uma atração estética e cultural maior pelo exotismo da cultura asiática associada ao Budismo. Esses seriam a maior parcela dos americanos interessados no Budismo nesse período. Os esotéricos teriam uma crença em uma realidade transcendente que poderia ser contatada e tiveram uma particular associação com o movimento teosófico. Já os racionalistas enfatizaram a razão e o estudo das escrituras budistas, com um espírito independente e crítico, como meios para se praticar o Budismo.

Apesar dessa tipologia ter sido estabelecida com base nos Estados Unidos, Martin Baumann entende que as mesmas características podem ser observadas também no Budismo na Inglaterra e Alemanha, no mesmo período<sup>5</sup>. A maior parte dos convertidos no início do Budismo na Alemanha pode ser colocada na categoria dos racionalistas. Influenciados pelos seus próprios estudos, esses primeiros alemães se converteram por iniciativa própria ao Budismo como uma religião racional, centrada no estudo das escrituras budistas. Eles não tiveram nem um contato muito intenso com os missionários asiáticos nem tiveram uma preocupação com o Budismo devocional e ritualístico realmente praticado na Ásia<sup>6</sup>.

Por isso um dos conceitos heurísticos propostos para essa peculiar adaptação é a idéia de um "Budismo em formato protestante", que também é utilizado como recurso para a compreensão do Budismo na Europa. Um dos fatores que explicam o predomínio dessa linha racionalista na Alemanha, é a importância e valor concedido às ciências naturais na época, bem como a crítica e "protesto" ao Cristianismo tradicional. Resumidamente, as características desse "Budismo protestante" são:

1. A fonte textual como conhecimento da religião em detrimento da devoção, rituais e símbolos. Como consequência dessa sobrevalorização da fonte textual existiu a tentativa de purificar as escrituras sagradas de interpretações históricas subseqüentes e eliminar elementos mágicos tradicionais.

---

<sup>5</sup> Cf. Baumann 1997b.

<sup>6</sup> Cf. Usarski 2000.

2. A importância do leigo e a pequena distância em relação aos monges, o que resultou na presença e tentativa de elementos monásticos no dia-a-dia dos leigos e em uma organização e lideranças mais próximas dos valores laicos.
3. A presença de um maior individualismo e subjetivismo, já que a compreensão verbal e estudos sistemáticos eram considerados mais importantes para o entendimento do Budismo, em comparação aos rituais e à devoção tradicionalmente encontrados na Ásia<sup>7</sup>.

O conceito de "Budismo Protestante" pode ter um valor explicativo heurístico para o panorama geral do que se enfatizou e o que motivou a adaptação do Budismo não só na Alemanha, mas também na Inglaterra, nos Estados Unidos e na Austrália<sup>8</sup>. O Budismo modernista no Ceilão, que inspirou muito dessa interpretação, resultou de uma reação contra as atividades missionárias cristãs. Esse movimento se concentrou especialmente no meio laico e urbano, sendo um fruto do encontro com setores específicos do Protestantismo<sup>9</sup>. Fatores importantes para essa reação foram uma associação do Cristianismo com interesses coloniais no Sri Lanka, o que gerou esse movimento budista com um forte teor nacionalista. Nesse confronto foram decisivos os debates entre budistas e cristãos, principalmente o debate de Panadura em 1873. Esses famosos debates foram responsáveis por uma significativa revalorização da religião e da identidade local, já que nessa época o Budismo foi considerado como sendo bem mais compatível com época moderna do que o Cristianismo, considerado seu rival<sup>10</sup>.

Em um certo sentido pode-se dizer que esses elementos tiveram um impacto decisivo na compreensão do Budismo em muitos países ocidentais e os reflexos desses conceitos, como a importância do indivíduo e a pequena distância entre monge e leigo, podem ser encontradas mesmo no Budismo da fase posterior, ainda que a importância de um estudo racionalizado das escrituras tenha sido parcialmente substituída pela prática da meditação e uma ênfase na experiência<sup>11</sup>. Nessa nova fase, a partir dos anos 60, reaparece com mais

<sup>7</sup> Cf. Usarski 2000, Baumann 1995a, Baumann 1995b.

<sup>8</sup> Cf. Baumann 1997b: 284-285.

<sup>9</sup> Cf. Mürmel 2000.

<sup>10</sup> Idem.

<sup>11</sup> Cf. Baumann 1995.

intensidade o elemento que Tweed associa ao romântico e esotérico, representado por um interesse maior pela estética, cultura e espiritualidade propriamente asiáticas. Isso ocorre principalmente com a influência e atração dos ocidentais pelo Zen, em grande parte a partir da *Beat Generation* e do movimento hippie. De qualquer forma, mesmo no caso do Zen é dada uma grande importância ao conhecimento intelectual, ainda que isso seja paradoxal com sua tradição de desvalorização das escrituras. Em contraste com o Budismo dos imigrantes, praticamente não existem devoções e culto aos antepassados nesse Zen ocidentalizado.

Desde os anos 70, também outros grupos budistas globalizados têm se estabelecido, muitos deles vindos do Budismo tibetano. No entanto, apesar da influência da cultura local ser inquestionável na adaptação do Budismo, Martin Baumann tem mais atualmente ressaltado um aspecto globalizado do Budismo, já que os meios de comunicação e o trânsito global são hoje um fator decisivo nos processos sociais, fato esse que acompanhou e se intensificou na história e difusão do Budismo nos países ocidentais<sup>12</sup>. Por um lado, a partir das migrações asiáticas, entendidas como diásporas, o Budismo é visto como um forte fator de preservação de identidade étnica em uma sociedade multicultural. Por outro lado, esse Budismo globalizado produz também uma vertente pós-moderna, cujas características seriam a psicologização e a associação com círculos esotéricos. Isso torna bastante difícil o reconhecimento da identidade budista nos convertidos.

De qualquer forma, muitos estudos acadêmicos sobre o Budismo no Ocidente ainda têm dividido os budistas em imigrantes e convertidos<sup>13</sup>, que seriam distintas correntes em adaptação, com diferentes processos associados. O Budismo dos imigrantes teria como principal característica a preservação de uma identidade étnica a partir de rituais e devoções específicos, geralmente associados à obtenção de atos meritórios. As principais características do Budismo dos convertidos seriam uma interpretação mais racionalizada do Budismo e uma estreita associação com a meditação. O perfil social característico dos

---

<sup>12</sup> Cf. Baumann 2001.

<sup>13</sup> Já em Prebish 1979 existe uma divisão em Budismo dos imigrantes e dos caucasiano-europeus, sendo esta última posteriormente substituída pela categoria dos convertidos devido a uma influência das pesquisas de Paul Numrich, conforme Prebish 1999: 62. Para críticas sobre essa divisão, ver Baumann 2001 e Nattier 1999.

convertidos seria um alto nível educacional, pertencentes às classes média e alta da sociedade. Devido a essa divisão e a partir de um detalhado estudo de templos nos EUA, Paul Numrich cunhou o termo "congregações paralelas", reafirmando a tendência de associar a prática religiosa ao elemento étnico<sup>14</sup>. Esse termo reafirma a existência, nos EUA, de grupos de adeptos que compartilham o mesmo espaço físico e as mesmas lideranças religiosas, mas não apresentam nenhuma interação ou intersecção. Na sua pesquisa sobre a atualidade das comunidades Theravada nos EUA, Numrich também destacou as descrições de outras influências protestantes no Budismo. Os monges teriam uma relação pastoral com os americanos convertidos, em contraste com sua relação com os imigrantes<sup>15</sup>.

Em relação aos convertidos, o uso de conceitos sociológicos de novas religiões também é um ponto de divisão da perspectiva teórica escolhida no estudo do Budismo no Ocidente. Um caso em que o estudo do Budismo como nova religião é freqüente são os trabalhos sobre a Soka Gakkai. Apesar disso, existem estudos que enfocam ou comparam a presença do Budismo em geral a partir dessa perspectiva, mesmo que seja em conjunto com outros novos movimentos religiosos<sup>16</sup>. Talvez por isso outras perspectivas analíticas têm sido propostas, para uma sistematização das diferentes formas de adaptação do Budismo. Entre elas pode ser destacada a proposta de Jan Nattier, que centra sua classificação não somente na etnicidade, mas nos modos de transmissão. O resultado prático é a diferenciação do Budismo também a partir grau de proselitização, já que sua classificação se baseia nos agentes ativos de transmissão<sup>17</sup>.

### 3. Convertidos ao Budismo japonês no Brasil

No Brasil a história do Budismo está bastante associada à imigração asiática, especialmente japonesa<sup>18</sup>. Nos EUA e Europa a história e busca de um Budismo ocidental

<sup>14</sup> Cf. Numrich 1996: 63-79.

<sup>15</sup> Cf. Numrich 1996: 67.

<sup>16</sup> Cf. Clarke 2000.

<sup>17</sup> Cf. Nattier 1998, Prebish 1999: 60.

<sup>18</sup> Para uma visão pessoal do budismo japonês no Brasil, em particular a associação religiosa Nambei Hongwanji, escola da Verdadeira Terra Pura, pode-se consultar Gonçalves 1990. Outro estudo, especificamente em Brasília, é Matsue 1998. Sobre o Zen no Brasil pode-se consultar Rocha 2000 e sobre a Soka Gakkai consultar Pereira 2001. Para novos movimentos religiosos do Japão pode-se consultar Clarke

já são temas existentes desde os anos 70 e só mais recentemente pesquisam-se as peculiaridades do Budismo dos imigrantes. Em contraste, no Brasil é o Budismo dos convertidos que é mais razoavelmente desconhecido. Uma estimativa do número de brasileiros budistas é controversa, variando de 236.408 até 1.000.000<sup>19</sup>. Considerando os dados oficiais do IBGE de 1991, aproximadamente 38% desses budistas são considerados de origem asiática, o que pode indicar que a maior parte dos budistas brasileiros é composta de convertidos, ainda que na maior parte dos grandes templos o controle hierárquico e financeiro ainda esteja com os imigrantes ou seus descendentes.

Já existem algumas classificações no que diz respeito às religiões japonesas no Brasil. Nesse sentido, Nirochika Nakamaki, em uma analogia das religiões japonesas com doenças<sup>20</sup>, classifica as religiões japonesas como hereditárias, restritas à comunidade japonesa, e epidêmicas, que se expandem entre os não descendentes. Ele coloca na categoria de religiões hereditárias principalmente o Xintoísmo e as escolas da Terra Pura. A Sokka Gakai e a Seicho-no-Ie, principalmente no Brasil, são classificadas como religiões com características epidêmicas<sup>21</sup>. De maneira semelhante, Peter Clarke divide as religiões japonesas a partir de critérios inerentes às Novas Religiões. Mesmo no estudo de correntes tradicionais do Budismo, existe nos escritos de Clarke uma comparação com as Novas Religiões<sup>22</sup>.

Com outra orientação teórica, Frank Usarski tem proposto uma classificação analítica que identifica diferentes ondas para o Budismo dos convertidos no Brasil<sup>23</sup>. Nessa perspectiva, existem duas ondas para os convertidos ao Budismo no Brasil. A primeira onda seria erudita, individual e universalista. A segunda onda seria globalizada, formada pelo Zen ocidentalizado, pela Soka Gakkai e pelo Budismo tibetano. A seguir pretendo apresentar

---

2000.

<sup>19</sup> Os dados oficiais atuais do Instituto Brasileiro de Pesquisa Geográfica e Estatística (IBGE) referem-se somente ao ano de 1991, restando fora esses dados oficiais estimativas bastante imprecisas e muito pouco confiáveis. O censo de 2000 do IBGE, ainda não publicado, deve fornecer dados quantitativos mais precisos. É preciso notar no entanto a dificuldade na análise de dados religiosos quantitativos no Brasil, que apesar de ser um país majoritariamente católico mostra um profundo sincretismo e uma convivência religiosa múltipla.

<sup>20</sup> Cf. Nakamaki 1994. Nakamaki utiliza essa analogia não com o propósito de desmerecer as religiões japonesas, mas sim como um recurso para identificar padrões de transmissão.

<sup>21</sup> Idem.

<sup>22</sup> Cf. Clarke 1994 e Clarke 2000.

<sup>23</sup> Cf. Usarski 2002.

uma diferente divisão analítica dos convertidos ao Budismo japonês, tendo como foco a motivação para a conversão e a prática religiosa realizada. Meu objetivo é destacar mais acentuadamente a influência das religiões brasileiras e o caráter peculiar do Brasil. Conforme os objetivos desse artigo, na versão presente essa divisão analítica não faz considerações acerca dos imigrantes. Ela se baseia em uma diferenciação entre um *Budismo intelectualizado* e um *Budismo de resultados*. A motivação de uma parcela dos brasileiros para a conversão ao Budismo é o aperfeiçoamento espiritual e intelectual, em geral resultado de leituras. Com o processo atual de globalização, uma freqüente motivação também é o interesse cultural pelo exótico e por um status esotérico<sup>24</sup>. Por outro lado, no que aqui chamo de Budismo de resultados, mais popular e mais influenciado pelas religiões populares brasileiras, o motivo da conversão é a resolução de problemas de saúde, financeiros ou de desarmonia familiar. Essas duas diferentes motivações geram diferentes práticas e modos de transmissão. No Budismo intelectualizado a prática é orientada à meditação e leituras, sendo muitas vezes fruto de uma busca individual ou de uma relação particular com um mestre. No Budismo de resultados a prática se constitui freqüentemente na recitação de sutras e culto aos antepassados. Adicionalmente, existe nesse Budismo de resultados um esforço de proselitização, no Budismo de Nichiren, ou uma ênfase na realização de rituais, no caso do Shingon e Tendai. O Budismo de resultados tem como mais importante conceito o carma, individual ou dos antepassados, que seria a causa dos problemas existentes.

Em contraste com os modelos de Nattier e Clarke, que oferecem uma classificação baseada no modo de transmissão, penso que a motivação e a prática são os aspectos mais importantes no Budismo dos convertidos. Elas determinam um posterior modo de transmissão e não o contrário, já que o esforço de proselitização só faz sentido dentro de uma contextualização religiosa que dê um significado motivacional para essa atividade. Em contraposição ao Budismo nos EUA e Europa e ao Budismo Global, proposto por Martin Baumann, quero mostrar que existe um Budismo no Brasil que é em parte influenciado pelo Catolicismo e por religiões populares brasileiras, que geram uma diferente motivação e padrão de prática budista. Em complemento crítico ao modelo de Frank Usarski, penso também como diferenciação determinante a existência de um Budismo mais popular e

<sup>24</sup> Cf. Rocha 2000.



próximo de influências brasileiras, mais independente de aspectos globalizados, e que apresenta uma diferente recepção das idéias budistas. Em cada uma dessas correntes é que existiriam então diferentes influências da globalização e das religiões brasileiras, não como uma onda única mas sim como influências que afetam diferentemente o Budismo intelectualizado e o Budismo mais popular, orientado a resultados.

### **3.1 O Budismo Intelectualizado**

#### *3.1.1 Associação Inicial com o Budismo Étnico*

No Brasil não existe registro de um grande interesse pelo Budismo por parte dos brasileiros antes dos anos 60, como ocorreram em alguns países europeus, principalmente na Inglaterra e Alemanha, ou mesmo nos Estados Unidos. No Brasil esse panorama intelectual parece totalmente ausente, apesar da fundação da Sociedade Teosófica em 1919, por Raimundo Pinto Seidl. Por um lado, alguns escritores expressaram a idéia de um Oriente imaginário e pacífico<sup>25</sup>. No entanto, existem registros de como o Budismo era percebido na época, principalmente a partir da citação de alguns escritores, na qual se nota claramente a influência das críticas por parte do Cristianismo europeu, onde o Budismo foi muitas vezes descrito como uma filosofia niilista e até mórbida<sup>26</sup>. Como padrão geral, no entanto, não parece ter havido nessa época nenhum interesse filológico, religioso ou estético que fosse uma base, como ocorreu em outros países, para uma preocupação e criação de um Budismo nativo e adaptado às características ocidentais.

Em relação ao interesse dos brasileiros pelo Budismo, pode ser notado um crescimento nos anos 60, mas a única iniciativa mais institucional foi a criação formal da Sociedade Budista Brasileira (SBB). Apesar da existência de reuniões para estudos budistas desde 1923<sup>27</sup>, essas reuniões só passaram a ter uma maior freqüência a partir de 1955. Oficialmente a SBB foi criada somente em 1967, a partir dos esforços de Murillo Azevedo, professor universitário e funcionário público, que buscou criar um espaço budista no qual pudessem ser praticadas as diversas formas de Budismo, orientado pelo ecumenismo

<sup>25</sup> Fagundes Varela, Machado de Assis e Raimundo Correa foram os principais representantes dessa tendência, cf. Usarski 2002.

<sup>26</sup> Exemplos podem ser encontrados nos sonetos de Antero de Quental e nos poemas de Augusto dos Anjos.

<sup>27</sup> Cf. Usarski 2002.

teosófico. Apesar dessa intenção e de ter registrado a participação do monge Zen Ryotan Tokuda na década de 80, a SBB já no seu início apresentava uma orientação Theravada, o que se confirma com a liderança do Venerável Puhulwelle Vipassi Thero desde 1986<sup>28</sup>.

Ao se retirar da SBB em 1972, Murillo Azevedo passou por diversas escolas japonesas até se fixar na Verdadeira Escola da Terra Pura, ramo Nishi. De maneira semelhante, outro intelectual budista é Ricardo Gonçalves, que foi professor de história na Universidade de São Paulo e percorreu diversos ramos budistas, até estabelecer-se no ramo Otani da Verdadeira Escola da Terra Pura. Tanto Murillo Azevedo quanto Ricardo Gonçalves são adeptos de uma abordagem universalista das religiões. Ambos também são importantes por terem atraído e incentivado uma parcela de intelectuais brasileiros ao Budismo, muitos dos quais são seus ex-alunos e hoje ocupam posições de destaque no Budismo da Terra Pura<sup>29</sup>. No entanto, existiram somente raras tentativas de atrair brasileiros nas Escolas da Terra Pura, incluindo a introdução de meditação nos anos 80 pela escola Honpa Hongwanji em Brasília<sup>30</sup>. De uma maneira geral as Escolas da Terra Pura não parecem ter se aberto à conversão de brasileiros não descendentes, estando ainda em grande parte restritas à comunidade japonesa. Os esforços priorizam somente os descendentes<sup>31</sup>. As congregações paralelas são então determinadas por diferentes gerações e seus graus de adaptação ao Brasil e não devido a características étnicas.

A partir do final dos anos 60 existiu uma atração pelo Zen Budismo e pela meditação, que no caso do Brasil é representado institucionalmente somente pela escola Soto. Muitos desses brasileiros estavam associados ao movimento teosófico e à onda hippie, ou então pertenciam a um círculo intelectual com acesso a livros sobre o Budismo e publicações estrangeiras. Esse interesse, apesar de significativo, não foi suficiente para possibilitar uma institucionalização independente do Budismo de imigração japonês. Antes dos anos 80 o

---

<sup>28</sup> Cf. entrevista com Don Kulatunga Jayanetti, ex-monge Anuruddha, responsável pela construção da SBB no início dos anos 70 e até hoje instrutor de meditação.

<sup>29</sup> Como principais exemplos devem ser destacados Gustavo Pinto e Roberto Stein, engajados nos templos da Verdadeira Escola da Terra Pura, ramo Nishi, respectivamente em São Paulo e Rio de Janeiro. Ambos são ex-alunos de Murillo Azevedo. Outro exemplo é o monge Pedro Inaba, pertencente à Terra Pura e que teve Ricardo Gonçalves como professor na Universidade de São Paulo.

<sup>30</sup> Cf. Matsue 1998: 47.

<sup>31</sup> Cf. entrevista com Rev. Pedro Inaba, da Terra Pura, Rev. Gustavo Pinto, da Verdadeira Escola da Terra Pura, ramo Nishi e Rev. Gonçalves, ramo Otani.

interesse dos brasileiros pelo Budismo permaneceu, na grande maioria dos casos, restrito ao contexto do Budismo japonês e em convivência com a identidade étnica dos imigrantes japoneses.

### *3.1.2 Rumo a um Budismo Globalizado*

A partir final dos anos 70, um grande incentivo aos convertidos foi o trabalho de missionários japoneses como Ryotan Tokuda e Moryama Roshi, do Soto Zen. Ambos trabalharam no templo Busshinji na Liberdade e dedicaram-se a atividades para brasileiros, especialmente a meditação, sendo ainda ambos a favor de uma maior integração dos japoneses à sociedade brasileira. Ambos, depois de se afastarem ou serem afastados do Busshinji, continuaram orientando brasileiros e fundando centros e mosteiros Zen. Atualmente Ryotan Tokuda é responsável, no Brasil, por centros em Ouro Preto, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, Recife e Brasília, tendo ainda participado da fundação do pioneiro mosteiro Zen em Ibirajú, Espírito Santo, em 1976. Além disso Tokuda criou centros de medicina chinesa e de terapias alternativas, além de spas de orientação budista, dados indicadores de uma demanda ao Budismo a partir de uma elite. Moryama Roshi é responsável por pequenos centros em São Paulo, em Campinas e em algumas cidades do Rio Grande do Sul. Ambos também mantêm grupos de praticantes em diversos outros países fora o Brasil.

A partir desse impulso e com a influência e entrada de movimentos mais globalizados, começaram a surgir, no Zen e no Budismo tibetano, grupos e lideranças brasileiras mais independentes. Uma dessas lideranças é Coen Murayama, uma brasileira que conheceu o Zen nos EUA e passou diversos anos no Japão. Ela dirigiu o templo Busshinji e se desligou dele em 2001, em um processo de desgaste com a comunidade nipo-brasileira, semelhante ao ocorrido com Moryama Roshi e Ryotan Tokuda. Depois de seu desligamento, ela tem buscado estabelecer centros na cidade de São Paulo e no Rio de Janeiro, oferecendo ainda meditação em parques e entrevistas sobre paz e espiritualidade, atraindo com isso um grande número de simpatizantes e citando freqüentemente o mestre vietnamita Thich Nhat Hanh e o Dalai Lama. Uma outra liderança que também representa esse rumo a um Budismo intelectual globalizado é Gustavo Pinto, um intelectual que se

ordenou na Verdadeira Escola da Terra Pura por volta de meados dos anos 80. Após confirmar a dificuldade de se divulgar o Budismo no Brasil a partir dos japoneses, ele se decidiu por dedicar-se mais à participação em congressos internacionais sobre as escolas da Terra Pura e pela coordenação da criação de um grande monumento a ser construído na Chapada dos Guimarães. Esse monumento representaria a principal contribuição que o Brasil poderia oferecer ao Budismo no Ocidente, a convivência harmônica de diferentes povos e religiões<sup>32</sup>.

De qualquer forma, de uma maneira geral esse processo se encontra restrito às classes média e alta. Outra característica é que essa difusão do Zen tem se reforçado principalmente sob a influência do Budismo nos EUA, importado pelos brasileiros a partir de livros e filmes. Também o interesse pela cultura japonesa e a prática de artes marciais japonesas atraem um grande número de simpatizantes ao Budismo, muitos atraídos pelo exótico. De uma maneira geral, com isso muitos dos conceitos budistas se diluem em um grande espectro de influências globalizadas, mas que em geral são interpretadas de acordo com os referenciais do ecumenismo e sincretismo brasileiro. Apesar do Brasil ter tido um grande contingente de imigração japonesa, o desinteresse histórico pelo Budismo como opção espiritual e a ausência de trabalho filológico sobre textos budistas, tanto por parte dos brasileiros quanto por parte dos japoneses, gerou para a maior parte dos budistas uma deficiência que é em geral compensada pelo consumo de material, teorias e idéias importadas principalmente dos EUA. Com isso o Budismo sofre uma influência maior do caráter atual da globalização da informação, após ter tentado sem sucesso uma legitimação através da colônia japonesa.

---

<sup>32</sup> Cf. entrevista com Rev. Gustavo Pinto. O projeto citado se denomina Terra da Paz e destina-se a reconstruir, em um tamanho duas vezes maior, a estátua budista de Banmiyan, destruída pelo Taliban em 2001. Além da reconstrução do monumento, o projeto prevê a construção de um centro de convenções ecumênico e a liberação de um espaço para mosteiros do budismo Theravada e de escolas tradicionais do Tibete, da China e do Japão.

### **3.2 O Budismo de Resultados**

#### *3.2.1 A Abertura aos Brasileiros*

Em termos quantitativos, não parece restar dúvida que a maioria dos budistas brasileiros pertence à linha desenvolvida a partir de Nichiren, dados os números de adeptos fornecidos pelas instituições, que serão citados a seguir. Em contraposição aos poucos convertidos às escolas da Terra Pura e aos muitos interessados no Budismo Zen, o Budismo de Nichiren tem uma atração popular muito maior, tendo por isso uma presença bastante maior de brasileiros, apesar de ser paradoxalmente quase ignorado pela mídia. O perfil sócio-econômico e a motivação para a conversão também apresentam outros padrões, que mostram uma maior influência da religiosidade popular e por isso uma grande atração entre os brasileiros. Também o Budismo Shingon e Tendai apresentam características que fazem com que ele tenha uma adaptação bastante peculiar no Brasil, com uma importante influência das religiões africanas, atraindo por isso um razoável número de adeptos e simpatizantes brasileiros. No entanto, por motivos de concisão e devido à quantidade reduzida de adeptos brasileiros em comparação com o Budismo de Nichiren, não tratarei aqui do Budismo Shingon e Tendai. Pelo fato do foco desse artigo ser os convertidos, também não tratarei aqui da tradicional escola da Nichirenshu, que parece estar ainda limitada aos imigrantes e descendentes de japoneses. Também a Nichirenshoshu será somente brevemente citada, em conexão com o cisma com a Soka Gakkai em 1991.

Em uma comparação internacional, as mais bem sucedidas escolas do Budismo de Nichiren no Brasil afirmaram que o Brasil é o país ocidental no qual existe a maior e mais bem organizada estrutura, além do maior número de adeptos<sup>33</sup>. Esse item pretende descrever alguns dados básicos e históricos dessas organizações, para no item a seguir descrever as principais estratégias de adaptação no Brasil, principalmente no que diz respeito aos motivos de conversão dos brasileiros. Como a grande maioria das conversões ocorre devido a problemas de saúde, financeiros ou de desarmonia familiar, esse Budismo

---

<sup>33</sup> Cf. entrevista com arcebispo Saito, da Honmon Butsuryushu do Brasil, Silvana, vice-presidente da Ala Jovem da Soka Gakkai e Maurício, da administração da Reyukai.

de resultados vai de encontro a uma religiosidade popular e a uma ação social que são dificilmente encontrados no Budismo japonês orientado a uma busca espiritual, em geral de caráter mais intelectual e individual. Através da principal prática do Budismo de Nichiren (*daimoku*), caracterizada basicamente pela recitação da invocação *Nam-myo-rengue-kyo* (Suprema Devoção à Lei Mística do Sutra do Lótus), acredita-se que é possível a união com a Lei Universal e a superação dos sofrimentos. Essa característica tem vindo de encontro a um Budismo orientado a resultados, muitas vezes a partir de padrões de transmissão característicos das Novas Religiões e de movimentos leigos. Em alguns grupos o culto aos antepassados assume um papel central, a partir do Budismo familiar e devido a sua associação com o carma individual. Inicialmente associado somente ao contexto étnico, o culto aos antepassados também parece estar atraindo uma parcela dos brasileiros convertidos, como ocorre com os simpatizantes do Shingon e aqui será mostrado somente pelo sucesso da Reyukai.

A Honmon Butsuryushu foi fundada pelo mestre Nissen em 1857, como uma dissidência do grupo budista Honmon Hokke, do ramo de Nichiren. Já no primeiro navio com imigrantes japoneses que chegou ao Brasil, em 1908, estava presente um monge da Honmon Butsuryushu, o Rev. Nissui Ibaragui, que posteriormente teria um papel essencial para a divulgação e estabelecimento da HBS no Brasil<sup>34</sup>. Apesar desses fatos, pode-se dizer que o grau de institucionalização era bastante baixo e o Budismo assumiu um papel secundário para os imigrantes e para o Brasil nesse período<sup>35</sup>. Também não foram estabelecidos contatos formais com a sede no Japão antes da Segunda Guerra Mundial. No caso dos brasileiros, o pequeno grau de proselitização que pudesse existir dizia respeito somente à conversão somente de japoneses. Em 1955 o Sumo Pontífice da HBS fez uma visita assistencial ao Brasil, iniciando um contato mais oficial com a comunidade existente, em grande parte se desenvolvendo a partir dos esforços do já citado Rev. Nissui Ibaragui, então já considerado o fundador da HBS no Brasil. Nessa época já existiam centros em São Paulo e no Paraná<sup>36</sup>. A partir de então a HBS se estabelece definitivamente no Brasil, ainda que mais destinada ao atendimento dos imigrantes.

<sup>34</sup> Cf. Nakamaki 1993, Gonçalves 1990.

<sup>35</sup> Cf. Mori 1992.

<sup>36</sup> Cf. Nakamaki 1993: 33.

Principalmente a partir dos anos 80, com uma independência maior, também propiciada pela formação de sacerdotes que dominam o português, a HBS vem se dedicando mais intensamente à conversão de brasileiros, apesar de ainda ter uma forte identidade étnica<sup>37</sup>. Atualmente existem aproximadamente 10.000 adeptos, sendo a metade deles na cidade de São Paulo, dos quais aproximadamente 10% são brasileiros sem descendência japonesa<sup>38</sup>. O esforço de abertura para os não descendentes é no entanto uma das prioridades da HBS, o que pode ser notado pela proporção de sacerdotes brasileiros: dos 20 sacerdotes existentes, 10 deles são brasileiros sem descendência japonesa<sup>39</sup>. Existem atualmente 12 templos, dos quais 6 localizam-se em São Paulo, 4 no Paraná, 1 no Rio de Janeiro e 1 em Mato Grosso.

A Soka Gakkai foi fundada em 1930 por Tsunessaburo Makiguti e desde o pós-guerra tem se expandido rapidamente fora do Japão, principalmente no sudeste asiático, nos EUA e no Brasil, em grande parte devido à liderança de Daisaku Ikeda, que foi seu terceiro e mais carismático presidente. Pertencendo ao Budismo de Nichiren, a Soka Gakkai do Brasil (BSGI) tem atraído um grande número de brasileiros. O primeiro distrito da Soka Gakkai fora do Japão foi fundado no Brasil, em 1960<sup>40</sup>. Inicialmente, este distrito era composto somente por algumas famílias de imigrantes. A partir dos anos 70 existiu uma ênfase na proselitização, impulsionada principalmente pelas visitas de Daisaku Ikeda a partir de 1960 e 1966 e pela liderança de Roberto Saito a partir de 1966<sup>41</sup>. Como fatores intrínsecos ao crescimento da BSGI podem ser destacados o proselitismo agressivo, principalmente nos anos 70, e uma forte estrutura organizacional, que tem conseguido se modernizar rapidamente, como denota seu engajamento como ONG em atividades sociais por todo o mundo. Outros fatores são a orientação de se utilizar o português e a opção pela definitiva adaptação no Brasil. Em termos doutrinários, nos tempos pioneiros os discursos de Ikeda colocavam os imigrantes japoneses como "bodisatvas da terra", em uma alusão aos sofrimentos dos primeiros tempos de imigração e à tarefa missionária da SGI. Atualmente pode ser encontrada uma grande devoção aos líderes nos convertidos brasileiros,

<sup>37</sup> Cf. entrevista com arcebispo Saito, responsável pela HBS no Brasil.

<sup>38</sup> Idem.

<sup>39</sup> Ibid.

<sup>40</sup> Cf. Pereira 2001.

<sup>41</sup> Idem.

especialmente a Daisaku Ikeda, bem como um discurso ambiental e desenvolvimentista para o Brasil, em contraste com a defesa da paz em outros países. A partir desses elementos o antropólogo Ronan Alves Pereira tem proposto o conceito de "complexo de renovação do mundo", a partir de termos teóricos como messianismo, milenarismo e utopia<sup>42</sup>. O "complexo de renovação do mundo" seria um importante componente da religiosidade popular japonesa, especialmente a BSGI, que teria também se incorporado aos convertidos brasileiros. Atualmente a BSGI tem 120.000 membros e inúmeros simpatizantes, dos quais aproximadamente a metade estão localizados no estado de São Paulo<sup>43</sup>. Segundo uma pesquisa anterior de Ronan Alves de Oliveira, 90% dos membros foram identificados como brasileiros não descendentes de japoneses, distribuídos em 63 sedes regionais<sup>44</sup>. A mesma pesquisa indicou que a maioria dos adeptos vem da classe média-baixa urbana, dos quais um terço são jovens e de 60 a 65% pertencem ao sexo feminino. No entanto, apesar da grande quantidade de brasileiros, na Soka Gakkai a liderança e organização ainda têm um forte caráter étnico.

Outros dois novos movimentos religiosos, que tem uma influência do Budismo de Nichiren mas se dedicam mais ao Sutra de Lótus e principalmente ao budismo familiar de culto aos antepassados, são a Reyukai e a Risho Koseikai. A Reiyukai foi fundada por Kakutaro Kubo em 1920 e sua primeira presidente foi Kimi Kotani em 1930, que também foi bastante importante para o estabelecimento da doutrina da Reyukai. Em 1944, após a morte de Kakutaro Kubo, ela dedicou-se mais intensamente a atividades sociais e criou diversos programas para a juventude. A Reyukai foi registrada no Brasil em 1975, a partir de um núcleo que tinha sido formado após a vinda do imigrante Toku Suzuki ao Brasil, em 1969<sup>45</sup>. Ao contrário de outros movimentos religiosos japoneses, que se concentram inicialmente no estado de São Paulo, a Reyukai se iniciou e tem uma forte presença no Paraná, com 4 escritórios, e no Mato Grosso do Sul, com 2 filiais. Somente em 1986 foi inaugurada a sede na cidade de São Paulo, existindo ainda outro escritório em Presidente Prudente. No entanto, como muitas das reuniões e atividades dos adeptos são realizadas em casas, não existe a necessidade de uma estrutura física muito grande. No Brasil a Reyukai estima ter

<sup>42</sup> Ibid.

<sup>43</sup> Cf. entrevista com Silvana, vice-presidente da ala jovem da Soka Gakkai.

<sup>44</sup> Cf. Pereira 2001: 265.

<sup>45</sup> Cf. Mori 1992.



112.000 adeptos, dos quais a grande maioria são brasileiros sem descendência japonesa, tendo existido um forte crescimento somente nos anos 90<sup>46</sup>. Considerando a fundação relativamente recente e a meta de ter 200.000 adeptos em 2005, esses números da Reyukai não deixam de surpreender. No entanto, apesar de uma rápida adaptação ao Brasil, a liderança e a organização da Reyukai ainda seguem padrões japoneses, sendo a entidade mantida por mensalidade dos fiéis e por recursos vindos do Japão. A Rissho Koseikai é também uma organização de budistas leigos, estabelecida em Tóquio em 1938. Foi fundada por Nikkyo Niwano, a partir de uma dissidência da Reyukai. A Rissho Koseikai tem como devoção a imagem do Buda Shakyamuni e a escritura básica é o Sutra do Lótus. As atividades no Brasil foram iniciadas em 1971, mas somente mais recentemente a Rissho Koseikai tem se aberto aos brasileiros.

Tanto a Soka Gakkai quanto a Reyukai têm se dedicado e obtido um relativo sucesso na conversão de brasileiros. A HBS, apesar de ter ainda um pequeno percentual de convertidos, também tem se dedicado a tornar suas doutrinas mais conhecidas, através de uma divulgação mais efetiva. Esse também é o caso da Rissho Koseikai. As estratégias de adaptação e a atração dos brasileiros serão descritas a seguir, através das atividades e entrevistas nas instituições, que indicam que um Budismo de resultados tem evoluído para uma popularização a partir de funções e conceitos já existentes em religiões brasileiras.

### *3.2.2 Rumo a um Budismo Popular*

Em contraste com o Budismo intelectualizado, o Budismo de resultados não deixa de indicar um diferente padrão de adaptação, mais próximo da recompensa e do carma, que vem de encontro com uma necessidade popular de resolução de problemas de saúde, financeiros ou familiares. Historicamente a resolução de problemas a partir da religião já é central na história do Brasil, principalmente a partir do catolicismo mágico<sup>47</sup>. Além disso existem crenças fortemente enraizadas nos brasileiros, que permitem que certos conceitos budistas sejam melhor aceitos, devido a analogia com idéias já estabelecidas, em contraste com o ambiente europeu e americano.

<sup>46</sup> Cf. entrevista com Maurício, da administração da Reyukai.

<sup>47</sup> Cf. Montes 1998: 103, Novais 1998: 607.

No Brasil, uma recente pesquisa de opinião mostrou que a crença na existência em Deus é ainda compartilhada por uma esmagadora maioria de 99%<sup>48</sup>. A certeza de que há recompensa ou castigo após a morte é assumida por 69% dos brasileiros, de todas as classes sociais. A mesma pesquisa mostrou que, apesar dessa matriz cristã, 15% dos brasileiros acreditam que irão reencarnar, que é o segundo lugar na expectativa de destino depois da morte. Aqui não nos cabe mostrar a razão histórica do alto percentual dessa crença no Brasil, o que teria de ser feito com a descrição das religiões africanas e da introdução do Espiritismo no Brasil, com o conceito de reencarnação e carma. De qualquer forma, ressalte-se que isso indica uma maior possibilidade de aceitação dos fundamentos budistas da reencarnação e do carma, que vem de encontro com a motivação dos adeptos, que é resolver e encontrar explicações para problemas atuais vividos. Nas entrevistas realizadas, os representantes dos grupos do Budismo da linha influenciada por Nichiren afirmaram que a conversão dos brasileiros ao Budismo se dava predominantemente devido a um problema de saúde, financeiro ou familiar. Essa informação é confirmada por entrevistas com os adeptos, pelos jornais informativos e pela programação existente.

A motivação para a conversão a partir de problemas diversos consta já dos primórdios do Budismo no Brasil. Conforme é relatado a partir dos registros do fundador da HBS, Ibaragui Nissui: "O que se esperava da Honmon Butsuryushu era o recebimento de benefícios divinos [...] pela cura de doenças em geral, de chover em época de estiagem, etc. Enfim, solicitações que satisfaçam suas necessidades nesta atual existência, prática muito estimulada desde a época do Mestre Nissen [fundador da HBS no Japão]"<sup>49</sup>. Mesmo em 1929 brasileiros procuravam o Rev. Ibaragui pedindo preces e trazendo crianças<sup>50</sup>. A motivação da conversão a partir de uma busca de solução para problemas diversos é até hoje uma característica dos brasileiros convertidos ao Budismo na HBS, através da recitação do *daimoku*<sup>51</sup>. Esse dado também é confirmado pelos jornais e publicações da HBS. No livreto Butsumaru, destinado a esclarecer os princípios básicos da HBS, pode-se ler uma explicação sobre o significado do termo graça: "Na realidade o termo se refere aos trabalhos realizados por Buda visando a salvação dos seres humanos em sofrimento O

<sup>48</sup> Cf. reportagem "Um povo que acredita", Revista Veja, Dez/200.

<sup>49</sup> Nakamaki 1993: 18.

<sup>50</sup> Idem: 17.

<sup>51</sup> Cf. entrevista com arcebispo Saito, responsável pela HBS do Brasil.

que você faria, por exemplo, se recebesse a notícia de que alguém da sua família está cometido de câncer? [...] Neste caso, o estado de espírito normal é a esperança de um milagre falando mais alto que o sentimento de conformação. [...] Na religião Butsuryu Shu, isto é ponto de partida que liga o ser humano ao Buda<sup>52</sup>. No referido livro também são recomendados remédios retirados do altar do *Gohonzon* (restos de vela, água e cinza), que seriam úteis para diversos males de saúde<sup>53</sup>.

Na Soka Gakkai um dos grandes impulsos para a conversão também são problemas de naturezas diversas, que podem ser superados através da recitação do *daimoku*: "Mesmo que se encontre na escuridão dos sofrimentos, a pessoa que recita o *Nam-myoho-rengue-kyo* tem a capacidade de mudar plenamente essa condição para a máxima felicidade<sup>54</sup>. Esse padrão foi confirmado em entrevistas realizadas com adeptos e dirigentes da Soka Gakkai e também já foi indicada em estudos anteriores<sup>55</sup>. Por isso um dos conceitos destacados pela Soka Gakkai é o carma, tanto para motivar a criação de um ambiente positivo que gere a felicidade, quanto para justificar eventos negativos: "No caminho da prática da fé da Verdadeira Lei, quando aparecem várias dificuldades, ao mesmo tempo que compreendemos que são calúnias feitas por nós próprios no passado, devemos ter certeza de que, na realidade, deveríamos receber efeitos muito maiores e por muito mais tempo. Na verdade, temos o poder de amenizar os efeitos cármicos negativos e recebê-los muito mais leves e até extinguir os sofrimentos por existir principalmente o efeito benéfico das causas positivas feitas por acreditar na Verdadeira Lei e protegê-la<sup>56</sup>.

A Reyukai também apresenta um padrão semelhante de motivação à conversão, apesar de ter práticas e conceitos diferenciados, mais associados ao culto aos antepassados<sup>57</sup>. Apesar dos convertidos também terem como motivação a resolução de problemas de saúde, financeiros ou de desarmonia familiar, a causa dos problemas é entendida primordialmente como tendo também uma relação com os antepassados, a partir de um raciocínio cármico bastante comum nas religiões japonesas. Dessa forma os problemas

<sup>52</sup> Butsumaru: 49.

<sup>53</sup> Idem: 74.

<sup>54</sup> BSGI: Por uma Sociedade de Paz: 21.

<sup>55</sup> Pereira 2001: 340.

<sup>56</sup> BSGI: Por uma Sociedade de Paz: 35.

<sup>57</sup> Cf. Entrevista privada com Maurício, da administração da Reyukai.

são causados não somente por um carma pessoal ou de vidas passadas, mas também devido aos atos de antepassados. Diversos exemplos desse raciocínio são encontrados não somente nos livros editados pela Reyukai do Brasi<sup>F8</sup>, mas também nos seus jornais de divulgação. Os antepassados são freqüentemente associados a vínculos genéticos que são a causa de males em geral. Em termos de prática religiosa, o *daimoku* também é recitado, mas ele é mais freqüentemente usado na abertura ou encerramento de alguma outra atividade<sup>59</sup>, geralmente a recitação do Sutra de Lótus ou o prática com o aspergimento de água (*suiguio*). A recitação de sutras na Reyukai, apesar de ser também entendido como uma prática de aprimoramento pessoal, é também um ato devocional aos antepassados, originalmente uma das grandes inspirações para a fundação da instituição. Tradicionalmente somente os monges recitam um sutra em memória dos antepassados, mas a Reyukai, como Budismo leigo, subverteu essa prática. São os próprios adeptos que recitam o sutra para os antepassados e que são treinados para a escrita do nome dos antepassados, a ser colocado no altar doméstico, o que no Budismo tradicional também era uma prática somente dos monges. Além da recitação do sutra para o culto aos antepassados e para o aprimoramento pessoal, outra prática principal da Reyukai é o *mitibiki*, que é o encaminhamento de outras pessoas ao ensinamento. Enquanto a recitação dos sutras é entendida como uma prática vertical, que liga os adeptos aos antepassados<sup>60</sup>, a proselitização é entendida como uma prática horizontal, que o liga aos amigos e à sociedade em geral.

A Risho Koseikai, apesar de ter muito poucos devotos brasileiros e de só mais atualmente estar se dedicando a atividades missionárias em português, também oferece um bom exemplo do Budismo orientado a resultados, no que diz respeito aos brasileiros. Devido ao fato de ter sido formada a partir de uma dissidência da Reyukai, também a devoção ao Sutra de Lótus e aos antepassados fazem parte das práticas da Risho Koseikai. Em

<sup>58</sup> Entre eles destacam-se "Música do Céu", da mestra Kimi Kotani e "Narrativa sobre Kakutaro Kubo", descrição da fundação da Reyukai organizada por Taiji Mizuno.

<sup>59</sup> Cf. Música do Céu: 143.

<sup>60</sup> Dado o significado do culto aos antepassados na Reyukai, é preciso contextualizar as informações em Gonçalves 1990 e Usarski 2002, que colocam esse fator como uma barreira à participação de brasileiros. Talvez seja possível dizer que o culto aos antepassados não encontra penetração no Budismo intelectualizado e se configura nesse contexto como uma diferente percepção do Budismo, o que é reforçado por diferenças e barreiras étnicas. No Budismo de resultados, no entanto, ele assume muitas vezes um papel duplo de justificação e reparação do mal.

contraste com a Reyukai, existe uma ênfase menor no proselitismo e uma orientação mais ecumênica. Um importante atividade da Rissho Koseikai, que é também o maior elo de contato com a sociedade brasileira, se dá a partir de sua campanha contra a bronquite. Originalmente idealizada por Yukio Shida em 1991, é oferecido um rápido tratamento para a bronquite a partir de massagem e estimulação de pontos de energia. A campanha revelou-se um sucesso, tendo atraído um grande público interessado. Realizado em quatro dias por ano a partir de um grande número de voluntários, a campanha já chegou a atender 1.000 crianças em um único dia<sup>61</sup>. Inicialmente a campanha não tinha conotação religiosa e incluía somente o tratamento a partir da medicina oriental. Atualmente os participantes tem um conjunto de atividades religiosas antes do tratamento para a bronquite, já que o mal é entendido como cármico e possível de ser revertido também a partir do culto aos antepassados: "Para que se possa cortar este mal devemos usar recursos religiosos, através de oração aos antepassados e auto conhecimento, com esta prática e com a dedicação abnegada dos adeptos nos ensinamentos budistas, com certeza realizaremos nossos objetivos com sucesso"<sup>62</sup>. As atividades já beneficiaram 25.000 crianças e a Rissho Koseikai afirma que 80% dessas crianças declararam a cura da bronquite<sup>63</sup>. Dessa maneira, ainda que inicialmente tenha sido somente uma atividade de assistência social, atualmente muitos brasileiros vem sendo introduzidos ao Budismo a partir da busca para seu problema de saúde, nesse caso a bronquite. Do ponto de vista da instituição, a introdução de atividades religiosas, apesar de diminuir a capacidade de atendimento, serve para propagar mais efetivamente o Budismo, associando-o a resultados concretos.

De uma maneira geral, devido ao fato dessas instituições enfatizarem as soluções para problemas, existe um padrão de conversão diferenciado em relação ao Budismo intelectualizado. Além dessa motivação à conversão, na busca de resultados a partir do Budismo, algumas outras características gerais podem ser observadas, que aqui serão citadas somente brevemente. Em uma escala social maior, muitas ações sociais tem sido propostas, em estreita associação com a realidade social do Brasil como país em

<sup>61</sup> Cf. entrevista com Mitsuo Shida, adepto e voluntário da Rissho Koseikai do Brasil.

<sup>62</sup> Círculo "Hooza", ano 7, número 29, "Tratamento Gratuito: 2 mil crianças em 2001", por Rev. Mori, Presidente da Rissho Koseikai do Brasil.

<sup>63</sup> Cf. Círculo "Hooza", ano 8, número 30, "Budistas fazem tratamento de bronquite".

desenvolvimento e muitas vezes a partir de um nacionalismo, ainda que continue existindo uma valorização das qualidades japonesas. Assim, a HBS mantém desde 1984 o grupo "Voluntários do Bosatsu", que arrecada fundos e se dedica a atividades assistenciais, de maneira semelhante ao que ocorre na Reyukai. A Soka Gakkai, por sua vez, mantém um intenso programa de atividades sociais e culturais, que vão desde um projeto educacional para a melhoria da educação pública no Brasil, através das idéias do pedagogo e fundador Tsunessaburo Makiguti, até uma estação de pesquisa ambiental na Amazônia. Esses recursos são bem vistos e recebidos pela sociedade brasileira.

Essas atividades também combinam com a idéia de que Budismo é uma religião que deve gerar resultados pessoais e sociais bastante práticos e observáveis a serem estendidos ao maior número de pessoas possível. Dessa forma, o esforço de proselitização se torna freqüentemente associado ao conceito de bodisatva e ao acúmulo de méritos. Esse também se torna um ponto de apoio para a transmissão do Budismo, a partir de uma ênfase na conversão que gera um padrão típico de transmissão, freqüentemente associado às Novas Religiões. Na HBS esse esforço de conversão é estimulado por desejar o bem estar e a proteção do altar do *Gohonzon* (*goriyaku*) para outros, incorporando o espírito de bodisatva (*bosatsu*)<sup>64</sup>. Na Soka Gakkai o conceito análogo é o *shakubuku*, método de propagação e conversão que significa literalmente "quebrar e subjugar", tendo sido bastante polêmico e criticado nos anos 70. Atualmente, mesmo que a Soka Gakkai ainda utilize essa palavra, tem-se utilizado mais o termo *kossen-rufu*, mais em sintonia com a imagem pública de uma ONG destinada à paz mundial e ao progresso social. Após um período de reorganização, depois da polêmica separação mundial do clero da Nichirensoshu em 1991, a Soka Gakkai tem enfatizado esse termo, que significaria o ensinamento do Budismo a todas as pessoas, mas que também é ambigüamente associado à "paz mundial"<sup>65</sup>. Na Reyukai, uma das práticas principais também é o citado *mitibiki*, através da divulgação do ensinamento e a proselitização. Cada proselitizador é chamado de padrinho, que tem um determinado número de afilhados, o que determina uma graduação dentro da Reyukai. O papel de cada padrinho é ensinar a prática a cada

<sup>64</sup> Butsumaru: 68.

<sup>65</sup> BSGI: Por uma Sociedade de Paz: 20.

um dos afilhados, consolidando um relacionamento de absoluta confiança<sup>66</sup>. Esse relacionamento de apadrinhamento é entendido freqüentemente como um relacionamento cármico<sup>67</sup>.

Em alguns movimentos existe também a influência mais clara do catolicismo e do sincretismo na adaptação do Budismo, em diferentes graus. Na Soka Gakkai é criticada a convivência religiosa múltipla, apesar de praticada por muitos adeptos. Na HBS é utilizado um vocabulário católico e mesmo algumas cerimônias foram criadas ou adaptadas<sup>68</sup>, a partir de pedidos dos adeptos. Apesar disso, na HBS é desestimulada e também criticada a convivência religiosa múltipla. Já na Reyukai e na Rissho Koseikai é aceita a convivência múltipla, o que vem de encontro ao fato do catolicismo popular no Brasil também ser aceito individualmente de maneira bastante inclusivista, mesmo com crenças incompatíveis com o catolicismo oficial. Para a maioria dos adeptos da Reyukai, por exemplo, o catolicismo ou outras religiões não são incompatíveis com o culto aos antepassados. Nos jornais da Rissho Koseikai, que originalmente já é um movimento com tendência ecumênica, são freqüentes as citações a Deus e até ao Juízo Final<sup>69</sup>.

Também por esse esforço de adaptação, mas principalmente devido a estratégias que vão de encontro aos problemas brasileiros, que por isso geram uma motivação à conversão, o Budismo de resultados parece ter características bastante diferentes do caráter mais individual do Budismo intelectualizado, destinado à busca espiritual. Em geral pouco destacado pela mídia, talvez por ser menos exótico e menos sintonizado com o estereótipo de paz e tranqüilidade, o Budismo de resultados parece mais aberto às influências brasileiras, principalmente no que diz respeito ao motivo da conversão e justificação do mal. Em contraste com as discussões mais intelectualizadas e globalizadas sobre um Budismo ocidental, esse Budismo de resultados parece ter características que podem gerar um Budismo popular de características brasileiras.

<sup>66</sup> cf. *Seigyô*, Prática da Conduta Correta, código de conduta instituído em 18/11/1992 e publicado na última página dos jornais da Reyukai do Brasil.

<sup>67</sup> Cf. Entrevista com Maurício, da Reyukai do Brasil.

<sup>68</sup> Na HBS é realizado desde 1980 um "batizado budista", que é a iniciação ao Budismo da HBS (citado em Nakamaki 1993: 39). Segundo entrevista com o arcebispo Saito, existia uma discriminação contra crianças sem batismo e padrinho. Adaptações ocidentais também ocorreram nas cerimônias de casamento na HBS.

<sup>69</sup> Ver por exemplo o editorial "Buscando a paz através da fé", número 29 e "Oração pela Paz", número 30, do Círculo "Hooza", órgão informativo da Rissho Koseikai do Brasil.

#### 4. Conclusões

Apesar de sofrer influências da globalização, o Budismo no Brasil apresenta características diferenciadas em relação aos ambientes da Europa e dos EUA, fato que ainda não se encontra suficientemente descrito e pesquisado. Mesmo no chamado Budismo intelectualizado, existem diferenças a partir de outras tensões étnicas e da influência do sincretismo no Brasil. Uma institucionalização mais independente dos imigrantes só ocorreu em tempos mais recentes, a partir de movimentos mais globalizados e da influência do Budismo dos EUA, causada pela ausência histórica de uma base filológica própria.

No entanto, a mais importante característica do Brasil enquanto ambiente para o Budismo parece ser o sucesso do chamado Budismo de resultados, que atinge uma classe social mais baixa e menos intelectualizada, adepta de diferentes escolas iniciadas pelos imigrantes japoneses. A partir da motivação à conversão, foi proposta uma divisão que mostrasse que uma significativa parcela dos convertidos brasileiros busca encontrar a solução de seus problemas a partir do Budismo, o que provoca padrões diferentes de prática e outras estratégias de adaptação. Nessa vertente também pode ser encontrada uma influência maior das religiões brasileiras, que permite uma aceitação e uma resignificação de conceitos como carma, recitação de sutras e culto aos antepassados. Esses conceitos encontram aceitação entre os brasileiros, quando eles se associam a resultados concretos ou justificam problemas existentes, em contraposição à sua rejeição quando entendidos no Budismo intelectualizado.

#### Bibliografia

##### **Fontes primárias:**

*Butsumaru*, editado pela HBS do Brasil.

*BSGI: Por uma Sociedade de Paz*, editado pela Editora Brasil Seikyo.

*Brasil Seikyo*, jornal da Soka Gakkai do Brasil.

*Círculo "Hooza"*, jornal de divulgação da Rissho Koseikai do Brasil.



*Música do Céu*, da mestra Kimi Kotani, editado pela Reyukai do Brasil.

*Narrativa sobre Kakutarō Kubo*, descrição da fundação da Reyukai organizada por Taiji Mizuno e editada pela Reyukai do Brasil.

*Reyukai do Brasil e Jornal da AJN*, jornais de divulgação da Reyukai do Brasil.

### **Fontes Secundárias:**

BAUMANN. 1995a. Creating a European Path to Nirvâna: Historical and Contemporary Developments of Buddhism in Europe, in: *Journal of Contemporary Religion*, Vol 10, No. 1, 1995, pp. 55-70.

\_\_\_\_\_. 1995b. *Deutsche Buddhisten: Geschichte und Gemeinschaften*, Marburg: diagonal-Verlag.

\_\_\_\_\_. 1997a. The Dharma has come West: A Survey of recent Studies and Resources, in: *Journal of Buddhist Ethics* Vol.4, também em <http://jbe.gold.ac.uk/>.

\_\_\_\_\_. 1997b. Culture Contact and Valuation: Early German Buddhists and the Creation of a 'Buddhism in Protestant Shape', in: *Numen*, Vol. 44, pp. 270-295.

\_\_\_\_\_. 2001. *Global Buddhism* in *Journal of Global Buddhism*, Vol. 2, p. 1-43, também em <http://jgb.la.psu.edu/2/baumann001.html>.

CLARKE, Peter B. . 1994. Japanese 'Old', 'New', and 'New, New' Religious Movements in Brazil, in: Clarke, Peter B. und Jeffrey Somers [ed]. *Japanese New Religions in the West*. Richmond: Japan Library, pp. 149-160.

\_\_\_\_\_. 1999. Japanese New Religious Movements in Brazil: >From ethnic to 'universal' Religions, in: Cresswell, Jamie und Wilson, Bryan. *New Religious Movements: Challenge and Response*. London: Routledge, pp. 197-211.

\_\_\_\_\_. 2000., 'Sucess' and 'Failure': Japanese New Religions Abroad, in: Clarke, Peter B. [ed], *Japanese New Religions in Global Perspective*, Richmond: Curzon Press, pp. 272-311.

- GONÇALVES, Ricardo M. 1990. O Budismo Japonês no Brasil: Reflexões de um Observador Participante, in: Landlim, L. *Sinais dos Tempos: Diversidade Religiosa no Brasil*, Rio de Janeiro: ISER, pp. 36-42.
- MATSUE, Regina Yoshie. 1998. *O Paraíso de Amida: Três Escolas Budistas em Brasília*, Dissertação de Mestrado em Antropologia, Universidade de Brasília.
- MONTES, Maria Lúcia. 1998. As Figuras do Sagrado: entre o Público e o Privado, in: Swarcz, Lilia Moritz. *História da Vida Privada no Brasil, vol 4*, São Paulo: Companhia das Letras, pp. 63-172.
- MORI, Koichi. 1992. Vida Religiosa dos Japoneses e seus Descendentes residentes no Brasil e Religiões de Origem Japonesa, in: *Uma Epopéia Moderna: 80 anos da Imigração Japonesa no Brasil*, São Paulo: Hucitec: Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa, pp. 559 – 603.
- MÜRMEI, Heinz. 2000. Ceylonese Buddhist Modernism on Jesus and Christianity, in: SCHMIDT-LEUKEL, Perry, GÖTZ, Thomas Josef, KÖBERLIN, Gerhard [eds.], *Buddhist Perceptions of Jesus*. St. Ottilien: EOS-Verlag, pp.60-79
- NAKAMAKI, Hirochika. 1993. *A Honmon Butsuruyushu no Brasil: Através dos registros do Arcebispo Nissui Ibaragui*, São Paulo: HBS do Brasil.
- \_\_\_\_\_. 1994. *Mutações contemporâneas de Religiões Japonesas: Principalmente o Budismo no Brasil e nos Estados Unidos*, in: Senri Ethnological Reports n. 1, Osaka, National Museum of Ethnology.
- NATTIER, Jan. 1998. *Who is a Buddhist? Charting the Landscape of Buddhist America*, in: Charles S. Prebish, Kenneth K. Tanaka [eds.], *The Faces of Buddhist America*, Berkeley: University of California Press, pp. 183-195.
- NOVAIS, Fernando e MELLO, João Manuel Cardoso de *Capitalismo Tardio e Sociabilidade Moderna*, in: Swarcz, Lilia Moritz. *História da Vida Privada no Brasil, vol 4*, São Paulo: Companhia das Letras, pp. 63-172.
- NUMRICH, Paul David. 1996. *Old Wisdom in the New World: Americanization in Two Immigrant Theravada Buddhist Temples*. Knoxville: University of Tennessee Press.

- ORO, Ari Pedro. 2000. *The New Japanese Religions in Brasil: some Remarks on the Church of World Messianity*, in: Clarke, Peter B. [ed], *Japanese New Religions in Global Perspective*, Richmond: Curzon Press, pp.113-128.
- PEREIRA, Ronan Alves. 2001. *O Budismo Leigo da Sôka Gakkai no Brasil: da Revolução humana à Utopia Mundial*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Universidade de Campinas.
- PREBISH, Charles S. . 1979. *American Buddhism*, North Scituate: Duxbury Press.
- \_\_\_\_\_. 1999. *Luminous Passage. The Practice and Study of Buddhism in America*, Berkeley: The University of California Press.
- ROCHA, Cristina M. 2000. *Zen Buddhism in Brazil - Japanese or Brazilian?*, in *Journal of Global Buddhism*, em <http://jgb.la.psu.edu/contents.html>.
- TWEED, Thomas A. , 1992. *The American Encounter with Buddhism, 1844-1912. Victorian Culture and the Limits of Dissent*, Bloomington: Indiana University Press.
- Um povo que acredita, 2001, in: *Veja*, Dez/2001
- USARSKI, Frank. 2001. The Perception of Jesus and Christianity among Early German Buddhists, in: SCHMIDT-LEUKEL, Perry, GÖTZ, Thomas Josef, KÖBERLIN, Gerhard [eds.], *Buddhist Perceptions of Jesus*. St. Ottilien: EOS-Verlag, pp.106-129.
- \_\_\_\_\_. 2002. O Budismo no Brasil – um resumo sistemático, in: Usarski, Frank [ed.] *O Budismo no Brasil*. São Paulo: Lorosae