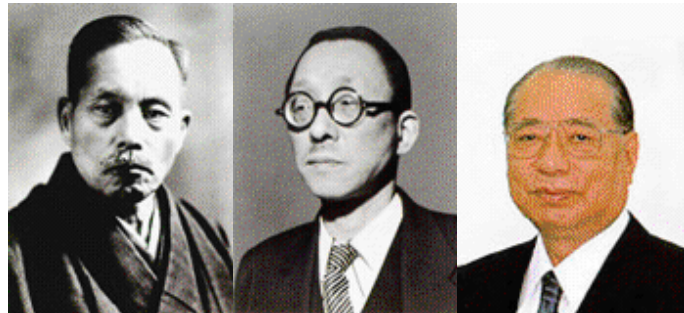


Universidade Estadual de Campinas (Unicamp)  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH)  
Programa de Doutorado em Ciências Sociais



**O BUDISMO LEIGO DA  
SÔKA GAKKAI NO BRASIL:  
da revolução humana à utopia mundial**



**Ronan Alves Pereira**

**2001**

**Ronan Alves Pereira**

**O BUDISMO LEIGO  
DA SÔKA GAKKAI NO BRASIL:  
da revolução humana à utopia mundial**

**Tese apresentada ao Departamento de  
Antropologia do Instituto de Filosofia e  
Ciências Humanas, da Universidade  
Estadual de Campinas, sob a orientação  
do Prof. Dr. Guillermo Raul Ruben.**

**Unicamp – Campinas (SP)  
2001**

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

**P 414 b**      **Pereira, Ronan Alves**  
**O budismo leigo da Sôka Gakkai no Brasil: da revolução humana à utopia mundial / Ronan Alves Pereira . - - Campinas, SP : [s. n.], 2001.**

**Orientador: Guillermo Raul Ruben.**  
**Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Sôka Gakkai. Brazil Association. 2. Religião.**  
**3. Budismo. 4. Budismo - Japão. 5. Japão - Religião. I. Ruben, Guillermo Raul . II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III.Título.**

Este exemplar corresponde à versão final da tese defendida e aprovada em  
02/ 08 / 2001 perante a Comissão Julgadora:

-----

-----

-----

-----

-----

**A meus tesouros eternos:**

*Lígia*

*Hana Poema (in memoriam)*

*Tomás*

*Victor André*

## RESUMO / ABSTRACT

Esta tese de doutoramento aborda o movimento budista leigo Sôka Gakkai, enfocando sua transplantação para o Brasil. O movimento foi fundado no Japão, na década de 30, por um professor de escola primária, Tsunesaburô Makiguchi (1871-1944), sob o formato inicial de um grupo de estudo ligado à Nichiren Shôshû (“Seita Ortodoxa do Budismo Nichiren”). Excomungada em 1991 por esta seita, a Gakkai mantém sua base doutrinária no Budismo do monge Nichiren (1222-1282) enquanto enfatiza sua face moderna e pragmática, e sua atuação com vistas a solucionar os problemas da humanidade através da conversão do maior número possível de pessoas a seu ensinamento e da educação para a paz. Essa variante do Budismo Mahayana, detentora de uma doutrina sui generis e heterodoxa em relação à tradição budista, chegou ao Brasil no final dos anos 50 com os imigrantes japoneses. Em 1960, seu presidente Daisaku Ikeda esteve em São Paulo para fundar o primeiro “distrito” da organização no exterior. Desde então, a Sôka Gakkai vem-se expandindo por todos os estados brasileiros. Atualmente, dos seus aproximadamente 104 mil membros, estima-se que noventa por cento são brasileiros sem ascendência japonesa.

Em função do formato híbrido (estrutura e prática de uma instituição religiosa e militância de organização não-governamental) e mutante desse movimento religioso em processo de cristalização de influências diversas, sua análise e sua imagem poderão modificar-se radicalmente, dependendo da época da bibliografia que se tem em mãos: pode-se encontrar, assim, a descrição de um movimento de budistas fanáticos ou de revolucionários na área de educação; de fundamentalistas religiosos ou de uma vanguarda pacifista. Frente à extensa bibliografia já existente sobre esta organização budista, buscou-se, nesta tese, aplicar instrumental teórico distinto.

O autor sustenta que, embora apresente elementos messiânicos e milenaristas, a Gakkai não constitui nem um messianismo nem um milenarismo típicos. A discussão deste aspecto levou o autor a sugerir o conceito de “complexo da renovação do mundo”, que abrange, principalmente, o messianismo, o milenarismo e a utopia. O modelo de transplantação religiosa de Martin Baumann serviu de orientação para o caso da Associação Brasil Soka Gakkai Internacional (BSGI). Para explicar a difusão bem-sucedida da BSGI, destacou-se a “plurifatorialidade” da explicação, com interdependência e complementariedade entre fatores extrínsecos e intrínsecos. Constatou-se, primeiramente, a reprodução do modelo básico da Soka Gakkai Internacional (SGI) no Brasil: organização estrutural com divisões e departamentos que separam as pessoas por sexo, idade e interesse profissional; ritual centrado nas orações (daimoku) diante do objeto sagrado (gohonzon); primazia das “reuniões de palestra” (zadankai) como espaço privilegiado para atrair novos membros; crescente fortalecimento da liderança de Ikeda, tido internamente como o “mestre espiritual” para os dias de hoje e um líder pacifista da humanidade; etc. Encontrou-se na BSGI, também, um abrandamento do Budismo Nichiren e uma estratégia de discurso dual (enfatizando internamente sua prática e sua missão religiosas; enfocando externamente sua atuação secular ou “religiosa secularizada”). A retórica dessa organização budista também está centrada no cultivo de um senso de missão entre seus membros. Por um lado, o Brasil seria visto na organização como “a nascente do kôsen-rufu (difusão mundial do Budismo Nichiren)”, por isso a SGI se voltaria para sua filial brasileira como um modelo

inspirador. Por outro lado, enquanto o foco da BSGI ainda era a comunidade nipo-brasileira, a imigração japonesa foi reinterpretada, uma vez que os imigrantes seriam “bodhisattvas da terra” que cruzaram os mares para “salvar” o Brasil. Na medida em que o foco do movimento mudou para a sociedade nacional, os membros da BSGI, independentemente da origem étnica ou social, seriam os responsáveis por ajudar a melhorar o país e deveriam assumir coletivamente a função de “modelos” para o kōsen-rufu mundial.

*This dissertation analyzes the lay Buddhist movement Sōka Gakkai and its transplantation to Brazil. This movement was founded in the 1930s in Japan by a primary school teacher, Tsunesaburō Makiguchi (1871-1944), initially as a study group connected with Nichiren Shōshū (“Orthodox Sect of Nichiren Buddhism”). Excommunicated by this sect in 1991, Gakkai maintains its doctrinal base in Nichiren's Buddhism (1222-1282) while emphasizing its modern and pragmatic facet by actively attempting to solve humanity's problems through the conversion of the largest possible number of people to its teachings and education for peace. This variant of Mahayana Buddhism, which teaches a sui generis and heterodox doctrine if compared to Buddhist tradition, arrived in Brazil at the end of the 1950s diffused by Japanese immigrants. In 1960, its president Daisaku Ikeda went to São Paulo to establish the first chapter of the organization overseas. Since its arrival in Brazil, Soka Gakkai has been expanding its membership throughout Brazil. Currently, out of its approximately 104.000 members, 90 percent are Brazilian of non-Japanese origin.*

*Due to its hybridity and mutant format, Soka Gakkai carries the structures and practices of a religious institution while displaying the dynamic of a Non-Government Organization. As a result, its analysis and representation were radically altered from time to time. According to the moment scholarly studies were carried on, one can describe it as a movement of fanatic Buddhists, of revolutionaries in the area of education, of religious fundamentalists, or even of a pacifist vanguard. Taking into consideration the extensive scholarly studies on this Buddhist organization, a different methodological framework has been applied in this dissertation.*

*Although Gakkai incorporates messianic and millennial elements, it is argued here, it does not constitute either a typical messianic or a millennial movement. Such fact has made the author coin the concept of “complex of world renewal”, which embraces primarily messianism, millennialism, and utopia. Martin Baumann's model of religious transplantation was used as a theoretical support for the analysis of the Associação Brasil Soka International Gakkai (BSGI)'s case study. In order to explain the successful diffusion of BSGI, it was offered as a “multifactor” explanation, in which extrinsic and intrinsic factors are interdependent and complementary. The first conclusion is that Soka Gakkai International (SGI)'s basic model has been reproduced in Brazil. There is a structural organization with divisions and departments that separate adherents by sex, age and/or professional interest; there are rituals centered in prayers (daimoku) before the sacred object (gohonzon); there is a primacy of “discussion meetings” (zadankai) as a privileged locus to attract new members; there is also a growing invigoration of Ikeda's leadership, who is internally regarded as the current “spiritual master” and a pacifist leader of humanity; etc. It was also verified, within BSGI, a process of “softening” some of Nichiren Buddhism's tenets and a strategy of dual speech, internally*

*emphasizing its practice and its religious mission while externally focusing on its secular or "secularized religious" performance. The rhetoric of such Buddhist organization is also centered in the cultivation of a sense of mission amongst its members. On the one hand, Brazil is seen in the organization as "the spring of kôsen-rufu" (world diffusion of the Nichiren Buddhism), which would impel SGI to regard the Brazilian branch as an inspiring model. On the other hand, while BSGI's focus was still the Japanese-Brazilian community, the Japanese immigration was reinterpreted, and the immigrants were regarded as "the Bodhisattvas of the Earth" who had gone overseas "to save" Brazil. As the focus of the movement moved to the society at large, BSGI's members, disregarding their ethnic or social origin, would be responsible for improving the country as they should collectively assume the function of "models" for the world kôsen-rufu.*



# ÍNDICE

<u>Resumo / Abstract</u> .....	vi
<u>Índice</u> .....	ix
<u>Lista de quadros, tabelas e mapa</u> .....	xii
<u>Prefácio</u> .....	xiii
<u>Notas</u> .....	xx
<b><u>Introdução: quadro teórico-metodológico</u></b> .....	1
Objetivo e metodologia.....	2
Referencial teórico	
(A religião como categoria analítica e como realidade socialmente construída / Novos movimentos religiosos / Carisma / O complexo da renovação do mundo / Transplantação religiosa) .....	6
<b>Capítulo 1. <u>Antecedentes religiosos japoneses</u></b> .....	46
1.1 - Religiosidade japonesa .....	47
1.2 - Budismo no Japão .....	55
1.3 - Budismo Nichiren .....	59
1.4 - Milenarismo, messianismo, utopia e novos movimentos religiosos ...	68
<b>Capítulo 2 – <u>O contexto brasileiro</u></b> .....	77
2.1 - O fenômeno religioso no Brasil: as várias faces da nossa diversidade.	78
2.2 - O estudo das religiões: tentativa de situar o grupo japonês.....	89
2.3 – Religiões japonesas no Brasil .....	94
<b>Capítulo 3 . <u>A visão escatológico-milenarista de Nichiren</u></b> .....	112
3.1 - Circunstâncias históricas.....	113
3.2 - A Escritura: o Sutra de Lótus.....	122
3.3 - O tempo e uma profecia: “Últimos Dias da Lei” ( <u>mappô</u> ).....	126
3.4 - Nichiren, um líder profético-messiânico.....	130

3.5 - Meta e método: <u>shakubuku</u> para a realização do <u>kôsen-rufu</u> .....	143
<b>Capítulo 4 . <u>O desenvolvimento da Sôka Gakkai</u></b> .....	149
4.1 - A origem japonesa (Fundação / Reorganização no pós-guerra / Institucionalização e Difusão Exterior) .....	150
4.2 - O cisma entre Nichiren Shôshû e Sôka Gakkai.....	172
4.3 - Definição: de associação de leigos a “religião-ONG” (Percepções variadas e contrastantes/ Dificuldades do objeto/ Formato híbrido e mutante de NMR) .....	182
4.4 - Modelo mítico, Ikeda, <u>itai-dôshin</u> : forças coesivas (Modelo sócio- cultural e modelo mítico-religioso/ Atualização do modelo mítico com Ikeda/ O legado controvertido de Ikeda) .....	196
<b>Capítulo 5 . <u>A utopia da revolução global na SGI</u></b> .....	214
5.1 - As bases religiosas do movimento: ensinamentos e escrituras .....	215
5.2 - A utopia do <u>kôsen-rufu</u> : idéias milenaristas de Nichiren na base do pacifismo (A missão dos “ <u>bodhisattvas</u> da terra” na era de <u>mappô</u> / A renovação do ideal do <u>kôsen-rufu</u> ).....	223
5.3 - Revolução Humana e Paz Mundial .....	232
5.4 - Globalização e utopia religiosa .....	244
<b>Capítulo 6 . <u>A Associação Brasil Sôka Gakkai Internacional (BSGI)</u></b> .....	252
6.1 – Desenvolvimento histórico (Período pioneiro/ Período da organização e de legalização/Período de expansão/Período de transição e consolidação) .....	253
6.2 - Organização e atividades da BSGI.....	267
6.3 - O número e perfil dos membros.....	279
6.4 - A rotina individual.....	285
6.5 - A prática do “verdadeiro Budismo” .....	290
6.6 - Relato e comentário de três reuniões .....	297
<b>Capítulo 7 . <u>O Brasil da “vitória Soka”</u></b> .....	308

7.1 - Brasil como nascente do <u>kôsen-rufu</u> e os imigrantes <u>bodhisattvas</u> ..	309
7.2 - Estratégias adaptativas e legitimadoras (Comunidade nipo-brasileira: base de propagação, foco de tensão/ Trajetória independente e secularizada/ Discurso religioso versus “secular”) .....	316
7.3 - O estilo da SGI no Brasil (Memória e identidade construídas/ Revolução pessoal e progresso do Brasil/ Barreiras e ações legitimadoras) .....	334
7.4 - Alguns aspectos de comparação entre a BSGI e a SGI-EUA.....	356
<b>Capítulo 8 . <u>A SGI e os NMRs japoneses no contexto brasileiro</u> .....</b>	<b>365</b>
8.1 – A BSGI e as religiões japonesas frente ao mercado religioso e à identidade cristã no Brasil .....	366
8.2 – A transplantação da Sôka Gakkai para o Brasil.....	381
8.3 - Fatores do sucesso da BSGI (Fatores extrínsecos para o sucesso da BSGI/ Fatores intrínsecos para o sucesso da BSGI) .....	387
<b><u>Conclusões Gerais</u> .....</b>	<b>419</b>
De volta à questão central .....	420
A Sôka Gakkai e o estudo das religiões .....	423
A Sôka Gakkai e o Brasil .....	430
<b><u>Referências Bibliográficas</u>.....</b>	<b>442</b>
<b><u>Apêndices</u>.....</b>	<b>463</b>
I. Cronologia do Nichirenismo e da Sôka Gakkai .....	464
II. Fontes de informação sobre a Sôka Gakkai: bibliografia e páginas na internet .	474
III. Homenagens brasileiras à Sôka Gakkai e a seus presidentes .....	504
IV. Canções da BSGI.....	510
V. Endereços da BSGI.....	514
VI. Questionário e roteiro das entrevistas.....	515
VII. Glossário.....	520

## LISTA DE QUADROS, TABELAS E MAPA

- Introdução - Quadro 1: Períodos de surto das shin-shûkyô
- Capítulo 1 - Quadro 2: Novas religiões japonesas principais  
Quadro 3: Sinopse histórica do Budismo japonês  
Quadro 4: Budismo Nichiren no Brasil  
Tabela 1: Estatística das organizações religiosas no Japão
- Capítulo 2 - Quadro 5: Teses sobre religiosidade japonesa no Brasil  
Quadro 6: Imigração e religiões japonesas no Brasil  
Tabela 2: Religiões nipo-brasileiras e japonesas no Brasil  
Tabela 3: Evolução das maiores religiões japonesas no Brasil  
Tabela 4: Situação das religiões na comunidade nipo-brasileira em 1988
- Capítulo 3 - Quadro 7: As cinco principais escrituras de Nichiren  
Mapa: Locais relacionados com Nichiren
- Capítulo 4 - Quadro 8: 54 países e regiões visitados por Daisaku Ikeda  
Quadro 9: Carta da Soka Gakkai Internacional  
Quadro 10: A Sôka Gakkai como metáfora do Japão  
Quadro 11: Mudança na imagem da Sôka Gakkai
- Capítulo 5 - Quadro 12: Gohonzon transcrito por Nichikan  
Quadro 13: Orientações para se realizar a “revolução humana”
- Capítulo 6 - Quadro 14: Coordenadorias e subcoordenadorias da BSGI  
Quadro 15: Grupos horizontais de cada divisão  
Quadro 16: Funções organizacionais da BSGI  
Quadro 17: Temas anuais da Sôka Gakkai  
Quadro 18: Atividades da Regional Asa Sul (Brasília) no mês de Junho/98  
Quadro 19: Dias comemorativos da BSGI  
Tabela 5: Homenagens brasileiras à SGI e a seus líderes  
Tabela 6: Quantidade de organizações da BSGI  
Tabela 7: Escolaridade dos membros da BSGI  
Tabela 8: Prática diária do gongyô na DS

## PREFÁCIO

O tema desta tese —o movimento leigo budista Soka Gakkai Internacional e sua transplantação para o Brasil— configura uma continuidade em meu trabalho acadêmico. De 1985 a 1990, morei no Japão como bolsista do Ministério da Educação japonês (Monbushô). Durante todo esse período, estudei no Departamento de Antropologia Cultural da Universidade de Tóquio: de out/85 a mar/87 como “estudante-pesquisador” (kenkyûsei); de abr/87 a mar/89 como mestrando; e de abr/89 a nov/90 como doutorando.

Minha dissertação de mestrado (Pereira 1992a) versou sobre as vidas de duas mulheres —Miki Nakayama (1798-1887) e Nao Deguchi (1836-1918)— que fundaram, respectivamente, as religiões Tenrikyô e Oomoto, depois de terem passado pela experiência de possessão divina (kamigakari). Tomei o caso de Miki e Nao para discutir teoricamente a possibilidade da inovação cultural pelos indivíduos, tendo como força motriz principal a experiência mística profunda, que vai além da transformação na personalidade e no status social da pessoa.

Iniciei meu primeiro curso de doutorado em 1989, na Universidade de Tóquio, com a proposta de estudar as religiões japonesas no Brasil, comparando os dados empíricos levantados em São Paulo e Belém<sup>1</sup>. Entretanto, por diversos motivos (principalmente por problema de saúde na família), não pude concluir o projeto proposto.<sup>2</sup>

Em março de 1994, ingressei no programa de doutorado em Ciências Sociais, na Unicamp (Área “Itinerários Intelectuais e Etnografia do Saber”), com a meta de fazer trabalho de campo na empresa japonesa Mitutoyo, enfocando a possível correlação e influência recíproca entre o método administrativo japonês e o Budismo, naquele contexto empresarial. A Mitutoyo, fabricante de aparelhos de medição de precisão, foi fundada por Yehan Numata (1897-1994), que dizia ter sido curado milagrosamente de

---

<sup>1</sup> Os estados de São Paulo e Pará possuem respectivamente a primeira e a terceira maiores comunidades nipo-brasileiras; a cidade de São Paulo, por sua vez, é sede da maioria das religiões japonesas no Brasil.

<sup>2</sup> Na verdade, a pesquisa chegou a ser iniciada. De março/91 a março/92, fiz um levantamento geral das religiões japonesas na Grande São Paulo e na região de Belém e Tomé-Açu (PA), com o apoio financeiro da The Toyota Foundation e do Instituto de Estudos da Religião (ISER-RJ).

tuberculose através da invocação do nome do Buda Amida (Namu Amida Butsu). Como maneira de retribuir tal graça, Numata fundou, em 1934, a Mitutoyo Corporation, de cuja renda ele dedicava um determinado percentual para contribuir para a divulgação do Budismo (posteriormente, ele criou a Bukkyô Dendô Kyôkai ou Fundação para a Propagação do Budismo). A pesquisa foi iniciada e um artigo sobre o tema foi apresentado na 19<sup>a</sup>. Reunião da Associação Brasileira de Antropologia (Pereira 1994).

Porém, uma vez mais, o curso de minha vida acadêmica sofreu outro revés em meados de 1994, quando me mudei para Brasília e fui contratado, em seguida, para dar aulas de língua e de cultura japonesa no Departamento de Línguas Estrangeiras e Tradução, da Universidade de Brasília. A sobrecarga docente —com a tríplice exigência de ensino, extensão e pesquisa— inviabilizou a continuação da pesquisa na Mitutoyo e levou-me à escolha de um tema que não exigisse viagens inter-estaduais. Depois de trabalhar com tópicos diversos (cooperação internacional japonesa, projeto de exploração do cerrado com apoio técnico e financeiro do Japão, antropologia japonesa, estudos japoneses no Brasil, religiões nipônicas no Distrito Federal), decidi concentrar minha pesquisa na Sôka Gakkai. Entre 1996 e 1997, fiz um levantamento sobre as religiões japonesas no Distrito Federal, que serviu como primeiro passo para minha pesquisa sobre a Sôka Gakkai.

Desde que entrei no doutorado da Unicamp, tenho mantido meu interesse anterior pelo tema das religiões japonesas no Brasil, publicando artigos e fazendo várias comunicações em simpósios e seminários. Nesse ínterim, apresentei dois trabalhos especificamente sobre a Sôka Gakkai: um na 21<sup>a</sup>. Reunião da Associação Brasileira de Antropologia (abril de 1998) e o outro, no seminário “VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina” (setembro de 1998). Parte do que escrevi anteriormente foi reaproveitado nesta tese, naturalmente, de forma aprofundada e atualizada (Pereira s.d., 1998, 1999a, 2001).

Quando decidi o tema de minha tese, em 1998, ainda não havia nenhuma monografia exclusiva sobre a Sôka Gakkai no Brasil. Regina Matsue escrevia, na época, uma dissertação de mestrado, sobre os budismos Tibetano, da Sôka Gakkai e da Terra Pura (Matsue 1998). No final daquele ano, conheci Alba Maranhão, que também escrevia uma dissertação de mestrado sobre a Sôka Gakkai em Recife (Maranhão 1999). Embora

ambas sejam antropólogas como eu, o escopo de cada uma difere do que orienta a minha tese: Regina fez uma comparação entre três budismos em Brasília, com ênfase na escola da Terra Pura, enquanto que Alba delimitou sua pesquisa à Sôka Gakkai na cidade de Recife.

Muitos foram os motivos que me levaram a este objeto de pesquisa, ademais da óbvia conveniência de retornar a uma área que me era familiar. Em primeiro lugar, a Sôka Gakkai é numericamente o maior entre os novos movimentos religiosos japoneses e um dos que mais se difundiram no Brasil. Essa organização também inclui atributos que constituem novidade para os brasileiros no campo budista: não possuindo monges, templos, estátuas ou vestimentas especiais, ela é totalmente leiga, pragmática e particularmente atuante na sociedade, através de sua estrutura institucional altamente complexa e de sua agenda orientada pelo trinômio paz-cultura-educação. Apenas esses dados já tornariam o objeto relevante para uma pesquisa.

As questões teóricas suscitadas pelo estudo da Sôka Gakkai, no entanto, possuem uma relevância ainda maior. Esse estudo pode, por exemplo, conduzir ao questionamento das categorias analíticas das ciências sociais usadas no campo religioso, visto que a Gakkai recusa ser definida como seita ou religião, por ter surgido como um grupo de estudo e ter-se transformado posteriormente em uma associação de leigos para a divulgação dos ensinamentos do monge japonês Nichiren (1222-1282). Como, então, definir e caracterizar um novo movimento religioso que segue uma doutrina do século XIII, ao mesmo tempo em que trava um diálogo entusiasmado com a modernidade e enfatiza sua atuação como organização não-governamental (ONG) atuante nas áreas da paz, cultura, educação e meio-ambiente, como é o caso da SGI? Apesar de ser um movimento de renovação da visão milenarista de Nichiren, será que podemos definir a SGI como um caso de milenarismo típico? Como explicar que um movimento religioso alinhado com uma tradição fundamentalista, originada no Japão do século XIII, consiga atrair tantos seguidores numa sociedade impregnada pelo sincretismo e pela prática da multi-afiliação religiosa, como o Brasil? Que fatores permitiriam a expansão do Budismo —tradição não centrada na noção de deus e que prega uma espécie de “auto-deificação” do homem— no Brasil, onde a maioria quase absoluta dos habitantes diz acreditar em deus ou numa “força superior”?

A SGI provou ser um objeto rico de estudo, que desperta diversos temas passíveis de discussão. Por isso mesmo, era necessário fazer um recorte, que limitasse meu objeto e viabilizasse a consecução de meu projeto de pesquisa. Embora tenha percebido a expectativa de alguns membros da SGI com relação ao resultado de meu trabalho, não tenho a pretensão de apresentar um relato exaustivo dessa organização ou de seu ensinamento. Nesse sentido, o presente trabalho acadêmico traz em si a limitação inerente à escrita, de ser sempre menor que o fenômeno, a realidade, a vida, a experiência interior de cada indivíduo e grupo social descritos.

Minha tese trata de um “saber” diferente do acadêmico ou intelectual, embora o olhar sobre esse saber seja o do acadêmico. A “filosofia de vida de Nichiren Daishonin”, de acordo com os membros da SGI, é um saber que não pode ser apreendido puramente pelo intelecto, mas deve, antes de mais nada, ser praticado, vivenciado. E o modo primordial dessa prática é feito pela interação do fiel com o objeto de adoração (gohonzon). Não obstante tal reivindicação, procurei cumprir meu papel de antropólogo, que é o de descrever e compreender os sistemas culturais, nosso e o dos outros, e de torná-los compreensíveis, “familiares” um ao outro. Embora meu tópico central seja a Sôka Gakkai, procurei, sempre que possível, “traduzir” o quadro mais amplo do universo religioso japonês. Chamo a atenção para o fato de que a “tradução” feita pelo antropólogo não pode ser tomada pelo “original” (o aspecto cultural estudado), como já havia notado Fiona Bowie (2000: 11).

Pesquisar a Sôka Gakkai representou um grande desafio. Foi um desafio não somente em função da vasta literatura já existente sobre esse grupo, mas sobretudo por ter experimentado a suscetibilidade e a dificuldade indissociável da postura imparcial e neutra que se defende no trabalho acadêmico. Compreendi, por experiência própria, que o pesquisador acadêmico da religião caminha sobre delicado fio, que se estabelece entre dois pólos opostos: de um lado, encontram-se os adeptos, com seu desejo de mostrar um quadro perfeito, onde tudo se encaixa e se explica, onde há solução para todos os males através do ensinamento em questão; de outro lado, estão os iconoclastas e os céticos frente ao sagrado, e os críticos do grupo analisado, que demandam uma devassa completa, uma crítica sem concessões e, eventualmente, “um desmascaramento” desse grupo.



No caso específico da Gakkai, ela ainda não conseguiu se desvencilhar da imagem negativa e polêmica que criou no Japão, nas décadas de 50 e 60, principalmente devido ao método contundente de conversão de que se utilizou. A Gakkai é “olhada” com desconfiança por grande parte da literatura que se produziu sobre ela nessa época, como também por uma grande parcela do público nos dias de hoje. Depois que a Gakkai foi excomungada pela Nichiren Shôshû, o clima tenso e, de certa forma, paranóico se amplificou em ambos os grupos. Na minha pesquisa, deparei-me com membros dos dois grupos suspeitando que eu fosse uma espécie de “agente infiltrado” do campo oposto!

Nos últimos anos, a SGI tem buscado reverter sua imagem negativa e ganhar vantagem na disputa com a Nichiren Shôshû pelo apoio público. Um de seus recursos para atingir tal objetivo é a tentativa de melhorar seu relacionamento com o meio acadêmico e, eventualmente, de cooptar pesquisadores. Portanto, pesquisei a Sôka Gakkai com a sensação de estar passando em meio a um “fogo cruzado”.

Na tese, endosso a noção de que a religião é uma realidade socialmente construída. Em certo sentido, o resultado de meu trabalho também é um “produto social” e coletivo, pelos enormes empréstimos teóricos e etnográficos, pela ajuda imensa de um batalhão de pessoas, pelo apoio financeiro do CNPq nos dois primeiros anos do curso de doutorado, etc.

Como sempre ocorre, o pesquisador recebe ajuda de um número tão grande de pessoas, que não há outro remédio senão mantê-las no anonimato, apesar da profunda gratidão que se nutre por elas. De todas essas pessoas, minha esposa Lígia Verdi merece o reconhecimento maior. Diante de seu companheirismo e amor de quase duas décadas, e de nossos filhos maravilhosos, qualquer título acadêmico torna-se secundário. A beleza, o sorriso, a presença de Tomás e Victor André não somente suavizam a rotina, como a tornam sublime e prazerosa. Ao Tomás, em particular, agradeço por ter sido tolerante e paciente com o pai, que trazia, constantemente, o tema da tese para dentro de casa. Lígia foi a única pessoa que leu integralmente os manuscritos desta tese e seus comentários rigorosos e apropriados elevaram enormemente o nível de meu trabalho. Minha família (sobretudo meus pais Osvaldo e Conceição, Sílvia e Lilis) e a família Verdi (particularmente Maria, Victor, Malu, Márcio e Eliana) garantiram a base emocional e a torcida imprescindíveis para a realização do doutorado. Sem a ajuda cotidiana e generosa

de Aldina Gomes de Castro nos últimos doze meses, eu não teria tido condições de concluir este trabalho.

Agradeço ao prof. Guillermo Raul Ruben por sua orientação e estímulo ao meu trabalho, e por não poupar expressões de sua confiança em minha capacidade. Sou grato também à banca de meu exame de qualificação, composta pelos professores Guillermo, Frank Usarski e Carlos Rodrigues Brandão, pelas diversas sugestões e críticas. Meus colegas da Universidade de Brasília, sobretudo Alice Joko, Megumi Kuyama, Donatella Natili, Ellen Woortmann, Cristina Stevens, Deis Siqueira, Franz Höllinger e Adriana dos Reis sempre me apoiaram, cobrando o resultado de minha pesquisa, que acabou se arrastando por mais tempo que o planejado.

Em 1991, depois de ter passado cinco anos no Japão, tomei conhecimento de apenas duas teses sobre religiões japonesas no Brasil. Hoje há, pelo menos, onze teses já defendidas e mais sete em andamento (além da minha própria). Isto me deixa feliz por dois motivos. Primeiramente, porque é um sinal evidente do crescimento dessa área de pesquisa, praticamente inexplorada pela academia brasileira até há alguns anos atrás. Em segundo lugar, porque venho mantendo comunicação com vários desses pesquisadores das religiões japonesas no Brasil, muitos dos quais se tornaram bons amigos. Dentre esses pesquisadores, agradeço particularmente a Cristina Rocha e a Leila Marrach pela amizade e por terem lido parte de minha tese e enviado críticas e sugestões de altíssimo nível. À Emely E. T. Akasaka agradeço por ter conseguido informações preciosas no relatório do extinto Departamento de Ordem Política e Social (DOPS) sobre a Sôka Gakkai.

Nos dois últimos anos, estou afiliado, como pesquisador-visitante, ao Centro de Estudos Japoneses da Universidade da Califórnia em Berkeley. Esse período foi crucial, por ter aproveitado para complementar dados empíricos e bibliográficos, e escrever a maior parte da tese. Agradeço a todos os colegas do Centro, principalmente ao Prof. Andrew Barshay, que, na posição de diretor, mostrou-se bastante receptivo à minha proposta de trabalho nessa instituição.

Há pouco mais de três décadas, o sociólogo H. Neil MacFarland (1970: 219) depôs sobre as dificuldades em se fazer pesquisa junto à Sôka Gakkai. Isto se devia sobretudo à “impetuosidade e falta de graça de muitas pessoas da Soka Gakkai...

Aparentemente, elas não tem tino para relações públicas. Mesmo quando elas oferecem hospitalidade, suas [fortes] convicções colocam-nas à parte e pode dar a impressão de que são desdenhosas para com o visitante”. Em minha pesquisa, apesar da dificuldade em romper a resistência de algumas lideranças a meu trabalho, encontrei um panorama bem distinto: membros gentis, receptivos e solidários. Alguns colaboraram comigo com a declarada convicção de que eu já tive, numa existência passada, uma “relação mística” com o Budismo Nichiren. Sou profundamente grato aos membros da BSGI de Brasília, particularmente a Harumi Kano, Fernando Mota, Família Nakayoshi, Anselmo Barbosa e Carlos A. Veras. Fui recebido uma vez pelo presidente da BSGI, Eduardo Taguchi, e pelo vice-presidente, Getulino Nakajima, para uma entrevista esclarecedora. A eles, também, o meu obrigado. Nos últimos dois anos, mantive contato regular com o diretor de relações públicas, Celso M. Hama, que me instruiu pacientemente em vários aspectos da história, da doutrina e da estrutura organizacional da BSGI. Também devo agradecer aos senhores Naoki Hashimoto e Yukito Idogawa, do departamento de relações públicas da Sôka Gakkai japonesa, e ao senhor Eiichi Saito, da sede da SGI, pela disposição em me proporcionar esclarecimentos e materiais diversos sobre a organização. Poucos dias antes de concluir a versão final da tese, tive a sorte também de conhecer Yumiko Kamiya, que me ajudou a encontrar os ideogramas para alguns termos do glossário.

Gostaria, por fim, de prestar tributo ao amigo Marco Luiz de Castro, cuja morte precoce representou uma perda imensa para os estudos japoneses no Brasil. Sua dissertação de mestrado, “Entre o Japão e o Brasil: a construção da nacionalidade na trajetória de vida de Hiroshi Saito” (Castro 1994), testemunha sua seriedade e capacidade de acadêmico.

## NOTAS PRELIMINARES

1. A transcrição de termos e a tradução de conceitos japoneses é sempre um problema para quem trabalha com temas relativos ao Japão. Procurei manter uma certa padronização nesta tese, mesmo estando consciente de que poderá gerar eventuais confusões. Desse modo, optei pelo sistema Hepburn de romanização das palavras japonesas. No caso de dupla vogal, ou se coloca um acento circunflexo em cima da vogal (Sôka, que se lê “So-oka”), ou se escreve a vogal duas vezes (Oomoto). Embora a pronúncia japonesa não seja distante da portuguesa, há algumas diferenças tais como:
  - “ch” (Nichiren) tem o som de “tch”, como em tchau
  - “sh” (Shaka) tem o som de “x”, como em Xintoísmo
  - “j” (Jôsei) tem o som de “dj”, como em Djavan
  - “ge” (geisha) tem o som de “gue”, como em gueixa
  - “gi” (gimon) tem o som de “gui”, como em guitarra
  - “h” (honzon) tem o som de “rr”, como em carro, religião
  - “r” (kanro) tem o som de “r”, como em caro
  - “w” (kawaii) tem o som de “u”, como em Paraguai
2. As palavras japonesas assimiladas ao vocabulário português (ao menos no Brasil) são escritas na forma aportuguesada (Tóquio, Quioto, xogum, Xintoísmo, etc.). Exceção se faz aos materiais citados, que são sempre deixados na sua forma original. Com isso, pode-se encontrar, às vezes num mesmo parágrafo, diferenças na grafia romanizada de termos japoneses. Há casos em que abundam os termos alternativos, como o próprio nome do grupo estudado aqui: Sôka Gakkai, Sôkagakkai, Soka Gakkai e Sokagakkai.
3. Coerente com minha opção pelo sistema Hepburn, não sigo o aportuguesamento de certos termos realizados pela Sôka Gakkai no Brasil: chakubuku (shakubuku), Jossei Toda (Jôsei Toda), itaidoshin ou itai-doshin (itai-dôshin), Nitiren (Nichiren), etc.
4. Chamo a atenção para as diferenças dos termos e significados do nome do objeto de estudo desta tese. Quando falo em Sôka Gakkai (ou simplesmente Gakkai), dependendo do contexto, estou-me referindo genericamente ao movimento iniciado

por Makiguchi, mas às vezes posso estar me referindo, especificamente, à filial japonesa da Soka Gakkai Internacional (SGI). Até 1991, o movimento era conhecido no Brasil como Nichiren Shôshû do Brasil (NSB); depois disso passou a ser Associação Brasil Soka Gakkai Internacional ou Associação Brasil-SGI (BSGI)

5. Sempre que possível, procuro adotar a terminologia “nativa”, que enfatiza o caráter leigo da BSGI. Por exemplo, normalmente não se fala em “adepto”, “seguidor”, “fiel”, mas em “membro”. Esses membros também não fazem menção ao movimento como religião, seita, escola budista, etc., mas como “organização”.
6. Quando há alusão ao relacionamento da Sôka Gakkai com “o clero”, estou-me referindo especificamente aos monges da seita Nichiren Shôshû.
7. Embora no Japão se use colocar o sobrenome antes do nome, optei pela forma brasileira, que é o uso do nome seguido do sobrenome. Entretanto, o presidente da SGI, Daisaku Ikeda, é preferencialmente chamado nesta tese pelo sobrenome Ikeda, visto ser esta a forma com que é mais amplamente tratado.
8. Mantenho a tendência, entre os especialistas nas religiões japonesas, de chamar os recintos sagrados do Xintoísmo (jinja, jingû) de “santuários” (shrine em inglês) e os do Budismo (o-tera, -ji), de “templos” (temple em inglês).
9. Faço uso de diversas abreviações:  
SGI - Soka Gakkai Internacional  
BSGI – Associação Brasil Soka Gakkai Internacional, Associação Brasil-SGI  
NSB – Nichiren Shôshû do Brasil  
DA – Divisão dos Adultos (da BSGI)  
DS – Divisão das Senhoras  
DJ – Divisão dos Jovens  
DR – Divisão dos Rapazes  
DM – Divisão das Moças  
DE – Divisão dos Estudantes  
NMR – Novos movimentos religiosos
10. As primeiras edições da revista Terceira Civilização possuem um nível muito baixo de português. Como há muitas citações desta revista na tese, resolvi deixar essas

citações como no original, assinalando com sic apenas os casos gramaticais mais graves.

11. Quando não especificadas, todas as traduções incluídas nesta tese são minhas. A opção pela apresentação de todas as citações em português foi decisão consciente. Por não tratar-se de uma tese da área de língua ou literatura, por exemplo, que exigiria necessariamente a inclusão dos textos no original, aproveitei-me da flexibilidade de escolha colocada por Umberto Eco em seu livro “Como se faz uma tese”, para manter o texto corrente em português. A bibliografia de que me utilizei contém livros em inglês, francês, espanhol e japonês. Assim, como diria o próprio Eco, não obrigo “o leitor a constantes saltos de uma língua para outra” (Eco 1977: 123).



# INTRODUÇÃO



- . **Objetivo e metodologia**
- . **Referencial teórico** (A religião como categoria analítica e como realidade socialmente construída / Novos movimentos religiosos / Carisma / O complexo da renovação do mundo / Transplantação religiosa)

# — INTRODUÇÃO —



## Objetivo e metodologia

O objetivo primordial desta tese é a análise do traslado bem-sucedido da Sôka Gakkai Internacional (SGI) para o Brasil. A pergunta básica que orienta minha discussão é a seguinte: *qual é a explicação para o fato de uma organização budista japonesa —cujas raízes doutrinárias remontam a uma tradição milenarista e exclusivista do século XIII— chegar ao Brasil (país majoritária e tradicionalmente cristão) como novo movimento religioso e conseguir atrair um grande e crescente número de brasileiros sem ascendência japonesa?*

Esta pergunta me conduziu a uma série de sub-temas, que exigiram, primeiramente, a apresentação do contexto japonês para o surgimento e o desenvolvimento da Sôka Gakkai no Japão (Capítulos 1 e 3). Considerarei, também, fundamental descrever o cenário religioso brasileiro para a transplantação do grupo japonês para o nosso país (Capítulo 2). Dado o caráter polêmico da Sôka Gakkai no meio religioso e sua constante transformação nos últimos quarenta anos, tive que rever sua orientação doutrinária e seu processo de institucionalização (Capítulos 4 e 5). Aqui, percebi que a Gakkai, ao se institucionalizar e se legitimar publicamente, teve que fazer uma flexibilização doutrinária e organizacional de sua estrutura estabelecida pelo segundo presidente, Jôsei Toda, na década de 50.

A informações reunidas nos primeiros capítulos me forneceram subsídios para rever as propostas disponíveis de definição da Sôka Gakkai. A esse respeito, percebo que as contrastantes definições acadêmicas desse grupo budista andam em paralelo com as mudanças estruturais ocorridas dentro do próprio grupo. Assim, pode-se notar que a bibliografia acadêmica sobre a Sôka Gakkai escrita entre os anos 50 a 70 está mais influenciada pela imagem negativa da organização e tende a enfatizar seu caráter militante



e fundamentalista, enquanto que os trabalhos feitos posteriormente descrevem a organização em processo de acomodação social, mais atenta a sua imagem pública e com propostas de religião universal (isto é, implementando uma agenda global com vistas a realizar sua versão da utopia da paz mundial).

Ao voltar meu foco para a Associação Brasil-SGI (BSGI), parti de sua história, estrutura organizacional e dinâmica interna (Capítulo 6) para encontrar algumas de suas peculiaridades surgidas no processo de adaptação à realidade sócio-cultural e religiosa do Brasil (Capítulos 7 e 8). Em minha estratégia analítica, revelou-se conveniente a comparação da BSGI, primeiramente, com a filial da SGI nos EUA, porque evidenciou alguns aspectos que são peculiares à BSGI e outros que não o são. Depois, o contraste com outras religiões japonesas no Brasil serviu para mostrar a orientação bastante particular da BSGI em sua transplantação para o Brasil e seu significado para a formação do “mercado religioso” brasileiro.

Conforme afirmei no Prefácio, minha pesquisa sobre a BSGI representou uma continuidade e um aprofundamento de meu trabalho acadêmico na última década. Meu contato direto com a Sôka Gakkai foi iniciado no primeiro semestre de 1990, quando ainda morava no Japão e visitei o Templo Taisekiji, sede religiosa da Nichiren Shôshû e da Gakkai, até o rompimento entre ambas no ano seguinte. No segundo semestre de 1990, quando ministrava um curso de extensão em língua portuguesa na Universidade Sofia (Jôchi Daigaku), visitei a sede administrativa da Gakkai, em Tóquio, a convite de uma aluna que trabalhava no setor de tradução do jornal Seikyô Shinbun.

Entre 1991/92, durante o levantamento que fiz sobre as religiões japonesas na Grande São Paulo e em algumas cidades paraenses (Belém, Ananindeua, Tomé-Açu, Castanhal e Santa Izabel do Pará), visitei a sede da Sôka Gakkai em São Paulo, entrevistei dirigentes e apliquei questionários entre membros da organização dos dois estados.

Entre 1996/97, fiz levantamento sobre as religiões japonesas no Distrito Federal, com a ajuda de alguns de meus alunos. Foi enviado um questionário para cada grupo religioso, com o objetivo de traçar o perfil organizacional e doutrinário dos mesmos e, ao final, compor um catálogo sobre essas religiões.

Depois de algumas negociações burocráticas, recebi, posteriormente, a permissão formal da sede da Associação Brasil-SGI para fazer minha pesquisa. Então, do começo de 1998 até o início de 1999, entrevistei lideranças e membros, fiz observação participante (reuniões de palestra, reuniões de estudo, festivais culturais, curso de aprimoramento para líderes, etc.) e iniciei a aplicação de questionários. Assim, posso dizer que, em última análise, o universo de minha pesquisa é a Soka Gakkai Internacional (base doutrinária, histórico, características, etc.), com ênfase em sua filial brasileira (inicialmente, suas organizações paulista e paraense; depois, a brasiliense, sobretudo a do Plano Piloto, do Núcleo Bandeirante, de Taguatinga e de Ceilândia, lugares onde participei em diversas atividades).

Na pesquisa de campo, utilizei-me das seguintes técnicas complementares de coleta de informação:

a) *Observação participante* das atividades básicas dos membros (reuniões, palestras, seminários, etc.). Através desta observação pude perceber a maneira como os membros “constroem” suas identidades e discursos correspondentes.

b) *Entrevistas* aos membros, que seguiam um roteiro preestabelecido, almejando captar suas motivações para se converterem e a percepção que têm da doutrina e da organização (veja roteiro no Apêndice VI).

c) *Aplicação de questionário* (reproduzido no Apêndice VI) para a composição do perfil sociológico dos membros brasileiros e compará-lo com outras pesquisas feitas no Japão, Estados Unidos e Inglaterra. Este item acabou sendo um tanto quanto problemático, pois obtive inicialmente cinquenta e três dos sessenta questionários aplicados no Pará e na cidade de São Paulo, em 1991. Ao aplicar questionários em Brasília, fiz algumas tentativas malogradas e, dos duzentos questionários distribuídos, recolhi apenas trinta e nove, entre 1998 e 1999. Depois disso, ainda apliquei questionários pela internet (oito). No total, obtive cem questionários.

Mesmo que tivesse conseguido uma amostra mais ampla de questionários, tenho consciência de que os dados devem ser utilizados com reserva, devido à disparidade de tempo, local, representatividade dos respondentes, etc.

Apesar disso, reconheço a importância (mesmo que reservada) dos questionários. Por um lado, eles confirmaram alguns dados já disponíveis (como a predominância feminina na BSGI) e sugeriram algumas tendências no movimento da Sôka Gakkai no Brasil (por exemplo, encontrei grande regularidade em certas respostas, o que parece traduzir uma capacidade enorme da organização em socializar e doutrinar seus membros).

d) *Análise de conteúdo do material impresso* da Sôka Gakkai. Desde 1998 até o presente, mantenho assinatura dos “impressos” da BSGI (jornal “Brasil Seikyo” e revista “Terceira Civilização”), além de ter obtido vários exemplares antigos da revista (por compra ou doação de alguns membros de Brasília). Na análise dos impressos, estive particularmente atento para os artigos que contém orientações do presidente Ikeda e testemunhos dos membros, visto ser muito importante, na organização, o vínculo mestre (Ikeda) e discípulo (membro).

e) *Consulta a sites da internet criados pela Sôka Gakkai ou por seus membros, ou, simplesmente, relacionados a ela.* Como o instrumento virtual foi popularizado há relativamente pouco tempo, ainda não constitui recurso tradicional de pesquisa antropológica. Entretanto, ele acabou sendo uma fonte extremamente rica para os propósitos desta tese. Através desse meio eletrônico, pude manter contato regular com as sedes japonesa e brasileira da SGI; aplicar questionários; entrevistar membros; debater certos aspectos de minha pesquisa e trocar informações com colegas da academia; e, evidentemente, obter informações variadas.

*As diversas páginas (home-page)* relacionadas com a Sôka Gakkai representaram fontes importantíssimas para a minha pesquisa. Encontrei, na rede, mais de setenta páginas criadas pelas várias organizações filiadas à SGI ou por seus membros, além de vinte outras com artigos que criticam a SGI (geralmente criadas pela Nichiren Shôshû e por seus adeptos).

## **Referenciais teóricos**

**A RELIGIÃO COMO CATEGORIA ANALÍTICA E COMO REALIDADE SOCIALMENTE CONSTRUÍDA:** O termo “religião” indica, antes de mais nada, uma categoria construída a partir das línguas e das culturas européias, sem um equivalente em várias partes do mundo. O idioma japonês, por exemplo, não possuía, até o começo da era moderna, um termo genérico correspondente para “religião”. Sendo assim, o contato com o Ocidente no final do século XIX instigou a criação do termo shûkyô, a partir da combinação dos ideogramas para seita (shû) e ensinamentos (kyô) (Norbeck 1970: 43).

A utilização do termo “religião” é, por conseguinte, uma tentativa de abordar e conformar determinado fenômeno dentro de uma unidade abstrata. Essa tentativa pode ser caracterizada como tendenciosa e imperfeita, na medida em que se procura efetuar uma “tradução” de elementos culturais e lingüísticos “nativos” (isto é, típicos de culturas particulares, sobretudo as não-ocidentais) por meio de uma categoria inteligível aos ocidentais (Tapper s.d.: 9; Bowie 2000: 22).

Entretanto, o termo é usado amplamente tanto no meio “religioso” quanto no acadêmico. Independentemente de suas divergências e até antagonismos teóricos, a grande parte dos especialistas toma a religião como um comportamento humano (sob a forma de ritos, símbolos e sistemas de crença) voltado para o sobrenatural ou o transcendente.

Nas ciências sociais, houve uma tendência em associar a religião com processos cognitivos de explicação e/ou representação da realidade sócio-cultural, na medida em que ela surgiria da necessidade de reduzir a indeterminação que envolve a vida humana.

Nesta tese, recorro à definição de José Jorge de Carvalho (1994: 72) para abordar as religiões como “sistemas articulados de crenças e de explicação do mundo, que podem se manifestar, nos casos mais fechados, em forma de dogmas ou, em casos mais abertos, em forma de representações coletivas”.

Essas observações iniciais são importantes porque minha tese trata de um grupo budista que não surgiu como uma “religião” propriamente dita, mas como um grupo de estudo (composto basicamente por professores primários), assumindo a seguir o status de associação de leigos de uma seita budista tradicional, a Nichiren Shôshû.

O interessante, porém, é que, mesmo depois de se tornar independente dessa seita (ao ser excomungada em 1991), a Sôka Gakkai continua a não se definir como uma “religião”<sup>1</sup>. Porém, é preciso dizer aqui que a recusa em assumir o rótulo de “religião” pode ser entendida, primeiramente, no contexto da arbitrariedade e do etnocentrismo que impregnam o termo. Entre os católicos, por exemplo, era (e, em certos meios, ainda é) recorrente a idéia de que o Catolicismo é “a religião”, enquanto que “as outras” são “cultos mágicos”, “seitas” ou “práticas pagãs”.

Por outro lado, como será visto mais adiante, a modernidade produziu um número ascendente de pessoas que rejeitam pura e simplesmente a religião (ou pelo menos sua forma institucional), dando preferência a uma prática privatizada e eclética (bricolage, para usar o termo de Lévi-Strauss). Nesse contexto, muitos novos movimentos religiosos não se definem como “religião”, numa tentativa de criar um espaço próprio, legítimo e atrativo para sua atuação. A Seichô-no-ie, por exemplo, se auto-intitula um “Movimento para a Iluminação da Humanidade” (e não uma religião). A filial brasileira da SGI tem-se apresentado para o público externo como “uma ONG com base budista”, além de usar com certa frequência a expressão “filosofia de vida de Nichiren Daishônin” para se referir a sua “base budista”.

A decisão dos grupos religiosos em usar ou não o termo “religião” na sua autodefinição expressa o fato de ser uma realidade socialmente construída e se relaciona diretamente com as relações de poder inter- e intra-religiosas, com os processos legitimadores de cada movimento religioso, com as opções e estratégias de reprodução dos grupos, etc. Essa manipulação terminológica também clarifica a diferença que há entre o discurso dos grupos religiosos e o dos pesquisadores (cientistas sociais) da religião.

Outro fato importante a lembrar aqui é que nem a antropologia nem outra ciência qualquer estão aptas a comprovar empiricamente a existência ou inexistência de um mundo espiritual ou sobrenatural. Há tanto argumentos a favor quanto argumentos contra as duas possibilidades.<sup>2</sup> Por isso, o cientista social evita, necessariamente, esse

---

<sup>1</sup> A definição da Sôka Gakkai será confrontada no Capítulo 4 (tópico 4.3).

<sup>2</sup> Lucy Mair coloca a questão de outra maneira, afirmando que a religião se ocupa de sistemas de crenças, de relação e de ação, que “se orientam para entidades cuja existência não é acessível à observação” (Mair 1982: 203).

tipo de discussão, para se concentrar em outros aspectos da religião e de sua relação com a existência humana: o mundo dos símbolos, dos ritos e dos mitos; a organização e a dinâmica interna dos movimentos religiosos; o papel da religião na identidade pessoal ou grupal; religião como modo de conhecimento e de compreensão do mundo; etc.

Os cientistas sociais, particularmente os antropólogos, costumam tomar a religião como *fenômeno sócio-cultural*, presente em todas as sociedades humanas. Émile Durkheim (1858-1917), considerado por muitos como o fundador da sociologia da religião, trouxe uma fundamental contribuição, primeiramente, ao reconhecer a legitimidade da pesquisa científica da religião: “Diz-se que em princípio a ciência nega a religião. Mas a religião existe, é um sistema de fatos dados; numa palavra, ela é uma realidade. Como poderia a ciência negar uma realidade?” (Durkheim 1973: 534).

De grande importância, também, foi sua concepção de religião. Durkheim sustenta que ela (incluindo tanto o sistema de crença quanto a prática) é um “fato social”, uma metáfora da própria sociedade ou, ainda, uma representação da sociedade numa forma simbólica ou mental. Como forma de “representação coletiva”, a religião é, portanto, uma forma de concepção do mundo. Para o sociólogo francês, “...a religião é uma coisa eminentemente social. As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que nascem no seio dos grupos reunidos e que são destinados a suscitar, a manter ou a refazer certos estados mentais desses grupos” (Durkheim 1973: 514).

Ainda como observa Geertz (1973: 126), “A religião nunca é meramente metafísica”, como também “nunca é meramente ética”.

Enquanto cultura, [a religião] envolve não só as crenças mas também as condutas. Isso porque a noção de cultura diz respeito ao conjunto das práticas sociais, o que inclui o reconhecimento da dimensão simbólica —significativa— das condutas. *Cultura é o conjunto de modos de fazer, interagir e representar desenvolvido pelos homens como uma solução ou resposta para as necessidades de sua vida em comum* (Macedo 1989: 11).

Cultura e sociedade (sistema social ou estrutura social) são abstrações de um mesmo fenômeno. Num sentido estrito, cultura é associada, antes de tudo, com

conhecimento, idéias, concepções, significados, símbolos, etc., desenvolvidos e ordenados por cada grupo humano, em função dos quais são orientadas as condutas pessoais e se conformam o ethos e a visão de mundo de determinado grupo.

Nesse sentido, a cultura é um conjunto ou sistema explicativo que serve como modelo para as ações dos indivíduos. Em conformidade com tal proposição, pode-se afirmar que a religião é uma forma cultural de explicação da vida humana: como ela foi, como ela se encontra no presente e como ela poderá vir a ser no futuro. Serve, também, de modelo e parâmetro para as condutas de seus adeptos (Macedo 1989: 11).

Cabe pois argumentar, sob essa perspectiva, que há uma interdependência entre a cultura (incluindo a religião como uma de suas manifestações), a sociedade e o indivíduo. Se o indivíduo é a matriz criadora e a fonte inovadora da cultura e da sociedade, não se pode conceber o indivíduo como ente isolado: existimos e criamos a “realidade” como membros de um grupo social. Como salienta Bridget O’Laughlin (1975: 346-347), os indivíduos não podem ser tomados como unidades autônomas da história, da sociedade e da cultura. Cada indivíduo é um ser social, no sentido de que sua existência só pode ser garantida por (e, portanto, depende de) um conjunto particular de relações sociais.

Muitos críticos da religião enfatizam seu aspecto conservador, repressivo, ilusório, ideológico: ela seria um simples instrumento de domínio. Em minha pesquisa, porém, trabalho com a perspectiva de que a religião *pode* também manifestar um potencial transformador ou, ao menos, servir como catalizador de transformações. Na história brasileira podemos encontrar a sustentação desse argumento nos movimentos milenaristas-messiânicos, no apoio de instituições religiosas às manifestações políticas contra o regime militar, e outros.

Enzo Pace (1995: 4) reconhece que a religião “pode amplificar projetos sociais, indicar, sob a forma de grandes metáforas ou utopias coletivas, esperanças de libertação de estratos sociais, grupos minoritários, etnias e povos inteiros”. O potencial transformador da religião também é flagrante nos chamados “estados alterados ou especiais de consciência”, que são compostos de uma variedade de fenômenos (transe, possessão, histeria, alucinações, epilepsia, hipnose, etc.), existentes em todas as latitudes do globo e que são institucionalizados e modelados diferentemente de acordo com o contexto sócio-cultural (cf. Bourguignon 1973: 3, 4-5). Formas distintas de estados

alterados de consciência podem coexistir numa mesma cultura, bem como podem receber diferentes interpretações e juízos de valor, dependendo dos indivíduos, do contexto social, da época, etc.

Gananath Obeyesekere reconhece que esses estados —que ele prefere chamar de “estados ou consciência hipnomântica” (hypnomantic consciousness)— têm desempenhado um papel cognitivo importante para as diversas culturas. Esse modo de conhecimento é “uma das formas mais poderosas e antigas de conhecimento” (Obeyesekere 1981: 180), que não diz respeito “simplesmente à realidade mística, mas [também] a assuntos práticos e mundanos” (ibidem: 174). Nesse sentido, parece acertado dizer que a experiência religiosa profunda é um tipo de conhecimento transformativo, um meio de interferir na realidade, reinterpretando-a e deslanchando mudanças no sistema sócio-cultural.

A experiência religiosa de um profeta, um messias, um buda ou mesmo de um fundador religioso possuído por uma divindade concede a esta pessoa um tipo de conhecimento e uma percepção da realidade que, do seu ponto de vista, trazem-lhe autoridade e legitimidade para transformar as (ou propor transformações das) estruturas religiosas, sócio-culturais, econômicas e políticas vigentes (cf. Pereira 1992a: 16-20, 110, 112; Ooms 1995: 5-19).

Essa atitude é encontrada na trajetória religiosa do monge japonês Nichiren (1222-1282), como será visto no Capítulo 3: depois de ter passado vários anos estudando as escrituras sagradas nos principais centros budistas de sua época, ele atingiu a iluminação búdica ou, nos termos da Sôka Gakkai, realizou o seu hosshaku kempon (“abandonar o aspecto transitório e revelar a verdadeira identidade”). Munido de uma nova visão de mundo, Nichiren assumiu a missão redentora de seus compatriotas e do Budismo. A única e legítima fonte de ação passou a ser o Sutra de Lótus, e não mais a autoridade de algum patriarca de seita budista ou uma ideologia política centrada no xogum ou no imperador.

Essa adesão unilateral e fé inabalável no ensino do Lótus colocou-o acima das estruturas sócio-políticas vigentes, numa posição a partir da qual ele podia criticar as práticas religiosas “heréticas” e a dinâmica de um governo que, apoiando os ensinamentos “errôneos”, conduzia o país para o caos. A nova visão de Nichiren levava-o



a desafiar mesmo os ataques físicos, exílios e ameaças de morte contra sua pessoa. Do ponto de vista do status quo político, social e religioso, seu discurso tinha um enorme potencial subversivo.

Peter Berger (1969: 4-19), assumindo o pressuposto marxista de que os homens, ao mesmo tempo em que fazem a história, são produtos sociais, sustenta que “o processo dialético fundamental da sociedade consiste em três momentos”:

- *externalização*: atuação física e mental do homem no mundo, definindo padrões de comportamento, valores, regras e leis, o que torna a sociedade “um produto humano”;
- *objetivação*: processo através do qual o resultado da ação humana (ou seja, as regras, os valores, etc.) assumem uma aparência real, objetiva, como uma realidade externa, separada e anterior a seus produtores, que não são outros senão os próprios homens (este processo corresponde ao que Karl Marx chamou de “alienação”); e
- *internalização*: reapropriação pelo homem desta mesma realidade, ou seja, internalização pelos homens das regras, valores, etc., por ele criados, mas que aparentam ser realidades externas, autônomas e a priori; através deste processo de socialização o homem se torna um produto da sociedade.

Em função desse processo dialético, o autor afirma que “Cada sociedade humana é um empreendimento de construção do mundo” (ibidem: 3), no qual a religião ocupa uma posição de destaque. Esta posição se justificaria pelo fato de que, frente à inevitável fragilidade dos mundos socialmente construídos, a religião é bastante eficaz em relacionar as construções sociais precárias de cada sociedade empírica a uma realidade última.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Berger segue aqui a discussão de Marx Weber (1964: Capítulo IX) sobre o problema da teodicéia, ou seja, as explicações religiosas para o sofrimento, o mal e, acima de tudo, a morte. A maioria das teodicéias visa solucionar o descompasso entre a perfeição, a bondade e a justiça de Deus (ou do mundo espiritual idealizado), por um lado, e a existência observável das imperfeições e das injustiças no mundo, por outro. Weber encontra na noção indiana de carma “a solução formal mais completa” e “mais radical para o problema da teodicéia”, na medida em que essa teodicéia dispensa a figura de um deus criador e juiz das ações humanas, e percebe o mundo “como um cosmo totalmente conectado e auto-contido de retribuição ética”, além de delegar a cada indivíduo a capacidade de forjar seu próprio destino através de seus atos (ibidem: 145-47).

Berger parte do pressuposto básico de que o homem é um ser incompleto e, por isso, necessita criar, ordenar e dar significados à realidade, em sociedade. Esta “realidade” (ou mundo social) —à qual o autor se refere como uma “ordem significativa” ou “nomos”— é bastante frágil e ameaçada sempre que alguém ou um grupo de pessoas duvida de suas crenças e da ordem vigente, ou redefine seus conhecimentos. Essa situação gera “anomia”, no sentido de que separa da sociedade o indivíduo ou o grupo anômico. Desconecta-se, assim, a fonte de significados e de ordenação do mundo. E não haveria maior terror que a imersão num mundo de desordem, de loucura, ausente de sentidos e sem a conexão com os “outros significativos”. Separar-se do “nomos social”, na teoria bergeriana, é perder o escudo contra a “insanidade’ última” do “terror anômico”. Por conseguinte, a manutenção do “nomos” social surge como questão fundamental (ibidem: 21-24).

Além do processo de socialização, a ordem social é mantida e perpetuada pelo processo de legitimação (o autor define legitimação como um conhecimento socialmente objetivado que serve para explicar, justificar e manter o nomos social). Entre as várias fórmulas e práticas legitimadoras que mantêm o nomos (linguagem e cosmovisões, por exemplo), a religião tem sido o instrumento legitimador mais efetivo, por cobrir as instituições sociais com um manto sagrado e transcendental. Ao estabelecer um cosmo sagrado, que simultaneamente transcende e inclui o homem, a religião proporciona ao homem “um escudo último contra o terror da anomia” e do caos (ibidem: 26).

Entre outros, Berger cita o caso do conceito chinês de tao (o “caminho” ou “a ordem correta” das coisas), para ilustrar como a religião insere as instituições sociais num quadro de referência sagrado e cósmico, ao conceber a relação entre a sociedade e o cosmo no âmbito de uma relação entre microcosmo e macrocosmo: o tao teria permitido a continuidade de uma concepção das estruturas sociais como reflexo da ordem cósmica (ibidem: 34, 35).

Para cumprir seu papel legitimador, a religião se torna alienante, uma vez que oculta a origem humana e histórica da ordem social. O aspecto positivo desta alienação —sustenta Berger— é que ela pode gerar força e heróis na sociedade. Entretanto, além de mantenedora do status quo, a religião fornece elementos para o questionamento do nomos. Pode também servir de fonte de “desalienação”, tanto como relativização e

desvalorização da realidade empírica (o que pode ser exemplificado pela concepção hinduísta do mundo como mâyâ ou ilusão) ou como transcendentalização de Deus, presente no Judaísmo<sup>4</sup> (ibidem: 35).

Embora a teoria de Peter Berger tenha sido criticada por não explicar o ressurgimento religioso atual e pela visão política conservadora desse autor (Mariz 1997: 105-6), sua aplicação à religião da noção de realidade socialmente construída servirá como um dos principais pilares teóricos desta tese, por ter sido uma das fontes de inspiração para a minha análise sobre a Sôka Gakkai.

Nos capítulos que se seguem, procuro salientar a maneira como os líderes da Gakkai se esforçam para adaptar essa instituição aos novos tempos e a cada sociedade em que é introduzida. Como o presidente da SGI, Daisaku Ikeda, instrui seus discípulos, é preciso identificar o Budismo com a sociedade, é preciso “comprovar que o budismo é a própria sociedade”. Tal afirmação serve quase como uma ilustração das palavras de Durkheim (1973: 527): “...longe de a religião ignorar a sociedade real e dela fazer abstração, ela é sua imagem”.

Essa orientação da SGI comprova o fato das religiões expressarem as demandas sociais e as aspirações religiosas de cada época, apesar dos adeptos centrarem seus discursos na “verdade suprema” de sua religião, nos resultados benéficos de sua prática religiosa, no ineditismo da “revelação”, etc.

Como veremos mais adiante nesta Introdução, o carisma do presidente Ikeda (assim como de toda liderança carismática) é fruto de uma relação social e interdependente desse líder com seus seguidores, cuidadosamente trabalhada através do modelo da relação mestre-discípulo (shitei-funi) e de certos conceitos do Budismo Nichiren, como itai-dôshin (“corpos diferentes com a mesma fé”), eshô funi (princípio da inseparabilidade da pessoa e de seu ambiente) e outros.

Portanto, entre outras coisas, o caso da Sôka Gakkai também serve para ilustrar o modo como as identidades religiosas são construídas e modificadas ao longo da história dos grupos religiosos.

---

<sup>4</sup> A desalienação presente no Judaísmo é considerada a mais importante pelo autor, por conter as sementes de uma visão secularizada da ordem social e, neste sentido, ter contribuído para a idéia de modernidade

Passo agora à discussão do conceito de novo movimento religioso (NMR), uma vez que caracterizo esta organização budista como um novo movimento budista leigo.



**NOVOS MOVIMENTOS RELIGIOSOS (NMRs).** No Capítulo 4 (4.3), veremos que a Sôka Gakkai despertou uma gama enorme de estudos, com perspectivas diversas. Entre distintas possibilidades de definição, abordo a Gakkai como um novo movimento budista leigo, de renovação das idéias escatológico-milenaristas de Nichiren. A Gakkai, de acordo com o que percebe ser o verdadeiro Budismo, esforça-se em construir a utopia da paz mundial através da conversão e reeducação do maior número possível de pessoas. Além disso, ela está em processo de firmar uma imagem pública moderna e “globalizada” (internacional), sobretudo através da visão pragmática de seus líderes e de sua militância como organização não-governamental (ONG).

Começarei minha discussão citando Anthony F. C. Wallace, que reúne em poucas palavras importantes características das novas religiões:

Novas religiões estão nascendo constantemente. (...) Elas são raramente fês originais em termos de doutrina e ritual; quase que invariavelmente elas são compostas, na maior parte, de peças e padrões das religiões mais antigas, rotinizadas e conservadoras. Suas novidades residem na atitude de seus membros: estes —poucos ou muitos— são pessoas que se desiludiram uma vez, inspiraram-se novamente, abandonaram os costumes do mundo à volta deles e se uniram para construir o que acreditam que serão melhores indivíduos e mundo. Raramente permitidas pelas religiões antigas, as novas são diversamente ignoradas, desdenhadas ou violentamente suprimidas; algumas sobrevivem, crescem e se tornam religiões antigas. Todas as religiões antigas foram religiões novas um dia (Wallace 1966: 3).

... as novas religiões são, acima de tudo, movimentos voltados para a revitalização do homem e da sociedade. (...) E mesmo quando a religião se torna velha e enfadonhamente conservadora, ela ainda proporcionará, a despeito da relutância de seu clero, os blocos culturais para a construção da próxima religião. As velhas religiões não morrem; elas sobrevivem nas novas religiões que as sucedem (*ibidem*: 4).

Embora, como afirma Wallace, “Todas as religiões antigas foram religiões novas um dia”, emprega-se o termo “novo movimento religioso” (NMR) num sentido específico, para indicar, a grosso modo, os movimentos surgidos ou que ganharam destaque em meados do século XX.

Nas últimas décadas tem havido uma tendência de se abandonar a tipologia sociológica tradicional das organizações religiosas, cujo objetivo era situá-las num continuum igreja-seita. Como estes conceitos estão originalmente atrelados à análise dos cismas cristãos, prefere-se a terminologia “novos movimentos religiosos”, por ser “mais genérica e menos carregada valorativamente”<sup>5</sup> (ver, por exemplo, Carozzi 1994: 61).

Eileen Barker chama a atenção para o caráter extremamente diversificado dos NMR ou “cultos”, e a rapidez com que as tipologias usadas se tornam ultrapassadas ou incompletas (Barker 1999: 20). Mesmo assim, a autora arrisca uma definição, “por razões puramente pragmáticas”:

... um novo movimento religioso é novo na medida em que se tornou visível, na sua forma presente, a partir da Segunda Guerra Mundial e... ele é religioso na medida em que não oferece meramente afirmações teológicas estreitas sobre a existência e a natureza de seres sobrenaturais, mas que proponha respostas, pelo menos, a algumas das outras questões últimas que têm sido tradicionalmente enfrentadas pelas religiões principais, tais como: Há um Deus? Quem sou eu? Como poderia encontrar direção, sentido e propósito na vida? Há vida após a morte? Há algo mais nos seres humanos além dos corpos físicos e das interações imediatas com os outros? (ibidem: 16).

A explosão de NMRs entre os anos 50 e 70 levou a uma renovação do interesse pelo estudo da religião e foi usada como evidência contra a teoria da secularização ou, ao menos, como ela era exposta até algumas décadas atrás. No contexto do interesse renovado pela religião, tem-se reconhecido na religião tanto uma fonte de identidade

---

<sup>5</sup> Houve tentativas paliativas de descolar o conceito de igrejas e seitas do contexto cristão, de maneira a permitir seu uso em outros contextos. Stark e Bainbridge (1987), por exemplo, definiram “igreja” como uma organização religiosa convencional; “seita” como uma organização religiosa desviante, com crenças e práticas tradicionais; e “culto” como uma organização religiosa desviante, com crenças e práticas novas. Porém, os termos “seita” e “culto” têm sido usados com reservas, por perpetuarem o imaginário negativo. Assim, além de NMR, prefere-se usar os termos alternativos: novas religiões, religiões contemporâneas ou movimentos religiosos contemporâneos.

coletiva (como no caso ilustrativo do fundamentalismo islâmico) quanto um produto de consumo na esfera individual (cf. Robertson 1991: 289).

Algumas das principais características dos NMRs são as seguintes: (i) no geral, são respostas religiosas inovadoras e ecléticas às condições do mundo moderno, apesar da maioria dos NMRs se inscreverem em alguma tradição religiosa; (ii) normalmente, são movimentos “contra-culturais”, no sentido de se apresentarem como alternativas às religiões estabelecidas; (iii) na maioria dos casos, os NMRs são fundados por um líder carismático e, às vezes, autoritário, que alega ter poderes extraordinários; (iv) muitas têm uma organização fechada, com grande demanda por lealdade e compromisso por parte de seus membros; (v) tendem a atender com maior objetividade às necessidades mundanas do homem moderno<sup>6</sup> (Doniger 1999: 799).

Embora a maioria dos “novos movimentos religiosos japoneses” (shinshûkyô ou shinshûkyô-undô) esteja em sintonia com as características descritas acima, é preciso lembrar que grande parte dos estudiosos considera como NMRs japoneses os grupos estabelecidos a partir da segunda metade do século XIX, e não somente aqueles surgidos ou que adquiriram visibilidade social no pós-guerra. É esta a orientação que sigo em minha tese, pois entendo que cada país tem uma dinâmica própria no quesito religioso, mesmo quando analisado sob uma perspectiva global.

O surto religioso no pós-guerra tem características peculiares, por exemplo, por ter sido um fenômeno de maior abrangência e por ter acontecido num momento de tendente diminuição das distâncias culturais e físicas entre os povos. No caso japonês, no entanto, os NMRs começaram a surgir quando o sistema feudal dos xoguns Tokugawa (1600-1868) começou a dar sinais de enfraquecimento. Eles significaram inicialmente uma reação à estagnação do Budismo e do Xintoísmo, que, embora tivessem mantido constante diálogo com as crenças e práticas religiosas populares, alternaram-se no recebimento do patrocínio do Estado e das elites ao longo dos séculos (o que resultou na perda da força e da atratividade dessas religiões estabelecidas).

---

<sup>6</sup> O apelo do discurso dos NMRs se justifica por se dirigir a necessidades específicas que muitas pessoas sentem não poderem ser satisfeitas através de religiões mais tradicionais ou do secularismo moderno. Os NMRs costumam ser interpretados tanto como produtos quanto como respostas à modernidade, ao pluralismo e à visão de mundo científica.

Entre as décadas de 1950 e 1970 era bastante comum a interpretação dos NMRs japoneses como “religiões de épocas de crises” (crisis religions), ou seja, eles seriam reações às religiões anteriores e/ou respostas a “crises” sociais, econômicas, morais, etc. (Takagi 1959; Offner & Straelen 1963; McFarland 1970; e outros). Às vezes, essa interpretação se aproximava da “teoria da anomia urbana”, que toma as novas religiões como resposta a uma crise social conectada com o processo de urbanização (Ikado 1968).

A partir do final da década de 1970, no entanto, surgiram novas abordagens que buscavam entender e inserir o fenômeno das novas religiões no contexto mais amplo da tradição religiosa japonesa. Earhart (1970), numa tentativa de aperfeiçoar as explicações anteriores, explica o surgimento das shinshûkyô em termos de uma combinação de história religiosa precedente (quadro de estagnação das religiões tradicionais no Japão), condições sócio-econômicas (mudanças sociais e dificuldades econômicas) e inspiração/iniciativa dos fundadores. Para aquele autor, as shinshûkyô seriam movimentos revitalizadores da tradição religiosa, na medida em que renovam seus elementos vitais sob o manto da inspiração divina e de reestruturações criativas.

Hardacre (1986) tenta associar os elementos comuns desses novos movimentos a uma visão de mundo centrada na noção de kokoro (coração-mente).

Shimazono (1979), Miyake (1987) e outros encontram nas crenças e práticas populares (minkan shinkô ou minzoku shûkyô) a fonte comum das novas religiões japonesas. Dentro das minzoku shûkyô, Shimazono especifica três fontes principais: os cultos sincréticos ou shûgô-shûkyô (como a Ordem de Ascetas Montanheses Shûgendô), as confrarias de leigos do Budismo Nichiren (Nichirenkei no zaïke-kô) e os movimentos populares de cultivo ético-moral ou minshû-teki shûyô-dôtoku undô (como o movimento Shingaku, de Baigan Ishida, 1685-1745). Inúmeras outras fontes serviram de influências individualizadas a determinados grupos, porém não constituindo uma fonte comum aos demais. Nesse vastíssimo repertório, Shimazono indica: o movimento feudal de Restauração Xintoísta (Fukko Shintô), o Budismo Esotérico (Mikkyô), o Cristianismo, o Espiritualismo, o Socialismo, o Pragmatismo, a crença no Buda Futuro Maitreya (Miroku-shinkô), a crença em divindades vivas (ikigami-shinkô), e outros (Shimazono 1990: 9-13).

Reader (1994) entende que, na maioria dos casos, as novas religiões são movimentos renovadores de conceitos religiosos e temas mitológico-cosmológicos dentro de uma moldura moderna, apresentados em novos e relevantes contextos para o japonês contemporâneo, sobretudo para a maioria urbana.

Alguns autores usam o termo shin-shinshûkyô (“novíssimas religiões”, “novas religiões novas” ou ainda “neo-religiões novas”) para distinguir os novos movimentos religiosos que surgiram e/ou passaram por um crescimento rápido desde a década de 1970, período em que as novas religiões “velhas” mostraram uma tendência à estagnação no número de membros (veja, por exemplo, Oomura e Nishiyama 1988; Numata 1988). Esses grupos chamaram a atenção da mídia e da academia por expressarem sentimentos japonocêntricos e “anti-modernos”, na medida em que revivem os elementos mágico-religiosos das “novas religiões” mais antigas (curas, milagres, crença em possessão por espírito, etc.) no contexto de uma sociedade que passa por um rápido processo de modernização tecnológica e internacionalização.

As shinshûkyô atraíram, inicialmente, as camadas iletradas do meio rural e, no pós-guerra, principalmente as camadas urbanas de níveis econômico e educacional mais baixos (com destaque para as donas-de-casa). Estão mais centradas, também, na formação de uma comunidade de pessoas que comungam o ideal de salvação ainda nesta vida e que se orientam por uma ética altruísta.

As shin-shinshûkyô, por outro lado, têm atraído particularmente os jovens e pessoas de nível educacional mais alto, além de estarem mais em sintonia com a tendência dos movimentos da Nova Era, ou seja, enfocam a liberdade e autonomia do indivíduo (membro), os rituais místicos e a sua busca de controle do corpo e da mente por meio de experiências físicas. Shimazono (1996: 174-77), no entanto, sustenta que as características das shin-shinshûkyô também são encontradas nas novas religiões “veteranas” e, por isso, salienta a continuidade entre elas.

Embora haja muitas tentativas de periodização e definição dos NMRs japoneses,<sup>7</sup> a proposta de Akira Ikeda (apud Nishiyama s.d.: 4-5) me parece mais inclusiva e aborda

---

<sup>7</sup> Para um aprofundamento da discussão sobre a periodização e definição das novas religiões japonesas, remeto o leitor aos seguintes textos: Earhart 1970, 1983; Inoue et alii 1990; Inoue 1991; Pereira 1992a. Voltarei a tratar desse tema no primeiro tópico do próximo capítulo.



as shin-shinshûkyô como um desdobramento mais recente das shin-shûkyô. Elaborei o quadro abaixo a partir da periodização de Ikeda.

<b>Quadro 1: Períodos de surto das <i>shin-shûkyô</i></b>			
<b>FASE</b>	<b>ÉPOCA</b>	<b>CONTEXTO NACIONAL JAPONÊS</b>	<b>RELIGIÕES REPRESENTANTES</b>
Primeira	Final do período Tokugawa (1600-1868) ao início da era Meiji (1868-1912)	Período de intensas e profundas mudanças na sociedade japonesa, em que o decadente sistema feudal (xogunato) sofre pressões internas e externas até ser substituído pela monarquia parlamentarista do imperador Meiji (1868).	<b>Tenrikyô</b> (“Ensino da Sabedoria ou Verdade Divina”), 1838
Segunda	Fim da era Meiji à era Taishô (1912-1926)	Época da modernização japonesa e do estabelecimento das bases do Capitalismo do Japão. Política expansionista do Império japonês. Formação dos movimentos trabalhista e socialista.	<b>Oomoto</b> (“A Grande Origem”), 1892
Terceira	Fim da II Guerra até o “Milagre econômico” (década de 60)	O Japão perde a guerra e, pela primeira vez na sua história, é ocupado por tropas inimigas. Liberdade de culto com nova Constituição. A rápida recuperação econômica eleva o país ao grupo das Primeiras Potências.	<b>Sôka Gakkai</b> (“Sociedade para a Criação de Valores”), 1930 (porém, reorganizada na década de 50)
Quarta	Da crise do petróleo (começo dos anos 70) até o presente	Período em que a economia do Japão atinge seu pico nos anos 80. Depois, começa a apresentar crises intermitentes. A sociedade japonesa passa por um rápido processo de modernização tecnológica e internacionalização. Interesse crescente pelos temas do “oculto”, OVNI, profecias apocalípticas, etc.	<b>Agonshû</b> (“Ensino do Sutra Âgama”), 1954 [1973]; <b>Mahikari</b> (“Luz Divina”), 1959 [1978]; <b>GLA</b> (“Associação da Luz Divina”), 1969. *Estes grupos tiveram maior visibilidade e crescimento nos anos 70 e 80.

Com respeito à distinção entre as novas religiões “veteranas” e as mais novas, é preciso ter em mente que a Sôka Gakkai não pode ser classificada como shin-shinshûkyô. Além de ser mais antiga, seus elementos japonocêntricos têm sido amenizados em favor de uma agenda mais global; a ênfase no elemento mágico-religioso (representado pela crença na eficácia ritual para a solução de qualquer problema físico ou espiritual) ficou mais restrita ao âmbito interno (e mesmo assim, relativizado: o discurso atual enfatiza que o mais importante não é o benefício material que se obtém com a prática ritual, mas seus benefícios mais profundos, espirituais), enquanto o marketing externo prioriza sua faceta militante de ONG pacifista, de movimento leigo, pragmático e popular.



**CARISMA.** Um dado muito importante para a compreensão da Sôka Gakkai é o carisma de seus líderes (particularmente, o segundo e o terceiro presidentes). Por conta disso, gostaria de tecer agora alguns comentários sobre esse tema. Primeiramente, é preciso dizer que a concepção weberiana clássica de líder carismático necessitaria de alguma consideração para se entender o carisma no contexto da Gakkai. Para Max Weber, carisma é

uma certa qualidade de uma personalidade individual em virtude da qual o indivíduo é separado das pessoas comuns e tratado como investido de poderes ou qualidades sobrenaturais, sobre-humanas ou ao menos particularmente excepcionais. Esses [poderes] não são acessíveis às pessoas comuns, porém são encarados como sendo de origem divina ou exemplar, e com base nisto o indivíduo em questão é tratado como líder (Weber 1947: 358-59).

Esta definição teria que ser ajustada, para ser aplicada à Gakkai. Primeiramente, porque ela concentra muita ênfase na pessoa do líder carismático. Peter Worsley salienta que o carisma é menos um atributo da pessoa carismática que uma relação social: acredita-se e segue-se o líder carismático, “porque ele incorpora os valores nos quais os adeptos têm um ‘interesse’” (Worsley 1968: xii). O líder reforça a crença de que a realização dos “valores” e “expectativas” prometidos é algo possível, por meio da manifestação de sinais e provas.

No Capítulo 4 (4.4) será usado o conceito de “modelo mítico” —modelos ideais, culturalmente padronizados de comportamentos (Obeyesekere 1981: 100)— para demonstrar a importância dos modelos de relação mestre-discípulo na formação e motivação dos membros. Nichiren é o modelo básico e primordial, na medida em que sua vida é descrita como exemplo de perseverança, benevolência e convicção religiosa. Considerado pelos membros da Gakkai como o “Verdadeiro Buda” ou o “Buda Eterno” dos “Últimos Dias da Lei”, Nichiren buscava sempre reforçar seu senso de missão e sua convicção de que não fazia outra coisa senão cumprir uma profecia do Sutra do Lótus, segundo a qual os devotos deste sutra iriam inevitavelmente sofrer perseguições.

Pode-se perceber pelo discurso dos membros da Gakkai que a pessoa de Ikeda é tida como a atualização mais perfeita desse modelo de Nichiren. Ikeda é visto como uma pessoa que fez sua “revolução humana” (ou seja, uma pessoa em cuja vida predomina o “estado de Buda” nas suas ações e pensamentos), um injustiçado mas incansável batalhador pela paz mundial, o responsável pela propagação do “Verdadeiro Budismo” (o único ensinamento que salvaria a humanidade nesta época corrupta e decadente, chamada mappô).

Como notou Peter Worsley, os líderes carismáticos dependem, primeiramente, da fé dos adeptos, ou seja, eles precisam ser aceitos pelos adeptos. Mas, para que esta fé se perpetue, os líderes devem apresentar “provas e sinais” na forma de “ações bem-sucedidas”, de “tarefas perigosas” e até mesmo de fracasso (isto é, do martírio) (Worsley 1968: xii). As dificuldades, perseguições, exílios e ameaças de morte de Nichiren são apresentadas como “provas” de sua benevolência (característica do Buda) e de sua missão redentora. Se trouxermos o foco para a atualidade, veremos também que, tanto as perseguições quanto as premiações a Ikeda, são interpretadas segundo essa mesma linha de raciocínio: tudo serviria como “provas e sinais” da legitimidade e da autenticidade das ações da SGI e de seus líderes.

No caso dos membros brasileiros, ao menos, há toda uma gama de mediações que reproduzem o respeito, a crença, a veneração pelos fundadores e líderes. Tanto no material publicado quanto no discurso dos membros, há uma grande ênfase na relação mestre-discípulo entre Ikeda e os membros da organização. Todos esses fatos servem para demonstrar como a relação entre o líder carismático e seus seguidores é criada, estimulada e desenvolvida socialmente dentro do grupo.

Voltando à citação de Weber, somos informados de que os poderes “excepcionais” do líder carismático, “de origem divina ou exemplar”, são inacessíveis às pessoas comuns. A princípio, tal afirmação contraria o ensinamento de Nichiren, seguido pela Gakkai. Baseando-se no Sutra de Lótus, Nichiren insistia na participação de todo ser na natureza do Buda, o que implica dizer que todos temos a possibilidade de nos tornarmos Buda e manifestarmos os poderes do Buda. É certo, no entanto, que o “Buda Eterno” é tão somente o próprio Nichiren e isso o distingue dos demais seres vivos: esta qualidade é exclusiva de Nichiren e, por conseguinte, se encaixa na definição de Weber.

Se o carisma de Nichiren não é de origem divina, não deixa de ter uma origem numinosa e, com certeza, é exemplar, servindo de modelo para os líderes atuais dessa escola budista.



**O COMPLEXO DA RENOVAÇÃO DO MUNDO: milenarismo, messianismo, utopia.** Alguns autores têm sugerido que a Gakkai seja um movimento milenarista, na medida em que seus membros canalizam esforços para a realização do “milênio” —a conclusão do kôsen-rufu (a divulgação do Budismo Nichiren) a nível mundial—, como meio de deslanchar uma era de paz, prosperidade, harmonia e felicidade eternas (Blacker 1964, 1971; Shupe 1991). Como o milenarismo nem sempre está claramente definido por esses autores, aparecendo por vezes como sinônimo de messianismo, começo minha discussão pela definição desses termos.

*Messianismo* provém do termo “messias”, que, por sua vez, é uma derivação do hebreu mashiah (“ungido”), denotando um rei consagrado pelo rito de unguimento com óleo. Com o tempo, o termo passou a se aplicar a um rei futuro, que restauraria o reino de Israel e salvaria as pessoas de todo mal (Ringgren 1987: 469). Um dos desenvolvimentos desse “messianismo” judaico foi a idéia nacional e política de um messias descendente do rei Davi, que venceria as grandes potências do mundo, libertaria o povo israelita do jugo estrangeiro e estabeleceria um reino universal, caracterizado pela sabedoria e justiça, paz e felicidade. Outro desenvolvimento do termo surgiu nas expressões “o filho do homem” ou “o escolhido”, por vezes descrito como “uma figura transcendental, mais ou menos divina, preexistente e atualmente oculta no céu. No fim dos tempos ele aparecerá para julgar o mundo em conexão com a ressurreição dos mortos” (*ibidem*: 470).

Os primeiros cristãos identificaram Jesus com esta tradição messiânica judaica<sup>8</sup>, embora com algumas inovações. Enquanto o messias judeu não era visto como Filho de Deus, Jesus o era. Rejeitando a idéia de um messias político, os cristãos viam “o Cristo” como uma espécie de rei espiritual e juiz, que voltará à Terra para cumprir a profecia

---

<sup>8</sup> Note-se que o termo grego christos significa “messias”.

messiânica em sua plenitude. “Os aspectos mais importantes do desenvolvimento da doutrina messiânica no Cristianismo são a mitologização da figura do Messias, a universalização do conceito de redenção e a elaboração do motivo do ‘servo sofredor’” [numa alusão aos sofrimentos de Cristo] (Talmon 1968: 350).

Inspirado na tradição judaico-cristã, Hans Kohn (1959: 356) ampliou o conceito de messianismo ao defini-lo como “a crença religiosa na vinda de um redentor que acabará com a ordem presente das coisas tanto universalmente quanto para um único grupo, e instituirá uma nova ordem de justiça e felicidade”. Dessa maneira, ao descolar o termo de seu contexto original e lhe dar uma dimensão mais ampla, os pesquisadores passaram a usar o termo como uma categoria analítica aplicável a outros contextos que manifestassem características semelhantes às do messianismo judaico-cristão. Por exemplo, foi identificada uma tradição messiânica no Islamismo (possivelmente sob influência cristã), na crença de um governante (Mahdi) com características messiânicas, que irá vencer todos os inimigos do Islã e preparar assim o mundo para o Juízo Final.

Na interface entre o messianismo e o milenarismo também foram interpretados o movimento de nativos americanos chamado Ghost Dance, a busca da “terra sem mal” pelas tribos Tupi-Guarani, o movimento de Canudos no Sertão baiano<sup>9</sup>, os cargo cults da Melanésia e outros.

O termo *milenarismo*, por sua vez, é contextualizado e definido por Yonina Talmon da seguinte maneira:

O termo latim millenium e seu equivalente grego chilias, literalmente significam um período de mil anos. De acordo com a tradição milenarista, que é baseada na literatura apocalíptica judaica e nas Revelações de São João, Cristo reaparecerá sob a forma de um guerreiro, conquistará o mal e o aprisionará. Ele construirá então o Reino de Deus e reinará pessoalmente por mil anos. Os santos que se mantiverem firmes e derem suas vidas pela fé serão erguidos dos mortos e servirão como seus sacerdotes reais. No final

---

<sup>9</sup> Como observou Lísias Negrão (1984: 6), os exemplos clássicos de messianismo no Brasil (Canudos, Juazeiro, Contestado e outros) “surgiram no contexto de sociedades rurais de tipo patrimonialista e dentro dos horizontes do catolicismo rústico”. Posteriormente, no entanto, vem surgindo casos de messianismo em contextos sociais urbanos. É interessante notar que alguns deles incluem elementos espíritas em suas cosmovisões religiosas, como é o caso dos chamados “Borboletas Azuis”, de Campina Grande (PB), e a “Fraternidade Eclética Espiritualista Universal”, surgida no Rio de Janeiro e transferida depois para a região do Distrito Federal.

desse período, Satã será solto de novo por um curto prazo e será finalmente destruído. À vitória seguirá a ressurreição geral dos mortos, o último julgamento e a redenção final.

O termo “milénarista” (ou “chiliástico”) é usado agora não neste sentido histórico específico e limitado, mas tipologicamente, para caracterizar movimentos religiosos que esperam uma salvação iminente, total, final e coletiva neste mundo (Talmon 1968: 349).

Como expresso na citação de Talmon, o termo milénarismo também é usado atualmente fora do contexto da escatologia cristã, como um paradigma conceitual para caracterizar um “tipo” de fenômeno religioso encontrado em várias partes do mundo. Também se pode apreender com a citação acima, que o milénarismo inspira a fé no fim iminente do mundo. A destruição deste mundo, porém, implica em sua substituição por um “novo reino ou ordem”, abundante, harmônica, justa, pacífica, pura, perfeita.

Embora os milénaristas possam apresentar diferenças entre si —por exemplo, nem todos esperam a participação de um messias ou de uma legião de santos, nem todos contam com a ressurreição dos mortos e o juízo final, etc.—, eles se caracterizam coletivamente pelo uso abundante de imagens, metáforas e cálculos numéricos.

O Novo Mundo pode estar associado a uma “idade de ouro” (volta a uma origem pura, natural e perfeita) ou a uma “terra dos mortos felizes ou a uma distante galáxia de glória” (buscando compensar um passado desafortunado com um futuro feliz) (Schwartz 1987: 522). O Sutra da Descida de Maitreya (*Miroku geshôkyô*) relata que a Terra, quando da descida desse “Buda Futuro”, será completamente plana e coberta com flores bonitas e florestas exuberantes. Sob o governo de um rei benevolente, as pessoas viverão 84 mil anos. Vida de prazer, importunada apenas por três males: defecação, fome e envelhecimento. Nichiren também descreveu poeticamente sua visão de paraíso terrestre, a “Terra dos Tesouros”, como um lugar calmo e sereno, onde os adoradores da mandala por ele inscrita (*dai-gohonzon*) serão, de uma vez por todas, livres dos infortúnios e desastres, e terão uma vida longa e plena.

Nas palavras inspiradas de Burrige (1986: 165), “Uma nova terra é absorvida pelo novo céu. Por outro lado, a fraseologia de aspirações milénaristas sempre concebe um novo conjunto de regras, novos tipos de obrigações, uma nova terra na qual o céu é espelhado com mais esplendor”. Geralmente, a “nova terra” é associada à “época de

ouro” através de um nome próprio: Jôdo ou “Terra Pura” do Budismo Amidista, Miroku-no-yo ou “Mundo de Maitreya” no Budismo Mahayana, Ryôjûsen ou “Terra do Buda neste mundo” no Budismo Nichiren, “Reino de Deus na Terra” no Cristianismo, Chijô Tengoku ou “Paraíso Terrestre” da Igreja Messiânica, “Terra sem Mal” dos Tupi-Guarani, etc.

O milenarismo tem sido interpretado, também, de modo diverso, tanto como sistema de pensamento quanto como movimento social: seria um movimento contestatório contra as mazelas do Capitalismo ou contra todo tipo de opressão (e a conseqüente tentativa de construção de uma nova sociedade perfeita); ou um reflexo de “fantasias universalmente humanas de retorno ao útero e de retomada do poder irrestrito num mundo praticamente atemporal”; ou um modo fértil de divergir na falta de outros recursos disponíveis; ou a fonte principal das religiões assim como das revoluções, sob a forma de “mitos do eterno retorno” e seus rituais de renovação cósmica (Schwartz 1987: 530; Ooms 1995: 75-78).

Como indicou Schwartz (1987: 527-29), há duas linhas explicativas mais recorrentes para o surgimento de milenarismos (que também podem ser aplicadas para o caso dos messianismos).

- 1) A primeira abarca teorias que enfocam o papel central dos sentimentos de privação de status, riqueza, segurança ou auto-estima (deprivation theories).<sup>10</sup> Segundo esta linha, os milenarismos surgiriam basicamente em momentos de crise, em que as ações políticas são percebidas como ineficazes e os sentimentos individuais de privação se tornam mais aguçados, podendo então ser canalizados por um líder hábil e carismático. Como a maioria dos casos de milenarismos pode ser relacionada a algum momento de crise, as teorias da privação exerceram e ainda continuam exercendo grande influência nesta área de pesquisa.
- 2) A segunda linha de pesquisa, complementar à primeira, reúne as “teorias do contato” (contact theories) e procura explicar o fenômeno milenarista pelo contato entre duas culturas, sendo uma tecnologicamente bem inferior à outra. Os representantes da “cultura superior” geralmente são brancos (europeus) e provocam, na outra cultura,

uma ameaça ou uma ruptura de fato nos sistemas tradicionais de parentesco, medicina e direitos de acesso à terra. Tal situação leva os povos da “cultura inferior” a uma necessária redefinição de seus sistemas sócio-culturais, e provocaria o surgimento de cultos, chamados alternativamente de contact cults (cultos criados em função do contato com culturas tecnologicamente superiores), crisis cults (cultos surgidos em conexão com algum tipo de crise) ou cargo cults (cultos típicos de culturas nativas da Melanésia).

A primeira crítica que se faz à teoria da privação é que ela também serviria para explicar inúmeros outros fenômenos: novos movimentos religiosos, brigas, sabotagem ou depressão pessoal. Por outro lado, há vários momentos históricos e contextos sociais de privações e crises explícitas que não resultaram em milenarismos. Alguns movimentos milenaristas também surgiram entre pessoas que nem eram “despossuídas” nem sofriam opressões. Por último, argumenta-se que, em qualquer momento e em qualquer sociedade, pode-se detectar uma crise econômica, política, moral, religiosa, etc.

Quanto à segunda linha teórica, pode-se argumentar que, embora muitos povos nativos tenham produzido movimentos milenaristas após o contato com a cultura européia, nem sempre isto ocorreu, como o ilustram as sociedades politicamente estratificadas da Polinésia.

Cabe pois concluir que não existe apenas uma razão para o surgimento de messianismos e milenarismos. Como sugere Schwartz (1987: 528), “No melhor dos casos, a privação predispõe [enquanto que] o contato precipita [movimentos milenaristas]”.

Passemos agora a outro fenômeno que paira na mesma órbita que o milenarismo e o messianismo: *a utopia*. O termo entrou em uso a partir do neologismo criado por Thomas More para o título de seu livro “Utopia”, publicado em 1516. Por influência de More, o vocábulo passou rapidamente a fazer parte da maioria das línguas européias, assim como serviu também para designar: gênero literário (como as narrativas utópicas de Thomas More e de Tommaso Campanella), teoria social (como as teorias dos

---

<sup>10</sup> Essa perspectiva foi particularmente influenciada por Norman Cohn (1970). Este autor argumentou que os movimentos milenaristas da Idade Média surgiram entre os despossuídos, particularmente aqueles que careciam de meios seculares para firmar seus direitos e interesses.



“socialistas utópicos”) e experimentos comunitários (como as comunidades religiosas e socialistas que se proliferaram nos EUA, no século XIX).

A utopia (do grego, ou-topos, “não lugar”, ou eu-topos, “lugar bom”) tem sido concebida de forma diversa ao longo da história: como uma terra distante e prodigiosa, descoberta e descrita por um viajante ao retornar a seu lugar de origem (como a imaginária “Shangri-la” do romance “Horizonte Perdido”), como uma idealização do passado (Éden, Paraíso Perdido, idade de ouro, ou até mesmo em descrições históricas e científicas de outros povos, etc.), e como um empreendimento a ser realizado no futuro (o Reino de Deus na Terra, a sociedade ideal, a “Cidade de Deus” descrita por Santo Agostinho, etc.).

A noção de utopia deu origem ao termo *utopianismo*, significando, a grosso modo, distintas maneiras de idealizar, descrever ou tentar criar uma sociedade melhor, mais perfeita ou desejável (Trompf 1987: 160, Sargent 1998: 557). Para Rosabeth M. Kanter (1973: 1), a utopia “representa um ideal do bem, em contraste com os males e imperfeições das sociedades existentes”. A autora descreve ainda outros contornos definidores desse ideal de perfeição:

Utopia é a sociedade imaginária na qual os anseios mais profundos, os sonhos mais nobres e as aspirações mais elevadas da humanidade vêm a se realizar. Onde todas as forças físicas, sociais e espirituais trabalham juntas, em harmonia, para permitir a obtenção de tudo o que as pessoas acham necessário e desejável. Na utopia imaginada, as pessoas trabalham e vivem juntas, de modo aconchegado e cooperativo, numa ordem social que é criada e escolhida espontaneamente ao invés de [ser] imposta externamente, além de funcionar de acordo com uma ordem suprema de leis naturais e espirituais. (...) Por detrás da visão de utopia está o pressuposto de que harmonia, cooperação e interesse mútuo são naturais à existência humana, ao invés de conflito, competição e exploração, que surgem somente em sociedades imperfeitas (*ibidem: idem*).

(...) Em vários momentos na história, grupos de pessoas decidiram que o ideal pode se tornar realidade, e se reuniram em comunidades para realizarem suas próprias aspirações utópicas. (...) Na maior parte, a visão de utopia tem sido uma visão de comunidade... (*ibidem: 2*).

A comunidade utópica pode ter, também, uma organização que centraliza e coordena os vários aspectos da vida, levando-a a funcionar simultaneamente como “uma unidade doméstica (família extensa e ampla), uma unidade produtiva (fazenda ou empreendimento), uma ordem política (vilarejo ou cidade) e uma instituição religiosa” (*ibidem*: 2-3). Tais comunidades podem variar de um pequeno grupo de cinco a dez pessoas (como muitas comunidades contemporâneas) até vilarejos com milhares de pessoas (como as comunidades utópicas do passado).

Por um lado, as utopias têm sido avaliadas positivamente tanto em sua vertente religiosa ou místico-esotérica (como as comunidades Shaker nos EUA, fundadas em 1787; ou as comunidades contemporâneas criadas em Santo Antônio do Descoberto, no estado de Goiás), quanto em sua vertente secular e/ou anti-clerical (como as utopias imaginadas dos franceses Sebastian Mercier, Saint-Simon e Pierre-Joseph Proudhon).<sup>11</sup>

Por outro lado, os anti-utópicos avaliam as utopias como exemplos de escapismo e alienação, além de criticarem a idealização de uma natureza pura e pacífica do ser humano. Teme-se (como Karl Popper) que a busca de uma sociedade perfeita seja o primeiro passo para o uso de dispositivos coercivos, típicos do totalitarismo. Karl Marx e Friedrich Engels procuraram se distanciar dos chamados “socialistas utópicos”, por acreditarem que a “natureza humana” é socialmente construída, o que implica dizer que varia no espaço e no tempo. Marx e Engels também acreditavam que o processo histórico, mais que a “reorganização artificial” e a iniciativa pessoal, conduzirá a uma ordem social radicalmente melhor (cf. Trompf 1987: 160, Sargent 1998: 559).

Após abordar separadamente o messianismo, o milenarismo e a utopia, proponho uma definição mais inclusiva, que sirva de instrumental teórico para abarcar os três fenômenos. *Messianismo*, como indica o termo, implica a presença central de um messias. A noção de *milenarismo*, ademais de todas as características descritas acima, parece-me muito envolvida com preocupações relacionadas com o tempo (o próprio termo latim *millennium* vem de *mille*, “mil”, que no grego se diz *chil*, com o mesmo sentido). *Utopia*, por sua vez, é um horizonte ou meta geral a ser atingida, uma obsessão

---

<sup>11</sup> Bryan Wilson (1970: 181-88) afirma que os utópicos podem ser tanto religiosos quanto políticos, porém com a característica comum de almejarem a sociedade perfeita como modelo para o mundo. Em sua tipologia das seitas, Wilson distingue as “seitas utópicas” como sendo invariavelmente formadoras de

perfeccionista. Assim como o milenarismo, a utopia não precisa da presença obrigatória do messias. Mas, por outro lado, certos elementos podem estar presentes em todos esses tipos de movimento. Todos traduzem, por exemplo, uma maneira peculiar de interpretação da história e da humanidade, que expressa uma insatisfação e que requer uma solução radical. Por isso, todos servem como crítica ao modelo de sociedade em que se vive. Cada um desses movimentos pode estar predominado por elementos religiosos ou pode ser essencialmente secular e/ou anti-clerical.

Hillel Schwartz faz duas observações que me servem de pistas para repensar a relação entre as três categorias. Primeiramente, Schwartz (1987: 525) afirma não ser fácil estabelecer a distinção entre movimentos messiânicos e milenaristas. Em segundo lugar, pondera que, “Quanto mais exclusivo for o interesse pelo Fim em si, a fé ganha um tom mais catastrófico; quanto mais exclusivo for o interesse pelo Novo Mundo, mais ela se aproxima do utópico” (*ibidem*: 521).

Kenelm Burridge, em sua obra que é uma referência nos estudos sobre o milenarismo (“New Heaven, New Earth: A Study of Millenarian Activities”), aponta, também, a limitação do uso restrito dos termos. Para ele, pensar em “messias”, “herói”, “profeta”, “chiliástico”, “milenarista”, “messiânico”, “culto” ou “movimento” como “uma pessoa ou uma situação distinta obscurece ao invés de esclarecer, fecha ao invés de abrir um problema sociológico” (Burridge 1986: 11-12). Assim, Burridge usa os termos chiliástico, milenarista e messiânico como sinônimos, embora esclarecendo antes que, num sentido estrito, não pode haver, fora da tradição judaico-cristã ou islâmica, profetas, messias ou expectativas messiânicas. Entretanto, pode-se reconhecer certas tradições como sendo “de um tipo messiânico” e, nesse caso, pode-se usar a palavra “profeta” em alusão ao líder ou à personalidade central.

Concordando com as ponderações de Schwartz e de Burridge, percebo também que a dificuldade não reside somente na distinção entre os movimentos messiânicos e milenaristas, mas no fato de que certos movimentos são de difícil enquadramento nessas categorias.

---

colônias-modelo, a partir de uma premissa religiosa, tidas como expediente sine qua non para se obter a salvação.

No caso japonês, é raro o surgimento de messianismos, e os casos de milenarismo geralmente não se ajustam com perfeição ao modelo clássico. Como nota Susumu Shimazono (1986: 77), o messianismo foi menos comum, até mesmo nos novos movimentos religiosos. Embora os fundadores fossem freqüentemente tidos como divindades vivas (ikigami), eles não chegavam a ser venerados como reis ou rainhas de um mundo ideal vindouro. Um dos motivos para esse fato, ainda segundo Shimazono, é que não seria fácil competir com a figura do imperador (tennô), que fora considerado “rei divino” até o fim da II Guerra Mundial. O autor ainda reconhece uma estreita relação entre a quase ausência de messianismo com o fato das manifestações milenaristas no Japão serem majoritariamente vagas e sem uma elaboração próxima do protótipo clássico.<sup>12</sup>

Um novo movimento religioso, para apresentar idéias milenaristas, precisa de duas condições: (1) a existência ou importação de tradições de idéias milenaristas; (2) a criação de uma visão de mundo milenarista. Considerando que não há uma vigorosa tradição de milenarismo sistemático e refinado no Japão, os movimentos religiosos com inclinações milenaristas incorporaram imagens milenaristas vagas e amorfas do folclore (por exemplo, a idéia de “renovação do mundo”, yonaoshi), como fundamento para criarem uma visão de mundo milenarista (ibidem: 55). Como será visto no próximo capítulo (1.4), a partir do medievalismo japonês (século XIII), rebeliões populares e peregrinações estavam freqüentemente ligadas à idéia de “renovação do mundo” (yonaoshi ou yonaori). De acordo com esta noção, uma nova era seria possível pela interferência de uma divindade poderosa que iria regenerar o mundo, revertendo a ordem existente e salvando a população de toda miséria e penúria. Assim, falava-se em “rebeliões para a renovação do mundo” (yonaoshi-ikki) e “divindades renovadoras do mundo” (yonaoshi-gami) (Berthon 1985, Pereira 1992a, Ooms 1995).

Considerando que as três categorias em análise estão “contaminadas” por sentidos específicos no contexto ocidental e judaico-cristão, inspiro-me na religiosidade popular

---

<sup>12</sup> Se a tradição messiânica no Japão não é significativa, o mesmo se pode dizer sobre a tradição utópica. Na coletânea bibliográfica de Earhart (1983: 172-76), pode-se encontrar referências sobre alguns dos mais conhecidos grupos utópicos japoneses, tais como Atarashiki Mura, Ittôen, Shinkyô e Yamagishikai.

japonesa<sup>13</sup> para propor um instrumental teórico mais abrangente e frutífero para percebermos os movimentos messiânicos, milenaristas e utópicos como *movimentos de renovação do mundo*, ou, dito de outra forma, como componentes do que eu chamaria de *complexo da renovação do mundo*.

Concebo este complexo como sendo composto por movimentos que partem de uma avaliação negativa da ordem social vigente —tida como caótica, injusta, imperfeita e/ou impura— para vislumbrar, tentar criar ou esperar a implantação (por agentes humanos ou sobrenaturais) de um ideal de perfeição, neste ou em outro mundo imaginado, universalmente ou para um grupo restrito. Portanto, os movimentos de renovação do mundo podem ou não depender da figura de um messias ou de um profeta; podem conceber uma salvação neste ou em outro mundo, centrada nas necessidades básicas do homem (alimentação, saúde, moradia, etc.) ou em valores tidos como superiores e espirituais (liberdade, justiça, felicidade, pureza, etc.); podem pregar uma salvação universal ou restrita a um grupo de eleitos; podem depender de agentes externos (seres divinos, um salvador, um herói, os antepassados, um exército, um rei, etc.) ou contar com os militantes do próprio movimento (que assumem coletivamente o papel de revolucionários e vanguarda da sociedade perfeita).<sup>14</sup>

A vantagem de se criar uma nova categoria mais inclusiva está em se poder perceber diversos fenômenos dentro de um mesmo prisma, que podem estar relacionados entre si. Um movimento social (ou especificamente religioso) pode ter, simultaneamente ou em diferentes etapas de sua formação, características relacionadas tanto com o messianismo e com o milenarismo, quanto com a utopia. Ou ainda, certo movimento pode se iniciar com um formato (digamos milenarista) e ir alterando este formato em seu processo de institucionalização. Este me parece ser o caso da Sôka Gakkai.

---

<sup>13</sup> Refiro-me aqui, sobretudo, à idéia popular japonesa de “renovação/reconstrução do mundo” (*yonaoshi/yonaori*), que, estando desvinculada da tradição judaico-cristã, serviu de fundamento para rebeliões e protestos sociais contra a exploração e a marginalização, sobretudo da classe camponesa, e compôs o cerne de novas religiões populares de cunho milenarista, como a Oomoto (“A Grande Origem”). Voltarei a este tema no próximo capítulo (1.4).

<sup>14</sup> O antropólogo francês François Laplantine (1977) aborda o messianismo (que, para ele, englobaria o milenarismo), a possessão e a utopia como “categorias antropológicas universais da esperança” ou “três tipos de expressão da *rebelião coletiva* e da projeção do sagrado no porvir”, cuja matriz fundamental é a imaginação coletiva. Laplantine segue basicamente a linha acima mencionada das teorias da privação (*deprivation theories*) e do contato (*contact theories*), porém usando o instrumental teórico da etnopsiquiatria de Georges Devereux.

Na época de Nichiren (1222-1282)—considerado o Buda Original e Eterno pelos membros da Sôka Gakkai—, havia um clima mais catastrófico, com a idéia de “Últimos Dias da Lei Budista” (mappô) se confundindo por vezes com a atmosfera de “fim de mundo”. Nesse contexto, Nichiren iniciou um movimento de reforma do Budismo, que continha elementos explicitamente milenaristas, pregando “uma salvação iminente, total, final e coletiva neste mundo”. Reconhecendo-se como a autêntica sucessora de Nichiren, a Gakkai procura aplicar os ensinamentos e profecias de Nichiren visando revolucionar o mundo e iniciar uma nova era de paz, harmonia e felicidade geral.

A Sôka Gakkai, embora apresente elementos milenaristas, não é um movimento milenarista clássico. Em primeiro lugar, ela é um desdobramento do Budismo Nichiren, que por sua vez não apresenta um milenarismo totalmente elaborado.

Em segundo lugar, ela segue o padrão japonês mais recorrente, de milenarismos difusos e sem muita sistematização.

Em terceiro lugar, enquanto alguns dos movimentos milenaristas “clássicos”, descritos por cientistas sociais, tendem a se orientar pela crença na revolução (Hobsbawn 1965: 57) —seja ela feita pela intervenção divina, por milagre ou por qualquer outro dispositivo—, a SGI, mesmo fazendo uso abundante do termo “revolução”, é um movimento de reforma, por meio da introdução da Lei Mística de Nam-myôhō-rengekyô como base para a organização de uma nova sociedade.

Em quarto lugar, enquanto muitos movimentos milenaristas modernos têm sido explicados como respostas à “invasão” desestruturante da cultura ocidental (gerando, na maior parte, sentimentos anti-ocidentais, anti-modernos e/ou anti-capitalistas), a SGI não combate a civilização ocidental capitalista, pregando sim, sua reforma, a partir da qual se construirá a “Terceira Civilização” (Dai-san Bunmei).

Por último, a realização do milênio como “uma salvação iminente” parece estar dando lugar a um discurso mais genérico, não tão exclusivista como antes, mais próximo da utopia, na medida em que incorpora o discurso da globalização (mesmo com certas ressalvas), do ambientalismo, do pacifismo, etc. Por conseguinte, embora não possamos falar em messianismo ou milenarismo clássicos com relação à Sôka Gakkai, podemos dizer que sua intenção reformista estaria mais próxima da utopia (da paz mundial) e, por conta disso, conformaria um exemplo de *movimento de renovação do mundo*.

**TRANSPLANTAÇÃO RELIGIOSA.** Depois de discutir teoricamente alguns aspectos importantes para embasar minha abordagem da Sôka Gakkai e de sua definição como novo movimento religioso de renovação do mundo, concluo minha introdução teórica com o tema da transplantação religiosa de um sistema sócio-cultural a outro.

O modo como uma tradição religiosa é divulgada em outra cultura, bem como o grau de sucesso dessa divulgação são dependentes de certas condições (existência ou não de uma doutrina que justifique e favoreça o proselitismo mais ativo, nível de estrutura organizacional do movimento religioso, contexto das sociedades receptoras, etc.). Essa divulgação pode ocorrer através de missionários enviados para esse propósito específico, ou através de um indivíduo que estudou uma nova tradição religiosa no exterior e que a trouxe consigo ao voltar a sua sociedade de origem, ou ainda através de indivíduos e grupos étnicos migrantes.

A discussão desse tema ainda não resultou em consenso nas ciências sociais, na medida em que posições opostas são freqüentemente defendidas. Por exemplo, alguns sustentam que, para ser bem-sucedido em uma cultura estrangeira, o grupo religioso necessita implementar mudanças substanciais em suas práticas e crenças.

Por outro lado, certos pesquisadores argumentam que nem sempre a visão de mundo do grupo religioso transplantado é totalmente estranha à visão de mundo prevalecente na sociedade receptora, o que abre a possibilidade da “utilização de mecanismos (não tanto de adaptação) mas de apresentação das novas religiões que *facilitam sua recepção no nível individual e no nível social sem implicar, necessariamente, em [sic] grandes modificações* na doutrina e nas práticas. Isto se conseguiria estabelecendo pontes entre os sistemas de crenças e/ou valores que estão presentes na sociedade e os sistemas de crenças das novas religiões” (Frigerio 1997: 153).

A literatura sociológica tem sugerido três fatores que podem influenciar a sorte de uma religião transplantada para um novo ambiente social (Hammond & Machacek 1999: 89): (i) o nível de tolerância social e/ou legal à difusão de novos credos na sociedade receptora; (ii) as estratégias utilizadas pelas próprias organizações religiosas para transmitir suas mensagens no novo ambiente; e (iii) o grau em que a nova mensagem

religiosa constitui uma atraente alternativa às religiões já disponíveis aos membros da sociedade receptora.

A análise da expansão ultramarina das religiões japonesas feita por Susumu Shimazono (1991), professor da Universidade de Tóquio, pode ser vista como uma aplicação dessa perspectiva sociológica acima-mencionada. Shimazono une os dois últimos fatores (ii e iii), ao enfatizar apenas duas variantes:

- (a) Primeiramente, as religiões japonesas dependeriam, para obter sucesso proselitista, do contexto geral das sociedades receptoras: por um lado, o grau de liberdade política e de tolerância cultural-religiosa frente à introdução de religiões provenientes de culturas distintas (como a japonesa); por outro lado, o nível de mudanças sócio-econômicas que faz emergir a demanda por novas religiões nas sociedades receptoras. O autor conclui que as religiões japonesas, de modo geral, encontraram condições favoráveis à expansão em países como EUA, Brasil, Coréia e Tailândia, em momentos diferentes, a partir dos anos 60.
- (b) A segunda variante diz respeito à feição e à atratividade das próprias religiões japonesas. Entre dezenas de religiões japonesas que se expandiram no exterior, somente algumas poucas conseguiram arrebanhar um grupo razoável de adeptos de origem estrangeira (entre os grupos mais bem-sucedidos estão a Sôka Gakkai, a Seichô-no-ie, a Igreja Messiânica, a PL e a Sûkyô Mahikari). Os aspectos comuns a esses grupos, que seriam apropriados para suas respectivas difusões ultramarinas, seriam: uma prática mágico-ritual simples (gongyô e daimoku na Sôka Gakkai, shinsôkan e recitação de sutras na Seichô-no-ie, jôrei na Messiânica, etc.), uma orientação personalizada dos membros com base em uma ética pragmática para a vida diária, um discurso sistemático e lógico (os fundadores dessas religiões eram, no geral, hábeis e prolíficos escritores; o proselitismo desses grupos portanto está fortemente baseado em suas publicações), e uma abordagem positiva do pluralismo religioso dos países receptores (com exceção da Sôka Gakkai, os outros grupos costumam ser bastante ecléticos e tolerantes com a prática religiosa múltipla de seus membros).

Ainda com relação à expansão ultramarina das religiões japonesas, o antropólogo japonês Nakamaki Hirochika, do Museu Nacional de Etnologia (Osaka), tem-se



destacado por apresentar, através de diversos artigos e livros, as mais elaboradas explicações e modelos, que se complementam entre si. Inicialmente, Nakamaki publicou alguns artigos nos quais ele faz um estudo de caso da Instituição Religiosa Perfect Liberty (PL),<sup>15</sup> para explicar a estratégia de propagação das religiões japonesas no Brasil (Nakamaki 1985, 1986a, 1986b, 1989, 1991 e outros).

O autor reconhece que a PL, uma “religião ética do tipo urbano”, foi bem-sucedida em sua difusão no Brasil devido a dois processos complementares, de *nacionalização* e de *multinacionalização*. Ela foi introduzida no Brasil em 1957. Três anos depois, seu patriarca veio ao país pela primeira vez. Nos anos subsequentes, ela teve uma expansão admirável com base na crença em milagres obtidos por meio da prece *oyashikiri*. Tal estratégia, porém, não conseguiu evitar um grande percentual de evasão, o que levou a uma ênfase posterior na doutrinação e orientação personalizada de seus membros, com base em um detalhado e pragmático ensinamento ético. Essa mudança de orientação fez-se acompanhar por uma mudança de foco: da comunidade nipo-brasileira para a sociedade nacional, do idioma japonês para o português, do estilo de ritual nipônico para um “brasilianizado”. O custo da “brasilianização” da PL<sup>16</sup> foi uma grande perda de seus seguidores *nikkei* (descendentes de japoneses), bastando dizer que, atualmente, mais de noventa por cento de seus seguidores são brasileiros sem ascendência nipônica.

A partir de sua experiência bem-sucedida no Brasil, a PL levou adiante seu processo de “multinacionalização”, expandindo-se para outros países do Continente Americano e para a Europa. Nakamaki conclui que as “religiões multinacionais”<sup>17</sup> do

---

<sup>15</sup> A PL traça sua origem mais remota no grupo fundado por Kanada Tokumitsu (1863-1924), em 1912: a religião Tokumitsukyô (que recebeu ainda outros nomes como Jindô Tokumitsukyô e Ontake Tokumitsukyô). Após a morte de Kanada, Miki Tokuharu (1871-1938) e seu filho Tokuchika (1900-1983) decidiram manter os ensinamentos de Kanada sob o nome de Hito-no-michi Tokumitsukyô, que voltou a ter o nome mudado, em 1931, para Hito-no-michi Kyôdan. Acusados de lesa-majestade e de violarem a Lei de Preservação da Paz, pai e filho foram aprisionados. Com a morte do pai na prisão, Tokuchika reorganizou seus seguidores, após a II Guerra Mundial, sob a nova denominação Perfect Liberty Kyôdan. Atualmente, a PL conta com 1.131.199 adeptos no Japão (Bunkachô 2000:84-85).

<sup>16</sup> Talvez inspirado pela análise de Nakamaki, um mestre da filial brasileira da PL, Yumi Fujikura, escreveu uma tese de mestrado analisando a “brasilianização” da PL em termos do conceito de “inculturação”, desenvolvido pela área missionária da Igreja Católica (Fujikura 1992).

<sup>17</sup> Nakamaki cunhou o termo “religião multinacional” para se referir àqueles grupos religiosos que, possuindo características semelhantes às das empresas multinacionais, desenvolvem seus trabalhos de difusão proselitista em diversos países, sob a forma de redes de caráter multinacional (Nakamaki 1986b).

Japão com melhor performance no Brasil são as novas religiões que combinam a prática de curas milagrosas com a orientação ética da vida dos membros. Além disso, essas religiões foram forjadas durante o processo de modernização do Japão e, por conta disso, estariam mais aptas a socorrer as pessoas que sofrem as conseqüências da rápida industrialização, urbanização, nucleização da família, etc. (Nakamaki 1986a: 225-26, 1991: 219).<sup>18</sup>

A abordagem da expansão bem-sucedida das religiões nipônicas em termos de nacionalização/multinacionalização se limita a um padrão específico ou a um grupo reduzido (o das *shinshûkyô*) e, portanto, não chega a constituir um modelo explicativo mais geral (que incluía tanto as novas religiões quanto o Xintoísmo e o Budismo).

Nakamaki desenvolveu, no entanto, um modelo explicativo com a pretensão de abarcar a expansão dessas religiões no Japão, nos Estados Unidos e no Brasil. O elemento central desse modelo é o paradigma da “civilização”<sup>19</sup>. Através deste paradigma, o autor procurou salientar as características contrastantes das civilizações americana, brasileira e japonesa, de maneira a perceber os diferentes modos de desempenho das religiões japonesas em cada uma dessas “civilizações” (Nakamaki 1986a: 217-28).

Os Estados Unidos, ainda segundo Nakamaki, constituem uma *civilização caracterizada pelo “confronto” (tairitsu) e pela “competição” (kyôsô)*, predominada

---

<sup>18</sup> Alguns pesquisadores brasileiros endossam, de certo modo, essa perspectiva de Nakamaki, na medida em que situam o crescimento das religiões japonesas dentro do recente surto de novos credos durante o processo da modernização brasileira (Paiva 1990, Albuquerque 1994, Souza & Albuquerque 1995, Gonçalves 1998). A pesquisa de Leila Marrach, por exemplo, confirma o processo de “nacionalização” da Seichô-no-ie. Para a autora o sucesso desse movimento se deveu à “nova imagem de mundo oferecida aos seus fiéis brasileiros que a distinguiria das outras religiões de massa que também cumprem funções terapêuticas e fornecem amparo espiritual. Lançando mão do seu sincretismo, a Seichô-no-ie pode oferecer interpretações novas a elementos culturalmente familiares aos brasileiros. Esse processo de adaptação à realidade brasileira seria paralelo ao de nacionalização de sua doutrina, com base, principalmente, em elementos da religião espírita e ênfase em determinados aspectos do catolicismo” (Marrach 1978: 2-3).

<sup>19</sup> Nakamaki faz uso do conceito de civilização desenvolvido por Tadao Umesao. Para Umesao, civilização seria “um sistema composto de esquemas [*devices*], instituições e organizações, enquanto que cultura representa o aspecto espiritual” (Umesao *et alii* 1990: i). Somente com base nos textos a que tive acesso, não posso precisar melhor a definição de Umesao (por exemplo, o que poderia ser considerado “aspecto espiritual”? ). De todo modo, essa definição de civilização em contraste com a de cultura parece sugerir uma simplificação do estudo clássico de Norbert Elias. Segundo Elias, o conceito de civilização, originalmente francês (*civilization*), é abrangente, transnacional, dinamicamente evolutivo, processual, podendo se referir tanto a fatos políticos quanto econômicos, religiosos, técnicos, morais ou sociais. Cultura, seguindo a concepção alemã de *kultur*, é mais restrita, enfatizando, por um lado, as diferenças nacionais e a individualidade/identidade particular de grupos e, por outro, os aspectos intelectual, artístico e religioso, como sendo o que há de mais peculiar e significativo nas realizações humanas (Elias 1994: 23-27).

ainda pela lógica e pela cultura dos WASPs (Whites, Anglo-Saxons, Protestants, ou seja, “brancos, anglo-saxões, protestantes). Nesse tipo de civilização prevaleceria o costume da adesão religiosa exclusiva. Os grupos religiosos, baseados nos princípios da competição e da liberdade de culto, manter-se-iam independentes uns dos outros, ao mesmo tempo em que enfatizariam suas próprias ortodoxias.

Excetuando o Zen e a Sôka Gakkai<sup>20</sup>, que conseguiram maior sucesso no trabalho difusor na sociedade americana, as religiões japonesas (incluindo as denominações cristãs), cada uma em seu determinado raio de ação, funcionam basicamente como religiões étnicas. Ou seja, elas são importante referencial para a identidade étnica do nikkei. O Budismo tradicional assumiu uma atmosfera de igreja protestante (os templos são aqui chamados de Buddhist Church, com escolas dominicais, ritos de passagem, festa para os mortos ou obon, etc.); o Xintoísmo perpetua rituais tradicionais; as novas religiões se voltam sobretudo para a solução de problemas como desarmonia no lar; os médiuns executam rituais de cura; e assim por diante.

O Japão, mesmo incluindo eventualmente antagonismos e fusões, seria uma *civilização caracterizada pela “coexistência” (heizon)*, em que praticamente uma única etnia desenvolveu mecanismos próprios para incorporar múltiplas influências (asiático-continental no passado, ocidental mais recentemente) ao longo de sua história milenar. A história religiosa japonesa, como que ilustrando essa característica, praticamente não contém exclusivismos ou fundamentalismos. Ao contrário, abundam os casos de coexistência e tolerância entre religiões populares, Budismo, Xintoísmo, Cristianismo e outros.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> O autor informa que a difusão do Zen entre os americanos sem ascendência japonesa se iniciou com os esforços de D. Suzuki. Porém, a Contra-cultura foi a grande responsável por pavimentar o caminho para a difusão do Zen-Budismo, nos anos 60, particularmente entre a elite intelectual e, de certa forma, econômica. A Sôka Gakkai, por sua vez, teria-se favorecido do clima liberalizante criado pela Contra-cultura, porém com um discurso inverso, pregando a reconciliação dos jovens com os valores tradicionais da sociedade americana (Nakamaki 1986a: 225).

<sup>21</sup> Um dos poucos casos citados de exclusivismo ou fundamentalismo religioso japonês é o de certos grupos do Budismo Nichiren. Porém, mesmo nesta escola budista, há vários exemplos de acomodação à orientação inclusivista e tolerante do Japão. A própria Sôka Gakkai vem amenizando sua faceta exclusivista do período inicial. Embora a tendência observada pelo autor seja verdade no âmbito popular, noto que os governantes manipularam, por diversas vezes, a religião com fins políticos. Por exemplo, durante o período Tokugawa (1600-1868), o Cristianismo foi perseguido e banido, enquanto o Budismo se tornou a religião estatal. Na era Meiji (1868-1912), houve um período em que o Budismo sofreu perseguição, ao passo que o Xintoísmo foi promovido a religião estatal. Nas décadas subsequentes até a II Guerra Mundial, o governo

O Brasil, por sua vez, seria uma *civilização tipicamente de “fusão”*, resultante de misturas e fusões étnico-culturais, em que a hegemonia branca e católica é, mais que tudo, formal e não uma hegemonia “de fato”. Por isso há o costume bastante difundido de se receber o ritual de batismo católico sem a necessidade de filiação unilateral ao Catolicismo.

Nakamaki constatou que predominam na culinária típica brasileira alguns pratos misturados, empapados, com aspecto “lamacento” (dorodoro-ryôri, gotamaze-ryôri), como a feijoada e determinados pratos da cozinha baiana. Esse aspecto da culinária do país, diz o autor, seria uma metáfora da religiosidade dos brasileiros, que teriam maior propensão para aceitar religiões sincréticas (dorodoro-shûkyô, gotamaze-shûkyô). Essa propensão poderia ser percebida pela expressiva difusão do Catolicismo popular e das religiões afro-brasileiras. Não por mera coincidência, o movimento religioso japonês que obteve a maior popularização no Brasil é a Seichô-no-ie, considerada um dos casos mais ilustrativos do ecletismo religioso nipônico (Nakamaki 1986a: 204-216).

Nesse modelo, Nakamaki ainda relaciona as religiões japonesas a três estágios de desenvolvimento sócio-econômico: sociedades pré-modernas/agrícolas (X), modernas/industrializadas (Y) e “pós-modernas”<sup>22</sup>/da informação (Z). O Brasil incluiria os tipos X/Y; os Estados Unidos, os tipos Y/Z; e o Japão, os tipos X/Y/Z. Para esse autor, o Zen se disseminaria melhor junto ao tipo Z, enquanto que as novas religiões ao tipo Y.

Como já mencionado, o Zen e a Sôka Gakkai obtiveram maior sucesso fora da comunidade nikkei nos Estados Unidos, enquanto que a Seichô-no-ie é a mais popular religião japonesa na sociedade brasileira. Embora a Sôka Gakkai e a Seichô-no-ie sejam ambas novos movimentos religiosos, a primeira conformaria um tipo religioso “do confronto” ou tairitsu-gata (portanto, consonante com a “civilização americana”), enquanto que a segunda, o tipo “de fusão” ou yûgô-gata (mais próxima da “civilização brasileira”) (ibidem: 225-27).

---

implementou um política de cooptação dos grupos religiosos e puniu severamente aqueles que não se conformavam à ideologia política de então.

<sup>22</sup> Na época em que Nakamaki escreveu o artigo, o termo “pós-moderno” ainda não estava em voga e não tinha o mesmo sentido que adquiriu nos dias de hoje. Por isso, acredito que o autor tenha usado o termo numa conotação bastante específica (seqüencial), em seu esquema de raciocínio (pré-moderno/moderno/pós-moderno).

Esse modelo desenvolvido por Nakamaki corre o risco, comum a todo esquema teórico, de pecar por reducionismo (por exemplo, o risco de subestimar as grandes diferenças regionais, nos Estados Unidos, assim como a diversidade da presença dos nikkei e das religiões japonesas nas várias regiões estadunidenses). O autor também deveria precisar melhor algumas afirmações (por exemplo, qual elemento do Zen o torna mais apropriado para a sociedade do tipo “Y”? Como se dá a associação desse elemento com o tipo de sociedade “Y”, que explicaria sua popularidade?). Observa-se, também, que o modelo de Nakamaki está-se tornando, pouco a pouco, defasado em função das mudanças na distribuição e na representatividade dos grupos étnicos na sociedade americana atual. A Califórnia, uma das principais áreas de difusão das religiões japonesas, por exemplo, tem apresentado um nítido declínio da influência da cultura WASP, ao passo que cresce a presença física e cultural de diversas minorias (latino-americanas, filipina, indiana, chinesa e outras).

A proposta de Nakamaki está centrada, também, no paradigma da civilização de Tadao Umesao, o que limita sua extensão e aplicabilidade. Além disso, ela não explica a grande aceitação da Sôka Gakkai no Brasil, apesar de se caracterizar por uma orientação oposta à da “civilização brasileira”. Apesar do sincretismo ser um elemento importante para caracterizar a religiosidade brasileira, esse elemento não explica tudo. Por exemplo, o sincretismo não vale como elemento explicativo exclusivo para a grande e crescente propagação do Protestantismo evangélico no país.

O modelo de Nakamaki, portanto, tem validade e mérito como *orientação* nesse intrincado e diversificado universo das religiões japonesas e como *tentativa* de descobrir uma matriz explicativa que acene para as tendências nesse campo de estudo.

Mark R. Mullins (1990) também sugeriu um quadro analítico para a transplantação geográfica de religiões, a partir de sua análise da difusão do Cristianismo no Japão e do Budismo japonês no Canadá. Seu modelo está composto pela relação interdependente de três fatores: (i) a “ideologia” do grupo (refere-se aqui à parte doutrinária e à visão de mundo do grupo); (ii) o ambiente (isto é, o contexto religioso, político e social das culturas receptoras, e o impacto desse contexto sobre os membros em potencial do grupo religioso que está sendo transplantado); e (iii) a estrutura

organizacional do grupo religioso (sobretudo sua orientação proselitista, se ativa ou passiva).

Não obstante Mullins ter sugerido fatores-chaves para o tema da transplantação, gostaria de apresentar um último modelo, que me parece mais abrangente. Martin Baumann (1994), da Universidade de Hannover, definiu cinco modos ou processos identificáveis para explicar a introdução de uma tradição religiosa em uma cultura estrangeira. São eles:

- i. ***Contato (contact)***: Ocorre com a chegada ou introdução do movimento religioso em um novo meio sócio-cultural, através de indivíduos, grupos ou escrituras/textos religiosos. Esse modo, embora seja evidente e óbvio, afirma Baumann, precisa ser incluído por constituir um “pré-requisito inevitável” do processo de transplantação. Aqui predominam as estratégias adaptativas de tradução e redução, que serão descritas abaixo.
- ii. ***Confrontação e conflito (confrontation & conflict)***: Surgem, por exemplo, no momento em que os protagonistas do movimento religioso procurarem destacar suas próprias peculiaridades (como a capacidade de solucionar determinados problemas sociais ou espirituais) em contraste com os aspectos “deficientes” das religiões da cultura local. O processo de confrontação envolve a religião estrangeira e a cultura receptora, podendo variar de intensidade com a situação geral desta cultura ou das religiões preexistentes nela (a importância desse aspecto foi apontado também por Shimazono e Mullins).
- iii. ***Ambigüidade, alinhamento e adaptação (ambiguity, alignment & adaptation)***: como são inevitáveis os problemas de compreensão mútua e as más-interpretações (pelo fato, por exemplo, de que as pessoas da cultura receptora interpretam os novos símbolos e ensinamentos em termos de sua própria cultura), podem surgir ambigüidades e adaptações. “Ambigüidades inevitáveis” podem dar origem a influências mútuas e adoção de elementos da outra cultura (estes elementos, salienta Baumann, nem sempre vêm acompanhados pelo sentido ou pelo conteúdo originais). As “ambigüidades intencionais” podem constituir uma pré-condição para garantir o sucesso da religião transplantada, na medida em que contribuem para diminuir sua característica estrangeira e exótica, além de amenizarem os

focos de conflito. A adoção de estruturas legais, organizacionais e/ou conceituais por parte da religião estrangeira tendem a resultar em dois processos distintos, que constituem os dois outros modos: quando se percebe a existência de um desvio substancial com relação à tradição original (tida aqui como autêntica e genuína), pode ocorrer um processo de auto-crítica e retorno às fontes ou pode, por outro lado, levar ao aprofundamento da adaptação e ao conseqüente desenvolvimento independente do grupo.

- iv. ***Recuperação e re-orientação*** (*recoupment, re-orientation*): a reavaliação crítica das ambigüidades toma como premissa a legitimidade e autenticidade da religião transplantada na forma como se encontra no seu país de origem. Por isso, há uma reorientação no sentido de reduzir as ambigüidades, voltar à fonte autêntica e pura, recuperar a identidade com a tradição genuína e manter o processo adaptativo, embora enfatizando os limites e as diferenças com as religiões da sociedade receptora.
- v. ***Desenvolvimento independente e inovador*** (*innovative self-development*): O desenvolvimento de formas independentes e de “novas criações” leva a um clima de tensão interna na tradição religiosa, sendo que os “zeladores da tradição” condenam o novo desenvolvimento como “heresia”, enquanto que os promotores das inovações se justificam protestando contra o congelamento da tradição ao mesmo tempo em que conclamam a um retorno às origens. Eventualmente, as inovações religiosas resultam em cismas e formação de movimentos independentes. Baumann afirma que esse modo, tal qual o da “recuperação”, não se reduz ao contexto da transplantação religiosa, mas ocorre também nos movimentos de reforma e revitalização, em situações de mudança cultural.

Esses modos dinâmicos de transplantação, Baumann pondera, não ocorrem necessariamente de forma ordenada e consecutiva, assim como não necessitam estar todos presentes no processo de transplantação de uma tradição religiosa específica. As religiões japonesas no Brasil, como veremos adiante, ilustram bem essa afirmação. Há grupos completamente fechados nos limites da comunidade nipo-brasileira, sem buscar o mínimo de aclimatação e abertura, enquanto outros procuram se abrigar. Há casos de criações de religiões em solo brasileiro por japoneses e por seus descendentes, bem como

cismas dentro de religiões importadas (como ocorreu com a fragmentação da Igreja Messiânica).

Baumann ainda explica que tradições religiosas “flexíveis” tendem a enfatizar as ambigüidades, além de buscarem se adaptar e, eventualmente, produzir “novas criações”. Nesse caso, Baumann identifica sete estratégias de adaptação:

- i. **Tradução:** esta é uma das primeiras e mais urgentes questões que as religiões estrangeiras têm que confrontar. Essa estratégia pode ser encontrada em todos os modos de transplantação, sendo óbvia nos modos de contato, de adaptação e de confrontação (ao buscar a demarcação de seus próprios ensinamentos frente aos conceitos religiosos existentes na sociedade receptora), mas também presente nos modos de recuperação (tentativa de retomar o alegado “sentido” original) e de desenvolvimento independente-inovador (invenção de novos termos).
- ii. **Redução:** no esforço em tornar compreensível o novo ensinamento, os adeptos ou os “missionários” da religião estrangeira fazem uma espécie de seleção, enfatizando os elementos de maior proximidade e aceitabilidade na cultura receptora, amenizando idéias e ensinamentos inaceitáveis ao novo contexto. Nesse processo, alguns elementos preexistentes no ensino da religião transplantada podem ser enfatizados ao ponto de se tornarem seus conceitos centrais. A estratégia da redução pode ser encontrada no modo de contato (pôr de lado conceitos em função de suas capacidades mediadoras com a nova cultura) e de confrontação (evitar e reduzir as tensões). Alguns tipos de seleção e avaliações podem indicar um modo de desenvolvimento independente-inovador ou de recuperação.
- iii. **Reinterpretação:** estratégia que, muitas vezes, ocorre paralelamente à da redução, a reinterpretação oferece novas perspectivas para determinados ensinamentos com o fito de apresentá-los numa versão mais atualizada e aceitável.
- iv. **Tolerância:** a religião estrangeira, estando inicialmente numa posição de minoria, ao encontrar costumes e atitudes da cultura “hospedeira” que destoam ou que entram em choque com seus princípios, pode apresentar uma postura tolerante, como forma estratégica de adaptação.



- v. **Assimilação:** mais do que simplesmente tolerar certos elementos da cultura receptora, a religião estrangeira pode assimilar e incorporar seletivamente algum elemento dessa cultura. Tal estratégia é geralmente considerada “uma concessão inevitável”, porém de caráter temporário, superficial e de pouco valor. Aqui, o foco e o ponto de partida é a própria tradição religiosa, e o novo elemento assimilado apenas funcionaria como mediação de sua visão de mundo e de seus conceitos.
- vi. **Absorção:** refere-se à incorporação, por parte do grupo estrangeiro, de um elemento (um ritual, um símbolo ou uma divindade) que não existia anteriormente em seu interior e que é reinterpretado a partir da perspectiva do próprio grupo. Na história das grandes religiões há diversos casos ilustrativos da absorção, na medida em que o Cristianismo, o Islamismo ou o Budismo incorporavam, cada um a seu modo, novos elementos das culturas em que eram introduzidos e, eventualmente, faziam um expurgo daquilo que contrastava com seus respectivos ensinamentos. As estratégias de assimilação e absorção podem ser aplicadas a vários processos de transplantação: ambigüidade, adaptação, contato (proporcionando a sua compreensão) e confrontação (evitando más-interpretações e confrontação).
- vii. **Aculturação:** Assim como as duas estratégias anteriores, a aculturação também envolve a adoção de elementos materiais e intelectuais (objetos, instituições, normas, atitudes ou conceitos). Porém, esta adoção não é tratada nem como uma “concessão inevitável” (tolerância, assimilação) nem como uma estratégia de anexação (absorção). Trata-se de uma aceitação positiva e desejada de elementos avaliados como benéficos, “inspiradores” e, por vezes, em sintonia com a visão de mundo da religião estrangeira, necessitando apenas ser articulada e revitalizada de acordo com os parâmetros desta religião.

O modelo proposto por Martin Baumann é o que melhor se aplica aos objetivos de minha tese, mas, para adotá-lo a meu objeto de estudo, sinto necessidade de fazer algumas considerações. Em primeiro lugar, o foco do modelo de Baumann é a tradição religiosa transplantada. Com isso, tem-se a impressão que a religião estrangeira ganha

uma excessiva independência e um poder de decisão, que apenas reage ao meio hospedeiro e faz suas opções de estratégia. Além disso, essa religião já é tomada num contexto de transplantação, o que ofusca o momento anterior à transplantação.

O que se percebe, no entanto, é que muitas vezes a decisão de propagar o ensinamento em terras estrangeiras é inibida ou estimulada por fatores externos e independentes do grupo transplantado. Por exemplo, as religiões japonesas foram inibidas —de 1908 (quando se iniciou a imigração formal de japoneses no Brasil) até a década de 40/50— de fazerem trabalho proselitista não somente pelo contexto brasileiro de hegemonia católica, mas, sobretudo, pela decisão do governo japonês de dificultar a vinda de missionários não-católicos para o Brasil. Mesmo depois que surgiu um clima favorável à propagação no Brasil, depois da II Guerra Mundial, muitos grupos budistas mantiveram a dinâmica tradicional com ênfase nos serviços fúnebres e memoriais, com raríssimas exceções, voltados exclusivamente para a colônia nikkei.

Nos últimos anos, no entanto, duas transformações levaram à mudança dessa orientação passiva relacionada com o proselitismo: por um lado, uma vez que a imigração japonesa praticamente se extinguiu nos últimos trinta anos, a mencionada dinâmica tradicional resultou numa dificuldade enorme para alguns grupos budistas em se reproduzirem e sobreviverem no Brasil; em contrapartida, transformações no cenário religioso brasileiro levaram muitos não-descendentes de japoneses a buscarem formas alternativas de religiosidade, incluindo as de origem japonesa<sup>23</sup>.

A bibliografia recente ensina que, na análise da transplantação ou transnacionalização de comunidades religiosas (e de seu sucesso ou fracasso), não se pode subestimar o impacto do avanço tecnológico (facilidade crescente de locomoção física de pessoas, desenvolvimento da internet, etc.), de movimentos como o da Contra-Cultura e o da Nova Era (ambos importantíssimos para a aceitação da espiritualidade oriental no Ocidente), do contexto nacional (por exemplo, se o regime político permite ou não a importação de novas religiões) e de outros. No Capítulo 8, esses fatores serão considerados na análise da transplantação da SGI para o Brasil.

---

<sup>23</sup> Regina Matsue (1998) analisa a tentativa de abertura do Budismo amidista da Nishi-Honganji para a sociedade brasileira, enquanto Cristina M. Rocha (2000b, 2000c) mostra os conflitos decorrentes da “reconstrução” brasileira do Zen-Budismo.

Ao concentrar-se na tradição religiosa transplantada e em sua interação com a cultura hospedeira, Baumann também subestima um pouco a demanda dos membros dessa cultura por novas opções religiosas, como resultado de mudanças sócio-econômicas, políticas e legais. Com certeza, o sucesso da transplantação religiosa depende de um mínimo de adaptação da religião estrangeira ao novo contexto sócio-cultural. Mas, o sucesso também depende, em parte, da demanda pelo tipo de religião transplantada.

Por último, o modelo do pesquisador alemão trata da transplantação geográfica de tradições religiosas. O campo de estudo das religiões japonesas no Brasil mostra que a transplantação é dinâmica e pode tomar rumos diferentes do projeto inicial. Como foi sugerido anteriormente, alguns grupos tradicionais com características de religião étnica, mostram-se agora mais ativos no proselitismo (em parte por uma questão de sobrevivência), fundando instituto de pesquisa (doutrinária e “missiológica”), promovendo seminários e “retiros espirituais”, traduzindo seus textos sagrados e/ou rituais para o português, etc. Com isso, pode-se pensar em uma transplantação “étnica” ou “social” (ou seja, a difusão de uma religião étnica para além dos limites desse grupo étnico) como desdobramento da transplantação geográfica de uma tradição religiosa.

Resta dizer, a favor do modelo de Baumann, que ele não é fechado, ou seja, que permite a incorporação de novos elementos. Por exemplo, dependendo dos resultados da pesquisa empírica, pode-se deparar com novos modos de transplantação e novas estratégias adaptativas. Ou mesmo discutir novos elementos dentro das categorias propostas por Baumann (o impacto da globalização ou da internet para a difusão e transplantação de determinados movimentos religiosos, etc.).

# 1



## **ANTECEDENTES RELIGIOSOS JAPONESES**



- 1.1 - Religiosidade japonesa**
- 1.2 - Budismo no Japão**
- 1.3 - Budismo Nichiren**
- 1.4 - Milenarismo, messianismo, utopia e novos movimentos religiosos**

## — Capítulo 1 —

### **ANTECEDENTES RELIGIOSOS JAPONESSES**



#### **1.1 - Religiosidade japonesa**

No País do Sol Nascente, a religião está presente no mito de criação, nas bases constitutivas da identidade de seu povo e em todos os aspectos da vida social, seja na moral, nas artes, na política ou no trabalho. Mesmo com todo progresso econômico e tecnológico, vale ressaltar, a religiosidade do povo japonês ainda é um fenômeno contemporâneo relevante.

Diversas tradições religiosas, nativas e estrangeiras, contribuem para compor o universo religioso do Japão, um universo múltiplo e sincrético, ativo e contraditório, continuamente reeditado, reelaborado, enriquecido. Nos primeiros séculos da nossa era, o Japão já possuía uma tradição religiosa bastante plural (ritos de fertilidade, práticas xamânicas e adivinhatórias, cerimônias agrícolas, etc.), que só foi sistematizada posteriormente sob a denominação de Xintoísmo (Shintô), para distinguir as crenças nativas frente ao Budismo e ao Confucionismo importados. Dependendo enormemente de empréstimos dessas duas tradições estrangeiras —termos, conceitos, práticas, arquitetura, iconografia, etc.—, sacerdotes da corte buscaram uma identidade própria através do termo chinês Shentao (“a via dos deuses”), que tem as leituras japonesas alternativas de Shintô, Kami-no-michi ou Kannagara-no-michi (shin/kami/kan, deus, espírito; tô/dô/michi, via, caminho). O Xintoísmo, portanto, tem um caráter simultaneamente inclusivo e nativista, com sua ênfase na identificação entre povo japonês, família imperial e divindades kami<sup>1</sup>. Sua orientação principal é o

---

<sup>1</sup> Kami é uma ampla e heterogênea categoria de seres divinos, que podem ser personagens da mitologia japonesa, ancestrais divinizados de famílias ilustres, personificações de forças da natureza, enfim, qualquer ser que possua alguma qualidade fora do comum, extraordinária e que inspire veneração. O conceito é tão amplo e inclusivo que se usa a expressão yaoyorozu no kami (vasta miríade de kami), denotando a crença xintoísta numa infinidade de kami (que é sempre crescente em termos numéricos). Befu (1983: 108) traça um paralelo entre a noção japonesa de espíritos e a de mana, reconhecendo mesmo

reconhecimento da natureza humana como essencialmente pura e boa; a afirmação da vida e valores deste mundo, aceitando vida e morte, bem e mal, como partes constituintes e inevitáveis da existência humana; e a manutenção do continuum entre homens e deuses, sobretudo através de ritos purificatórios e de oferendas.

Quando o Budismo (Bukkyô ou Butsudô) foi introduzido no Japão, via Coréia, em meados do século VI, as crenças autóctones não se encontravam ainda organizadas teologicamente ou centralizadas numa única instituição. Também não havia uma sofisticação doutrinal, como a noção de uma transcendência absoluta. Portanto, uma das maiores contribuições religiosas e intelectuais do Budismo para o Japão foi precisamente a idéia de transcendência e a negação deste mundo (tido como ilusório na versão tradicional do Budismo). Tendo em vista que estas e outras eram noções muito alienígenas para os japoneses, não é de se estranhar a dificuldade inicial dos japoneses em compreendê-las. De fato, Buda e as demais figuras de cultos budistas eram tidas a princípio como uma espécie de kami —obviamente, de origem estrangeira —, cujas estátuas eram admiradas tanto pela beleza quanto pelos poderes mágicos e eficazes na concessão de benefícios (go-riyaku) de toda sorte, que se podiam obter por meio de sua veneração.

No processo de niponização do Budismo e de sua legitimação social, a relação kami-buda apresentou diversas nuances. Por um período, os kami eram considerados “protetores da Lei de Buda” (gohô-shin); depois esta crença foi reinterpretada e os kami passaram a ser vistos como necessitados da ajuda de Buda para obterem a salvação. Assim, as escrituras budistas eram recitadas diante do altar dos kami e foram criados os jingû-ji (capelas budistas construídas em santuários xintoístas). Certos kami mais venerados receberam o título budista de bosatsu (bodhisattva). Posteriormente, os kami foram tidos como manifestações nativas da natureza transcendental do Buda e, portanto, objetos revalorizados de veneração e respeito. Nesse contexto, a relação Xintoísmo-Budismo evoluiu a ponto de surgirem escolas xintoístas altamente sincréticas. Por exemplo, a partir do contato com a escola budista Tendai, surgiu a escola xintoísta Ichijitsu ou Sannô. Com base no Sutra de Lótus, a Tendai ensinava que todos os Budas

---

uma origem comum entre ambas. A idéia de mana nas sociedades aborígenas do Pacífico —assim como a dos kami japoneses— é de que são forças ou poderes sobrenaturais neutros (embora potencialmente

que vieram a este mundo são somente “uma realidade” (ichijitsu); essa teoria foi usada para argumentar que os diversos kami são aparências históricas japonesas que correspondem às divindades budistas, todos envolvidos em “uma só realidade” (Earhart 1982:111-12).

Esta primeira interação dos japoneses com o Budismo estabeleceu o arcabouço para o papel desta religião no Japão. Sua dimensão ética e contemplativa nunca foi o ponto mais importante a nível popular. Sua difusão implicou num processo de incorporação de vários elementos da religiosidade e da cultura japonesa, seguindo um padrão similar de difusão pelo continente asiático, ocorrido anteriormente ao longo de vários séculos.

O Taoísmo (Dôkyô) e o Confucionismo (Jukyô), ambos de origem chinesa, não atingiram o status de religiões organizadas no Japão, embora tenham desempenhado um papel fundamental na formação dos valores morais, concepções cosmológicas e práticas religiosas da grande maioria do povo. O Taoísmo trouxe principalmente métodos adivinhatórios e de previsão do futuro, a idéia de interação entre sorte/destino e tempo/espaço (por exemplo, a definição da arquitetura de uma casa ou o posicionamento de uma tumba a partir de consultas geomânticas; a crença em yakudoshi ou anos de má-sorte no ciclo de vida das pessoas; etc.) e o afã por amuletos (mamori) para todos os propósitos. Embora as práticas religiosas do Confucionismo chinês sejam virtualmente inexistentes no Japão, a ética confucionista (como a ênfase na ordem sócio-política e na harmonia social) passou a reger as relações sociais e influenciou quase todas as religiões no Japão.

O Cristianismo (Kirisutokyô) foi introduzido no Japão em 1549 por São Francisco Xavier e obteve ampla aceitação até ser proibido em 1639. Recebendo permissão para retomar as atividades proselitistas no final do século passado, os missionários cristãos (desta vez, não somente católicos) conseguiram conquistar menos de um por cento da população. Embora sua presença em termos numéricos seja inexpressiva, o Cristianismo tem testemunhado um recente interesse por parte de muitos universitários e até o crescimento de determinadas denominações, com destaque para a Igreja da Unificação ou Associação do Espírito Santo para a Unificação do Cristianismo

---

perigosos) e que podem ser canalizados em manifestações benevolentes ou malevolentes.

Mundial (Sekai Kirisutokyô Tôitsu Shinrei Kyôkai) e os Testemunhas de Jeová (Ehoba no Shônin). Assim como o Budismo serviu de “correia de transmissão” da cultura chinesa para o arquipélago nipônico, o Cristianismo também serviu, no momento inicial, como canal de transmissão da cultura européia para o Japão medieval. Atualmente, ele não deixa de ser ainda um canal de aproximação dos japoneses com o Ocidente.<sup>2</sup> Algumas idéias cristãs também foram incorporadas pelas novas religiões japonesas e pelo movimento socialista do início do século.<sup>3</sup> As escolas cristãs também têm tradição e prestígio na sociedade japonesa (até a atual imperatriz, costuma-se comentar, estudou na universidade cristã Seishin Daigaku ou Universidade do Sagrado Coração).

Desde as primeiras décadas do século XIX têm surgido no Japão novos movimentos religiosos. Como houve surtos de NMRs em épocas diferentes, ao longo dos dois últimos séculos, pode-se definir esses movimentos ao menos de três maneiras. (i) Pode-se classificar como novas religiões japonesas (Shinshûkyô ou Shinkôshûkyô) aquelas que surgiram a partir do começo do século XIX ou, pelo menos, aquelas formadas em torno de líderes carismáticos (como a Tenrikyô e a Konkôkyô), por volta da Restauração Meiji (1868) e que obtiveram êxito posteriormente em termos organizacionais. (ii) Pode-se também tomar como base as religiões surgidas nas primeiras décadas do século XX (como a Reiyûkai, a Sôka Gakkai e a Seichô-no-ie) e que apresentaram uma expansão maior depois da II Guerra. (iii) A terceira possibilidade é considerar a explosão de novos credos no Japão pós-guerra, cuja nova Constituição garantia a liberdade de culto (veja discussão mais detalhada em Earhart 1970, e Inoue 1991). É interessante notar que todos os três surtos de NMRs no Japão precederam o fenômeno no Ocidente, que somente aconteceu a partir de meados da década de 1960.

---

<sup>2</sup> De uma maneira geral, pode-se afirmar que a relação dos japoneses com o Ocidente é tendencialmente estereotipada e superficial. Por exemplo, há um número considerável de japoneses que compram bolo de Natal sem nenhuma associação de cunho religioso. Muitos também se casam numa igreja cristã, sem ser cristãos, fazendo-o inspirados no modelo transmitido pelos filmes e pela literatura ocidentais.

<sup>3</sup> O impacto das atividades do Exército da Salvação serve para ilustrar esse fato. Introduzido no Japão em 1895, essa instituição se notabilizou logo por seu trabalho pela emancipação das mulheres escravizadas. Embora a campanha tenha obtido apenas resultados parciais, ela despertou, em muitos líderes religiosos e políticos, o senso de justiça social e a necessidade de se transferir um pouco do zelo evangelizador para o trabalho social (Anesaki 1930: 372-73).



<b>Quadro 2. Novas religiões japonesas principais</b>				
NOME	FUNDADOR(A)	SEDE	ANO DE FUNDAÇÃO	MEMBROS (em milhares)
Nyoraikyô (B)	Isson-nyorai Kino (F)	Nagoya	1802	24,4
*Kurozumikyô (X)	Munetada Kurozumi (M)	Okayama	1814	297,1
*Tenrikyô (O)	Miki Nakayama (F)	Tenri	1838	1.902,4
*Honmon Butsuryûshû (B)	Nissen Nagamatsu (M)	Quioto	1857	424,5
*Konkôkyô (X)	Bunjirô Kawate (M)	Okayama	1859	430,1
Izumo Taishakyô (X)	Takatomi Senge (M)	Shimane	1873	1.253,1
Ontakekyô (X)	Osuke Shimoyama (M)	Nara	1873	140,9
Maruyamakyô (X)	Rokurobei Itô (M)	Kawasaki	1873	10,8
*Oomoto (X)	Nao Deguchi (F)	Ayabe	1892	173
Honmichi (O)	Aijirô Oonishi (M)	Osaka	1913	318,6
Kokuchûkai (B)	Chigaku Tanaka (M)	Tóquio	1914	20,2
Ennôkyô (O)	Chiyoko Fukata (F)	Hyôgo	1919	457,3
*Reiyûkai (B)	Kakutarô Kubo (M) Kimi Kotani (F)	Tóquio	1924	1.793,1
Nenpô Shinkyô (B)	Reigen Ogura (M)	Osaka	1925	543,6
Gedatsukai (B)	Seiken Okano (M)	Tóquio	1929	199,2
*Seichô-no-ie (O)	Masaharu Taniguchi (M)	Tóquio	1930	862,5
*Sôka Gakkai (B)	Tsunesaburô Makiguchi (M)	Tóquio	1930	10.000
*Sekai Kyûseikyô (O)	Mokichi Okada (M)	Shizuoka	1934	835,7
Kôdô Kyôdan (B)	Shôdô Okano (M)	Yokohama	1935	354,5
*Risshô Kôseikai (B)	Myôkô Naganuma (F) Nikkyô Niwano (M)	Tóquio	1938	5.913,3
*Tenshô Kôtai Jingûkyô (O)	Sayo Kitamura (F)	Yamaguchi	1945	461,5
*Perfect Liberty Kyôdan (O)	Tokuchika Miki (M)	Osaka	1946	1.131,1
Zenrinkai (O)	Tatsusai Rikihisa (M)	Fukuoka	1947	269,7
*Shinnyôen (B)	Shinjô Itô (M)	Tóquio	1948	776
Ananaikyô (X)	Yonosuke Nakano (M)	Shizuoka	1949	10,6
Myôchikai Kyôdan (B)	Mitsu Miyamoto (F)	Tóquio	1950	1.047,9
Bussho Gonenkai Kyôdan (B)	Kaichi Sekiguchi (M)	Tóquio	1950	1.672,7
*Agonshû (B)	Seiyû Kiriya (M)	Tóquio	1954	206,6
*GLA Sôgô Honbu (B)	Shinji Takahashi (M)	Tóquio	1969	12,9
*Sûkyô Mahikari (O)	Kôtama Okada (M)	Gifu	1978	470
*Kôfuku-no-Kagaku (O)	Ryûhô Ôkawa (M)	Tóquio	1986	440

**Fontes:** Pereira (1992a) e Bunkachô (2000). Informações complementares foram retiradas em Shimazono (1993: 227) e Inoue (2000:22).

**Notas:** Os dados sobre os membros são referentes a dezembro/99.  
(X) Movimentos derivados do Xintoísmo, (B) Movimentos derivados do Budismo, (O) Outros; (F) Sexo feminino, (M) Sexo masculino, (\*) Grupos atuantes no Brasil.

Seja qual for o posicionamento do pesquisador, há que se reconhecer que, atualmente, as novas religiões constituem o elemento mais dinâmico no cenário religioso do Japão. As shinshûkyô possuem algumas feições comuns tais como:

- a. são religiões de forte apelo popular, organizadas em torno de pessoas carismáticas, freqüentemente consideradas “Divindades ou Budas vivos” (ikigami ou ikibotoke) e possuidoras de poderes místicos; a vida desses fundadores é apresentada como

- modelo a ser imitado pelos fiéis e seus escritos se tornam textos sagrados; é muito comum a sucessão à liderança do/a fundador/a ser hereditária ou semi-hereditária;
- b. muitas foram fundadas por mulheres e possuem a maior parcela de seus membros formada pelo sexo feminino;
  - c. geralmente são movimentos críticos das religiões tradicionais: muitas não estão centradas nos textos ou rituais sagrados antigos, encorajam a participação leiga (costuma ser mínima a separação entre clero e adepto) e contam com recrutamento baseado na escolha pessoal (ao menos na primeira geração de convertidos);
  - d. embora derivem, em última instância, de fontes religiosas antigas, apresentam elementos novos e tendem a incluir uma agenda bastante atualizada, com ênfase no pacifismo, universalismo, ambientalismo, educação, transformação do mundo, etc.<sup>4</sup>
  - e. estimulam o contato direto com o sagrado, o que se acredita ser efetivo na solução dos problemas pessoais e sociais;
  - f. promovem reuniões de pequenos grupos, que podem combinar aconselhamento (com base em uma ética e/ou orientações pré-estabelecidas para o cotidiano), troca de experiências, estudo de doutrina, testemunhos de fé, introdução de membros potenciais, lazer e estreitamento dos laços de amizade;
  - g. enfatizam a força do pensamento positivo, a auto-confiança e as curas com base na fé, prática e/ou nível de dedicação às diretivas do grupo;
  - h. são majoritariamente de orientação eclética, sendo que algumas se destacam por incorporarem elementos religiosos (e até mesmo científicos) de diversas origens que não a japonesa (Budismo Tibetano, Christian Science, medicina psicossomática, psicanálise, etc.);
  - i. muitas mantêm ou reelaboram a prática tradicional do culto aos antepassados;
  - j. apresentam maior vitalidade e taxa de crescimento que as religiões tradicionais, tanto pela origem dinâmica e sincrética, como também por serem mais hábeis na utilização dos meios de comunicação de massa e técnicas de marketing e propaganda, por estabelecerem suas próprias instituições educacionais, prometerem

---

<sup>4</sup> Ian Reader (1994: 198-99) coloca a relação entre o novo e o tradicional nas shinshûkyô de maneira inversa: por detrás da fachada moderna e da imagem dinâmica, pode-se encontrar uma cosmologia e um ensinamento tradicionais, que as tornam mais atraentes na sociedade japonesa moderna (ao passo que as religiões estabelecidas podem aparentar menor relevância para a época atual).

milagres e toda sorte de benefícios materiais e espirituais ainda nesta vida, e apresentarem um proselitismo mais ativo. Para isso ainda contam com uma organização do tipo empresarial, que facilita a ascensão do adepto leigo a postos mais elevados conforme seu envolvimento e dedicação com a religião.

- k. constituem um fenômeno particularmente urbano, apesar de algumas das shinshûkyô mais antigas (como a Tenrikyô) terem surgido e se desenvolvido no meio rural.

Embora os números relativos às religiões sejam sempre objeto de discussão e disputa, de modo geral, estima-se que haja mais de três mil novos grupos no Japão. Calcula-se ainda que de dez a vinte por cento da população japonesa estejam envolvidos em um ou mais desses novos movimentos religiosos (Shimazono 1993: 222).

<b>Tabela 1: Estatística das organizações religiosas no Japão (1999).</b>	
<b>Classificação</b>	<b>Seguidores</b>
TOTAL	215.063.458 (100%)
Xintoísmo	106.151.937 (49,3%)
Budismo	96.130.255 (44,6%)
Cristianismo	1.761.907 (0,8%)
Outras Religiões	11.019.359 (5,1%)

Fonte: Bunkachô (2000: 30-31).

O cenário religioso japonês fica muito limitado se nos detivermos apenas nas principais tradições formais, deixando de lado as crenças populares, as práticas xamânicas, a importância dos centros de peregrinações, etc.<sup>5</sup> Por exemplo, Shimazono (1996: 178-81) chama a atenção para a importância do desenvolvimento de uma cultura popular mágico-religiosa e individualista a partir dos anos 70, que se difunde rapidamente não através dos canais tradicionais das organizações religiosas, mas sim da mídia, particularmente de livros e revistas em quadrinhos (manga), fitas-cassetes, vídeos e jogos eletrônicos. Esse movimento do “Mundo Espiritual” (Seishin sekai undô), que se assemelha aos movimentos da Nova Era em outros países, e a explosão de interesse pelo oculto não chegam a constituir comunidades ou a possuir uma organização central, dependendo basicamente da mídia e de uma rede de pessoas.

<sup>5</sup> Diante da riqueza e variedade do tema, remeto o leitor à bibliografia especializada. Para uma visão geral das manifestações religiosas no Japão, consulte Anesaki (1930), Kitagawa (1966), Hori *et alii* (1987), Earhart (1982) e Reader (1994). Para informações sobre o Xintoísmo, veja Rochedieu (1982) e Ono (1986). Sobre o Budismo, Matsunaga & Matsunaga (1974/1976) e Saunders (1980). Sobre os novos

Ainda é preciso ponderar que nenhuma das tradições religiosas está livre da relação de influência recíproca e do sincretismo, sempre recorrentes na história do Japão. Uma vez que as fronteiras entre as maiores tradições religiosas não são muito definidas, quando nos referimos a uma categoria —digamos Budismo—, seria melhor pensarmos em termos de predominância de elementos. O resultado dessa tendência é uma cultura onde a afiliação exclusiva a uma única religião é uma exceção, e onde o sincretismo é uma constante histórica. Ou seja, esta tendência pode ser observada tanto no âmbito das instituições religiosas quanto no da prática religiosa cotidiana das pessoas. De fato, observando a prática da maioria da população, parece haver uma espécie de “divisão de trabalho” no campo religioso. Não seria muito difícil encontrar o seguinte padrão: um recém-nascido pode ser encaminhado a um santuário xintoísta (jinja) poucos dias após o nascimento; ao crescer, esta mesma pessoa aprende a fazer preces diante do altar doméstico xintoísta (kamidana) e/ou budista (butsudan); no Ano Novo, vai a um jinja (embora não sendo comum, também há a possibilidade de se ir a um templo budista ou o-tera); na festa dos mortos (o-bon), vai a um o-tera; seu casamento ou Natal podem ocorrer em uma igreja cristã; diante de uma crise existencial ou física, pode recorrer a uma nova religião; ao morrer, seus parentes podem convocar um monge do Budismo tradicional para officiar os ritos fúnebres.

Essa interação, trânsito e empréstimos constantes acabaram por constituir uma matriz comum da religiosidade japonesa. Harry Byron Earhart lista algumas das idéias básicas e recorrentes que dão um senso de continuidade e unidade à tradição religiosa japonesa:

... a proximidade entre homem, “deuses” (kami) e natureza; o significado religioso da família (os vivos e os falecidos) e a casa como um centro religioso; a importância da purificação, disciplina, rituais e práticas mágicas; a proeminência dos folguedos locais e cultos individuais; a íntima relação entre prática religiosa e vida cotidiana; e a ligação natural entre religião e nação japonesas (Earhart 1970: 2).

---

movimentos religiosos, McFarland (1970), Earhart (1983), Murakami (1983) e Pereira (1992a). Sobre religiosidade popular e práticas xamânicas, Hori (1969) e Blacker (1986).

No que tange à influência da religião sobre a sociedade, começando pelas artes e pelo esporte, o teatro não tem um repertório tomado pela temática do mundo espiritual; o sumô está intimamente ligado ao universo simbólico do Xintoísmo; a arquitetura e a jardinagem budistas são responsáveis por boa parte da paisagem do país; o Zen-Budismo contribuiu enormemente para um grande avanço na cerâmica, na pintura, no consumo ritualizado do chá, etc.. Na política, encontramos a imperatriz xamânica Himiko; temos a figura do imperador que, de acordo com uma tradição multi-milenar, é simultaneamente sumo-sacerdote e descendente dos deuses; os xoguns da família Tokugawa estabeleceram o Budismo como religião oficial, visando ao controle da população, mas foram buscar no Confucionismo as bases ideológicas e morais para governar. O modelo antigo de união entre religião e estado (saisei itchi) foi retomado pelo governo militarista, do final do século XIX até a II Guerra, através do Xintoísmo Estatal (Kokka Shintô), que enfatizava o culto ao imperador.

Há estudiosos, como Robert Bellah (1985), que sustentam a tese de que o legado ético-religioso do Japão feudal —com ênfase no cultivo da virtude e sua aplicação no serviço público; na frugalidade; no trabalho produtivo; na diligência; na lealdade; etc.— foi um dos fatores-chaves para a modernização desse país.

## **1.2 - Budismo no Japão**

O Budismo originou-se no século V a.C. a partir dos ensinamentos de Siddharta Gautama<sup>6</sup>, como um movimento hindu de reforma. Posteriormente, as invasões islâmicas<sup>7</sup> praticamente erradicaram o Budismo da Índia. No entanto, o ensinamento de Shakyamuni se difundiu em outros países através de duas correntes principais: Mahayana e Theravada. A corrente Mahayana (“O Grande Veículo ou Ensinamento”) se

---

<sup>6</sup> Gautama ficou posteriormente conhecido como Shakyamuni (Shakya em alusão ao clã de sua origem; e muni significando sábio, santo, iluminado).

<sup>7</sup> A Península Índica tem um histórico de extrema pluralidade étnico-cultural, de fragmentação política e de invasões estrangeiras (arianos ou indo-europeus, persas, árabes, ingleses, etc.). As incursões árabes na Índia remontam ao século VIII, quando um grupo de árabes se instalou na costa de Malabar (atual Kerala). O apogeu das sucessivas invasões muçumanas ocorreu entre os séculos XII e XIII. A forte presença muçumana na Península Índica é um dos elementos justificadores de sua divisão em dois Estados (União Índica e República Islâmica do Paquistão), por ocasião de sua independência política, em 1947 (Singhal 1983).

espalhou em direção norte: Tibete, China, Vietnã, Coréia e Japão. A corrente Theravada (“Escola dos Anciãos ou Monges”; também conhecida como “Hinayana” ou “O Pequeno Veículo ou Ensino”), pelo sul: Sri-Lanka, Myanmar (ex-Birmânia), Tailândia, Laos e Cambodia.

O Budismo no Japão é basicamente Mahayana, havendo raras exceções, como as três seitas Theravada do período Nara (710-794): Jôjitsu, Kusha e Ritsu. Desde sua introdução via Coréia no século VI (538 ou 552) até o período medieval, o Budismo era um movimento de elite, circunscrito à nobreza. Sua popularização demorou vários séculos. Esse processo, como já foi assinalado, envolveu a japonização do Budismo, principalmente através de sincretismos com o Xintoísmo e as crenças populares. Esse processo é sintetizado nos movimentos sincréticos medievais, como o Ryôbu Shintô (Xintoísmo Dual), o Ichijitsu Shintô (Xintoísmo de Uma Realidade) e outros.

O Budismo não somente teve um relacionamento sincrético com o Xintoísmo, como também desenvolveu uma espécie de “divisão de trabalho” com o mesmo, no que tange a ritos de passagem: o Xintoísmo geralmente está relacionado com o nascimento e o matrimônio, enquanto que o Budismo continua na esfera do culto aos antepassados e dos ritos fúnebres. Também é possível haver casamento budista e funeral xintoísta, embora não seja uma prática comum. Na medida em que a principal atividade do Budismo se relaciona com ritos fúnebres, ele é freqüentemente chamado, com certo tom de deboche, de “a religião dos mortos”, “Budismo dos funerais” ou “empresa de serviços funerários do Japão”.

Durante os quinze séculos desde sua introdução no arquipélago japonês, o Budismo não somente contribuiu enormemente para a cultura japonesa como também sofreu profundas transformações no seu processo de aclimatação à sociedade japonesa (Tamaru 1987: 64-67). De fato, ele serviu, por vários séculos, como uma espécie de via de transmissão de elementos culturais chineses para o Japão. A escrita chinesa, por exemplo, foi introduzida junto com o Budismo. Os templos foram, até a época moderna, centros religiosos, artísticos e educacionais. Até o governo Meiji (1868-1912) instituir um sistema público de ensino, a maioria das escolas primárias estava associada aos templos budistas (terakoya). Agências e agentes do Budismo disseminaram no país técnicas de impressão e artísticas (pintura, cerâmica, escultura, jardinagem, etc.), estilos

arquitetônicos, uso de almanaques, rudimentos de medicina chinesa, costume de beber chá... e a lista poderia se estender muito mais ainda. Devido ao sistema paroquial budista (danka seidô) instituído no período Tokugawa (1600-1868), praticamente todo vilarejo possuía pelo menos um templo budista e cada família estava afiliada a um templo, ao longo de várias gerações. Tal sistema é um dos principais responsáveis pelo fato dos japoneses serem majoritariamente budistas “por tradição”.

Abaixo estão relacionadas as principais escolas budistas, de acordo com o período histórico em que foram introduzidas ou fundadas no Japão, com um breve comentário sobre as características de cada período.

<b>Quadro 3: Sinopse histórica do Budismo japonês</b>		
<b>Período histórico</b>	<b>Seitas budistas estabelecidas</b>	<b>Características religiosas do período</b>
<b>Nara</b> (710-794)	Jôjitsu, Kusha, Ritsu, Sanron, Hossô, Kegon	Grande aceitação do Budismo na corte (sobretudo por alegado poder mágico e protetor) e patrocínio estatal. Príncipe-regente Shôtoku (574-622), venerado como ‘patrono’ do Budismo japonês. As seis escolas representam as principais correntes budistas da época. Sistema de templos provinciais, tendo o Todai-ji (em Nara) como templo-matriz.
<b>Heian</b> (794-1185)	Shingon, Tendai	Corrupção e interferência política dos monges como uma das razões para mudança da capital para Heian (Quioto). Esoterismo/ritualismo da Shingon e autoridade eclesiástica da Tendai usados para proteger o Estado. O Budismo se aproxima da cultura japonesa (sincretismo) e se propaga paulatinamente no interior do país.
<b>Kamakura</b> (1185-1333); <b>Muromachi</b> (1333-1568); <b>Momoyama</b> (1568-1600)	Jôdo-shû, Rinzai Zen, Sôtô Zen, (Jôdo) Shinshû, Nichiren	Surgem novas seitas como reação ao crescente elitismo, ritualismo e envolvimento político da Shingon e da Tendai. O Budismo simplifica a salvação e começa a se popularizar: as seitas Jôdo, com idéia de salvação via fé no Buda Amida; a Zen, via meditação; e a Nichiren, via fé no Sutra de Lótus. O clima de crise populariza a idéia de fim do ensino budista ( <u>mappô</u> ). Shinran inicia o costume de liberdade de casamento para os monges. Criação do Budismo tipicamente japonês de Nichiren. Monastérios com armada própria.
<b>Tokugawa</b> (1600-1868)	Ôbaku Zen	O Budismo se torna religião oficial do xogunato, sob controle absoluto da família Tokugawa, adepta da Jôdo-shû. Instituição de sistema paroquial ( <u>danka-seidô</u> ) para controle da população: cada família era obrigada a receber certificado de filiação ao templo do lugarejo, independentemente da seita.

		Popularização das peregrinações e da prática devocional <u>Nembutsu</u> . No final do período, surgem as primeiras “novas religiões” ( <u>shinshûkyô</u> ).
<b>Restauração Meiji (1868) até o presente</b>	Reiyûkai, Risshô Kôsei-kai, Sôka Gakkai, Shinnyô-en, Agonshû.	Governo Meiji favorece o Xintoísmo e, momentaneamente, o Budismo é perseguido. Aliança do Budismo Nichiren com o nacionalismo. Proliferação de novas religiões (as maiores são Nichiren). Liberdade religiosa pós-guerra faz explodir número de novas religiões, ao mesmo tempo em que crescem o secularismo e a desconfiança relativa às religiões. A Sôka Gakkai cria o Partido Komeitô (1964). Incidente da Aum-Shinrikyô (atualmente, Aleph) com gás sarin (Tóquio, 1995), que aprofundou a desconfiança pública com relação aos NMRs e serviu de justificativa para se propor o maior controle governamental dos grupos religiosos.

O Budismo no Japão seguiu uma tendência, anteriormente verificada em sua difusão pela Ásia, de inclusivismo e sincretismo. É interessante notar que a fonte do ensinamento budista para os japoneses era a China, inicialmente intermediada por monges coreanos. Sempre houve pouco interesse na sua origem indiana. E, como afirma Tamaru (1987: 50), em termos sociológicos, houve um movimento budista dos estratos mais altos da sociedade para os mais baixos, ou do “centro” para a “periferia” sócio-econômica. Em outros termos, o Budismo era inicialmente uma religião da aristocracia e, lenta e gradualmente, foi-se tornando uma religião das camadas populares do Japão. Esse processo produziu feições peculiares no Budismo japonês, que o distingue do de outros países. Pode-se, de modo sucinto, levantar pelo menos cinco características peculiares a esse Budismo (Tamaru 1987: 50-53; Kitagawa 1987: 267-68).

1. Houve, tradicionalmente, uma grande ligação entre o Budismo e o Estado japonês. Por um lado, havia a presença do Estado japonês e das classes dominantes patrocinando e controlando os templos budistas; por outro, o Budismo, ao se beneficiar financeira e politicamente deste patrocínio, oferecia seus serviços mágico-religiosos para proteger a nação (chingo-kokka). Esta simbiose entre Budismo e Estado é particularmente expressiva nos períodos Nara (710-794) e Tokugawa (1600-1868).



2. O Budismo japonês tende a ser sincrético, na medida em que influenciou e se apropriou de outras tradições religiosas (Xintoísmo, Confucionismo, Taoísmo e crenças populares), quando não patrocinou e estimulou cultos extremamente sincréticos como é o caso do Xintoísmo Dual (Ryôbu Shintô) e da ordem dos ascetas montanheses (Shugendô).
3. Há uma grande absorção de práticas e crenças mágicas no Budismo japonês, desde sua introdução no país, quando se acreditava que estátuas do Buda poderiam trazer magicamente todo tipo de benefícios materiais. Os monges, em sua maioria, costumam estar a postos para recitar sutras e fórmulas mágicas para todo tipo de ocasião e necessidade (ver Reader 1994: 30-40).
4. Ao desenvolver uma forte relação com a estrutura familiar japonesa, através do culto aos antepassados, o Budismo assumiu como uma de suas principais funções o serviço memorial para os mortos.
5. O ponto de conexão com a metafísica e as disciplinas budistas históricas se encontra na figura de líderes religiosos carismáticos: fundadores de seitas, monges “privados” (shido-sô), monges não-ordenados (ubasoku) e “homens santos”, geralmente monges que vivem reclusos em algum lugar sagrado (hijiri). Estes líderes traziam uma nova perspectiva para a prática budista de sua época e/ou meios soteriológicos eficazes.

### **1.3 - Budismo Nichiren**

Depois de abordar o histórico e algumas das características centrais do Budismo japonês, passo agora a apresentar o desenvolvimento do ramo budista fundado por Nichiren<sup>8</sup>.

O “Budismo Nichiren” surgiu no período Kamakura (1185-1333), que é um marco na história budista japonesa. Nesse período, diversos líderes religiosos forjaram novas práticas e ensinamentos, trazendo, com isso, o Budismo para a vida do povo comum. Entre os mais notáveis líderes do período, encontra-se Nichiren (1222-1282).

---

<sup>8</sup> O “Anuário das Religiões (Japonesas)” de 1999 lista 38 seitas do Budismo Nichiren, sem contar a Sôka Gakkai, que é classificada à parte, como entidade religiosa independente ou tanritsu (Bunkachô 2000: 74-76).

Sua vida e seus ensinamentos serão tratados no próximo capítulo. Por hora, farei apenas um breve relato dos rumos que os discípulos deram ao movimento iniciado por Nichiren.

Às vésperas de sua morte, estima-se que Nichiren teria em torno de 260 discípulos. Entre estes, ele escolheu seis discípulos oficiais (Rokurôsô ou, literalmente, “Seis Monges Anciãos”), pouco antes de morrer: Nichiji (1250-1295), Nitchô (1252-1317), Nikô (1253-1314), Nikkô (1245-1332), Nichirô (1242-1320) e Nisshô (1236-1323). Como sustentam a Nichiren Shôshû e a Sôka Gakkai, Nichiren teria legado seus ensinamentos a Nikkô, o mais íntimo de seus discípulos, que lhe servia freqüentemente de secretário.

A desunião dos discípulos principais tornou-se evidente pouco após a morte de Nichiren. Havia uma combinação de que dezoito seguidores —os seis mencionados acima mais doze monges da região de Minobu— fariam rodízio para tomar conta do túmulo de Nichiren em Minobu, cada um ficando por um mês no local. O sistema funcionou por pouco tempo, pois, três dos Rokurôsô viviam em Kantô (região da atual Tóquio) e acharam o sistema inconveniente, além de estarem mais interessados no trabalho de difusão do que em ficarem em um lugar isolado.

Depois do primeiro ano de rituais fúnebres para Nichiren, Nikkô assumiu o posto de abade do templo Kuonji, em Minobu. Ele e seus discípulos mantinham o trabalho de conversões na região de Minobu (atual província de Yamanashi) e partes de Shizuoka, incluindo a península de Izu. Nichiji se juntou a Nisshô e Nichirô em Kamakura, seguindo, em 1294, para uma longa jornada de evangelização no exterior, rumo norte: Hokkaidô, Sibéria, China e Mongólia. Nisshô e Nichirô viviam em Kamakura e faziam proselitismo em Musashi (parte da atual Tóquio) e Sagami (Kanagawa). Nikô fazia o mesmo em Kazusa (Ibaraki e norte de Chiba) e Nitchô em Shimo-osa (sul de Chiba). Posteriormente, Nisshô, que tinha sido antes um monge Tendai, buscou a reaproximação com sua escola de origem, sendo seguido por Nichirô, Nikô e Nitchô. Ainda em 1294, um de seus discípulos mais jovens, Nichizô (1269-1341), iniciou a divulgação do novo credo na capital Quioto, numa tentativa de converter a Casa Imperial.

Nikkô estava cada vez mais distanciado dos outros cinco monges. Ao entrar em conflito com o administrador local, deixou o templo Kuonji em dezembro de 1288 e instalou-se no sopé do Monte Fuji, onde fundou, em 1290, o templo Taisekiji (Templo

da Grande Rocha). Pouco menos de oito anos depois, Nikkô fundou outro templo, o Honmonji, em Omosu, onde criou uma escola sectária para um treinamento doutrinário vigoroso. Nikkô viveu no Honmonji até sua morte, em 1333, aos 87 anos de idade.

O legado doutrinário de Nikkô —assim como a sistematização do ensino feita pelo Sumo Sacerdote Nikkan (1665-1725)— é uma das principais fontes para a posterior elaboração doutrinal da Nichiren Shôshû e da Soka Gakkai. A exemplo de seu mestre, Nikkô designou seis de seus discípulos como “Seis Monges Anciãos”, aos quais ele adicionou posteriormente outros seis. Convictos de serem os autênticos herdeiros de Nichiren e motivados pela rivalidade com os nichirenistas do templo de Minobu, esses discípulos percorreram o país em pregação.

A escola iniciada por Nikkô ficou conhecida por vários nomes alternativos: Fuji Monryû, Fuji-ha, Nikkô Monryû e outros<sup>9</sup>. Com o passar do tempo, essa escola se viu subdividida em diversas seitas rivais, cada uma alardeando perpetuar a ortodoxia de Nikkô. Entre as principais estão as seitas centradas nos templos Taisekiji e Honmonji. O templo Taisekiji, por ter sido o primeiro templo fundado por Nikkô, tem a pretensão de ser a sede de todos os templos do Budismo Nichiren. Por outro lado, como Nikkô viveu um período maior de sua vida no templo Honmonji e por ele ter escolhido uma designação que significa “Templo do Verdadeiro Ensino”, seus monges interpretam que o próprio Nikkô o considerava principal.

No final do século XVI, as várias subseitas da escola Nikkô Monryû caminharam para a unificação, excetuando aquela sediada no Templo Taisekiji, que permaneceu independente e minoritária. Em 1912, esta seita passou a se chamar Nichiren Shôshû (“Seita Ortodoxa do Budismo Nichiren”), para reforçar sua independência e autenticidade ortodoxa. Esta ortodoxia repousa em duas fontes principais: os dois documentos em que Nichiren teria legado seus ensinamentos a Nikkô<sup>10</sup> e o daigohonzon, a inscrição sagrada que consubstanciaria a sucessão e que a Nichiren Shôshû considera

---

<sup>9</sup> “Monryû significa literalmente ‘portão-correnteza’, sendo ‘portão’ a expressão tradicional budista para o ensinamento de Buda e ‘correnteza’ significando uma escola de pensamento ou, como foi usado em épocas posteriores, de qualquer arte ou ofício tradicional” (Murata 1971: 43).

<sup>10</sup> Um documento é Minobu Shojosho, escrito por Nichiren em 12 de setembro de 1282, antes de partir para sua última viagem; o segundo é o Ikegami Shojosho, escrito no dia em que Nichiren faleceu em Ikegami, no qual indica Nikkô para o cargo de Sumo Sacerdote do templo Kuonji. Como os originais se perderam em algum momento depois de 1540, apenas suas cópias estão preservadas no Taisekiji. As seitas rivais acusam os documentos de serem falsos (Murata 1971: 44).

ser o testamento de Nichiren para a humanidade. Como veremos no Capítulo 4, desde sua fundação até sua excomunhão pelo clero, em 1991, a Soka Gakkai era uma associação de leigos devotos da Nichiren Shôshû, de onde retirava sua principal fonte de legitimidade.

Como demonstrou Jacqueline Stone (1994), em um artigo bastante didático, o Budismo Nichiren possui, ainda, outra característica: a tensão recorrente entre exclusivismo e acomodação, na medida em que diversos monges e leigos encontram uma grande fonte de inspiração no zelo missionário e na perseverança de Nichiren frente às dificuldades.

Primeiramente, é preciso notar que, embora o fundamentalismo religioso não seja uma característica predominante na história religiosa japonesa, o período Kamakura (1185-1333) produziu uma série de movimentos reformistas do Budismo, com características mais ou menos exclusivistas, muitos pregando uma prática religiosa unilateral. A Escola Tendai ficou, por algum tempo, dividida em diversas ramificações concorrentes, cada uma proclamando maior fidelidade ao fundador Saichô e ser possuidora de uma verdade mais profunda e essencial. Hônen (1133-1212), articulador da tradição da Terra Pura no Japão, ensinava a prática simples e única da recitação do nome do Buda Amida (senju nenbutsu), como sinal de fé absoluta em seu poder salvífico. A Escola Sôtôzen, secundarizando as escrituras e o estudo intelectual, colocava ênfase na meditação (zazen) como instrumental para o despertar da natureza búdica em cada praticante, enquanto a Rinzaizen, priorizava a prática dos kôan (espécie de “charada” ou “quebra-cabeça verbal” a ser “resolvido” por meio da meditação e intuição, almejando mostrar ao praticante os limites do intelecto), com o mesmo objetivo. Nichiren pregava a fé absoluta e exclusiva nos ensinamentos do Sutra de Lótus e a prática da recitação de seu título, Namu-myôhō-rengē-kyō, como único caminho possível para a salvação. Para ele, misturar esta prática com outras seria “o mesmo que misturar arroz com excremento” (apud Stone 1994: 232).

A fé incondicional de Nichiren nos ensinamentos proféticos do Sutra de Lótus levou-o a uma posição rigorosa em relação às outras seitas (acusando-as de possuírem um ensinamento parcial e, portanto, herético em relação ao seu) e aos governantes do Japão (por exemplo, sustentando o princípio de que não se deveria officiar nenhum ritual para o

governante que não abraçasse o Sutra de Lótus). Desde o século XIII, sempre houve discípulos que mantiveram sua posição extremada, assim como houve aqueles que buscaram uma posição mais aberta e conciliadora, ou até mesmo que passaram de um posicionamento a outro. Já entre os discípulos diretos de Nichiren, pode-se observar esse conflito que conduziu aos primeiros cismas no movimento.

Antecipando-se a uma terceira tentativa de invasão do arquipélago pelos mongóis, o governo militar japonês (bakufu) ordenou que todos os templos budistas e santuários xintoístas deveriam oferecer preces para garantir a segurança do país. A princípio, os dois discípulos de Nichiren responsáveis pela região de Kamakura, Nisshô e Nichirô, recusaram a obedecer tal ordem, por contrariar a orientação do mestre. Diante da ameaça governamental de destruir os templos e banir o clero, Nisshô e Nichirô voltaram atrás e concordaram em realizar os rituais solicitados. Esta decisão, que abria um precedente conciliatório, foi duramente criticada pelos seguidores de Nikkô e pavimentou o caminho para o primeiro cisma no movimento nichirenista. O incidente modelou o padrão recorrente na tradição Nichiren: indivíduos e grupos procurando legitimar sua própria ortodoxia frente aos grupos rivais do movimento nichirenista através da reapropriação do posicionamento exclusivista do fundador (Stone 1994: 236-37).

O “exclusivismo do Lótus” não se restringiu ao âmbito religioso, mas se misturou frequentemente com interesses sociais, políticos e institucionais específicos, seja na sustentação de um transitório governo autônomo em Quioto na primeira metade do século XVI, em revoltas populares de seguidores do Lótus (Hokke ikki), ou na forma de resistência à autoridade governante (ibidem: 241-46; ver também Kitagawa 1966: 122). Durante a época medieval, a tensão exclusivismo-conciliação se manifestou na controvérsia entre aqueles que aceitavam o princípio fuju fuse (lit., “não receber nem oferecer nada”, significando que o devoto do Sutra de Lótus não deveria receber nem dar donativos ao não-devoto, mesmo que este fosse o governante) e os que pregavam o princípio mais conciliatório ju fuse (lit., “receber sem dar”). O potencial subversivo do movimento fuju fuse fez com que sofresse uma repressão ferrenha por parte do governo e fosse, juntamente com o Cristianismo, banido durante o período Tokugawa (1600-1868). Ambos eram incompatíveis com a orientação política da época, por colocarem a

religião acima do governo: um defendia a fé absoluta no Sutra de Lótus e o outro, na autoridade inquestionável do Papa. Com a supressão do movimento fuju fuse e a proibição de disputas sectárias, a facção rival ganhou o mesmo perfil das demais escolas budistas, controladas pelo governo bakufu. Seus seminários enfatizavam os estudos inclusivistas Tendai e somente permitiam o acesso a certos textos de Nichiren a um grupo seleto de monges-noviços (Stone 1994: 243-46). No final do período Tokugawa (1600-1868), apareceram devotos do Budismo Nichiren que, desafiando as autoridades, fizeram proselitismo e criticaram a proibição governamental de mudança de credo religioso.

No início da era Meiji (1868-1912) —marco histórico da modernização do país— diversos devotos fizeram, também, a defesa da verdade exclusiva e incomparável do ensinamento do Lótus. Entretanto, o momento político era delicado. Como o Budismo se tinha atrelado ao xogunato Tokugawa, o governo Meiji tentou purificar o Xintoísmo de suas influências budistas (shinbutsu hanzen-rei) e promover um novo credo xintoísta centrado no imperador. Sob essa atmosfera, o Budismo foi temporariamente perseguido (haibutsu kishaku): muitas estátuas budistas foram destruídas pelo fogo, monges budistas foram despejados e alguns templos tiveram suas terras confiscadas. Porém o governo teve que recuar, devido à pressão estrangeira e porque esta tentativa oficial de separar o Xintoísmo do Budismo mostrou resultados apenas no nível institucional: o povo continuava com suas práticas devocionais sincréticas.

Seguindo-se à perseguição ao Budismo, surgiu um movimento de promoção do entendimento mútuo entre as várias escolas budistas. Alguns dos desdobramentos desse movimento foram: a criação, com a participação da linha nichirenista mais conciliatória, da “Liga de Cooperação Intersectária” (Shoshû Dôtoku Kaimei), em 1868, e da “Sociedade para a Harmonia e Respeito” (Wakyôkai), na década de 1870; e o lançamento de projetos sociais e filantrópicos intersectários budistas, nos moldes cristãos. Esses nichirenistas se inseriam numa tendência, iniciada ainda no final do xogunato, de releitura das teses de Nichiren. Um dos pioneiros desse processo de codificação e atualização doutrinal do nichirenismo foi Udana-in Nichiki (1800-1859), que rejeitava a premissa central de um dos livros fundamentais de Nichiren (Risshô

Ankoku-ron), de que a paz e a segurança da nação dependeriam do estabelecimento do Verdadeiro Ensino. Inspirando-se na exortação de Nichiren de que o método de divulgação do Sutra de Lótus deveria estar de acordo com as necessidades da época, Nikichi ainda sustentava o abandono da prática tradicional de proselitismo (shakubuku),<sup>11</sup> num momento em que a mudança de religião era proibida por lei. Ele também estava atento para o crescente sentimento anti-budista daquele período histórico. Seus discípulos seguiram esta linha ecumênica e um tanto quanto iconoclasta no contexto da tradição Nichiren, e por esse motivo foram criticados pelas facções mais ortodoxas e fundamentalistas.

Esses desdobramentos todos são dignos de menção por deixarem claro que o Budismo Nichiren não é uma escola monolítica. Ao contrário, vimos que, desde a morte do fundador Nichiren, houve um predomínio da tensão entre acomodação/conciliação e exclusivismo. E essa tendência continuou na segunda metade do século XIX e no século XX, com surgimento de propostas inspiradas em Nichiren, por vezes, indo em direções opostas.

Um dos aspectos mais importantes do Budismo Nichiren nos últimos 150 anos é a formação de associações e de novos movimentos budistas voltados para os leigos, em parte como uma resposta à estagnação do Budismo tradicional no país. Pioneira nessa tarefa é a seita Honmon Butsuryûkô (posteriormente, Honmon Butsuryûshû), fundada em 1857 pelo ex-monge da seita Honmon Hokkeshû, Nagamatsu Nissen (1817-1891), que rejeitava a autoridade do clero e dos templos, e pregava a fé no Sutra de Lótus. No mesmo ano da Restauração Meiji, 1868, foi fundada por Shimamura Mitsu (1831-1914) a seita Renmonkyô, um sincretismo que combinava a fé no Sutra de Lótus, rituais xintoístas de purificação e curas pela fé. Em 1919, três leigos devotos do Sutra de Lótus fundaram a associação Reinotomo-kai (posteriormente, Reiyûkai), que combinava o ensinamento de Lótus com a prática do culto aos antepassados. Até o começo da década de 1990, a Reiyûkai tinha dado origem a aproximadamente trinta grupos diferentes,

---

<sup>11</sup> Shakubuku significa literalmente “quebrar e subjugar”, isto é, destruir a fé incorreta do adepto em potencial e convertê-lo para o verdadeiro ensinamento (no caso, o do Sutra de Lótus). Este método de conversão não é invenção nem monopólio da Sôka Gakkai ou das seitas Nichiren, constituindo apenas um dos dois métodos tradicionais de proselitismo budista. O outro, shôju, mais moderado, significa conversão gradual (Murata 1971: 102). No Brasil, o termo tanto se refere ao método e à prática de conversão quanto

entre os quais destacam-se a Risshô Kôseikai, fundada por Myôkô Naganuma (1889-1957) e Nikkyô Niwano (1906-1999).

Ainda, durante o período militarista do Japão, alguns líderes nichirenistas estabeleceram uma conexão entre o método de conversão mais agressivo (shakubuku) com o expansionismo japonês. Um dos pioneiros desta linha moderna é o escritor Chôgyû Takayama (1871-1902). Por um tempo, Takayama adotou o chauvinismo nacionalista da época (Nippon-shugi) e denunciou todas as religiões como meras superstições, ao mesmo tempo que se voltou para o individualismo e a leitura ávida de Nietzsche até sua conversão ao Budismo Nichiren no último ano de sua breve e ativa vida. Em Nichiren, Takayama encontrou a possível realização de uma libertação pessoal, entremeada por idealismo, culto ao herói, patriotismo e romantismo (Anesaki 1930: 377-79).

Outro dos mais citados e influentes pensadores dessa linha é o pregador leigo Chigaku Tanaka (1861-1939). Combatendo a linha conciliatória, Tanaka pregou uma doutrina Nichiren popularizada e leiga, com coloração nacionalista —o Nichirenismo (Nichirenshugi)— e fundou a Kokuchûkai (“Sociedade dos Pilares da Nação”). Para ele, Budismo Nichiren e Japão eram inseparáveis e essenciais um ao outro; Nichirenshugi e Nippon Kokutai (os princípios ético-políticos responsáveis pela essência do Japão) estariam em sintonia; a união e o trabalho conjunto dos dois levaria o mundo a se render aos ensinamentos de Nichiren (reinterpretado em termos do Xintoísmo prevalecente na época).<sup>12</sup>

Nichiren é o general do exército que irá unir o mundo. O Japão é seu quartel. O povo do Japão constitui suas tropas; professores e estudiosos do Budismo Nichiren são seus comandantes. O credo Nichiren é uma declaração de guerra e o shakubuku é um plano

---

serve para o membro designar a pessoa a quem converteu. Assim, é comum se ouvir alguém dizer, “fulano é meu shakubuku”, indicando que converteu esta pessoa.

<sup>12</sup> Edwin Lee nota que a importância de Chigaku Tanaka não é tanto pelo conteúdo de suas idéias, mas pelo impacto que exerceu em pessoas das mais variadas origens sócio-econômicas e ocupações: “Takayama Chogyû [1871-1902], que, embora de vida tragicamente curta, é agora reconhecido como sendo um dos proeminentes estudiosos do período Meiji; Anesaki Masaharu [1873-1949], talvez o mais influente intérprete japonês do Budismo para o leitor ocidental; Miyazawa Kenji [1896-1933], um poeta-camponês de genialidade sublime; Inoue Nisshô [1886-1967], um terrorista radical ativo em numerosos complôs ultra-nacionalistas na década de 1930; e Ishiwara Kanji [1889-1949], um comandante do exército



de ataque. A fé proporciona coragem; a doutrina proporciona apoio logístico. O exército para unificar todas as nações do mundo deve ser formado desta maneira. ...A fé do Lótus vai preparar aqueles que estão indo para a batalha. O Japão realmente tem um mandado celestial para unir o mundo (apud Lee 1975:26).

A similaridade de alguns traços entre a Kokuchûkai de Chigaku Tanaka e a Sôka Gakkai é surpreendente (cf. Lee 1975: 24). Ambas enfatizavam um método proselitista contundente (shakubuku), herdaram de Nichiren a idéia da missão redentora do Japão no contexto mundial e mantinham um perfil independente no ramo budista Nichiren. Segundo Tanaka, o Japão deveria ser primeiramente reformado com base nos ideais do Budismo Nichiren para poder cumprir a sua missão de “país escolhido”. Almejando um modo prático e direto de implementar a reforma do Japão, Tanaka criou a Rikken Yôseikai (lit., “Sociedade para o Estabelecimento de uma Constituição Correta”) em 1923 e, no ano seguinte, disputou sem sucesso uma vaga na Câmara Alta do Parlamento. Como veremos no Capítulo 4 (4.1), Jôsei Toda reorganizou os membros (especialmente os jovens) da Sôka Gakkai nos anos cinqüenta inspirado na ordem militar (com destacamentos ou pelotões, comandantes, estandartes, sala de comando, etc.). Durante sete anos, a campanha de conversão lançada por Toda (“Grande marcha de conversão” ou Shakubuku daikôshin) tinha por alvo a realização da profecia de Nichiren: a conversão em massa dos japoneses e, após a conversão do imperador, a construção de um grande salão de culto com recursos públicos e por decreto imperial (kokuritsu-no-kaidan), que se tornaria o ponto difusor e centro mundial da “Religião Suprema”. Reinterpretando o princípio do ôbutsu myôgô (lit., “união ideal do rei com o Budismo”), deslanchou a participação política da Gakkai, o que resultou na criação do bem-sucedido partido político Kômaitô (lit., “Partido do Governo Claro/Puro”). Ou seja, tanto na Kokuchûkai quanto na Sôka Gakkai, recorreu-se à política como forma de implementar uma versão específica do Budismo Nichiren, o qual reserva um papel preponderante para a nação japonesa e para seu imperador. Apesar desses paralelos, não encontrei nenhum texto que comprovasse uma ligação direta entre a Kokuchûkai e a Sôka Gakkai.

---

que considerava o Incidente Mukden, que ele próprio ajudou a planejar, como o primeiro estágio na disseminação do Caminho Imperial pelo mundo” (Lee 1975: 34).

De todo modo, tenhamos em mente que a Sôka Gakkai surgiu no acima-descrito contexto de modernização e adaptação do Budismo Nichiren e do debate nacional sobre a missão japonesa no novo cenário mundial. O desenvolvimento histórico dessa organização budista será o tema do Capítulo 4.

Antes de concluir, é preciso dizer ainda que há pelo menos sete grupos religiosos do Budismo Nichiren no Brasil: três grupos tradicionais (Nichirensshû, Nichiren Shôshû e Kenpon Hokkeshû) e quatro grupos criados mais recentemente (Honmon Butsuryûshû, Reiyûkai, Risshô kôseikai e Sôka Gakkai)

<b>Quadro 4: Budismo Nichiren no Brasil</b>		
<b>Nome do grupo</b>	<b>Fundador(es)</b>	<b>Introdução no Brasil</b>
Nichirensshû	Nichiren (1222-1282)	1954
Nichiren Shôshû (Associação Hokkekô do Brasil)	Nichiren (1222-1282) (Nikkô, 1246-1333)	1960
Kenpon Hokkeshû	Nichijû Shônin (1328-1379)	1974
Honmon Butsuryûshû	Nagamatsu Nissen (1817-1891)	1908
Reiyûkai	Kakutarô Kubo (1892-1944) e Kimi Kotani (1901-1971)	1975
Risshô Kôseikai	Myôkô Naganuma (1889-1957) e Nikkyô Niwano (1906-1999)	1971
Sôka Gakkai	Tsunesaburô Makiguchi (1871-1944)	1960

#### **1.4 - Milenarismo, messianismo, utopia e novos movimentos religiosos**

No princípio, era o caos, um oceano de lama tomado pela escuridão. Depois de uma sucessão de várias gerações de divindades, que brotaram espontaneamente do caos primordial, aparece o casal Izanagi e Izanami com a missão de arrematar a criação, produzindo tudo o que há na terra e povoando-a com miríades de kami (deuses). Entre os novos kami gerados, destaca-se a Deusa do Sol, Amaterasu Ômikami, que, ao retirar-se para as Planícies Celestiais, deixou seus descendentes com a incumbência de governar o Japão. Jimmu, trineto de Amaterasu, teria-se tornado assim o primeiro governante da linha imperial japonesa.

Este é um relato bastante sucinto da gênese mitológica do povo japonês. Entretanto, através dessa breve narrativa encontraremos um dos pontos centrais do credo xintoísta e as bases para a formação da identidade nipônica. Antes de mais nada, ela

respalda e legitima a sacralização do povo e da terra japoneses: os deuses supremos não só criaram como também teriam habitado as ilhas do Japão; a começar pela família imperial, todos os japoneses são, em última instância, descendentes desses deuses; ao morrer, todo japonês se torna um kami, venerado na esfera doméstica ou comunitariamente, no caso dos que se destacaram em prol da sociedade ou em algum ofício. A narrativa acima também justifica tanto o caráter divino do soberano nipônico quanto a identidade da nação japonesa com a família imperial.

O mito da etnogênese japonesa sempre inspirou e serviu de base para os ideólogos nativistas, como os membros da Escola Kokugaku (lit., “Estudos Nacionais”), que buscavam restaurar a tradição cultural “pura” do Japão diante da influência “contaminadora” da China, através da exegese dos livros clássicos antigos, como o Kojiki (“Registro de Coisas Antigas”) do ano 712. Seu representante mais proeminente, Norinaga Motoori (1730-1801), afirmava que tudo o que é genuinamente japonês é puro e tal pureza foi desvirtuada pelo domínio chinês (ele se referia particularmente ao Confucionismo e ao Budismo). Depois de ter estudado o Kojiki por trinta anos, Norinaga se convenceu de que este livro revelava a “via antiga” sui generis de seu país, um estado de perfeição utópica (cf. Hall 1993: 222).

Entretanto, a nostalgia pela “era dos deuses” não foi a fonte principal para os casos de milenarismo surgidos no Japão. O País do Sol Nascente, na ideologia tradicional, é “a” terra santa, na qual se vive uma extensão (menos perfeita que seja) da época de ouro. Desse modo, não faz sentido retornar à “era dos deuses” através de uma revolução “chiliástica” ou milenarista. O caminho a seguir, então, é o da reforma espiritual, considerando-se que o homem, no Xintoísmo, é visto como naturalmente puro.

A reforma espiritual e a renovação rotineira dos sentimentos são aspectos centrais na religiosidade japonesa, tradicional e contemporânea. O Xintoísmo, por exemplo, busca “superar a poluição física com ritos de exorcismo, e maus pensamentos com um ‘coração puro e brilhante’” (Tsunetsugu Muraoka apud Earhart 1982: 37). No Budismo também se confrontam as imperfeições humanas com meditação, boas ações, recitação de sutras, etc. Nas novas religiões é muito comum se falar que a essência da natureza humana é pura e que nossas más ações são como “poeiras que se acumulam

num espelho” e que precisam ser retiradas com boas ações, prática religiosa, mudança na visão de mundo, etc. Apenas para ilustrar, a Sôka Gakkai prega que todos os seres vivos possuem a natureza búdica (e, portanto, a capacidade inata de se tornarem budas), que precisa ser revelada por meio da reforma na personalidade da pessoa (e que eles denominam “revolução humana”) e da recitação devocional (daimoku) diante da mandala inscrita por Nichiren (gohonzon).

Sendo assim, no Japão, as principais fontes motivadoras para movimentos de inspiração milenaristas se originam no Budismo e no folclore japonês: a noção de mappô (“Últimos Dias da Lei [Budista]”), a doutrina do “Buda futuro” (Bodhisattva Maitreya) e a idéia popular de “renovação do mundo” (yonaoshi). Neste tópico, tratarei apenas da crença em Maitreya e da yonaoshi, visto que o tema mappô será abordado com mais detalhes no Capítulo 3 (3.3). Por enquanto, adiantarei somente que a noção de mappô se baseia numa profecia de Shakyamuni, segundo a qual, após sua morte, seus ensinamentos seguiriam uma trajetória decadente, dividida em três períodos, sendo mappô o último deles. A crença nos Últimos Dias da Lei serviu de pano de fundo e substrato para alguns movimentos de reforma budista no século XIII, incluindo o Budismo de Nichiren.<sup>13</sup>

Ainda não há consenso sobre a origem de Maitreya (Metteya, em páli; Byamapa, em tibetano; Mi-lo-fu, em chinês; e Miroku, em japonês), também conhecido como Ajita (“não conquistado”). Há quem defenda sua originalidade no próprio Budismo, quem trace sua origem no culto iraniano de Mithra (deus do sol, da justiça, dos contratos e da guerra) e quem defenda que tenha surgido num meio religioso e cultural não-Mahayana na Ásia Central, como produto da interação entre várias tradições

---

<sup>13</sup> Como notou Jan Van Bragt, apesar do paralelo possível entre a idéia de mappô e o pensamento escatológico-apocalíptico judaico-cristão (preocupação com o tempo e a periodização da história em termos de milênios, por exemplo), as diferenças são mais acentuadas: a) mappô não se relaciona diretamente com o fim do mundo ou da história humana, mas, antes, fim ou decadência do ensino budista; b) nesta crença budista não há um dualismo forte entre o bem e o mal, que peça uma resolução através de um clímax catastrófico e a vitória sobre as trevas (Anti-Cristo); c) também não há uma visão de esperança ou uma utopia explícita (o que só é fornecido pela figura redentora de Maitreya); d) por não se interessarem diretamente pelo estado da sociedade humana, as idéias de mappô não produziram, por si próprias, movimentos sociais (Bragt 1998: 23-24). Naturalmente, o adepto da Sôka Gakkai poderia questionar os dois últimos aspectos levantados por Bragt, na medida em que encontram nas escrituras budistas, por um lado, a justificativa para identificar uma profecia que fala do aparecimento de um Buda redentor nos “Últimos Dias da Lei”, o qual é nada mais nada menos que Nichiren; e, por outro, a

religiosas (Rhodes 1998: 54). Sendo o único bodhisattva reconhecido pela Escola Theravada, Miroku (Maitreya) também é cultuado por budistas Mahayana e tibetanos. De acordo com o Miroku geshôkyô (“Sutra da Descida de Miroku”) e outros sutras Mahayana, Miroku habita o céu Tushita<sup>14</sup> —o quarto dos seis céus no Kâmadhâtu ou “mundo do desejo”— e está previsto para se manifestar na terra 5 bilhões e 670 milhões de anos após a morte do Buda Shakyamuni. Ele seria o quinto e último dos budas terrestres, tendo sido precedido por Krakuchanda, Kanakamuni, Kâshyapa e Shakyamuni (Ooms 1995: 80; Schuhmacher & Woerner 1994: 217).

A crença em Miroku surgiu na China no começo do século V, difundiu-se posteriormente pela Coréia e chegou até o arquipélago japonês no final do século VI. No Japão, este culto foi inicialmente divulgado pelas escolas Hossô, Tendai e Shingon, sofrendo refluxos e reapropriações à medida em que ia se expandindo. Na verdade, Miroku chegou a ser o principal objeto de devoção no período inicial do Budismo japonês. As “Crônicas do Japão” ou Nihon Shoki (primeira história oficial do país), do ano 720, afirma que Soga-no-Umako (?-626) construiu um templo perto de sua casa, para abrigar uma estátua de Miroku, proveniente de Paekche (um dos reinos da península coreana de então). Como todos os demais budas, Miroku era percebido, mais do que tudo, como um poderoso kami estrangeiro, que garantia longevidade e saúde a seus devotos. Nessa época, a fé em Miroku estava estreitamente relacionada com o culto nativo aos antepassados, na medida em que se rezava para garantir o renascimento no Paraíso de Miroku tanto para si próprio quanto para os parentes e antepassados (Rhodes 1998: 57).

No final do período Heian (794-1133), no entanto, a idéia bastante difundida de que se vivia os “Últimos Dias da Lei Budista” (mappô) contribuiu para que o culto a Miroku ficasse ofuscado pelo Amidismo —crença no poder salvador e misericordioso do Buda Amida (Amitâbha ou Amitâyus) como único e eficaz recurso soteriológico para

---

justificativa para seu trabalho proselitista, interpretado como ato de compaixão e benevolência para com as outras pessoas.

<sup>14</sup> De acordo com a tradição Mahayana, existem incontáveis “terras puras” (céus, paraísos ou reinos búdicos), cada uma dominada por um buda. Provavelmente, a mais importante no Budismo japonês é o Paraíso do Oeste (Sukhâvatî), dominado pelo Buda Amida. A Escola budista da Terra Pura (Ching-t’u-tsung, em chinês; Jôdoshû, em japonês) foi fundada no ano 402 pelo monge chinês Hui-yuan (336-416) e organizada institucionalmente no Japão por Hônen (1133-1212). É preciso notar aqui que, embora habite o paraíso Tushita, Miroku irá instaurar seu próprio paraíso, ao fazer sua aparição na terra.

a humanidade. Divulgado mais uma vez pelos ascetas hijiri ou shônin, a crença em Miroku incluía então duas variantes: (i) a crença no renascimento no Paraíso de Miroku (jôshô shinkô), descrito como um lugar repleto de flores, ausente de doenças, com colheitas abundantes e habitantes imortais; e (ii) a crença na vinda de Miroku para estabelecer seu reino na terra (geshō shinkō), no qual reinará a beleza por toda parte, tudo será maior, mais brilhante e de maior duração (Berthon 1985: 130-131)<sup>15</sup>. Enquanto a crença no Buda Amida previa o renascimento de seus adeptos no Paraíso do Oeste, uma versão da crença em Miroku o descrevia como o salvador da humanidade, que irá transformar dramática e radicalmente a situação atual do mundo e transformá-lo num reino de felicidade e abundância.

No Japão, Miroku não chegou a inspirar rebeliões milenaristas como aconteceu freqüentemente na China, porém sua crença constituiu aspecto importante de várias revoltas camponesas ao longo da história japonesa. A partir do período Muromachi (1333-1568), a associação de Miroku com o descontentamento camponês expressa uma maior popularização da segunda variante da crença: o estabelecimento (na terra) do “mundo de Miroku” (Miroku no yo). Sobretudo as situações de calamidade e miséria eram vistas como sinais da proximidade da chegada de Miroku, embora as escrituras a previssem em um futuro extremamente distante. Nesta atmosfera, o nome oficial das eras de governo de determinado imperador era substituído (shi-nengō), no âmbito popular, pela denominação de “ano de Miroku” (Miroku-doshi). Esse era um recurso desesperado e simbólico de substituir o ano calamitoso por um melhor, invocando o nome do Buda Futuro. Em alguns vilarejos na costa entre as províncias de Ibaragi e Shizuoka também eram comuns as “danças e canções de Miroku”, que previam a chegada do navio de Miroku, que viria carregado de arroz e que causaria colheitas fartas.

Enquanto se acreditava, em certos lugares, que a residência desse messias budista se localizava do outro lado do mar. Em outras partes do Japão, essa localização era o topo de montanhas sagradas. Assim, pode-se encontrar na história religiosa deste país a figura surpreendente dos ascetas que praticavam, no cume de determinadas

---

<sup>15</sup> A primeira variante (renascimento no Paraíso de Miroku) eventualmente se tornou o tipo de devoção principal a Miroku. Rodhes (1998: 57) nota que as duas variantes correspondem a métodos diferentes de se recuperar a “idade de ouro” (Golden Age): renascimento na época em que Miroku reaparecesse na

montanhas, a auto-mumificação através de rigorosa abstinência alimentar. Esperava-se que, através de tal austeridade, poder-se-ia acumular poderes sagrados que seriam utilizados para ajudar os outros. No estado de auto-mumificação, acreditava-se também que se entraria em meditação profunda, uma espécie de “vivacidade suspensa”, escapando-se assim à morte e, nesta condição de absoluta pureza, esperar-se-ia o advento de Miroku na terra (Blacker 1971: 591-92).

No século XIX, em particular, as crenças e práticas milenaristas se tornaram mais frequentes. A crença em Miroku podia dar lugar ou então combinar-se com outras concepções populares ou símbolos milenaristas. Nos últimos anos do regime Tokugawa (1600-1868) e durante a era Meiji (1868-1912), o Japão testemunhou um período de grande instabilidade e mudança institucional. Nesse período, secas, quebra nas colheitas e fome generalizada levaram as classes baixas à beira do desespero. Além disso, o peso de uma taxa alta, controle social rigoroso, corrupção governamental e políticas ineficientes foram bons motivos para numerosos levantes camponeses. Na medida em que o confronto direto falhou em mudar essa situação, peregrinações massivas tornaram-se mais e mais populares.

Tanto as revoltas quanto as peregrinações eram frequentemente ligadas à idéia de “renovação do mundo” (yonaoshi). Neste contexto era comum se acreditar que uma nova era seria possível pela interferência de um kami poderoso que teria a força para regenerar o mundo, revertendo a ordem existente e salvando a população de toda miséria e penúria. Assim, existiam tanto yonaoshi-ikki (“rebeliões para a renovação do mundo”) quanto a crença em yonaoshi-gami (“divindades renovadoras do mundo”). Camponeses que morriam como heróis em momentos de confronto com as classes dominantes eram cultuados como “divindades da renovação do mundo” (yonaoshi-daimyôjin).

Numa situação de clara pauperização e opressão do povo, majoritariamente camponês, acreditava-se também que cada pessoa deveria, ao menos uma vez na vida, visitar determinados templos ou santuários (particularmente o Grande Santuário de Ise, dedicado a Amaterasu Oomikami, deusa do sol e ancestral da família imperial). Essas peregrinações (okage mairi, “peregrinação de agradecimento”) vieram a ser um dos

---

Terra como Buda ou renascimento no Paraíso Tushita, onde se pudesse receber ensinamentos diretamente de Miroku para se atingir a iluminação búdica.

movimentos de massa mais impressionantes do período Tokugawa, um tipo de manifestação de massa desorganizado ou “método de resistência passiva”. No final do xogunato, essas peregrinações desembocaram nas manifestações político-religiosas conhecidas como ee ja naika (“Está tudo bem, não?” ou “Está valendo tudo”, significando “Está tudo bem se eu me comportar assim, não?”), em que bandos de pessoas famintas dançavam transvestidas do sexo oposto, passando pela casa dos ricos e se apossando do que necessitavam. Yonaoshi-odori ou “danças para mudar o curso do mundo”, como as ee ja naika, apresentavam “uma estranha mistura de frenesi e passividade”, como sugere Kitagawa (1966: 215). “Em muitos casos, as crenças em Miroku e os slogans yonaoshi eram usados conjuntamente, reforçando assim um ao outro: referências a Miroku dava sanção divina a protesto social e a noção de yonaoshi ajudava a alicerçar visões utópicas abstratas numa realidade social específica” (Ooms 1995: 82).

Carmen Blacker (1971: 595) afirma que, enquanto o Budismo tendia a prometer, após a morte, o paraíso búdico ou a “terra pura”, o Taoísmo, o Confucionismo e o Cristianismo —“embora potencialmente produtivos de surtos milenaristas”—, não chegaram a fornecer, até o século XIX, “mitos sociais dinâmicos” para movimentos milenaristas duradouros e amplamente difundidos no Japão. A autora encontra precisamente nos novos movimentos religiosos (shinshûkyô) os elementos definidores do messianismo/milenarismo: i) eles surgiram em períodos de ameaça e/ou ruptura com a tradição; ii) grande parte dos movimentos foram iniciados por uma figura carismática considerada divina ou, ao menos, divinamente inspirada; e (iii) as revelações desses fundadores costumam indicar o caminho a ser seguido para transformar o caos do mundo em que vivemos numa situação paradisíaca, propícia à manifestação da natureza profunda, harmoniosa e pura da humanidade; tais revelações seriam ainda o cumprimento de um mito ou profecia relacionada, de alguma maneira, com a tradição religiosa (ibidem: 570-71).

De fato, é extensa a lista de casos de shinshûkyô em que o paradigma milenarista está presente, seja como elemento predominante seja como auxiliar. A Tenrikyô (“Ensino da Sabedoria ou Verdade Divina”), uma das pioneiras das novas religiões, foi fundada em 1838, por Miki Nakayama (1798-1887). Seguindo-se à



experiência de possessão divina (kamigakari), Miki profetizou a queda do “néctar celestial” (kanro) para inaugurar uma nova era divina, em que as pessoas seriam igualmente respeitadas, prósperas, virtuosas, sábias e saudáveis; o mundo seria renovado pela divindade Tenri-ô-no-mikoto e se acabaria toda miséria e sofrimento.

A Oomoto (“A Grande Origem”), fundada em 1892, por Nao Deguchi (1836-1918), é considerada o exemplo mais clássico de milenarismo no Japão. Após experimentar diversos infortúnios em sua vida, Nao foi possuída pela divindade “renovadora do mundo” Ushitora-no-Konjin, que a escolhera para a realização do milênio, ou seja, a destruição deste mundo de maldades e injustiças, e o estabelecimento de um mundo eternamente pacífico, justo e feliz.

Mokichi Okada (1882-1955), ex-adepto da Oomoto, fundou a Sekai Kyûseikyô ou Igreja Messiânica Mundial, após ser possuído pelo bodhisattva Kannon, com a proposta de criar o Paraíso na Terra (chijô tengoku), ao erradicar seus males principais (doença, pobreza e disputas) e preenchê-lo com verdade, virtude e beleza.

O Budismo Nichiren também responde aos três fatores levantados por Carmen Blacker para definir os movimentos modernos messiânicos/milenaristas: i) O movimento de Nichiren foi iniciado num período de grande questionamento e até ruptura com a tradição: o período Kamakura (1185-1333). Este foi um período de renovação do Budismo e de grandes transformações na política e na economia do Japão. Época de transição do poder nobiliárquico para o militar, e início do período medieval japonês (veja Capítulo 3). ii) A figura carismática do líder do movimento, se não divina ou divinamente inspirada, é, ao menos, tida por muitos como a reencarnação do bodhisattva Jôgyô e passou a ser a personalidade central do panteão dessa escola budista. (iii) As revelações de Nichiren têm a pretensão de indicar o caminho para se transformar o caos do mundo em que vivemos numa situação paradisíaca, propícia à manifestação da natureza profunda, harmoniosa e pura da humanidade; e suas revelações cumpririam, ainda segundo ele, as profecias do Sutra de Lótus.

Carmen Blacker foi, muito provavelmente, a primeira pessoa a fazer menção à característica milenarista da Gakkai, em língua ocidental, em um artigo de 1964. Posteriormente, em 1971, a mesma autora analisou esse aspecto em outras novas religiões japonesas.

Daniel A. Metraux (1986) também explorou o esforço da Gakkai em implementar o ideal de Nichiren contido no Risshô Ankokuron (“Tratado sobre a Pacificação do País através do Estabelecimento do Verdadeiro Budismo”), cujo objetivo era o de apresentar aos governantes japoneses da era de Kamakura os meios necessários para livrar o país das calamidades e agonias, iniciando uma era de paz e felicidade eternas. O autor, no entanto, não utilizou o paradigma do milenarismo em sua análise.

Anson Shupe afirma que Nichiren incluiu “elementos milenaristas” em sua interpretação do Budismo (Shupe 1991: 186). Esse mesmo autor usa o termo millennium ao se referir a certos analistas que interpretam a Sôka Gakkai como um movimento com a “aspiração global de se tornar a religião mundial que irá conduzir ao milênio sem guerras” (ibidem: 191). O uso do termo se justificaria, ainda segundo Shupe, devido à semelhança da doutrina do aparecimento do Buda “salvador” nos “Últimos Dias da Lei” com a perspectiva milenarista cristã da decadência humana e redenção (com Cristo). Apesar desses breves comentários, Shupe, também, não desenvolveu uma análise da SGI a partir do paradigma do milenarismo.

Na opinião de Hourmant (1989), o caso da SGI não se trata de milenarismo, mas de uma utopia.

Como veremos mais adiante, a Sôka Gakkai, mesmo não tendo sido fundada por um místico ou religioso com feições xamânicas, apresenta aspectos milenaristas. Entretanto, a Gakkai não constitui um caso de milenarismo típico (por exemplo, seus membros não esperam a intercessão de uma força divina para instaurar uma nova ordem sob a terra). Ela é, com certeza, um tipo de movimento para a renovação do mundo, mais próxima da utopia. Reconhecendo-se como a autêntica sucessora de Nichiren, a Gakkai procura aplicar os ensinamentos e profecias daquele monge visando reformar o mundo e instaurar uma nova e perene era de paz, harmonia e felicidade geral.

# 2



## O CONTEXTO BRASILEIRO



**2.1 - O fenômeno religioso: as várias faces da nossa diversidade**

**2.2 - O estudo das religiões: tentativa de situar o grupo japonês**

**2.3 - Religiões japonesas no Brasil**

## — Capítulo 2 —

### O CONTEXTO BRASILEIRO



#### 2.1 - O fenômeno religioso no Brasil: as várias faces da nossa diversidade

Vários autores têm delimitado e avaliado o campo religioso no Brasil (Macedo 1989; Carneiro & Soares 1992; Sanchis 1997; Mariz & Machado 1998; e outros). A primeira constatação consensual é traduzida pelos termos “diversidade” e “pluralidade” do universo religioso brasileiro. Embora este caráter plural tenha agora feições próprias e peculiares, em certo sentido, sempre esteve presente desde o período colonial e não pôde ser disfarçado pelo “caráter encompassador do catolicismo” (Sanchis 1997: 105). Ou seja, o cenário religioso brasileiro teria-se mantido dinâmico ao longo dos séculos, apresentando, de maneira recorrente, surtos de movimentos messiânicos, sincretismos populares, novas seitas e cismas (até mesmo dentro da Igreja Católica, com a criação da Igreja Católica Apostólica Brasileira, de D. Carlos Duarte Costa). Então, se o Brasil sempre foi plural no campo religioso, o que haveria de novo na alegada tendência ao pluralismo dos dias de hoje?

Com o propósito específico de perceber as **distintas conformações do pluralismo religioso brasileiro**, dividiria nossa história religiosa em três partes:

(1) A primeira, que vai do início do período colonial até o imperial, foi marcada pelo encontro —obviamente, desigual — do Catolicismo com elementos da religiosidade indígena e africana. Neste período, o cenário era plural, tendendo para o sincrético, mas havia uma única e inquestionável Igreja. Indígenas e africanos eram “os pagãos” e “idólatras”, enquanto que judeus e protestantes eram “os hereges”, cuja presença e atividades deveriam ser inibidas, quando não ferreamente reprimidas. Assim, sob essa

orientação político-religiosa, as diversas crenças indígenas permaneceram marginais; os escravos negros tiveram de disfarçar a crença nos orixás com a maquiagem do culto aos santos católicos; os judeus foram levados ao batismo; e os protestantes só foram receber a permissão oficial para viverem no Brasil quando da separação entre Igreja e Estado, ocorrida em 1891 (embora se saiba que, já em 1839, um pastor metodista —Daniel Kidder— esteve exercendo atividades religiosas na Amazônia).

(2) A segunda parte, que vai do estabelecimento do regime republicano até meados do século XX, é um período de transição, de preparação para a etapa seguinte. A manifestação de outras matizes religiosas tornara-se legalmente possível, porém ainda pouca tolerada. A Igreja Católica não conhecia nenhum rival sério que ameaçasse sua supremacia, embora já começasse a sentir os efeitos da introdução de diversos credos e doutrinas no país. O exclusivismo religioso ainda era algo bastante raro e localizado (ser católico era a norma, mas não excluía a participação em outros credos). O Espiritismo-kardecista chegara ao Brasil na segunda metade do século XIX e, encontrando aceitação entre as classes médias e populares (e entre muitos eruditos), mantivera uma intensa polêmica com a Igreja Católica nas primeiras décadas do século XX. Não somente o Espiritismo, mas também outros grupos esotéricos colaboraram para a introdução no país de elementos da religiosidade e filosofia hindu: podemos citar aqui o Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento (1908) e a Sociedade Teosófica (1919). Os imigrantes que vieram para o sul e sudeste do país, a partir do século XIX, trouxeram, também, suas práticas e crenças religiosas: protestante, islâmica, judaica, budista, xintoísta e outras.<sup>1</sup> Para enriquecer ainda mais o quadro do pluralismo religioso, surgiu, no começo do século XX, a Umbanda, tida como um modo brasileiro de expressão religiosa por excelência, por combinar e reelaborar elementos das religiões africanas e indígenas, do Catolicismo e do Espiritismo.

---

<sup>1</sup> As crenças religiosas introduzidas pelos imigrantes, ao menos no começo, tipificam o que Cândido Procópio F. Camargo (1973: 22) classificou de “religiões com funções de preservação de patrimônio étnico-cultural”. Nos próximos tópicos deste capítulo, será mostrado como as religiões japonesas mantiveram o caráter de “religiões étnicas”, quase que sem exceção, até a década de 60.

(3) A terceira parte, que vai de meados do século XX até os dias de hoje, pode ser caracterizada, principalmente, pelo pluralismo religioso “institucional”, com o surgimento de grupos de todos os matizes religiosos tanto no meio rural quanto no urbano, competindo entre si pelos adeptos e, em alguns casos, sustentando a marca do exclusivismo. Mais recentemente, houve um crescimento significativo nas cidades de uma espiritualidade alternativa, fortemente influenciada pelos movimentos difusos identificados com a Nova Era.

Antes de tratar, com mais detalhe, do contexto atual da religiosidade brasileira, gostaria de discorrer brevemente sobre o sincretismo e a hegemonia católica. **Nosso sincretismo é outro dado consensual**, embora sua definição apresente certas nuances. O cenário inicial que serviu de tela para o estabelecimento de sincretismos no Brasil é o sempre mencionado encontro entre as crenças católicas, indígenas e africanas.

No final do século XIX, o mapa dos cultos no Brasil estava nitidamente traçado. A Amazônia tornara-se a sede das interpenetrações entre cultos aborígenes e catolicismo. Pelo litoral afora, nas áreas de grandes fazendas de cana e, sobretudo, nos centros urbanos, assim como nas zonas de exploração mineira do Sudeste, os cultos afro-brasileiros marcavam sua presença. Finalmente, no Nordeste seco e nos longínquos Gerais como seus cerrados, bem no interior do país, e ainda nas regiões montanhosas do Sul, por toda a parte onde dominasse a agricultura de subsistência ou a pecuária extensiva, reinava o catolicismo dito “popular”, originário da velha estirpe portuguesa. As paróquias dos bairros ricos e os conventos, nas cidades maiores, eram a sede do catolicismo oficial (Queiroz 1988: 62-63).

A criação de cultos sincréticos e a prática simultânea de várias expressões religiosas ocorreu numa situação de dominação-subordinação, numa relação desigual de poder, na qual prevalecia o elemento branco, católico. Ou seja, a nossa diversidade e sincretismo não são um dado a priori, mas histórico, particularizado no contexto interno da formação do Brasil como nação e nas relações do Brasil com outros países. Rita Segato nota, também, que houve no Brasil o desenvolvimento de um sincretismo bastante específico (em suas palavras, “um modelo de interpenetrações múltiplas”), que não

envolve apenas o encontro, a fusão, a “contaminação” de elementos de tradições diferentes:

O que há de mais significativo é que, [no sincretismo brasileiro], a pluralidade continua a se encontrar presente e a estar representada, porém, por um mecanismo multicultural muito peculiar que faz com que cada uma das culturas em contato, apesar de se manter precisa enquanto referência, consiga envolver, abraçar, impregnar com sua presença, ter um potencial de convocatória ou, simplesmente, se fazer presente, numa parcela maior da população do que num grupo social específico. Preserva-se a dimensão emblemática da cultura mas perde-se, em boa medida, a concepção territorializada, essencial, da etnia como parcela da nação. Ganha-se, indubitavelmente, a interrelação profunda, a identificação, entre os segmentos diversos da população (Segato 1997: 236).

A persistência desses sincretismos<sup>2</sup> foi avaliada pela intelectualidade brasileira do final do século XIX de maneira negativa: “a combinação pouco coerente de elementos díspares” seria um entrave à constituição de uma identidade nacional e, por conseguinte, ao desenvolvimento do país. A partir da década de 1920 —tendo a Semana de Arte Moderna de 1922 como marco—, o sincretismo (étnico, cultural e religioso) passa a ser valorizado exatamente como o diferencial, o trunfo da “civilização brasileira”, por ser a síntese, “a integração, num único patrimônio, de elementos originários de três fontes culturais diversas” (Queiroz 1988: 60-61, 68-71). Essas duas visões, embora representando contextos históricos diferentes, ainda podem ser encontrados nos dias de hoje.

Também é lugar comum o reconhecimento da **hegemonia —quase monopólio— da Igreja Católica** nesse cenário descrito. A formação do Brasil como “a maior nação católica do mundo” é entendida no contexto da expansão marítima europeia, particularmente do projeto colonialista português e da comunhão de interesses entre a

---

<sup>2</sup> Roberto DaMatta sugere o termo “carnavalização” ao invés de sincretismo nos cultos afro-brasileiros e espíritas, visto que “neste terreno tudo é permitido e todas as coisas podem trocar de lugar” (DMatta 1986: 144). Outros têm usado o termo “criolização” (*creolisation*) como metáfora para as formas híbridas, culturais e religiosas, que emergiram nas relações entre os centros metropolitanos e suas periferias, sobretudo nos contextos colonial e pós-colonial (Hannerz 1987; Korom 2000).

Coroa Portuguesa e o Vaticano, através do Regime do Padroado<sup>3</sup>. A hegemonia católico-romana tornou-se, assim, o elemento central e definidor na constituição da prática religiosa no Brasil e, segundo alguns, até mesmo da identidade brasileira (ver essa discussão em Brandão 1988).

Considerando a relevância da Igreja na história brasileira, Carmen Cinira Macedo chama a atenção para três aspectos da contribuição católica: i) o papel da ação missionária (com destaque para os jesuítas, na evangelização e na colonização; na educação; na luta pela não escravização dos indígenas, etc.); ii) o papel das escolas católicas ao longo de toda história brasileira; iii) a enorme influência da Igreja e do Catolicismo na cultura popular (Macedo 1989: 30-31).

O processo que conduziu à identificação da maior parte da população brasileira com o Catolicismo desperta uma série de questões importantes. Em primeiro lugar, há que se destacar o **caráter “polifônico” e “polissêmico” do Catolicismo** em nosso país (Mariz & Machado 1998: 361). Para começar, o Catolicismo brasileiro tem sido freqüentemente dividido em um “Catolicismo oficial” (ou “eclesiástico”, “erudito”) e outro “popular” (também chamado de “rústico, privatizado, Catolicismo de folk”).

A identidade católica é tão múltipla que comporta o “católico de tradição”, “o católico praticante”, “o católico militante” (aquele particularmente identificado com a Teologia da Libertação), etc.. Portanto, **o termo “católico” e as estatísticas não traduzem a realidade**. Por exemplo, os escravos africanos e seus descendentes eram batizados e acabaram se identificando majoritariamente como católicos, embora continuassem com as práticas das religiões de origem.

Os japoneses também ilustram essa prática católica de “fachada”, por terem sofrido pressões tanto do lado japonês quanto do brasileiro. Reconhecendo a hegemonia da Igreja, o governo nipônico coibiu inicialmente a emigração de missionários de outras religiões que não a católica; por seu lado, a maioria dos imigrantes acabou se batizando como estratégia para o bom relacionamento com os vizinhos brasileiros, com quem estabelecia relações de compadrio.

---

<sup>3</sup> Os interesses envolvidos na união Estado-Igreja através do Padroado, por um lado, garantiam a hegemonia católica na esfera religiosa e, por outro, implicavam a subserviência da Igreja aos soberanos portugueses.



Ou seja, como já é amplamente sabido, qualquer pessoa pode praticar de fato outra religião e declarar-se “católico” para os realizadores de pesquisas e do Censo, visto que, “mais do que uma religião totalitária, o catolicismo foi e é no Brasil uma religião de todos. Incluídos nele e ‘no seio da Santa Madre Igreja’ através do ato simples do batismo, todas as pessoas que querem, são e podem se identificar como católicas” (Brandão 1988: 52). Dito em outros termos, nem sempre há correspondência entre a prática e a identidade religiosa no Brasil, por haver uma grande tolerância de práticas religiosas simultâneas e/ou de adesões sucessivas a distintos grupos religiosos. Dessa forma, a diversidade interna do Catolicismo e as estatísticas têm que ser relativizadas. Como dizem Carneiro & Soares (1992: 13): “...declarar-se católico no Brasil, ou, mais ainda, cristão, é, freqüentemente, equivalente a reconhecer-se parte da espécie humana, ainda que a tais identidades não correspondam adesões doutrinárias, lealdades institucionais, engajamentos comunitários, comunhão valorativa especialmente representativa ou práticas rituais regulares”.

Ainda quanto às estatísticas, é notório também o crescimento do número de pessoas que se diz “sem religião”: notório, principalmente, pelo fato de que a grande maioria dessas pessoas acredita em Deus. Daí, interpretar-se que o crescimento do número de pessoas que se declara “sem religião”, na verdade, diz respeito às que não estão formalmente ligadas a uma instituição ou identidade religiosa particular. Numa sondagem estatística realizada em Belo Horizonte, no começo da década de 1990, 98,4% dos respondentes afirmaram acreditar em Deus (A. Antoniazzi *apud* Mariz & Machado 1998: 373). Outra pesquisa de 1990 —realizada pelo Instituto Gallup, para o Centro João XXIII Instituto Brasileiro de Desenvolvimento (IBRADES), do Rio de Janeiro— encontrou resultados semelhantes:

...na pesquisa Gallup não estimulada, 9,2% dos entrevistados se [declararam] sem religião: percentagem que, na estimulada, sobe para 18,7%. Mas à questão sobre as crenças, nada menos do que 89,7% dos que se declaram sem religião dizem acreditar em Deus, e apenas 5,5% (ou seja, somente um por cento da população, se tomarmos como base os 18,7% da resposta estimulada; ou 0,5%, se a base for os 9,2% da não estimulada) afirmam não acreditar “em nada” (Hortal 1991: 11).

Atualmente, no entanto, há uma proliferação de novos credos religiosos que sugere uma transformação no cenário religioso brasileiro, sendo evidente a **fragmentação e o declínio do poder hegemônico da Igreja Católica**. Os dados oficiais do IBGE mostram a proporção numérica desse declínio: em 1872, 99,7% dos brasileiros se diziam “católicos”; em 1940, a cifra cai para 95%; em 1980, para 89,1%; e assim segue em queda (apud Hortal 1991:12).

As estatísticas ainda revelam dois dados curiosos. Primeiramente, e contrariando o senso-comum, descobriu-se que já existe uma diversidade dentro do território nacional: uma pesquisa de 1994 indica uma população católica de apenas 59,3% na cidade do Rio de Janeiro, enquanto que a média nacional era de 74,9% (Sanchis 1997: 103). Dentro da própria Igreja Católica ocorre uma diversificação interna (dados também de 1994): “4,4% de carismáticos, 1,4% de membros de CEBs [Comunidades Eclesiais de Base], 10,4% de membros de ‘outros movimentos’, mais de 20, cada um com o seu perfil e sua espiritualidade própria” (ibidem: 103, nota 1).

A crescente diversidade religiosa no Brasil não está relacionada somente com as transformações sócio-econômicas e políticas do país, mas, como notou Reginaldo Prandi, reflete as mudanças sociais e ocupacionais experimentadas por muitos indivíduos:

O Brasil já é um país de diversidade religiosa. Cerca de um quarto da população adulta já experimentou o sentido da adesão a uma religião diferente daquela em que se nasceu, num contexto em que a religião se vai ajustando cada vez mais à idéia da escolha, da livre escolha que se faz frente a variadas necessidade [sic] e diversas possibilidades de tê-las atendidas. Para muitos, a conversão religiosa é experimentada juntamente com a da mobilidade ocupacional e da integração na nova sociedade, quer sejam estas verdadeiras, quer sejam tão-somente simulacro, como sói acontecer no domínio das representações religiosas.

É variadíssimo o espectro das escolhas religiosas; há de tudo e para tudo (Prandi 1996: 257).

Muitas têm sido **as causas apontadas para o declínio do Catolicismo** (e outras religiões tradicionais) e a proliferação de “seitas”. Este fenômeno estaria relacionado com as rápidas mudanças por que passa o país, devidas à urbanização, êxodo rural,

desenvolvimento industrial e tecnológico, expansão da educação formal e “secularizante” a setores mais amplos da população, impacto da mídia, democratização, e outros (ver, por exemplo, Camargo *et alii* 1973).

Outro fator que teria contribuído para o pluralismo religioso foram os interesses políticos na manipulação de grupos cristãos e não-cristãos (como a Umbanda) em reação à esquerdização de certos setores da Igreja Católica durante o período militar. Não apenas a reconhecidamente anticomunista Igreja da Unificação, mas diversas outras “seitas” foram acusadas de receberem financiamento da CIA (US Central Intelligence Agency) e da “direita norte-americana, na guerra contra-revolucionária”. A acusação sugere que essas seitas, sendo instrumentos de “interesses estrangeiros”, conduziriam ao “imobilismo da população” e estariam em oposição às “Igrejas comprometidas com os pobres e a sua libertação” (Landim 1989: 16-17).

A **proliferação de novas alternativas religiosas**<sup>4</sup> envolve uma lista gigantesca de grupos de “renovação” cristã, “orientais”, de novos sincretismos (como Santo Daime e Vale do Amanhecer), movimentos associados com a Nova Era... de todas as orientações doutrinárias e para todas as camadas sociais. A “cultura alternativa” tem sido particularmente associada à “Nova Era”, definida como um movimento cultural contemporâneo, bastante eclético (incluindo crenças esotéricas, práticas adivinhatórias e de meditação, conceitos da religiosidade oriental e nativa, etc.), “difuso, não centralizado, tendo como pontos principais a busca de uma *nova espiritualidade*, através de *experiências subjetivas*, freqüentemente de natureza mística; a valorização do conhecimento baseado na intuição; uma visão de mundo espiritualista e holística; a crença na evolução do espírito; a concepção de Deus na forma panteísta (Deus é tudo) ou panenteísta (Deus está em tudo) (Gonçalves 1998: 20).

Heelas (1996) tem enfatizado a posição central do indivíduo nessa nova espiritualidade (*self-spirituality*), com a busca da celebração e experimentação do “eu-interior”, do “Deus-interior”, da “consciência de Cristo”, da “natureza verdadeira”, etc.

---

<sup>4</sup> Como me alertou Leila Marrach (em comunicação pessoal), há uma heterogeneidade de termos para expressar um mesmo fenômeno religioso e urbano —que ela chama de “movimento alternativo”—, emergente nos anos 80 e 90, provavelmente uma mutação da Contra-cultura dos anos 60: Nova Era, neo-esoterismo, complexo alternativo, nova gnose, orientalização, etc. Luís Eduardo Soares fez uma descrição organizada do fenômeno da “cultura alternativa” (1989).

Outra característica marcante desse movimento é a orientação no sentido de se desfrutar “o melhor dos dois mundos”, significando que o caminho da espiritualidade não exclui a prosperidade econômica e a saúde física. J. Guilherme Magnani (1996) pesquisou as manifestações dos movimentos da Nova Era, que ela chama de “neo-esoterismo”, práticas distintas do conceito tradicional de esoterismo, por não se restringirem aos iniciados e a determinados espaços. Essa onda neo-esotérica foi notada no anos 80, mas cresceu de forma explosiva, nas grandes cidades, na década seguinte.

Atualmente, diversos são os catálogos que oferecem seminários, vivências, terapias alternativas, livros de auto-ajuda, serviços de livrarias especializadas, anúncios de feiras esotéricas e congressos, etc. Nesse ambiente, as filosofias, religiões e ciências de inspiração oriental —meditação zen, acupuntura, moxabustão, macrobiótica, shiatsu, dô-in, ioga, tai chi chuan, etc.— fazem um sucesso particular, aliás, seguindo uma tendência já notada desde a Contra-cultura dos anos 60 (cf. Silva 1989).

Portanto, o quadro atual da religiosidade no Brasil sinaliza —em detrimento do percentual católico— o crescimento simultâneo de pessoas “sem religião” (isto é, sem adesão a uma instituição religiosa), de religiões que almejam a adesão exclusiva dos adeptos e da religiosidade difusa e neo-esotérica da Nova Era.

Para Mariz & Machado (1998: 361-70), o crescimento das igrejas evangélicas a partir da década de 1960 é o fator responsável pela instauração de um **pluralismo religioso “institucional”** no Brasil. “Institucional”, note-se, porque o campo religioso brasileiro nunca chegou a ser monolítico, apesar do quase monopólio católico. Segundo as duas autoras, o que diferencia a situação atual é que, nas últimas três décadas, os pentecostais e os carismáticos católicos ganharam espaço com um discurso de exclusivismo religioso e de engajamento institucional. Essa tendência também poderia ser constatada no processo de “desincretização” de alguns cultos afro-brasileiros. Entretanto, os pentecostais e os carismáticos seriam os que mais intensamente contribuíram para a formação de um pluralismo institucional e a inauguração de um “mercado religioso”.

Peter Berger (1969: 138) afirma que uma “situação pluralística” é antes de mais nada uma “situação de mercado”, na qual as religiões anteriormente monopolizadoras não possuem mais garantia sobre a fidelidade de sua “clientela” e concorrem com outras

seitas e grupos religiosos, em situação de mercado, para “vender seu produto” para os clientes, agora livres dos recursos coersivos anteriores. Brandão (1988: 27), escrevendo dez anos antes de Mariz & Machado, sustentou que o Brasil vivia, àquela altura, uma situação intermediária entre o predomínio de uma religião-igreja e a “situação de mercado confessional”, a exemplo do que ocorre nos Estados Unidos e na Inglaterra.

Lísias Negrão (1997: 66) também pondera que, diferentemente do que ocorre nos Estados Unidos, há uma afinidade histórica entre o Estado Brasileiro e a Igreja Católica, o que induz nosso Estado a uma postura parcial, favorecendo uma expressão religiosa em detrimento das demais. Durante a última década, entretanto, presenciou-se uma estratégia bem sucedida dos neopentecostais e outros grupos para a ocupação de espaços públicos<sup>5</sup>, sobretudo depois do debate provocado pelo incidente com a imagem de Na.Sra. Aparecida, em 1995.

A essa situação de mercado e de pluralismo institucional, Mariz & Machado (*ibidem*: 370-73) identificam outra tendência, também reconhecida como fruto do processo de globalização e por elas denominada de “**desinstitucionalização da identidade religiosa**”. Estaria ocorrendo um novo tipo de hibridismo, de *bricolage* das práticas e crenças religiosas, mais centrado no indivíduo, concomitante e relacionado com uma maior liberdade de escolha na esfera religiosa e com maior abertura para experiências religiosas procedentes do estrangeiro. O resultado é um debilitado engajamento com uma igreja determinada e, conseqüentemente, um pragmático e eclético consumo de serviços religiosos voltados para a resolução de problemas imediatos.

Muitos acadêmicos, profissionais da mídia e clérigos recorrem a uma alegada “**efervescência religiosa**” como fenômeno da atualidade que serviria de base para se afirmar que a sociedade brasileira esteja testemunhando um “reencantamento” (como uma reversão do “desencantamento do mundo”, previsto por Max Weber, em conseqüência da perda e racionalização de conteúdos sacrais, concomitante ao predomínio da racionalidade científica). Lísias Negrão sustenta que isso não está ocorrendo pelo fato de a sociedade brasileira e suas vertentes religiosas mais representantes (católica, indígena ou africana) nunca se terem desencantado:

---

<sup>5</sup> Esta ocupação de espaços públicos se daria, por exemplo, através do aumento da bancada evangélica no Congresso Nacional, maior espaço na mídia escrita e rádio-televisiva, e outros.

Sem querer negar a presença de “ilhas de desencantamento” dentro do mundo urbano brasileiro desde a emergência da República, composto por elites positivistas e modernizantes, a maior parte da população brasileira viveu a modernização da sociedade sem secularizar sua visão de mundo, compatibilizando de alguma forma sua vivência em um mundo urbano industrial acentuadamente tecnificado com suas vivências religiosas densamente sacrais” (Negrão 1997: 67).

Muniz Ferreira suspeita que a postulação de um “retorno do sagrado” esteja encobrendo posicionamentos ideológicos e/ou militantes definidos. O autor acha problemática tal postulação e questiona, por exemplo, o crescimento da religiosidade em termos absolutos (no geral, afirma o autor, haveria a simples transferência de adesão de um grupo a outro) ou o florescimento espiritual e maior engajamento confessional das massas (haveria, sim, “a reiteração de uma certa cultura religiosa, na qual elementos da religiosidade devocional tradicional, como o fideísmo e a piedade, tendem a perder terreno para concepções e práticas religiosas estritamente pragmáticas e imediatistas”, com o avanço de “religiões de resultado”) (Ferreira 1997: 99-100).

Usando outra linha de argumentação, José Jorge de Carvalho levanta a suspeita com relação à veiculada “efervescência religiosa”: por um lado, “o que entendemos agora como efervescência é essa convivência quase caótica entre arcaísmos e novidades” (Carvalho 1994: 76); por outro, uma parcela do fenômeno está intimamente associada ao “circuito transnacional do consumo”, possui um “invólucro de massificação” e não envolve necessariamente a intensificação do “clima de espiritualidade” ou de “real criatividade individual e coletiva” (*ibidem*: 77-78).

Por fim, há autores que chamam a atenção para a centralidade do Catolicismo como “moldura de todo o sistema de crenças brasileiro, [na medida em que] todos os outros lhe são referidos e com ele dialogam” (DaMatta 1988: 20; veja também Brandão 1988, Carvalho 1992: 134). Carpenter e Roof (1995: 48) ainda usam a metáfora centro-periferia para a situação religiosa brasileira: a Igreja Católica Romana constituiria o centro, ao qual se liga “uma periferia altamente efervescente”. Essa situação está na base da suspeita de que haja uma cultura religiosa brasileira popular com denominadores comuns ou um repertório cultural-religioso básico, do qual se pode lançar mão para

recriar um dado universo religioso e que se manifestaria nas práticas e crenças de pessoas de credos diferentes. Em sintonia com esta linha de argumentação, Brandão (1978) fala de “uma grande matriz simbólica de uso comum”, Droogers (1987) usa o termo “religiosidade mínima brasileira”, enquanto que Negrão (1997) prefere o termo “mínimo denominador comum”.

## **2. 2 - O estudo das religiões: tentativa de situar o grupo japonês**

O tema da religiosidade sempre atraiu os pesquisadores desde a constituição das ciências sociais no Brasil, na década de 30. Mesmo antes do estabelecimento da disciplina, a partir do final do século XIX, médicos, psiquiatras e juristas, com viés antropológico, voltaram-se para a pesquisa da religiosidade afro-brasileira. Por décadas a fio, diversos pesquisadores brasileiros (Raimundo Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Manuel Raymundo Querino, Edson Carneiro, Gilberto Freyre, René Ribeiro, Oracy Nogueira) e estrangeiros (Roger Bastide, Emilio Willems, M. Herskovits, Claude Lévi-Strauss, Alfred Metraux, Curt Nimuendaju) desenvolveram trabalhos pioneiros sobre determinadas manifestações religiosas que destoavam da ortodoxia católica, particularmente as religiões afro-brasileiras, as religiões indígenas e, em menor escala, as “seitas” protestantes e o catolicismo popular.

A antropologia, com sua orientação inicial de estudar o exótico e o marginal, tornou-se o campo privilegiado e predominante para o estudo da religião. Nos anos 50 e 60, os sociólogos brasileiros, tendo seus trabalhos predominantemente instruídos por conceitos tais como desenvolvimento, integração nacional e luta de classe, não priorizavam e, por vezes, levantavam suspeitas com relação ao tema da religiosidade (Mariz 1993). Com o surgimento da Teologia da Libertação<sup>6</sup>, no final dos anos 60, e o engajamento de um setor clerical nos movimentos sociais, os sociólogos e os cientistas sociais, de modo geral, redescobriram a religião como uma “força politicamente significativa” e, portanto, passível de se tornar objeto de pesquisa.

---

<sup>6</sup> De forma geral, o marco do surgimento da Teologia da Libertação é a II Conferência Episcopal dos Bispos da América Latina, em Medellín, em 1968. Essa Teologia foi bastante ativa nas décadas de 70 e 80, através tanto de escritos teológicos quanto das Comunidades Eclesiais de Base, propondo uma Igreja comprometida com a causa dos pobres e oprimidos. Dessa forma, essa “teologia da praxis” trouxe a

Cecília L. Mariz (1993: 76-77) confirmou o predomínio da antropologia no estudo da religião e a recorrência privilegiada de determinados temas, ao pesquisar o “Boletim Informativo Bibliográfico” (BIB) e os catálogos da Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Entre 1980 e 1992, 11% das teses em ciências sociais cadastradas pelo BIB versavam sobre religião. De 34 teses sobre religião, 26 procediam de programas de pós-graduação em antropologia, seis de sociologia e apenas uma de ciência política. Por outro lado, das 584 teses registradas no catálogo da ABA, cobrindo os anos 1945-1990, 55 são sobre religião (este tema só é superado pelo da etnologia indígena, com 84 teses).

Quanto à temática das teses sobre religião registradas pelo BIB, ainda segundo o levantamento de Mariz (1993: 77-79), predominam as que abordam a Igreja Católica (quinze entre 34, correspondendo a 44,1%), as religiões afro-brasileiras (onze teses; 32,2%) e o Protestantismo (cinco teses; 14,7%). A maior parte das teses sobre religião catalogadas pela ABA, entre 1945 e 1990, aborda as religiões afro-brasileiras; este tema é seguido, a certa distância, pelo do Catolicismo e do Protestantismo. Mariz ainda nota que, dos 117 trabalhos apresentados nos encontros anuais da Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais (ANPOCS), entre 1980 e 1992, 52 eram sobre Catolicismo, 26 sobre religiões afro-brasileiras e 7 sobre Protestantismo. O estudo da diversidade religiosa no Brasil chegou a formar, portanto, uma tradição consistente de trabalhos, que veio a priorizar alguns tópicos e grupos religiosos, como o Catolicismo Popular, as Religiões Afro-brasileiras, a relação entre religião e Estado, as CEBs (Comunidades Eclesiais de Base), o Espiritismo-kardecista, o Pentecostalismo e outros.

Certos grupos marginais e/ou mais recentes têm sido relegados a estudos menores e de menos divulgação. Entre esses grupos, podemos incluir as religiões “orientais”. São raras as tentativas de avaliar o campo religioso no Brasil, em que há alusão às religiões orientais, particularmente as japonesas (veja, por exemplo, Deelen 1967; Mariz 1993; Oro 1993; Mariz & Machado 1998). Quando há menção às religiões japonesas, estas são, por vezes, percebidas apenas na versão de “religiões étnicas”, embora haja várias que já possuem de 50 a 95% de seus membros sem ascendência japonesa.

---

religião de volta para o terreno político e para a militância pública. Entre seus expoentes, podemos citar o peruano Gustavo Gutiérrez e os brasileiros Leonardo Boff e Dom Hélder Câmara.



De uma forma bastante genérica, podemos dizer que as tradições religiosas da Ásia começaram a chegar no Brasil a partir da segunda metade do século XIX, filtradas pela elite intelectual, através do Espiritismo-kardecista e de várias tradições esotéricas. Somente a partir de 1908, as religiões japonesas foram introduzidas no país, basicamente como religiões étnicas. Enquanto algumas tradições esotéricas permeiam o universo religioso brasileiro por mais de um século, as religiões japonesas ultrapassaram as fronteiras da colônia nipônica há somente quatro décadas.

Se as religiões japonesas demoraram a cruzar as fronteiras da “colônia” em direção à sociedade nacional e somente conquistaram parcela relativamente grande de adeptos não-descendentes de japoneses a partir da década de 60, os estudiosos brasileiros também tardaram a dar atenção a esse fenômeno religioso.

Um estudo pioneiro foi feito por Gonçalves Fernandes, em seu livro “O sincretismo religioso no Brasil” (Fernandes 1941), que aborda as “seitas, cultos, cerimônias & práticas religiosas e mágico-curativas entre as populações brasileiras”. No livro, o autor dedica um capítulo à religião japonesa Oomoto (fundada por Nao Deguchi em 1892) e a caracteriza como um tipo de “curandeirismo” no qual se manifesta um “sincretismo católico-budista-bahá-espírita” (*ibidem*: 80, 84, 93).

Logo após a II Guerra Mundial e, depois, no final da década de 50, a religiosidade nipônica foi novamente objeto de estudo. Podemos citar como estudos característicos deste período os de Emílio Willems e Hiroshi Saito (1947), sobre o movimento social-milenarista Shindô-Renmei<sup>7</sup>, e da equipe de Seiichi Izumi (1957), que tomava a religião como parte de um estudo mais abrangente da comunidade nipo-brasileira. Por fim, pesquisas sistemáticas e intensivas apenas surgiram nas décadas subseqüentes, como a tese pioneira de Takashi Maeyama sobre a Seichô-no-ie (Maeyama 1967).

---

<sup>7</sup> Durante a II Guerra Mundial e nos anos imediatamente posteriores, a colônia japonesa esteve dividida entre os “vitoristas” (kachigumi) e os “derrotistas” (makegumi), ou seja, entre aqueles que não admitiam a derrota japonesa na guerra e os que a admitiam. Com o fim da guerra os “vitoristas” radicalizaram suas posições através do movimento Shindô-Renmei (“Liga do Caminho dos Súditos”). Vieira (1973: 239, nota 21) indica uma conotação messiânica desse movimento, que é atestada por “inúmeras referências, nessa época, à vinda de navios que levariam os japoneses de volta para o Japão, um Japão vitorioso, onde eles não sofreriam mais opressões e maus-tratos”. O movimento social Shindô-Renmei foi comparativamente bem estudado por seu caráter de “sociedade secreta” quase-religiosa (“seita nacionalista” segundo Fernando Morais 2000). Fora os vários artigos sobre esse assunto, no Brasil já foram defendidas duas teses (Nakadate 1988; Hatanaka 1993) e publicado um livro (Morais 2000).

É interessante notar que as diferentes perspectivas dos estudos sobre as religiões japonesas ao longo dos anos traduzem uma série de mudanças: substituições de paradigmas nas ciências sociais; alterações no relacionamento entre a sociedade nacional e a comunidade nipo-brasileira; mudança na estratégia proselitista dos grupos religiosos; e desenvolvimentos no campo religioso brasileiro.

Primeiramente, o livro de Gonçalves Fernandes reflete o fato de que as religiões japonesas e orientais, de modo geral, começaram a ser pesquisadas sob a forma de estudos de grupos religiosos marginais e/ou de sincretismos religiosos no Brasil. A maioria desses “cultos” e “práticas mágico-curativas” era vista como forma de charlatanismo e, portanto, como caso de polícia. Durante um certo tempo, o Japão era inimigo de guerra e os imigrantes japoneses viviam uma situação particularmente difícil de gueto. Nos estudos posteriores, o foco teórico-metodológico voltou-se para os estudos de comunidade e para o debate sobre aculturação, com valorização do aspecto religioso. Paralelamente à mudança no paradigma acadêmico, iniciou-se um processo de melhoria da imagem dos japoneses no Brasil e um esforço da própria comunidade nipo-brasileira no sentido de resolver suas divisões internas e aprofundar o nível de integração à sociedade nacional. No final dos anos 60, mas sobretudo a partir dos anos 70, tanto o meio acadêmico quanto o clero católico despertaram para a proliferação de novos credos, entre os quais despontam alguns de origem japonesa (nessa época, os nomes mais lembrados eram a Seichô-no-ie e a PL, por terem sido os grupos japoneses pioneiros dessa época no trabalho missionário entre brasileiros não descendentes de japoneses). Desde então, na medida em que as ciências sociais começam a reconhecer a força das organizações multinacionais e o processo acelerado de globalização do mundo, as religiões japonesas são estudadas na perspectiva mais abrangente da transnacionalização de comunidades religiosas.

Diante do contingente de estudiosos do fenômeno religioso no Brasil, o número de pesquisadores das religiões japonesas é ainda diminuto —embora crescente— e o montante de trabalhos publicados sobre essas religiões é comparativamente pequeno. Além disso, esses estudos são pouco divulgados tanto na academia quanto entre o público em geral. Isto se deve a vários fatores.

Primeiramente, ainda predominam na academia o estudo sobre certos temas como religiões afro-brasileiras, Catolicismo popular, etc. O caráter étnico da grande maioria das religiões japonesas também as limitava à comunidade nipo-brasileira. Por outro lado, muitos dos textos antigos escritos sobre essas religiões foram publicados em revistas especializadas, de restrito acesso. Parte dessa bibliografia de até algumas décadas atrás foi escrita em língua japonesa, e uma porção menor, em língua inglesa.

No entanto, tem crescido bastante o número de teses e artigos sobre o tema, sendo que os grupos mais estudados são a Seichô-no-ie, a Instituição Religiosa Perfect Liberty (PL) e algumas escolas budistas.

Até o momento, conhecem-se onze teses sobre religiosidade japonesa no Brasil (dez defendidas no Brasil e uma nos Estados Unidos): há duas teses de mestrado sobre a Seichô-no-ie (Maeyama 1967, Marrach 1978), uma sobre “teodicéias inspiradas na tradição oriental”, incluindo a Seichô-no-ie (Silva 1988), três sobre a PL (Telerman 1990, Fujikura 1992, Gonçalves 1998), uma enfocando a Mahikari e a Igreja Messiânica (Machado 1994), uma analisando três formas de Budismo em Brasília (Matsue 1998), uma sobre a Sôka Gakkai (Maranhão 1999), uma sobre a noção de morte entre os japoneses (Norte 1994) e uma tese de doutorado sobre a Igreja Messiânica (Matsuoka 2000).

Em breve, deverão ocorrer as defesas de, pelo menos, outras sete teses: uma sobre o “sincretismo espírita” dos descendentes de okinawanos (doutorado, Unicamp), uma sobre o Zen-Budismo (doutorado, Universidade de Western Sydney/Austrália), uma sobre a Tenrikyô (mestrado, USP), uma sobre a PL (mestrado, PUC-SP) e três sobre a Igreja Messiânica (doutorado, PUC-SP; mestrado, USP; doutorado, Universidade de Tsukuba/Japão). Ou seja, há uma explícita tendência de crescimento do número de estudos sobre religiões japonesas no Brasil.

Note-se, no entanto, que, até o momento presente, a única tese publicada sobre o tema foi a de Leila Marrach (Albuquerque 1999).

<b>Quadro 5: Teses sobre religiosidade japonesa no Brasil</b>				
Ano	Objeto de estudo	Pesquisador	Instituição	Nível
1967	Seichô-no-ie	Takashi Maeyama	Escola de Sociologia e Política	Mestrado
1978	Seichô-no-ie	Leila Marrach	Pontifícia Universidade Católica (PUC-SP)	Mestrado
1988	Seichô-no-ie	Magnólia G. C. Silva	UFPe-PIMES	Mestrado
1990	Perfect Liberty (PL)	Rosali Telerman	Pontifícia Universidade Católica (PUC-SP)	Mestrado
1992	Perfect Liberty (PL)	Yumi Fujikura	Pontifícia Universidade Católica (PUC-SP)	Mestrado
1994	Igreja Messiânica, Mahikari	Paulo Toledo Machado Filho	Universidade de São Paulo	Mestrado
1995	Noção de morte entre japoneses	Selmo J. Queiroz Norte	Universidade de Brasília	Mestrado
1998	Nishi Honganji, Sôka Gakkai (e Budismo Tibetano)	Regina Yoshie Matsue	Universidade de Brasília	Mestrado
1998	Perfect Liberty (PL)	Hiranclair R. Gonçalves	Pontifícia Universidade Católica (PUC-SP)	Mestrado
1999	Sôka Gakkai	Alba C. F. de Albuquerque Maranhão	Universidade Federal de Pernambuco	Mestrado
2000	Igreja Messiânica	Hideaki Matsuoka	Universidade da Califórnia-Berkeley	Doutorado

### **2.3 - Religiões japonesas no Brasil**

A difusão das religiões japonesas no estrangeiro remonta ao século XIX, com a emigração temporária de trabalhadores japoneses para os canaviais havaianos (maio, 1868) e os arrozais da Ilha de Guam (junho, 1868). Há registro da atividade de monges budistas no Havaí já em 1889.<sup>8</sup> Porém, a primeira organização budista a manter atividades religiosas em bases regulares e formais foi a seita da Terra Pura (*Jôdoshû*), em 1893, no Havaí. Esta iniciativa foi seguida pela Nishi Honganji (1897), Nichiren-shû (1901), Sôtô-Zen (1904) e Shingon-shû (1914). A emigração japonesa para os Estados Unidos (São Francisco) começou em 1869, tornando-se mais intensa, porém, somente na década de 1890. A Tenrikyô iniciou suas atividades proselitistas na Califórnia em 1896,

<sup>8</sup> Sobre o início do movimento emigratório japonês, consultar Tajiri & Yamashiro (1992); sobre a expansão ultramarina das religiões japonesas, ver Maeyama (1983), Inoue (1985), Nakamaki (1985, 1986a, 1989, 1990), Shimazono (1991), Mori (1992), Pereira (1992a), Clarke & Somers (1994), Reid (1996) e Clarke (2000).

enquanto que a Nishi Honganji construiu seu primeiro templo em São Francisco, em 1898.

Esse padrão de difusão religiosa através do (e para o) imigrante japonês repetiu-se em diversos países, incluindo o Brasil. A expansão religiosa também ocorreu paralela e/ou associada à expansão militar e à colonização japonesa na Ásia. Muito freqüentemente, monges budistas eram despachados como “capelães” junto aos destacamentos militares em missões externas (Fujii 1990: 611). A Tenrikyô e vários grupos budistas tradicionais começaram a divulgação pela Ásia na década de 1880. Porém, a Tenrikyô —e, em menor escala, a Konkôkyô e a Oomoto— tornou-se pioneira na conquista de fiéis não-descendentes de japoneses, além de ter obtido a maior expansão nesse período inicial. Nessa época, inclusive, a Tenrikyô inovou ao enviar fiéis emigrantes à Manchúria para construir a Manshû Tenri Mura (“Vilarejo Tenri na Manchúria”) e Onisaburô Deguchi, co-fundador da Oomoto, tentou estabelecer uma teocracia messiânica na Mongólia, na década de 1920 (*ibidem*: 611-17).

O imigrante japonês trouxe consigo para o Brasil, dentro desse contexto mais amplo, não somente suas expectativas e idealismo, como também uma religiosidade calcada na história milenar do País do Sol Nascente. Kôichi Mori (1992) faz um apanhado geral da “vida religiosa dos japoneses e seus descendentes residentes no Brasil”, combinando sua descrição e análise com uma periodização da história da imigração japonesa. A seguir apresento a sinopse de seus dados na forma gráfica de um quadro:

**Quadro 6: Imigração e religiões japonesas no Brasil**

<b>Período</b>	<b>Contexto histórico e sócio-econômico do imigrante japonês</b>	<b>Situação religiosa</b>
<b>1908 à década de 20:</b> Ausência de religião	Introdução maciça de imigrantes japoneses ( <u>imin</u> ) para substituir trabalhadores europeus nas fazendas de café (SP), em 1908. Japoneses vinham com a “estratégia de trabalho temporário de curta duração”, para fazer uma poupança e retornar ao Japão. Formação das primeiras “colônias” no interior e início da constituição do bairro japonês em São Paulo.	Diversas restrições às atividades dos missionários não-cristãos levaram a uma contenção das atividades proselitistas. Por um lado, o próprio governo japonês inibiu essas atividades para que o imigrante não sofresse discriminação no contexto de hegemonia católica; por outro, a maioria dos imigrantes não era composta de primogênitos, o que os desobrigava do tradicional culto aos antepassados (no Japão tradicional, o primogênito herdava os bens da família, com a responsabilidade de zelar pelos membros vivos e de cultivar os antepassados). Ainda há que se considerar a situação de adaptação e dificuldades financeiras do imigrante.
<b>Décadas de 20 e 30:</b> Atividades religiosas na colônia	Os <u>imin</u> começam a mudar a estratégia para “trabalho temporário de longa duração”, passando de colonos a agricultores independentes ou arrendatários. Formação de “colônias de japoneses” no interior de São Paulo e migração para a capital paulista (bairro japonês).	“Reunião de palestra budista” e construção de santuários xintoístas indicam mudança “da necessidade formal dos serviços religiosos para funerais e culto aos mortos, à emergência das aspirações religiosas dos imigrantes”. Culto ao imperador japonês era elemento principal de integração social nas colônias. Atuação católica e protestante entre os <u>imin</u> . Religiões japonesas iniciam divulgação “informal” através de fiéis imigrantes (Honmon Butsurýûshû, Oomoto, Tenrikyô e Seichô-no-ie).
<b>Últimos anos da década de 30 ao começo dos anos 50:</b> Êxodo rural – migração urbana	Política nacionalista de Vargas impõe controle sobre as atividades dos <u>imin</u> , com proibição do ensino do idioma e da circulação de jornal em japonês. As condições favoráveis da economia brasileira durante a guerra, com valorização dos produtos agrícolas, elevaram o padrão de vida dos <u>imin</u> . Alguns passaram de arrendatários a agricultores independentes; outros se mudaram para as cidades, em busca de melhor educação para os filhos, ingressando na “antiga classe média”. Com a derrota japonesa na guerra, muitos <u>imin</u> decidiram pela permanência	O controle governamental brasileiro atingiu também as atividades religiosas, o que levou a uma espécie de “hibernação das religiões japonesas”. O japonês que decidiu permanecer definitivamente no Brasil, passou a se identificar e a ser identificado como o “antepassado da família”, que seria cultuado, a nível doméstico, depois de sua morte.

	definitiva no Brasil.	
<b>Década de 50 até hoje:</b> Época urbana – Ressurreição das religiões japonesas e seu desenvolvimento posterior	90% dos imigrantes foram levados para a zona rural, porém, devido à intensa migração urbana, a partir dos anos 40, a situação se inverteu: hoje, 90% dos nipo-brasileiros têm domicílio urbano. Praticamente toda a comunidade nipo-brasileira se insere na classe média e tem mantido alto nível de integração na sociedade nacional. O enfraquecimento do culto ao imperador; “a migração urbana e conseqüentes mudanças de camada social e adaptação às condições urbanas; o surgimento do conceito de ‘permanência definitiva’, etc. foram os fatores que induziram à ‘ressurreição das religiões japonesas’” no período seguinte.	Enquanto os japoneses ( <i>issei</i> ) tendiam a se apegar majoritariamente ao Budismo, grande parte de seus descendentes ( <i>nikkei</i> ) era batizada no Catolicismo, por conveniência social e interesses práticos. Três categorias de grupos xintoístas: santuários voltados para <i>imin</i> nas colônias rurais; sincretismos nipo-brasileiros fundados por médiuns (na maioria mulheres); organizações vindas diretamente do Japão. Fundação da Federação das Seitas Budistas no Brasil (1958). O ressurgimento das religiões japonesas nos anos 50 era inicialmente um fenômeno restrito à colônia; entre as décadas de 60 e 70, no entanto, as novas religiões, em particular, ultrapassaram os limites étnicos e se difundiram na sociedade brasileira.

A princípio, a prática religiosa ficou ofuscada e colocada em segundo plano. Isto não significa que o imigrante tivesse abandonado sua religiosidade nos primeiros anos da imigração. Note-se, por exemplo, que um missionário da Honmon Butsuryûshû —Tomojirô Ibaragi (posteriormente, Arcebispo Nissui Ibaragi, 1886-1971)— conseguiu ser incluído na primeira leva de imigrantes que veio para o Brasil (1908), porque Ryû Mizuno, presidente da companhia de emigração, era adepto dessa religião. Porém, trabalhando em diversos ofícios, a começar pelo de agricultor, Ibaragi não conseguiu muitos resultados em sua missão proselitista nas três primeiras décadas.

Em 1918, a escola budista Honpa (ou Nishi) Honganji manifestou a intenção de enviar missionários ao Brasil, mas tal intenção apenas serviu para justificar a decisão do Ministério dos Negócios Estrangeiros do Japão de restringir ao máximo o envio de missionários que não fossem católicos. Apesar disso, em 1920, foi construído o Santuário xintoísta do Bugre no núcleo colonial de Uetsuka, na atual cidade de Promissão (SP), e, em 1928, houve um projeto malogrado de construção de um santuário xintoísta na colônia Aliança (que se chamaria Suwa Jinja).

Tem-se informação, também, da chegada ao Brasil da primeira família da religião Oomoto em 1924. Os primeiros fiéis da Tenrikyô chegaram em 1914, porém seus

missionários somente foram despachados em 1929. O trabalho proselitista da Seichô-no-ie começou na década de 30, pouco depois de sua fundação. Assim, um após outro, pelo menos 56 grupos japoneses entraram ou foram criados no país (veja Tabela 2 adiante).

De todo modo, devido ao contexto restritivo às atividades dos missionários não-cristãos, a prática religiosa entre os imigrantes limitava-se, em geral, a momentos extremos (como a morte de alguém) e a preces individuais ou diante do oratório budista (butsudan). Esta situação levou à instituição quase que espontânea do sistema de bonzos “leigos” ou “improvisados”. Quer dizer, diante das inúmeras mortes causadas por acidentes de trabalho ou por doenças (particularmente, pela malária) nos primeiros anos da imigração e tendo em vista a falta de bonzos profissionais, os budistas (leigos) mais fervorosos e conhecedores de alguma oração eram convocados para “despachar” os mortos.

O sociólogo japonês Takashi Maeyama, não considerando a vinda (ou tentativas de vinda) de adeptos e missionários de várias religiões japonesas, concentrou sua análise no comportamento da maioria dos imigrantes, tendencialmente apática em relação à prática religiosa:

... as atividades religiosas foram postas de lado e permaneceram quase esquecidas. As cerimônias concernentes ao enterro e o culto aos mortos não desenvolveram além de “uma medida de emergência”. Em caso de luto, alguém da comunidade que recordava, ainda que sejam fragmentos da sutra budista, era chamado para ofertar um réquiem amador ao morto. No aniversário de falecimento, o mesmo homem rezaria alguns versos da sutra vagamente lembrados (As sutras budistas são oradas em sânscrito no Japão, portanto, são excepcionais os que as sabem orar, se não são bonzos profissionais). Em qualquer shokuminchi (colônia), geralmente havia esses tipos de bonzos não-profissionais, “feitos na hora”, que eram chamados de “bonzos substitutos” (bozu gawari), ou “letores de sutra” (okyo yomi) (possivelmente, esses termos foram cunhados localmente na colônia japonesa...) (Maeyama 1973: 433).

O autor prossegue afirmando que a situação vivida pelo imigrante exigia uma recomposição de sua identidade (laços familiares, práticas religiosas como o culto aos



antepassados, etc.), visto que os referenciais do país de origem ou haviam-se perdido ou eram negligenciados.

Nesse sentido, a “*niponicidade*” passou a ser enfatizada como o princípio básico da identificação de grupo, pelo menos no nível da comunidade local, e entre o grupo minoritário japonês em geral (Maeyama 1973: 434).

Como o Imperador era o símbolo máximo da *niponicidade*, pelo menos até o término da Segunda Guerra Mundial, o culto ao Imperador veio a substituir o culto aos antepassados, como uma dramatização da identificação de grupo, entre os japoneses no Brasil.

O culto ao Imperador em si é, até certo ponto, uma variedade do culto aos antepassados. A nação japonesa era concebida como uma “família” patriarcal, sendo o Imperador seu chefe. O Imperador era o “pai” e a Imperatriz a “mãe” do povo japonês, de acordo com o governo fascista do Japão (*ibidem*: 435).

O centro do culto ao Imperador, em qualquer comunidade japonesa local no Brasil, era, invariavelmente, a “escola japonesa”. (...)

As escolas japonesas eram dirigidas e administradas pela associação japonesa local; invariavelmente expunham o go-shinei (O Retrato do Imperador) e guardavam o kyoiku chokugo (Escritura Imperial sobre Educação) como uma relíquia. Acreditava-se que, nesta Escritura Imperial sobre Educação, se incorporavam os princípios e virtudes máximos da *niponicidade*. A sua leitura era feita exatamente como qualquer sutra (*ibidem*: 436).

A escola era o santuário, o Imperador a deidade, e a sutra sagrada era a Escritura Imperial sobre Educação (*ibidem*: 437).

A derrota japonesa na guerra teve um impacto tremendo sobre os imigrantes. O sonho de retornar um dia ao Japão praticamente foi enterrado de vez, pelo menos para a grande maioria. A identidade foi paulatinamente mudando de “japoneses” para nikkei koronia-jin (pessoas da colônia japonesa). A afiliação religiosa, observou Maeyama, espelhava, então, um processo de diferenciação ocorrido dentro da colônia japonesa. Enquanto a “velha classe média” —que melhorou sua situação social e econômica na década de 40— sentiu-se particularmente atraída pelas “religiões japonesas”, a “nova

classe média” —formada pela maioria crescente dos descendentes— se mostrou mais interessada no Cristianismo, se não indiferente à religião (*ibidem*: 445).

Essa diferenciação social na colônia também se refletiu na esfera da família do imigrante. O irmão mais jovem, na medida em que obtém escolaridade superior, dedica-se à profissão liberal ou de colarinho-branco e, de certo modo, compõe a camada intelectual dos *nikkei*, “só conversa em português, não entende bem a língua japonesa, e é possuidor de valores culturais brasileiros acentuados, e quando tem sentimentos religiosos se aproxima do catolicismo”. Por outro lado, o irmão mais velho concentra-se na “profissão relacionada, de alguma forma, ao trabalho físico, apesar de trabalhar por conta própria”, e é quem “sabe a língua japonesa e demonstra forte apego à visão dos valores japoneses, com forte tendência à participação em religiões japonesas. É pessoa que trabalha por conta própria, em escala de trabalho familiar, na lavoura ou em empreendimentos de pequeno ou médio porte” (Maeyama *apud* Mori 1992: 577).

Portanto, aceitando-se a argumentação de Maeyama, a ascensão social dos japoneses à classe média foi, em parte, responsável pela revigoração e expansão das religiões japonesas no Brasil, nas décadas de 50 e 60. Entretanto, é preciso salientar que, desde então, diversas mudanças na esfera mundial, no Japão e no Brasil tornaram a situação dos imigrantes japoneses e de suas práticas religiosas mais complexas e, por conseguinte, mais difícil de comportar uma explicação muito esquemática. Há que notar, por exemplo, a decisão de vários grupos religiosos de se expandirem no exterior, tendo por base as colônias dos imigrantes japoneses, o que aumentou sobremaneira a competição pelo adepto *nikkei*. De fato, alguns líderes religiosos, como os patriarcas da Tenrikyô e da Nishi-Honganji, visitaram o Brasil por ocasião das festividades dos quatrocentos anos de fundação da cidade de São Paulo, em 1954. Diversos grupos seguiram o mesmo caminho, reativando ou iniciando o trabalho de proselitismo dentro da colônia.

Até aquele momento, a expansão das religiões japonesas ocorreu basicamente dentro da colônia. Por outro lado, muitas dentre essas religiões ocuparam o vazio espiritual deixado pelo arrefecimento do culto ao imperador.<sup>9</sup> Ou seja, suas estratégias

---

<sup>9</sup> Aqui é preciso lembrar que houve uma proliferação enorme de novos movimentos religiosos no Japão depois da II Guerra. Para explicar o fenômeno, alguns estudiosos desenvolveram a “teoria da substituição

estavam em sintonia com a expectativa de grande parte dos imigrantes, na medida em que reproduziam uma atmosfera essencialmente (para não dizer nacionalisticamente) japonesa: rituais, ênfase nos valores e costumes japoneses (como a obediência filial, o cuidado com os antepassados, etc.), solidariedade baseada no parentesco fictício (oyako-kankei), uso freqüente do idioma japonês, etc. Tendo em vista que a maioria dessas religiões tinha aqui “funções de preservação do patrimônio ético e cultural”, esperava-se que, na medida em que diminuísse ou acabasse o fluxo migratório, e os descendentes japoneses (nikkei) se fossem integrando à sociedade nacional, essas religiões iriam desaparecer ou ficariam restritas a determinados segmentos da comunidade nipo-brasileira (cf. Albuquerque 1994: 72; Gonçalves 1990: 179).

Embora a colônia japonesa fosse o ponto de partida ou o alvo de muitos grupos, nem todos se restringiam a ela. A Oomoto é um exemplo de religião que buscou reproduzir no Brasil, desde o início de suas atividades missionárias, sua orientação universalista e espiritualista, que reconhece uma origem comum a todas as religiões (bankyô dôkon).

A partir do final dos anos 60, enquanto o Budismo e o Xintoísmo tradicionais estavam virtualmente confinados à colônia, algumas novas religiões frustraram as previsões e obtiveram um rápido crescimento entre brasileiros não-descendentes de japoneses. De forma esquemática e bastante generalizante, talvez se possa dizer que o grosso das religiões japonesas enfocavam o issei (imigrante japonês) até a II Guerra e passaram a conceder mais importância ao nikkei (o descendente) a partir dos anos 50. Desde meados da década de 60, no entanto, os grupos de maior sucesso priorizaram a difusão entre os hi-nikkei (não-descendentes de japoneses).

Num processo diversificado e descompassado, devotos e missionários de distintos grupos budistas, xintoístas e das chamadas “Novas Religiões” foram compondo o mosaico das “religiões japonesas” no Brasil. Estimo que haja atualmente em torno de sessenta grupos diferentes em solo brasileiro.

---

ao imperador” (emperor-substitute theory), segundo a qual os fundadores e líderes das Novas Religiões seriam vistos pelos adeptos como substitutos do imperador, que tinha sido forçado a renunciar a seu status divino, pelas forças aliadas (para uma crítica desta abordagem, veja Rajana 1975). No Brasil, não se tem notícia da ocorrência desse fenômeno. Além do movimento Shindô Renmei, cuja característica messiânica já foi mencionada na Introdução, há grupos que mantiveram, com maior ou menor intensidade, a veneração

<b>Tabela 2: Religiões nipo-brasileiras e japonesas no Brasil</b>	
CLASSIFICAÇÃO	QUANTIDADE
Santuários xintoístas	09
Seitas do Budismo (tradicional)	10
Religiões Nipo-Brasileiras	08
Novas Religiões	26
Outros (grupos ético-morais, confrarias, etc.)	03
TOTAL	56

O quadro acima não inclui certos grupos de sabida existência no Brasil, mas cujo endereço ainda não se conhece (é o caso da Daigo-san Sanpô-in, Shugendô, Shôrei-kai, Gedatsu-kai e outros). Também não abarca os profissionais religiosos nipônicos independentes (xamãs, médiuns, curandeiros) que prestam serviços religiosos sem contar com um grupo considerável de fiéis ou um conjunto elaborado de ensinamento. É preciso acrescentar ainda que Maeyama (1983: 185) fala da existência de santuários xintoístas nas colônias japonesas dos estados da Amazônia e do Mato Grosso, mas dos quais não temos registro de nomes e endereços.

Dos grupos que se conseguiu cadastrar, a esmagadora maioria possui a sede na capital paulista ou em suas redondezas (Suzano, Arujá, Moji das Cruzes, Diadema, etc.). Esse dado reflete a grande concentração da comunidade nipo-brasileira no Estado de São Paulo: 70,8% da estimativa do total dos descendentes de japoneses residentes no Brasil, segundo pesquisa realizada pelo Centro de Estudos Nipo-Brasileiros na segunda metade da década de 80 (Centro 1988: 9).

Embora diversos grupos religiosos japoneses tenham sido introduzidos no Brasil ao longo do século XX, chamo a atenção para o fato de que a maioria desses grupos não entrou no mercado religioso brasileiro como “competidor” (isto é, com um proselitismo ativo e voltado para a sociedade nacional, competindo com as religiões anteriormente existentes no Brasil). Ao contrário, esses grupos seguiram inicialmente a trajetória tradicional de religião étnica, centrada nas necessidades espirituais dos imigrantes. Ou seja, desempenharam e desempenham majoritariamente o papel de refúgio e apoio para as identidades do imigrante nipônico em terras estrangeiras. Assim, apenas uma parcela

---

ao falecido imperador Shôwa. Em 1991, por exemplo, encontrei a foto do imperador Shôwa no altar da igreja da Seichô-no-ie, na cidade de Santa Izabel do Pará (PA).

restrita entre as novas religiões japonesas conseguiu ampliar suas funções e difundir-se na sociedade nacional. Vejamos sucintamente como se deu esse processo.

No Japão tradicional, o Xintoísmo, religião sincrética que mais preservou as crenças nativas dos japoneses, está mais ligado à vida da comunidade (através dos ujigami ou divindades protetoras das vilas, dos matsuri ou festivais populares, etc.), enquanto que o Budismo está prioritariamente centrado na família corporativa ou ie (através dos rituais fúnebres e do culto aos antepassados).

A construção da maioria de santuários xintoístas no Brasil teve como objetivo a reprodução desse padrão japonês, ou seja, construíram-se santuários para que os deuses japoneses (kami) protegessem, em terras estrangeiras, os imigrantes de determinada colônia e suas redondezas, ou provenientes de determinada província do Japão. No entanto, alguns grupos religiosos tendencialmente xintoístas, criados aqui no Brasil por japoneses ou nisseis, incorporaram vários elementos do universo religioso brasileiro e não se restringiram à assistência espiritual aos imigrantes. Como exemplo desses, podemos citar a Associação Religiosa e de Assistência Social Shôiti Sueiti Inari Daimyôjin, sediada na capital paulista (Vila Carrão), cuja líder é, por vezes, possuída por Nossa Senhora Aparecida (cf. Maeyama 1983: 217).

O Budismo também se manteve como uma religião de apoio às famílias dos imigrantes, basicamente uma prestadora de serviços fúnebres. Como diz o professor Ricardo Gonçalves, “O velho Budismo das celebrações fúnebres em japonês, ao nível da religião do ie, tende a desaparecer, uma vez que a geração dos velhos imigrantes nipônicos está se extinguindo e há muito que já cessou o fluxo migratório dos japoneses para o Brasil” (Gonçalves 1990:179).

A reprodução da religiosidade japonesa ocorre num contexto mais geral da imigração, em que os japoneses buscaram reconstruir material e simbolicamente a estrutura social e cultural do Japão:

A ocupação racionalmente planejada de espaços territoriais por um grupo étnico homogêneo<sup>10</sup>, que formava uma comunidade cultural, lingüística e religiosa, resultou no

---

<sup>10</sup> Comparando-se com outros grupos ou sociedades, os japoneses podem ser percebidos como *mais homogêneos*. Entretanto, é preciso relativizar e precisar melhor a caracterização dos japoneses simplesmente como “homogêneos”. Tal caracterização pode induzir ou reproduzir a ideologia da

desenvolvimento de colônias de povoamento e de exploração agro-industrial, com características singulares no Brasil, que transformaram-se numa extensão das comunidades rurais provinciais do Japão, repetindo, mutatis mutandis, o mesmo modelo de planejamento comunitário. Conseqüentemente, os traços dominantes da cultura material e simbólica das comunidades de origem foram reconstruídos e mantidos, constituindo-se estas colônias implantadas no Brasil, num modelo típico de comunidade étnica japonesa. Estas características solidificaram-se devido à quase ausência das instituições sociais, culturais e políticas brasileiras nestas áreas; o que contribuiu para que estas comunidades mantivessem os contornos institucionais de origem, tornando-se uma província ou uma comunidade ultramarina japonesa. Portanto, em termos econômicos, toda produção de algodão, fios de seda e de outras matérias-primas era exportada para o Japão (Hirano 1999: 11).

Com isso, o Xintoísmo e o Budismo tradicionais no Brasil, com raras exceções,<sup>11</sup> ficaram basicamente dentro da “colônia”. De uma maneira geral, essas duas religiões não são caracteristicamente ofensivas em sua iniciativa proselitista. Por isso, também, é que elas têm tido problema para reproduzir e ampliar o número de fiéis, até mesmo entre os descendentes de japoneses.

Das duas religiões, o Budismo conseguiu se perpetuar de modo mais bem-sucedido. Isto se explica tanto por ser caracteristicamente prestador de serviços religiosos para as famílias do imigrante quanto pelas transformações ocorridas na vida nacional, na sociedade japonesa e na colônia nikkei. Na medida em que a colônia era um espaço claramente delimitado e apartado da sociedade nacional, com suas escolas de japonês reprodutoras dos valores ético-religiosos do Japão imperial (como discutido por

---

homogeneidade racial japonesa, responsável por ocultar discriminações, coerções sociais e dissensões internas no Japão e nas “colônias” ultramarinas de emigrantes. Mesmo não considerando a origem pluri-étnica dos japoneses e a crescente diversidade do Japão atual, não se pode ignorar que a identidade do imigrante e de seus descendentes não permanece imutável ao longo dos anos e que as fontes para esta identidade também apresentam grande variedade (veja, por exemplo, Maeyama 1982, Pereira 1992b, e Morais 2000).

<sup>11</sup> Mesmo tendo o seu trabalho missionário praticamente limitado aos japoneses e a seus descendentes, a Nishi (ou Honpa) Honganji tornou-se a maior Escola budista (tradicional) do país, possuindo, no começo da década de 90, sessenta e sete templos e centros missionários, e aproximadamente 200.600 adeptos (dos quais, 600 seriam brasileiros sem ascendência japonesa) (Dados obtidos com o monge Kyoya Imai, em dezembro de 1991).

Maeyama), o Xintoísmo e o Budismo eram perpetuados por meio de funções e espaços diferentes e complementares.

Entretanto, a grande maioria das colônias ou foi incorporada a cidades em contínua expansão, ou chegou a dar origem a cidades (como ocorreu freqüentemente nos estados de São Paulo e Paraná), ou simplesmente entrou em decadência e/ou desapareceu. Em todos esses casos, o Xintoísmo perdeu espaço. Além disso, como se não bastasse a enorme pressão “cristianizadora” sobre os nikkei, ainda houve e há a competição crescente das novas religiões japonesas.

O Zen-budismo (Sôtô Zenshû), embora classificado como Budismo tradicional, tem-se constituído uma “nova opção religiosa” para os brasileiros ao mesmo tempo em que mantém suas funções tradicionais (isto é, prestação de serviços fúnebres e memoriais) dentro da colônia nikkei. Esse grupo ensaiou passos para deslanchar no Brasil, na onda da Contra-cultura —precisamente, na década de 60 e começo de 70—, como aconteceu nos EUA e Europa, onde foram criados grandes e dinâmicos centros de meditação (dôjô).

Embora ainda não tenha obtido ampla adesão popular no Brasil, há um movimento vigoroso nos últimos anos, que se deve em grande parte às atividades dos monges Ryotan Tokuda (criador de núcleos de meditação zazen em Minas Gerais, Rio Grande do Sul, Rio de Janeiro, Distrito Federal e Goiás), Moriyama Rôshi (que orienta grupos em São Paulo e Rio Grande do Sul), Coen Murayama (abadessa do templo central Busshinji da Sôtôzen, São Paulo) e Christiano Daiju Bitti (abade do Mosteiro Morro da Vargem, Espírito Santo).

Aqui é interessante notar que, ao contrário de outros grupos religiosos que começaram as atividades entre os imigrantes e, posteriormente, utilizaram-se dos nikkei como ponte para chegar aos brasileiros não-descendentes, o ressurgimento atual do Zen-budismo tem acontecido sem essa “ponte”. Ao contrário, quem está tomando a dianteira na difusão e popularização da prática da meditação zen são brasileiros leigos e não-descendentes.<sup>12</sup>

As religiões japonesas que mais têm crescido no Brasil são as chamadas “novas religiões”, categoria esta que, como já visto, pode abranger os movimentos religiosos

---

<sup>12</sup> Sobre a difusão do Zen no Brasil, veja Paranhos (1994) e Rocha (2000a e 2000b).

(xintoístas, budistas e outros) surgidos a partir do início do século XIX até os dias de hoje. As novas religiões no Japão que possuem maior número de adeptos são na maioria budistas (como a Sôka Gakkai, Risshô Kôseikai, Reiyûkai, Shinnyôen, etc.). Mas, essa categoria variada de religiões tende a ser sincrética e não-exclusivista. Praticamente todas as principais novas religiões japonesas estão representadas no Brasil. Algumas, dentre elas, conseguiram sobressair-se e estão presentes em quase todos os estados brasileiros.

Esses grupos possuem, ainda, outros aspectos comuns, que têm sido apontados como facilitadores em suas respectivas difusões no Brasil, tais como um proselitismo mais ativo que o das religiões tradicionais; uma prática ritual simplificada (na Gakkai, por exemplo, a prática básica é a recitação repetitiva da frase Nam-myôhō-enge-kyô); o ensino de que a prática da fé possibilita toda espécie de benefícios materiais e espirituais; e outros.

Essas religiões também não possuem o maniqueísmo típico do mundo cristão e não relacionam as deficiências pessoais à noção de pecado, o que constitui um atrativo a mais, por aliviar o adepto do sentimento de culpa e do medo da punição divina. Geraldo José de Paiva nota que, “na Seicho-no-iê, jovens e adultos de ambos os sexos encontraram o alívio da condição de pecadores e de uma visão do mundo negativa, porque contaminada pelo pecado” (Paiva 1990: 184).

Não há, no geral, ênfase na vida pós-morte, assim como não se prega a salvação por uma deidade ou Buda. A orientação mais recorrente é: o destino está em nossas mãos; nós é que decidimos e escolhemos o tipo de vida que queremos; o paraíso ou o inferno é construído e vivido aqui mesmo.

Propagam-se, em combinação com a doutrina, a força do pensamento positivo e a importância da auto-confiança. Outra característica desses movimentos é a promoção de reuniões de pequenos grupos, de vizinhança e/ou de associações/divisões/departamentos (organizadas por idade e/ou sexo), que podem combinar aconselhamento, testemunhos de fé, troca de experiências e informações de todos os tipos, estudo da doutrina, introdução de novos ou potenciais membros, estreitamento dos laços de amizade e solidariedade interna, lazer, etc. Algumas ainda apresentam, como Nakamaki observou na PL, um serviço de aconselhamento personalizado, quase que em tempo integral. Tendo em vista o distanciamento entre o clero católico e os fiéis (não obstante iniciativas como as



Comunidades Eclesiais de Base e a Renovação Carismática), não é de se admirar a atratividade desse serviço individualizado, com orientações práticas, concretas, detalhadas. Nas religiões japonesas, também, o celibato é algo raríssimo: monges, mestres, assistentes, preletores, ministros e outros, partilham o estilo de vida dos leigos. Não somente isto, o incentivo à participação laica é uma constante, o que pode estabelecer responsabilidades e envolvimento mais duradouros.

Diferentemente da divulgação porta-a-porta dos Mórmons ou das pregações em praças públicas de certos evangélicos, as novas religiões japonesas contam mais com suas publicações e o contato pessoal. Praticamente todas têm seus jornais, revistas, livros, enquanto que algumas já contam com páginas na internet. A grande habilidade na utilização dos meios de comunicação de massa e de técnicas de marketing e propaganda demonstram vitalidade e dinamismo nas atividades proselitistas no Brasil.

A ética prática das novas religiões, observou Hirochika Nakamaki (1991), está plenamente em sintonia com o processo de modernização e de formação de um mercado global, onde as pessoas precisam mudar alguns referenciais, como por exemplo, a visão do trabalho. Contrariando a noção católica antiga de que a necessidade de se ganhar o pão com o suor do trabalho seria uma punição divina ao pecado original, as religiões japonesas pregam que o trabalho pode ser uma fonte de felicidade e realização pessoal, com base em uma ética não contestatória, condizente com as exigências da sociedade industrializada. Uma instrução da PL, publicada em seu jornal, resume bem essa orientação: “Uma pessoa que acredita em Deus e trabalha sem reclamar terá uma produção melhor, atrairá a atenção dos superiores e ganhará um aumento no salário. Além disso, experimentará uma sensação de satisfação no trabalho e ganhará o respeito dos colegas” (apud Nakamaki 1991: 226).

Embora as estatísticas sejam sempre um ponto de discussão, estimamos que os grupos mais bem-sucedidos em nosso país sejam: Seichô-no-ie, Igreja Messiânica Mundial, Sôka Gakkai, Perfect Liberty, Sûkyô Mahikari e Nishi Honganji. Estes grupos são os maiores em termos de membros, de publicações e de visibilidade no cenário religioso brasileiro. Os cinco primeiros grupos se enquadram todos na categoria das novas religiões.

<b>Tabela 3: Evolução das maiores religiões japonesas no Brasil</b>										
Grupos religiosos	Ano de ingresso no Brasil	No. de adeptos (1.000)			Descendentes de japoneses (%)			Não-descendentes (%)		
		1968	1988	2000	1968	1988	2000	1968	1988	2000
1.Nishi Honganji	1928	(?)	(?)	200,6	(?)	(?)	99,7	(?)	(?)	0,3
2.Tenrikyô	1929	4	10	20	100	99	98	0	1	2
3.Seichô-no-ie	1934	15	1.000	1.400	99	15	10	1	85	90
4.Igreja Messiânica	1955	7	153,8	298	40	3	3	60	97	97
5.Perfect Liberty (PL)	1957	10	30	50	90	10	10	10	90	90
6.Sôka Gakkai	1960	20	140	104,3	99	40	10	2	60	90

Nota<sup>13</sup>: adaptação do quadro de Mori (1992: 585).

Numericamente, as novas religiões não se comparam com o contingente de adeptos do Catolicismo ou do Pentecostalismo, porém o que chama mais a atenção é que as mais bem-sucedidas estão-se espalhando sobretudo fora da comunidade nipo-brasileira, ou seja, atualmente a maioria dos membros das principais novas religiões são brasileiros sem ascendência japonesa. Num espaço de tempo relativamente curto, elas cresceram rapidamente no meio urbano, por todo o território nacional. Embora não haja trabalhos exaustivos e abrangentes o suficiente para termos dados conclusivos, o material disponível sugere que as maiores novas religiões estejam crescendo principalmente entre a classe média e entre pessoas com escolaridade básica. Pode-se pensar que elas têm feito

<sup>13</sup> Os números e porcentagens relativos ao ano 2000 são estimativas nos casos dos grupos 1, 2, 3 e 5. Como acontece com todos os grupos religiosos, no caso das religiões japonesas, também, as cifras são questionáveis. A divulgação pré-guerra da Nishi Honganji e da maioria da religiões japonesas ocorreu de maneira voluntária, tendo por base os adeptos leigos. O trabalho proselitista tomou um formato mais oficial, apoiado pelas sedes japonesas, a partir da década de 1950. O contingente de adeptos da Nishi Honganji indica, antes de mais nada, uma projeção baseada nas famílias associadas aos templos, mas não implica numa prática ativa desses adeptos. Quanto à Tenrikyo, recebi informações de que teria, segundo uma fonte, quinze mil adeptos no Brasil; segundo outra, trinta mil. O número de “adeptos ativos” da PL são estimados entre trinta e setenta mil, por isso projetamos um número intermediário; se computados seus “simpatizantes”, esse número pode subir para trezentos mil, de acordo com os líderes do grupo. A Seichô-no-ie é, sem dúvida, o maior movimento religioso-filosófico japonês no Brasil, devido a sua orientação não-exclusivista e sincrética, a sua flexibilidade na interpretação da doutrina, ao tipo de organização dual (uma em língua japonesa e outra em portuguesa), à grande capacidade editorial, e a outras características peculiares. Um de seus dirigentes da sede brasileira me disse, em 1992, que o número estimado de seus adeptos estaria em torno de três milhões, que era a cifra editorial da Sutra Sagrada em português. No entanto, como afirmaram Carpenter & Roof (1995: 42), dependendo da conotação do termo “membro”, a Seichô-no-ie teria no Brasil entre 100 mil e 2,5 milhões de seguidores. Não incluí a Sûkyô Mahikari no quadro por falta de informações. Em meados de 1991, o “orientador” Hiroshi Kinno me disse que havia, naquele época, em torno de trinta mil kumite (isto é, pessoas que se tornaram membros depois de terem

uma divisão do mercado religioso com as seitas pentecostais, que têm penetrado sobretudo as camadas mais baixas da população.

Algumas religiões japonesas têm feito um esforço notável em se adaptar ao meio brasileiro, como já mencionado na Introdução, com respeito à Instituição Religiosa Perfect Liberty. Além deste caso, temos vários outros exemplos de ecletismo, sincretismo ou simples aproximação com o repertório religioso brasileiro: a Igreja Messiânica que incorporou a oração cristã “Pai-Nosso” em seus cultos; a Associação Religiosa e de Assistência Social Shôiti Sueiti Inari Daimyôjin, cuja líder é eventualmente possuída por Nossa Senhora Aparecida; ou a Oomoto, que, ao buscar uma aproximação com o Espiritismo e manter a prática do “passe espiritual”, chegou a ser chamada pelos brasileiros de “Espiritismo japonês”.

O Brasil, sendo uma das nações com o maior número de grupos religiosos de origem japonesa, tem sido apontado como país-chave na estratégia de divulgação ultramarina desses grupos. É, ao mesmo tempo, um símbolo desse processo de “multinacionalização”, parte dessa rede multinacional e importante base de controle das “filiais” religiosas no exterior. Isto fica claro por meio de dois fatos: a divulgação no exterior com a participação de membros brasileiros e as construções de significantes centros espirituais no Brasil.

A Igreja Messiânica Mundial (fundada por Okada Mokichi, 1882-1955), por exemplo, construiu um “solo sagrado” em Guarapiranga (SP). A PL também construiu a Seiti ou “Terra Sagrada da América do Sul”, em Arujá (SP). Algumas celebrações nesses “solos sagrados” reúnem dezenas de milhares de pessoas, com representantes de vários países, além de diversos políticos brasileiros.

A BSGI, se não tem um papel administrativo ou “missionário” no contexto da SGI, constitui o centro da difusão na América do Sul. Em 1964, foi fundada a Sede da América do Sul, em São Paulo (que deixou de existir depois da fundação da Soka Gakkai Internacional, em 1975). Seu Centro Cultural Campestre (Itapevi-SP) não deixa de ter conotações de “solo sagrado”. Em sua mensagem enviada aos milhares de participantes

---

concluído um seminário de doutrina, terem recebido o pingente sagrado omitama e terem passado por uma entrevista), porém o número de simpatizantes estaria ao redor de trezentos mil.

da “Grande Convenção Cultural dos Jovens da BSGI” (outubro/99), que contou com representantes de onze países da América Latina, Ikeda declarou:

O aspecto promissor e valente de vocês, prontos para se lançarem ao novo milênio com forte paixão e convicção, surge neste momento de forma muito viva diante de meus olhos. Daqui, das terras do Japão, envio do fundo do meu coração uma forte salva de palmas, tão intensa que haverá de chegar ao Centro Cultural Campestre da BSGI. O meu sentimento é o de estar cantando junto com vocês, de estar dançando com vocês e de fazer ecoar bem alto o grito da vitória com vocês. (...) Por favor, criem boas lembranças e amizades dialogando com os amigos do infinito passado e *apreciem este maior e melhor Centro Cultural Campestre do mundo, que é também o castelo de vocês e a “Terra Iluminada da América do Sul”* (Brasil Seikyo, 23/10/1999, p. 1. Ênfase minha, RAP).

A PL e a Igreja Messiânica, aproveitando a experiência brasileira, enviaram membros brasileiros (com ou sem ascendência japonesa) para expandir seus ensinamentos em diversas nações, nas Américas do Norte e do Sul, na Europa e na África. A BSGI não chegou a enviar, até o momento, nenhum brasileiro para o trabalho proselitista no exterior. No âmbito individual, entretanto, pode ocorrer uma divulgação informal da organização, através de pessoas que moram em outro país e fazem proselitismo no seu círculo de amizade e/ou participar da organização desse país.

De maneira geral, as religiões japonesas ainda não foram alvo de confrontos radicais com outros grupos, embora seja conhecido o incidente com membros da Oomoto em 1932, que quase foram linchados por católicos mais ardorosos. Em nossas pesquisas no Pará, fomos informados de pastores que assistiam a reuniões da Seichô-no-ie para estarem a par do que se tratava e poderem caracterizá-la diante de seus seguidores (protestantes) como “coisa do diabo”. Soubemos também de um padre que escrevia para um jornal de Belém contra a Seichô-no-ie. Mas, esses incidentes não se comparam com a verdadeira “guerra santa” deslanchada por certas Igrejas Pentecostais contra as Religiões Afro-brasileiras.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Soares (1990: 93), por exemplo, afirma que, “A novidade implantada por essas igrejas [neopentecostais] é o hábito de sair pelas ruas abordando pessoas e tentando invadir terreiros para expulsar o demônio no seu

Observe-se ainda que existem inúmeras igrejas cristãs (católica e protestantes) com pastorais específicas para a comunidade nipo-brasileira. Estima-se que aproximadamente sessenta por cento dos japoneses e descendentes sejam batizados na religião católica, mas somente uns dez por cento destes poderiam ser considerados “católicos praticantes” (veja tabela abaixo). A Igreja Católica mantém uma Pastoral Nipo-Brasileira, sediada na cidade de São Paulo (Boering 1973).

Quanto aos grupos protestantes, temos notícia de pelo menos quatorze denominações diferentes com trabalho dirigido para a colônia: Assembléia de Deus, Igreja Adventista, Exército da Salvação e outras, destacando-se os ramos Metodista e Evangélico (este último formou a Federação Evangélica Japonesa do Brasil) (Mizuki 1978; Aliança Cultural n.d.: 447-49).

<b>Tabela 4: Situação das religiões na comunidade nipo-brasileira em 1988 (%)</b>					
	Masculino	Feminino	Urbana	Rural	Geral
Católicos	57,65	60,80	60,79	45,54	59,19
Protestantes	3,18	3,04	2,71	6,61	3,12
Religião japonesa	24,20	25,69	23,36	38,17	24,90
Sem religião	12,84	8,20	10,85	8,77	10,64
Outras	2,09	2,25	2,29	0,88	2,14

**Fonte:** Mori 1992: 594

---

próprio reduto. Finalmente, a chamada 'fogueira santa' é o ritual, no qual, uma vez convertido, o antigo 'macumbeiro' queima diante da comunidade —como prova de sua conversão— todos os objetos pessoais e religiosos ligados a sua antiga crença”. Com exceção do caso mencionado dos oomotanos, não se tem notícia de que as religiões de origem nipônica venham sendo alvo dessa espécie de “campanha fundamentalista” neopentecostal. No entanto, podemos encontrar um curioso paralelo entre a prática neopentecostal e a da Nichiren Shôshû e da Sôka Gakkai no pós-guerra. Antes da pessoa ser admitida na Nichiren Shôshû ela tinha que retirar e queimar todos os objetos sagrados de outras religiões (imagens, tabletes dos antepassados, altares budistas e xintoístas, crucifixos, etc.). Tal procedimento, chamado de *hōbōbarai* (“remoção da religião malévola”), era um passo radical e prova da convicção do neófito, que ocorria antes da Cerimônia de Conversão (*gojukai*), na qual fazia o juramento de abandonar as doutrinas, preceitos e mestres heréticos, e abraçar exclusivamente o Budismo Nichiren. Outro paralelo com a “guerra santa” dos neopentecostais é que, no auge das campanhas de conversão promovidas pelo segundo presidente da Sôka Gakkai, os membros da Divisão de Jovens, partindo da premissa de que toda religião distinta da Nichiren Shôshû era maligna, atacavam templos de outras escolas budistas, igrejas cristãs e as “novas religiões”, além de desafiarem seus adversários para o debate doutrinal (cf. Murata 1971: 98-99, 105-6, 148).

# 3



## A VISÃO ESCATOLÓGICO-MILENARISTA DE NICHIREN



- 3.1 – Circunstâncias históricas**
- 3.2 – A Escritura: o Sutra de Lótus**
- 3.3 – O tempo e uma profecia: “Últimos Dias da Lei” (mappô)**
- 3.4 – Nichiren, um líder profético-messiânico**
- 3.5 – Meta e método: shakubuku para a realização do kôsen-rufu**

## — Capítulo 3 —

# **A VISÃO ESCATOLÓGICO-MILENARISTA DE NICHIREN**



### **3.1 - Circunstâncias históricas**<sup>1</sup>

A vida de Nichiren (1222-1282) transcorreu num período de renovação do Budismo e de grandes transformações na política e na economia do Japão: a época das regências Hôjô (1219-1333) do período Kamakura (1185-1333). Este período contrasta radicalmente com o anterior, Heian (794-1185), que fora uma época de relativa paz, predominada pela nobreza. Ao entrar em decadência, porém, este poder nobiliárquico abriu espaço para o surgimento de ambiciosos líderes guerreiros, que acabaram por dominar o país até o século XIX.

A supremacia da nobreza e o virtual monopólio do poder pelos Fujiwara<sup>2</sup> impedem a ascensão de homens talentosos, porém de classe inferior ou não pertencentes ao grupo dominante. A aristocracia palaciana, chamada kuge, durante séculos responsável pela administração da coisa pública, perde o élan, entra em decadência, e as instituições (o regime Ritsuryô<sup>3</sup>) envelhecem. A Corte limita-se a preservar o costume de observar

---

<sup>1</sup> As informações desta seção se baseiam em Reischauer & Fairbank 1958, Earhart 1982, Yamashiro 1986, e Hall 1993.

<sup>2</sup> Os Fujiwara constituem uma família aristocrática que dominou o cenário político e econômico japonês de 857 a 1160, mantendo-se ainda influente no país até o século XIX. Além de fazerem uso de seu enorme poder econômico, os Fujiwara ainda se utilizavam da estratégia de fornecer filhas como imperatrizes ou concubinas imperiais; posteriormente, manipulavam todos os meios para colocar os filhos de mães Fujiwara no trono e tornavam-se regentes ou conselheiros-mor dos mesmos.

<sup>3</sup> A partir do século VI, as lideranças japonesas passaram vários séculos tentando implementar o modelo político-administrativo chinês no país. O golpe político de 645 visava principalmente adotar o regime Ritsuryô (ritsu, leis penais; ryô, instituições administrativas) do Império chinês Tang. Entre outras coisas, este regime, uma vez adotado no Japão, vislumbrou fortalecer o poder do imperador (tennô), centralizando em sua pessoa a administração do Estado.

formalmente os eventos anuais (nenjû gyôji). Alguns membros da nobreza passam o tempo cultivando a poesia, a música; outros levam uma vida epicurista, libertina. O governo esquece, quase por completo, os interesses do povo, em especial dos lavradores que constituem o sustentáculo econômico do Estado Ritsuryô (Yamashiro 1986: 87).

Nessas circunstâncias, surgem inúmeras disputas entre poderes feudais em ascensão. No final do período Heian, duas famílias de origem nobre —os Taira (Heike ou Heishi) e os Minamoto (Genji)— disputam a supremacia militar do país, com a vitória final dos Minamoto.

Em 1185, Minamoto-no-Yoritomo (1147-99) impôs-se como principal líder militar, após vencer em combate todos seus rivais, e fundou em Kamakura o primeiro governo genuinamente militar, conhecido como bakufu ou xogunato (o termo se deve ao título de shogun ou “generalíssimo”, que Yoritomo recebera da corte, em 1192). Esta nova ordem político-administrativa não destruiu por completo a anterior, a começar pelo fato de que os nobres mantiveram seus títulos do regime Ritsuryô (embora fossem perdendo gradualmente o poder efetivo). Yoritomo também buscou obter sanção legal da corte para todas as suas ações e se impôs como um protetor do sistema imperial. Entretanto, o sistema administrativo que implantou na parte leste do país (região de Kantô) baseava-se num sistema de comando feudal. Tal sistema foi, aos poucos, absorvendo os órgãos do governo civil centrado em Quioto e marcou o início do feudalismo japonês, que durou até a Restauração Meiji, em 1868.

Yoritomo, embora tivesse sido vitorioso em sua estratégia de implantar um protetorado militar para o sistema imperial, falhou em garantir a perpetuação de sua própria sucessão. Seus dois filhos não herdaram suas habilidades político-militares e encerraram precocemente a linha xogunal, abrindo assim espaço para disputa entre os aliados dos Minamoto. A viúva de Yoritomo, Masako Hôjô, e os homens de sua família foram hábeis o suficiente para preencher o vazio político e se apoderarem do governo. Tokimasa Hôjô, pai de Masako, era conselheiro de Yoritomo e presidiu o conselho regencial após a morte do xogum. No governo do segundo filho de Yoritomo, Tokimasa desempenhou a função de regente (shikken), abrindo precedente para que sua família fornecesse regentes para os xoguns por um período de cem anos. Neste período, a



composição do poder era extremamente bizarra, complexa e difusa: havia um imperador titular cujos poucos poderes eram usurpados por seu regente, que por sua vez havia perdido o controle da corte para um (ou mais) imperador abdicado, enquanto o poder real havia sido delegado a um xogum, que passou a ser então manipulado pelos regentes Hôjô.

As regências Hôjô forneceram ao país um governo vigoroso e uma razoável estabilidade. Entretanto, as condições internas não eram muito favoráveis, com a ocorrência de um violento terremoto na região de Kamakura (1257), fome e peste (1259), além de recorrentes brigas entre os grandes mosteiros budistas, que ameaçavam a população e o governo. O grande teste para a eficácia da liderança Hôjô, é preciso salientar, surgiu quando o Japão sofreu a ameaça de invasão pelos mongóis.

Kubilai Khan (1260-1294), depois de haver conquistado a maior parte da China e toda a Coréia, tentou subjugar o Japão como vassalo tributário do Estado mongol. Porém, seus emissários foram enviados de volta, sendo que alguns chegaram a ser sumariamente decapitados. Nas duas tentativas de invasão, as forças superiores dos mongóis —aproximadamente 30 mil homens em 1274 e 140 mil em 1281— foram derrotadas não exatamente pelos japoneses mas sobretudo pelo temporal violento e imprevisível, que os obrigou a bater em retirada. Uma terceira invasão estava sendo preparada, porém foi abortada em função da morte de Kubilai. Os japoneses, de sua parte, mantiveram-se sob alerta militar até 1312.

Um desdobramento importante deste episódio foi o reforço da idéia de “país divino” e invencível, bastante utilizada ao longo do século XX pelos governos expansionistas do Japão. Os templos budistas e os santuários xintoístas, que haviam passado todo o período de ameaça mongol recitando sutras e fazendo rituais, conferiam a si o crédito de ter expulsado os inimigos. Ou seja, a derrota dos mongóis teria sido provocada por forças espirituais, particularmente pelo “vento divino” (kamikaze) enviado pelos kami protetores do Japão.

Além de testemunhar eventos de profundo significado político e econômico, o período Kamakura foi marcado por intensa fé religiosa e a atuação tumultuante de alguns dos maiores templos budistas, que constituíam grandes forças econômicas e militares. O declínio da corte e da nobreza significou a retirada do patronato e o apoio financeiro às

seitas Shingon e Tendai, que pouco se difundiram entre samurais e camponeses. A incerteza e instabilidade da vida nessa época de grandes transformações exigiam uma resolução mais imediata de problemas religiosos e de questões relativas à salvação, portanto, uma nova abordagem religiosa.

A destruição do poderoso clã Taira que, durante duas décadas, nada em mar de prosperidade e poder, mostra a incerteza do destino dos homens; a inquietação social e os conflitos armados, a decadência da aristocracia metropolitana, a ascensão dos samurais ao poder e a freqüente ocorrência de calamidades naturais fazem o homem pensar na mutabilidade e incerteza da vida. Nessa conjuntura de inquietação e insegurança generalizada, muitos buscam conforto e apoio espiritual na religião (Yamashiro 1986: 97-98).

O contexto de combates internos e de ameaça militar externa (mongol) gerou um clima bastante difundido de fim iminente do mundo. Esta sensação era alimentada pela teoria budista de “declínio da Lei” (mappô), segundo a qual se vivia então no terceiro e último período previsto por Shakyamuni como sendo a época em que seus ensinamentos seriam desprezados (o terceiro tópico deste capítulo será dedicado a esta teoria). Sentia-se que o Budismo, como estava organizado na época, não apresentava os meios suficientes e satisfatórios para os leigos em busca de salvação.

Se a contribuição do período Heian foi um autêntico Budismo *japonês*, [com a introdução e desenvolvimento das seitas Shingon e Tendai,] então a contribuição de Kamakura foi um Budismo para o *povo japonês*. Os desenvolvimentos de Kamakura marcaram a primeira vez na história japonesa em que o Budismo capturou a atenção de um amplo contingente do povo comum, e são estas mesmas seitas que hoje afirmam ter a maioria dos templos e aderentes budistas. Nos tempos de Kamakura, o Budismo enfatizava menos a noção formal da iluminação ou salvação (nirvana) que metas religiosas mais simples, como o renascimento na terra pura de Amida.

Nem a Shingon nem a Tendai podiam preencher totalmente as novas necessidades religiosas. A Tendai, no entanto, continha os germes de três desenvolvimentos budistas maiores do período Kamakura: as seitas da Terra Pura, a seita Nichiren e as seitas Zen (Earhart 1982: 92).

Sendo assim, esse período produziu uma série de movimentos reformistas do Budismo, com características mais ou menos exclusivistas, em que muitos pregavam uma prática religiosa unilateral. A reação das novas escolas contra o elitismo e ritualismo das seitas anteriores espelha a revolta da classe guerreira e das classes populares contra a velha aristocracia. Novos líderes religiosos, majoritariamente de origem humilde (descendentes de samurais de baixo escalão e plebeus), priorizavam suas pregações entre o povo comum, escreviam seus tratados em japonês simples (ao invés do chinês clássico, que era a língua tradicionalmente utilizada pelo Budismo japonês), encorajavam a tradução das escrituras para o idioma japonês e manifestavam forte tendência igualitária (tanto em relação a leigos e clero, quanto a homens e mulheres).

Ainda no período Heian, diversos monges da seita Tendai estimulavam a fé no Buda Amida (Amitâbha, Buda da Luz Ilimitada, ou Amitâyus, Buda da Vida Infinita). Porém, foi Genkû —ou, como é mais conhecido, Hônen (1133-1212)— quem se tornou responsável pela institucionalização da Jôdoshû (Seita da Terra Pura), uma seita que enfatiza a salvação através da fé na misericórdia e na “Terra Pura” ou Paraíso do Buda Amida. Hônen pregava que, nos “Últimos Dias da Lei”, seria muito difícil para o homem comum obter a salvação através do “caminho sagrado” das escolas budistas anteriores. Por isso, ensinou um método de salvação simples e acessível a qualquer um: renascer no Paraíso de Amida através da invocação do nome de Amida, com a recitação Namu Amida Butsu ou “Eu me refugio no Buda Amida” (esta prática é conhecida por nenbutsu).

Assim como os outros novos budismos de Kamakura, que não requeriam templos, monges ou rituais pomposos, a Jôdoshû apresentava um forte apelo popular, embora tivesse permanecido marginal até chegar a ganhar proeminência no período seguinte, Muromachi (1335-1573). O sucesso inicial provocou a ira das seitas antigas e a perseguição ao movimento de Hônen. Por outro lado, havia desacordo entre os seguidores deste movimento a respeito do poder salvador do Buda Amida. As boas ações deveriam preceder a prática do nenbutsu ou não teriam importância diante da imensa misericórdia de Amida? Bastaria uma única invocação ao nome de Amida para se salvar ou seria necessária a constante repetição do nenbutsu? Muitos monges elaboraram seus pontos de

vista com relação ao ensino da Terra Pura, mas poucos chegaram a fundar seitas independentes.

Um dos principais discípulos de Hônen, Shinran (1173-1262), popularizou e radicalizou ainda mais seus ensinamentos, iniciando uma nova escola, a Jôdo Shinshû ou Verdadeira Seita da Terra Pura. Shinran ensinava que uma única invocação sincera ao nome de Amida seria o suficiente para garantir a salvação; se o Buda deseja salvar principalmente os maus e pecadores, não teria sentido a prática repetitiva do nenbutsu. Sua ênfase na fé absoluta no Buda Amida beirava o monoteísmo. De fato, ele secundarizava o Buda histórico, descartava a maioria das escrituras budistas, rejeitava outras divindades budistas e xintoístas (seus adeptos destoavam do costume japonês, na medida em que possuíam em casa apenas o butsudan ou oratório budista, e não o combinavam com o kamidana ou altar xintoísta). Repudiando a vida monástica como sinônimo de falta de fé na graça do Buda, Shinran casou-se e constituiu família. O precedente foi seguido não somente na sua organização, mas tornou-se uma das características do Budismo japonês como um todo, que o contrasta, por exemplo, com o celibatário Budismo Theravâda do Sri Lanka (ex-Ceilão) e Myanmar (ex-Birmânia). A Jôdo Shinshû, diferindo das seitas surgidas em épocas anteriores, não dependeu do patrocínio majoritário do governo para estabelecer e manter seus templos. Shinran e seus sucessores organizaram os devotos do nenbutsu em congregações populares auto-sustentadas, sobretudo nas áreas rurais.

O Amidismo veio a ser uma das doutrinas budistas mais difundidas e populares da história japonesa. A prática do nenbutsu extrapolou os limites das seitas da Terra Pura e foi amplamente aceita entre o povo. Líderes religiosos de outras orientações adotaram práticas devocionais simples, semelhantes ao nenbutsu. Nichiren, como veremos mais adiante, adotou o daimoku (Namu-myôhō-renge-kyô) como prática religiosa básica de seu novo Budismo. Miki Nakayama (1798-1887), fundadora da Tenrikyô, também adotou, no período inicial de seu movimento, a prática da recitação básica: Namu Tenri-ô-no-mikoto.

Outra escola budista que ganhou destaque e formato independente em Kamakura foi a Zen (Dhyana, em sânscrito; Ch'an, em chinês). A prática da meditação (dhyana), originária da Índia, somente se tornou a base de uma escola separada ao penetrar na

China e misturar-se aí com conceitos e práticas taoístas. O Zen-Budismo japonês provém desta fonte chinesa. Desde o período Nara (710-794), diversos monges japoneses haviam estudado e praticado o Zen na China, em viagens realizadas por ordem imperial. Saichô (762-822), por exemplo, visitou monastérios zen na China e incorporou a prática da meditação em sua seita, a Tendai. Entretanto, a formação das escolas Zen no Japão teve que esperar alguns séculos até serem reimportadas da China, destacando-se nessa empreitada os esforços dos monges Eisai (1141-1215) e Dôgen (1200-53).

Eisai recebeu treinamento budista no centro religioso Tendai, situado no Monte Hiei (Quioto), e viajou por duas vezes à China, onde se converteu à seita Lin-chi (Rinzai, em japonês). Seu retorno ao Japão, em 1191, marca o início da seita Rinzai em seu país. Dôgen também estudou no Monte Hiei e viajou à China. De volta a seu país, em 1227, trouxe consigo uma nova versão zen: a da escola Ts'ao-tung (Sôtô, em japonês). Enquanto a Sôtôzen coloca ênfase na meditação (zazen) como instrumental para despertar a natureza búdica em cada praticante, a Rinzaizen utiliza, com o mesmo propósito, os kôan (espécie de “charadas” ou “quebra-cabeças verbais” a serem resolvidos por meio da meditação e intuição, almejando mostrar ao praticante os limites do intelecto). Elas também se divulgaram em direções diferentes: a Rinzai conseguiu arrebatar adeptos, principalmente, entre os samurais de alto escalão da área de Kamakura, ao passo que a Sôtô difundiu-se, sobretudo, entre os samurais interioranos e os plebeus (daí a expressão: Rinzai shôgun, Sôtô domin, isto é, “Rinzai para o xogum, Sôtô para os camponeses”).

Porém, as características semelhantes de ambas são imensamente maiores que as diferenças: centralidade da idéia da experiência espiritual conhecida como “iluminação” ou “despertar para a própria natureza verdadeira” (satori ou kenshô); reconhecimento desse despertar como experiência exclusivamente pessoal, que acontece de súbito, podendo ser deslançada pela meditação ou pelos kôan; ausência de uma recitação sagrada ou crença no poder de um salvador misericordioso (como é o caso da Jôdoshû e outras); secundarização das escrituras e do estudo intelectual em favor da autodisciplina e da introspecção; padrão frugal de vida, que se manifesta tanto na construção dos mosteiros quanto na rotina dos monges; etc..

Os guerreiros japoneses (samurais) eram, no geral, adeptos convictos do Budismo, em suas diversas manifestações, e, não raramente, ingressavam em algum templo ao atingir uma idade mais avançada. Entretanto, houve uma ligação especial entre a classe samurai e o Zen. Esta ligação, em parte, se deve ao antagonismo político entre a aristocracia cortesã de Quioto (adepta do Budismo tradicional e elitista da região de Nara e Quioto) e a classe guerreira emergente, centrada em Kamakura (em busca de um novo ethos e nova orientação espiritual). Mas, o sucesso imediato do Zen entre os samurais se explica antes pelas características desta escola budista, sobretudo sua ênfase no cultivo do caráter, na disciplina e na vida frugal próxima à natureza, e a rejeição à erudição.

Conjugado com a ética confucionista, o Zen contribuiu para formar uma norma de comportamento espartana dos samurais, que ficou conhecida posteriormente como bushidô (literalmente, “o caminho do samurai”). Esperava-se dos samurais que eles fossem modelos de virtude, austeridade, auto-disciplina, contenção, devoção e lealdade, em favor do povo comum. Um decreto xogunal de 1338 selou esta união Zen-samurai, na medida em que patrocinou o ensino do Zen entre a população através da construção de templos Rinzaizen em sessenta e seis localidades. Estes eram chamados de ankokuji ou “templos para a pacificação do país”, e os monges dos cinco principais templos (gozan) se dedicavam, entre outras coisas, ao estudo dos clássicos chineses e do Neo-Confucionismo.

Nesse contexto de reforma do Budismo, surge a figura de Nichiren (1222-82), que, como a maioria dos budistas eminentes de sua época, também estudara no Monte Hiei e se decepcionara com a prática do Budismo de sua época. Ele interpretou o momento de sucessiva violência e grandes calamidades por que passava seu país como resultado punitivo da prática religiosa herética dos japoneses. Identificando-se como a reencarnação do Bodhisattva Jôgyô, “a quem o Sutra Lótus havia sido confiado”, ele pregou a fé absoluta e exclusiva nos ensinamentos do Sutra de Lótus e a prática da recitação de seu título, Namu-myôhō-renge-kyô, como único caminho possível para a salvação. Para Masaharu Anesaki, Nichiren exemplificaria o perfil do profeta:

Se algum dia o Japão tiver produzido um profeta ou um homem religioso com fervor profético, Nichiren foi este homem. Ele se mantém quase que como uma figura única na

história do Budismo, não somente por causa de sua persistência em meio ao sofrimento e à perseguição, mas por sua convicção inabalável de que seria o mensageiro do Buda, e sua confiança no futuro de sua religião e de seu país (Anesaki 1966: 3).

Antes de passarmos ao tópico específico sobre Nichiren, é preciso dizer algumas palavras sobre a situação do Xintoísmo e do Budismo Tradicional no período Kamakura. As novas formas de Budismo não suplantaram os movimentos religiosos tradicionais. Em muitas ocasiões, os novos budismos eram perseguidos pelas escolas de Nara e Quioto, uma vez que estas contavam ainda com o apoio da aristocracia cortesã.<sup>4</sup> Porém, é preciso notar que as escolas tradicionais também procuraram implementar sua própria reforma.

Até o período Kamakura, enquanto o Budismo dominava a corte, o Xintoísmo prevaleceu entre as populações do interior do país, centrado que estava nos santuários locais, com uma organização bastante difusa e descentralizada. Mesmo na capital, o Xintoísmo sobrevivia através de grandes cerimônias religiosas (como os ritos de entronamento e purificação nacional, ou as cerimônias ligadas ao ciclo agrícola), muitas sendo conduzidas pelo próprio imperador. Durante o episódio da tentativa mongol de invasão do arquipélago, mencionado acima, os sacerdotes xintoístas procuraram tirar proveito da idéia de “vento divino” (kamikaze) como prova da sacralidade do país.

Por outro lado, ao fazer uso de elementos budistas em seu processo de sistematização, o Xintoísmo contribuiu para a popularização do Budismo. Por exemplo, diversos budas e bodhisattvas foram associados ou equiparados com os kami nativos. Ou seja, embora o Budismo pareça ter triunfado ao dominar a corte, houve a perpetuação das práticas xintoístas tanto no nível popular quanto nas famílias da elite, mesmo quando tomasse, por vezes, contornos budistas. O Xintoísmo feudal foi uma tentativa de organizar as tradições nativas, sob influência estrangeira, resultando em doutrinas e escolas bastante sincréticas.

---

<sup>4</sup> Os novos líderes religiosos, sem espaço para atuação na região que sediava a Corte, sobretudo em Nara e Quioto, concentravam seus trabalhos mais para o norte, nos arredores de Kamakura, entre o povo comum e os samurais. Mesmo assim, sofreram diversas perseguições. Hōnen, por exemplo, foi temporariamente exilado em 1207, enquanto alguns de seus seguidores foram decapitados ou exilados. Como veremos a seguir, Nichiren e seus adeptos também sofreram perseguições e exílios.

### 3.2 - A Escritura: o Sutra de Lótus

Uma vez que a escritura sagrada dos nichirenistas é o Sutra de Lótus (Saddharma Pundarika-sutra, em sânscrito; e Hokkekyô, em japonês), torna-se importante mapear sua difusão e influência na história religiosa do Japão.

Segundo a etimologia apresentada por Murata (1971: 24), o prefixo sat (sad) é o particípio presente do verbo “existir”, mas também é usado no sentido de “presente”, “existência”, “verdadeiro”, “maravilhoso”, “correto” ou “superior”; dharma significa “lei” ou “ensinamento”. Duas traduções do termo Saddharma chegaram ao Japão, através do idioma chinês: myôhô (miao fa, em chinês), escrito com dois ideogramas significando “maravilhosa” e “lei”; e shôhô (sheng fa, em chinês), “lei correta”. Como pundarika quer dizer “lótus branco”, saddharma pundarika pode ser traduzida como “a lei correta que é como o lótus branco”.

O lótus é um importante símbolo budista da pureza e da verdadeira natureza dos seres, que permanecem incólumes à “lama” (impureza) do mundo, ao ciclo sucessivo de renascimentos (samsâra), à ignorância. No Budismo Nichiren há uma ênfase particular no lótus, a começar pelo nome de Nichiren, que se escreve com dois ideogramas significando sol (nichi) e lótus (ren). Uma das principais publicações da Sôka Gakkai é a revista Daibyakurenge (Desabrochar do Grande Lótus Branco).

O Sutra de Lótus é um dos mais importantes e influentes entre os sutras ou escrituras sagradas do Budismo Mahayana. Ele foi também o primeiro sutra a ser traduzido em língua ocidental, pelo francês Emile Louis Burnouf<sup>5</sup> (1821-44), e publicado postumamente em 1852. Não se sabe exatamente onde, quando e por quem este sutra foi escrito originalmente. Estima-se que tenha sido reescrito por várias pessoas, entre os anos 40 e 220 d.C.; por isso nem sempre tem um estilo consistente. Provavelmente, seu esboço original tenha sido escrito num dialeto da Índia ou da Ásia Central e traduzido depois para o sânscrito, com o propósito de conferir-lhe maior respeitabilidade (Watson 1993:ix; Murata 1971: 24-25). Há seis traduções chinesas desse Sutra, das quais apenas três são hoje disponíveis. Entre todas as traduções chinesas que chegaram ao Japão, Nichiren

---

<sup>5</sup> Enquanto Murata (1971: 25) menciona o nome “Emile Louis Burnouf”, Saunders (1980: 41) diz tratar-se de “Eugene Burnouf”.



elegeu a tradução livre do monge sino-indiano Kumarajiva (ou Kumaraju, em japonês; 350-409).<sup>6</sup>

O Sutra de Lótus tem 27 capítulos (28, na versão chinesa, que foi acrescida por um capítulo descoberto por Fa-hsien) e contém algumas das mais famosas parábolas da literatura budista.

Nesse sutra, o Buda Shakyamuni faz pregações diante de uma multidão inumerável de seres, no Pico do Abutre (ou da Águia, segundo a tradução de Kumarajiva). Ele glorifica as proezas e os poderes sobrenaturais do Buda, por meio de alegorias míticas, parábolas e versos. Há referências a incontáveis miríades de bodhisattvas, milhares de mundos, um passado infinito, eventos que se passam em um mundo cósmico de dimensões vastíssimas, refletindo por vezes a visão indiana tradicional da estrutura do universo<sup>7</sup>. O sutra ainda enfatiza a importância da fé no caminho da liberação, que, como resultado dessa fé, pode contar com a ajuda dos Budas e bodhisattvas (essa revelação é o fundamento para o culto Mahayana dessas entidades). O Buda é apresentado como um ser imortal, idealizado, uma manifestação do absoluto, da essência do universo. Todo ser pode se tornar um buda, ou seja, pode despertar para sua natureza verdadeira, eterna e imutável, na medida em que participa desta natureza transcendental do Buda (busshô).

Uma das características desse sutra é a ênfase dada a sua supremacia sobre os demais sutras, por ser a essência do ensinamento do Buda histórico. Além disso, ele assegura àqueles que a ele se apegarem, infinitos benefícios espirituais e materiais, até mesmo a obtenção do estado de buda. Por outro lado, há uma dupla advertência: os fiéis

---

<sup>6</sup> Entre as várias traduções inglesas que existem atualmente, a de Burton Watson (1993) contou com o patrocínio da Sôka Gakkai. A BSGI está atualmente fazendo a tradução portuguesa do Sutra de Lótus a partir da versão inglesa de Watson.

<sup>7</sup> A cosmologia budista descreve o mundo em que vivemos como sendo composto por quatro continentes alinhados ao redor do Monte Sumeru. Nós, seres humanos, viveríamos no continente ao sul, chamado Jambudvîpa ou o “continente das árvores jambu”. Haveria ainda incontáveis mundos, em todas as direções, que, como o nosso mundo presente, estão submetidos a um ciclo infundável de formação, manutenção, declínio e desintegração. Nosso mundo presente possuiria seis categorias ou reinos de existência de seres vivos comuns, dispostos na seguinte hierarquia ascendente: habitantes do inferno; espíritos famintos; bestas ou seres de natureza animal; asuras ou demônios; seres humanos; seres celestiais ou deuses. Além desses seis mundos ou níveis inferiores, o Budismo Mahayana adiciona quatro “estados sagrados”: shravakas ou ouvintes de vozes; pratyekabuddhas ou seres que atingiram a iluminação por esforço próprio, mas que não se preocupam em ajudar os outros no caminho da iluminação; bodhisattvas, seres avançados que, ainda na condição de humanos, buscaram a iluminação espiritual não somente para si, mas também para os outros;

serão perseguidos ao tentarem propagá-lo; e aqueles que não o propagarem ou que perseguirem os fiéis estarão sujeitos à punição divina. Esta característica conduz a outra: a grande capacidade de arregimentação deste sutra, que tem despertado seguidores extremamente fervorosos, alguns beirando o fanatismo.<sup>8</sup>

Na história de quase 1500 anos do Budismo no Japão, o Sutra de Lótus sempre teve um apelo marcante, um lugar central de honra e amplo reconhecimento. Narrativas tradicionais nos informam que, poucas décadas após a introdução do Budismo neste país, o Príncipe Shôtoku (574-622) teria estudado e escrito comentários sobre alguns sutras, entre os quais o de Lótus. Embora haja controvérsia se Shôtoku teria realmente feito comentário sobre o Sutra de Lótus, o interessante é essa associação do sutra com uma figura de grande destaque na história do Budismo japonês, tido por muitos como o “patrono” ou mesmo o “fundador” do Budismo no país. Shôtoku era sobrinho e regente da imperadora Suiko e, nessa posição, lançou mão do Budismo (para os assuntos religiosos) e do Confucionismo (para os assuntos seculares) ao redigir a Constituição dos Dezessete Artigos (Jûshichijô no kempô). Sua principal missão histórica seria a de criar um estado unificado no contexto de uma sociedade essencialmente tribal ou clânica, dividida por forte regionalismo.

Séculos depois, o Sutra de Lótus entrou novamente em evidência quando o monge Saichô (767-822) introduziu no Japão, em 807, a escola budista Tendai (correspondente japonês para Tien-t'ai, seita chinesa fundada pelo terceiro patriarca, Tient'ai ou Chih-I, 538-597). Como a escritura sagrada principal desta escola é o Sutra de Lótus, ela também é conhecida por Hokke-shû ou Seita do Lótus.<sup>9</sup> Em 804, Saichô (cujo nome póstumo é Dengyô Daishi) foi enviado à China, onde estudou os ensinamentos Tendai, Shingon e Zen por um ano. De volta ao Japão, estabeleceu-se no Monte Hiei, próximo à capital

---

por fim, Buddhas, estado a que todos os seres vivos deveriam almejar (Watson 1993: xiii-xiv; veja também Sadakata 1997).

<sup>8</sup> Sabe-se que, na China antiga, alguns devotos lançaram fogo em seus corpos como prova de fé, ao fazerem uma leitura literal de trechos do Sutra do Lótus (Murata 1971: 28).

<sup>9</sup> Dois outros sutras também foram adotados na seita Tien-t'ai: Nirvana-sutra e Parinirvana-sutra. Entretanto, é preciso dizer que a versão japonesa Tendai colocava ênfase no ecletismo, aceitando todas as escrituras como uma espécie de revelação progressiva da Verdade e tentando encaixar as doutrinas de todas as escolas precedentes dentro de seu ensinamento (por exemplo, diferindo da matriz chinesa, a Tendai incorporou a meditação zen e práticas do Budismo tântrico). Esse ecletismo da Tendai nipônica resultou no fato de que as escolas que surgiram posteriormente no Japão estão, de uma forma ou de outra, ligadas a ela: Amidismo, Zen e Nichirenismo (Saunders 1980: 138-39; Tamaru 1987: 56).

Heian (Quioto), onde fundou um complexo de mosteiros que se tornou um centro nacional de aprendizado e cultura (para se ter idéia de sua importância, em 1571, era composto de aproximadamente três mil edificações). Seus discípulos passavam por um austero treinamento de doze anos de reclusão no Monte Hiei; entre outras coisas, esses monges faziam o voto de estudo ininterrupto do Sutra de Lótus, escrito por Saichô.

Não obstante os precedentes de destaque, talvez se possa dizer que o maior devoto desse sutra tenha sido o monge Nichiren (1222-1282)<sup>10</sup>, pela radicalidade e exclusivismo com que o defendeu, propagou e popularizou. Para ele, o Sutra de Lótus —ensinamento final e supremo de Shakyamuni— é a chave de tudo, por revelar o único caminho possível de salvação nos “Últimos Dias da Lei”.

Como o Budismo Hinayana estava centrado na vida monástica, Nichiren identificava-se com a corrente Mahayana (como o faz a parcela majoritária dos japoneses). Entretanto, ele distinguia o Budismo Mahayana “Provisório” —segundo ele, ensino que prega a inevitabilidade do sofrimento, a possibilidade da iluminação búdica apenas na próxima existência e/ou a identificação do Nirvana com um mundo ideal, fora da Terra— do que ele considerava o “Verdadeiro” ou do Sutra de Lótus, que ensina “que as pessoas não mais necessitavam extinguir os seus desejos ou renascer em uma outra existência e que podiam alcançar o estado de Buda na existência presente com a sua fé no Sutra de Lótus” (Ikeda *et alii* 1998: 127).

A tradição Nichiren ainda distingue, dentro do Sutra de Lótus, o “ensino teórico” ou shakumon (shaku, “sombra”; mon, “portal”) —que “ensina que todas as pessoas podem atingir a iluminação”— e o “ensino essencial/verdadeiro” ou honmon (hon, “corpo substancial”; mon, “portal”) —que “ensina que todas as pessoas são originalmente budas e que, através da prática budista, podem evidenciar esse estado” (Terceira Civilização no. 315, p. 27).

---

<sup>10</sup> Pode-se encontrar alguns paralelos e pontos de confluência entre Saichô e Nichiren. Em primeiro lugar, Saichô introduziu formalmente no Japão a escola budista Tendai, na qual Nichiren recebeu treinamento. Em segundo lugar, o pendor nacionalista de ambos é patente. Saichô escreveu o tratado “A Defesa do País” (Shugo Kokka-shô) e seus mosteiros eram tidos como “Centros para a Proteção do País”. Um dos principais tratados de Nichiren é o Risshô Ankoku-ron (“A Pacificação do País por meio da Propagação do Verdadeiro Budismo”). Ele também vislumbrava a “união ideal do rei com o Budismo” (ôbutsu myôgô).

Os ensinamentos anteriores ao Sutra de Lótus são, desta forma, chamados provisórios. Eles são comparados a um andaime que é retirado depois que uma construção é concluída. Do mesmo modo, os ensinamentos provisórios devem ser descartados após ser esclarecido o Sutra de Lótus. (...)

Quais são as características notáveis do Sutra de Lótus, comparadas com as dos sutras anteriores? São a igualdade de toda a humanidade e a eternidade da vida, entre outras.

O Sutra de Lótus atribui igualmente a vida do Buda para toda a humanidade. Na realidade, os discípulos de Sakyamuni, ouvindo o Sutra de Lótus, alcançaram o estado de Buda, a mesma felicidade atingida por seu mestre (*ibidem*, *idem*).

Nichiren é o fundador da “Escola Nichiren” do Budismo japonês e um dos líderes da onda reformista do Budismo do Período Kamakura (1185-1333). Para a Sôka Gakkai e a Nichiren Shôshû, ele é mais do que um profeta, mestre, fundador ou bodhisattva: é o verdadeiro e eterno Buda. Voltarei a discorrer sobre ele no tópico 3.4.

### **3.3 - O TEMPO E UMA PROFECIA: “Últimos Dias da Lei” (*mappô*)**

Por trás dos escritos e das ações de Nichiren está uma premissa budista-mahayana fundamental relativa à concepção cíclica da história, centrada na noção de mappô (lit., “fim da Lei”), o último dos três períodos de decadência gradual dos ensinamentos do Buda histórico, Shakyamuni ou Siddharta Gautama. A crença em mappô é o pano de fundo para o desenvolvimento de uma visão escatológica no ensino de Nichiren. No entanto, trata-se aqui de uma escatologia bastante diferente da judaico-cristã, por não depender de um Deus onipresente e onipotente que instituirá o “Reino de Deus na terra” ou o “Reino dos Céus”, com o julgamento dos vivos e dos mortos, a vitória final e conclusiva sobre o mal e a inauguração de um mundo perfeito acessível somente aos escolhidos de Deus.

De acordo com a tradição budista, Shakyamuni teria predito que, após sua morte, a influência de seu ensinamento e a sorte do próprio Budismo, seguiriam uma trajetória

---

Por último, ambos partiam de uma classificação de todas as doutrinas budistas para reivindicar a supremacia de seus ensinamentos e do Sutra de Lótus (cf. Saunders 1980: 140-42, 228-36).

descendente, dividida em três períodos (shôbô, zôhô e mappô, ou, de maneira abreviada, shô-zô-matsu).<sup>11</sup>

No primeiro período de mil anos após a morte do Buda —conhecido como a era da “Lei correta” ou “Perfeita” (shôbô ou shôhô)—, os seguidores se teriam lembrado claramente dos ensinamentos de Buda (dharma), compreendendo-os e praticando-os corretamente, e conseguindo atingir o nirvana com relativa facilidade. Os seres humanos teriam vivido por mais tempo do que se vive atualmente, e suas capacidades físicas, mentais, espirituais e morais teriam sido desenvolvidas a ponto de poderem atingir a iluminação e ficarem imunes ao mal, na forma do orgulho, dos desejos e da ganância.

Nos mil anos subseqüentes —era da “Lei falsa” ou “de imitação” (zôbô ou zôhô)—, o mal estaria mais atuante no mundo, de maneira que os homens teriam estado sob o domínio de desejos obsessivos. Assim, mesmo que tivessem havido monges e leigos praticando o dharma, poucos o teriam compreendido e atingido a iluminação. Eventualmente, o Budismo seria praticado basicamente por meio da construção de templos e pagodes, demonstrando uma prática formal e superficial.

O terceiro e último período —era dos “Últimos Dias da Lei” (mappô)— deve, de acordo com o mito escatológico budista, durar dez mil ou mais anos. Nesse período, nenhum ensino correto seria repassado e o Budismo somente existiria numa forma degenerada, impedindo que as pessoas atinjam a iluminação. Nessa era, que compreenderia os tempos atuais, os homens estariam completamente dominados por impulsos e desejos egoístas, levando-os a se confinarem num círculo vicioso de efeitos cármicos negativos e de renascimentos incessantes em existências dolorosas (samsâra). O resultado do esquecimento da lei de Buda é um período de violência, caos e miséria (Yamada 1960; Murata 1971: 19-20, 32-34; Ingram 1977: 210-11)

A doutrina de mappô não foi pregada simultaneamente no mundo budista. Bloom (1967: 145) nota que houve mais ênfase em sua pregação em épocas de crise e instabilidade social. Tais épocas constituíam terreno fértil como dimensão existencial para o ensino abstrato. Assim, a idéia de destruição do dharma (ensino do Buda como lei cósmica) teria surgido no contexto da invasão da Índia pelos gregos e tribos nômades.

---

<sup>11</sup> Os três períodos históricos são, em sânscrito, respectivamente: saddharma, pratirûpadharma e paschimadhama.

Essa idéia penetrou a consciência popular na China no período de troca de dinastias e guerra civil, que testemunhou a perseguição do Budismo por Chou Wu-ti, em 574 (alguns budistas consideram o ano de 570 como o início da era de mappô). No Japão, também foi visto anteriormente que a crença em mappô foi amplamente difundida no conturbado período de transição para um governo militar, sediado em Kamakura. Talvez o pioneiro em propagar o advento de mappô tenha sido Genshin (942-1017), que escreveu um livro (Ôjô-yôshû) em que admoesta seus patrícios sobre a chegada dos Últimos Dias da Lei.

Entre os vários sutras que mencionam a teoria de mappô, Nichiren parece ter baseado sua interpretação dessa teoria na coletânea de textos mahayanas conhecida por Daishikkyô ou Daijikkkyô (“Grande Coleção de Sutas”).

De acordo com as tradições chinesas e japonesas, Shakyamuni teria morrido no ano de 949 a.C., o que leva a dizer que a era de zôbô teria começado em 51 a.C. e a era de mappô, em 1051.<sup>12</sup> O marco inicial da era de mappô, de acordo com esses cálculos, coincide com o início de uma série prolongada de guerras civis no Japão e explica, em parte, porque a crença nos “Últimos Dias da Lei” se difundiu amplamente na época de Nichiren. Para muitas pessoas, as circunstâncias históricas mencionadas no início deste Capítulo, serviam como sinais comprobatórios da degeneração e das mudanças profetizadas. Violência, guerra civil e desastres naturais eram indícios suficientes para criar uma atmosfera pessimista e perpetuar a escatologia de mappô. Além disso, os monges budistas pouco podiam fazer diante dos males que afligiam as pessoas.

A crença em mappô também serviu de substrato e ponto de partida para outros movimentos reformistas do século XIII, particularmente para o Amidismo de Hônen e Shinran. Hônen tornou-se convicto de que, nessa era de decadência generalizada, o homem se encontrava muito fraco e degenerado para salvar a si próprio. Por isso deveria demonstrar confiança absoluta no poder salvador do Buda Amida, por meio da recitação do nenbutsu (Namu Amida Butsu ou “Eu tomo refúgio no Buda Amida”), garantindo assim o renascimento no Paraíso de Amida (Terra Pura). Outros líderes budistas dos

---

<sup>12</sup> Não há consenso, no meio budista e acadêmico, sobre a data da morte de Shakyamuni (Yamada 1960: 459). “De acordo com sutras encontrados no Tibete, ele morreu em 2422 a.C.; de acordo com sutras preservados na Birmânia [atual Mianmá], o ano foi 422 a.C.. Budistas na Índia, Birmânia e Tailândia aceitam o ano de 544 a.C.” (Murata 1971: 34).

movimentos reformistas do Período Kamakura também debatiam a forma de Budismo mais apropriada para salvar o homem nessa época de degeneração.

A percepção de se estar vivendo nos Últimos Dias da Lei não levou à busca freqüente de um ideal milenarista, ou seja, à busca da destruição da ordem vigente e sua substituição por uma nova e perfeita ordem. A grande maioria da população buscava novos métodos espirituais para se obter a iluminação (salvação), que fossem apropriados para a era de mappô. Daí o forte apelo da devoção ao Buda Amida e ao bodhisattva Miroku, que prometiam o renascimento num paraíso búdico (no caso dos dois), ou que implantaria o “milênio” na terra (no caso específico de Miroku).

Nesse ambiente social e religioso, Nichiren viveu e desenvolveu seu ensinamento milenarista, que segue uma direção própria, na medida em que trata não somente da salvação individual pós-morte e fora deste mundo, mas sobretudo da liberação dos sofrimentos ainda nesta existência e a restauração de uma espécie de “idade de ouro” na Terra.

Uma fonte particularmente importante para as idéias de Nichiren foi o capítulo quinze do Sutra de Lótus (“Emergindo da Terra”), que descreve o Buda Shakyamuni como “o Senhor, isto é, como budeidade absoluta, que é o ‘pai’ de todos os mundos e budas futuros” (Ingram 1977: 211). Ao tomar a forma do Buda histórico Gautama, ele permitiu que todos os seres vivos pudessem atingir a iluminação. Em outros termos, a forma humana de Shakyamuni (nirmânakâya) foi apenas uma manifestação limitada de sua Essência ou dharmakâya (jap., hosshin ou “corpo da lei”).

Portanto, uma vez que a Verdade (Śākyamuni) é eterna, a pessoa histórica que incorpora esta verdade e a ensina aos seres sensíveis é “eterna”, de modo que Mestre e discípulo possuem um parentesco original e “primordial”. É por esta razão que os “Bodhisattvas emergindo da terra” mencionados no capítulo [quinze] são os “discípulos originais” de Śākyamuni, cuja missão é propagar o dharmā para todos os seres sensíveis durante a era de mappô, por meio de “expedientes habilidosos”. O Bodhisattva específico, a quem é dada essa missão, é Jôgyô Bosatsu (em sânscrito, Viśiṣṭacāriṭra-bodhisattva) ou o “Bodhisattva da Conduta Eminente”. O ponto a ser enfatizado aqui é que Nichiren gradualmente veio a acreditar que era uma encarnação de Jôgyô Bosatsu, visto que somente ele, acreditava, estava pregando o Sutra de Lotus como o único meio de

salvação, em uma maneira apropriada às capacidades dos seres vivos desta época degenerada (Ingram 1977: 212).

A visão escatológica da história incorporada pelo Budismo japonês é fundamental para o surgimento do nichirenismo, visto que na era de mappô haveria de surgir um salvador, uma reencarnação do Buda eterno, cujo ensino —diferente do de Shakyamuni— seria capaz de conduzir toda a humanidade à redenção e à iluminação. A Nichiren Shôshû e a Sôka Gakkai vêem em Nichiren o cumprimento dessa profecia.<sup>13</sup>

Para Nichiren, o mundo em que vivemos é o pior em todo o universo, por reunir as piores pessoas. O Japão, em particular, seria uma país povoado por pessoas “que caluniam a Verdadeira Lei”. Os seguidores de Nichiren seriam pessoas que, por vontade própria e por compaixão pelas outras pessoas, decidiram nascer neste mundo para pregarem os ensinamentos do Sutra de Lótus (Ikeda 1991: 26-27).

### **3.4 - Nichiren, um líder profético-messiânico**



Nichiren (Fonte: <http://www.bsi.com.br/~hagihara/hbs1.html>)

Nichiren (por nascimento, Zennichi-maru ou Zennichi-marô) nasceu em Kominato, província de Awa (atual Chiba-ken), no seio de uma família de humildes

---

<sup>13</sup> Porém, esses grupos cuidam para que o uso que fazem do termo “profecia” não seja confundido com as acepções que dele existem, porque estaria baseada numa Lei Universal e “Mística”, que Nichiren chamou de Namu-myôhō-rengkyô: “A profecia é um conceito vital no Budismo. (...) A profecia não se baseia na intuição, poderes psíquicos ou na clarividência, mas na rigorosa lei da causalidade que governa a vida por toda a eternidade” (Terceira Civilização no. 127, p. 43).



pescadores, em 16 de fevereiro de 1222.<sup>14</sup> Sua vida transcorreu num dos períodos mais caóticos do Japão: a época das Regências Hôjô (1219-1333) do Período Kamakura (1185-1333). Após um longo predomínio da nobreza da corte de Heian (posteriormente, Quioto), o país passou por sucessivas ondas de violência e desunião, e por grandes calamidades naturais. Em seus escritos, Nichiren dá o testemunho dos diversos males que assolaram o país: pragas, secas, fome, tufões, incêndios, terremotos, golpes políticos, revoltas, etc.

Ele se referia a si próprio como “uma pessoa da classe mais baixa e indigente”, de uma família sendara (em alusão aos párias indianos cendala), cujo destino era o de se tornar o mestre e salvador do Japão e do Budismo. Essa origem plebéia e “maculada” (no sentido tradicional do Budismo, visto que pescadores matam criaturas vivas) é enfatizada pelos nichirenistas, principalmente os da linha da Nichiren Shôshû, em contraste com a origem nobre de Shakyamuni. Com isto, pretendem realçar o fato do Budismo ser uma religião universal, de salvação para todas as pessoas.

Nichiren, aos doze anos de idade, foi morar e estudar no Templo Seicho-ji (também conhecido como Kiyozumi), de sua cidade natal, como acontecia com muitas crianças das classes baixas no Japão do século XIII. Em 1237, ele foi ordenado monge sob o nome religioso Zeshôbô Renchô. Uma vez que o Seicho-ji era da escola Tendai, Nichiren foi iniciado, aí mesmo, nos cânones desta escola, além dos da escola Shingon (Budismo esotérico).

Durante o período de formação monástica, Nichiren se questionava sobre a verdadeira doutrina do Buda, dentre todos os ensinamentos expostos pelas diversas escolas budistas. Foi com esta disposição que ele passou vários anos de sua vida estudando e pesquisando a doutrina budista nos vários centros religiosos de sua época. De 1238 a 1242, ele viveu em Kamakura, sede do governo xogunal de então, onde estudou os ensinamentos Jôdo e Zen. Retornando brevemente a seu templo de origem, Nichiren visitou os dois maiores centros budistas da época: um no monte Hiei (Tendai) e outro no monte Kôya (Shingon).

---

<sup>14</sup> Os dados biográficos de Nichiren foram retirados principalmente de Murata (1971), Saunders (1980) e Kirimura (1982). A Editora Brasil Seikyo, da BSGI, publicou a biografia de Nichiren em português (Kirimura 1987).

Após longos anos de estudo, reflexão e busca da essência do Budismo, Nichiren retornou ao templo Seicho-ji, com a convicção de que o verdadeiro Budismo estava contido no Sutra de Lótus e que todas as outras ramificações eram falsas e corruptas.

Para seus seguidores, ele fundou, no dia 28 de abril de 1253, um novo tipo de Budismo, ao proferir a frase nunca antes ouvida: Namu-myôhō-rengē-kyō (Devoção ao Sutra de Lótus). Para ele, esta frase seria a quintessência da verdade absoluta do Budismo e exprimiria a lei suprema do universo, que garante a felicidade e iluminação a todos que a recitarem e a propagarem com entusiasmo. Por isso, a recitação do Namu-myôhō-rengē-kyō se tornou a prática devocional (daimoku) dos seguidores do Budismo Nichiren. Ou seja, o cerne desse novo movimento foi reduzido a um método simples: a recitação do “Sagrado Título” do Sutra de Lótus.



“Namu-myôhō-rengēkyō”

Nessa ocasião, ele adotou também o nome de Nichiren (literalmente, “sol-lótus”): nichi, numa referência tanto ao sol que emanaria os raios da verdadeira fé quanto ao próprio Japão (Nihon/Nippon, lit. “a origem do sol”); e ren, significando “lótus” (o Sutra Lótus)<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> De acordo com relatos populares, os pais de Nichiren teriam se tornado seus primeiros discípulos. Após a conversão, sua mãe teria tomado o nome Myônichi e seu pai, Myôren. Assim, Nichiren teria tomado o último ideograma do nome religioso de seus pais para compor seu novo nome (Matsunaga & Matsunaga 1976: 143)..

Depois, enunciou as quatro máximas (shiko kakugen) para denunciar os erros que percebia nas principais escolas budistas de sua época: a Jôdoshû seria o próprio inferno, cujo fundador Hônen era inimigo dos demais budas, por cultuar apenas o Buda Amida; o Zen era uma expressão de poderes diabólicos, que estaria levando o país à ruína; a Shingon era a causa da ruína nacional; e a Ritsu era fonte de alta traição. Ele estava convencido de que as demais seitas budistas eram incompletas e, em alguns casos, heréticas, por isso deveriam ser unificadas no supremo ensinamento do Sutra de Lótus.

Ao acusar as principais escolas budistas, Nichiren atraiu a inimizade não somente dos monges, mas também de poderosos governantes e administradores, devotos das seitas acusadas. Na primeira entre as várias perseguições que sofreu, Nichiren foi obrigado a deixar sua cidade natal para viver na região de Kamakura. Ele construiu uma choupana em Matsubagayatsu, próximo a Kamakura, e se pôs a pregar nas ruas, com o mesmo ardor de sempre.<sup>16</sup>

Nesse ínterim, o país foi assolado por diversas calamidades como pragas, terremotos, fome, seca, epidemias, tufões, etc. Nichiren percebeu esse período de tumulto e catástrofe como uma confirmação de que se vivia a era de mappô (literalmente, “últimos dias da Lei”), uma era de declínio do ensinamento budista, em particular, da verdade contida no Sutra de Lótus.

Em 1260, ele escreveu o “Tratado sobre a Pacificação do País através do Estabelecimento do Verdadeiro Budismo” (Risshô Ankoku-ron), através do qual ele procura explicar o motivo das calamidades sofridas pelo povo japonês naquela época: a nação teria, em seu entender, falhado em venerar o verdadeiro Budismo, por isso as divindades protetoras teriam abandonado o país, deixando o mal se espalhar. Esses desastres se perpetuariam se a causa do mal não fosse eliminada.

Nichiren advertia que faltavam ao Japão apenas dois dos “sete desastres”, mencionados em determinadas sutras: guerra civil e invasão estrangeira.<sup>17</sup> Essa previsão

---

<sup>16</sup> Entretanto, a Nichiren Shôshû e a Sôka Gakkai afirmam que Nichiren teria angariado seus adeptos através de pregações em pequenos grupos de discussão. Como veremos adiante, este é o protótipo das reuniões mensais da Gakkai (zadankai), onde são convidados os membros em potencial.

<sup>17</sup> A menção a sete desastres (shichinan) é feita em diversas sutras. “No Sutra Ninno, são relacionados como: (1) mudanças extraordinárias do Sol e da Lua; (2) mudanças extraordinárias das estrelas e planetas; (3) incêndios; (4) enchentes intempestivas; (5) tempestades; (6) seca; e (7) guerra, incluindo os ataques inimigos externos e a rebelião interna. O Sutra Yakushi define os setes desastres como: (1) peste; (2) invasão estrangeira; (3) luta interna; (4) mudanças extraordinárias no céu; (5) eclipses solares e lunares; (6)

lhe deu reputação de profeta, uma vez que a ela foram identificados dois eventos históricos subsequentes: a revolta de Tokisuke Hôjô, em fevereiro de 1272; e as duas tentativas mongóis de invadir o arquipélago japonês (uma em 1274 e outra em 1281).

Em seu tratado, Nichiren recomendava a noção tradicional de que o Budismo deveria ser aceito tanto como instrumental político quanto como meio de salvação para as pessoas. De fato, muitos sutras budistas eram conhecidos na época como chingo kokkakyô (sutras protetores da nação), que prometiam proteção por parte de várias divindades à nação que reverenciasse tais sutras (cf. Metraux 1986: 32).

Ao submeter seu Tratado ao regente Tokiyori Hôjô, admoestando-lhe para mudar a orientação religiosa de seu governo, Nichiren, no entanto, não encontrou a receptividade esperada. Ao contrário, por várias vezes, foi vítima de perseguições e ataques físicos. Em 1261, ele foi preso e exilado na Península de Izu por dois anos. De 1271 a 1274, ele ficou novamente exilado na desolada ilha de Sado.

Durante o exílio na península de Izu (1261-63), ele recebeu inspiração confirmadora de sua missão como mestre daquela época difícil e decadente; no exílio na ilha de Sado (1271-74), ele se convenceu de que era uma manifestação do Bodhisattva Jôgyô (Vishishtachârita) ou Bodhisattva da Ação Soberba, líder dos “bodhisattvas da terra” que aparecem no capítulo quinze do Sutra de Lótus e que deveria reaparecer no mundo para garantir a salvação das pessoas na era de mappô.

Todos esses acontecimentos serviam para alimentar em Nichiren um senso de missão e de martírio, e a convicção de seus seguidores. Aos samurais que vieram aprisioná-lo para cumprir a sentença de prisão, em 12 de setembro de 1271, ele apenas contestou: “Eu sou a viga-mestra do Japão. Sou o pilar do Japão. Perder-me significaria derrubar o suporte do país”.

Os biógrafos de Nichiren reproduzem o relato lendário segundo o qual o governo de Kamakura tentou cumprir uma sentença de morte contra ele nesta mesma ocasião, porém ele teria escapado miraculosamente: no momento em que o soldado ia abaixar a espada para decepar sua cabeça, uma bola de luz teria ofuscado a vista do soldado, que

---

tempestades e tufões intempestivos; e (7) seca intempestiva. O capítulo Kannon (25o.) do Sutra de Lótus também enumera sete desastres dos quais a pessoa pode se salvar por meio do poder do Bodhisattva Kannon: (1) incêndio; (2) enchentes; (3) demônios rakhasa (rasetsu, em japonês); (4) ataque de espadas e

deixou cair sua espada por terra, em pânico. Esse evento teria despertado Nichiren para sua verdadeira missão e, como ensina a Sôka Gakkai, ele “deixou seu aspecto provisório como líder dos Bodhisattvas da Terra — o Bodhisattva Jogyo, como se posicionava até então— e assumiu sua verdadeira identidade como Buda Original” (Terceira Civilização no. 361, p. 5).

Em seu livro Kaimokushô (Tratado sobre a Abertura dos Olhos), de 1272, Nichiren confirmou seu senso de missão, fazendo três votos: ele seria “o pilar do Japão, os olhos da nação e o grande recipiente do país”, significando que ele seria o portador da verdade religiosa que revitalizaria o Japão.

As dificuldades e provações que ele encontrava também eram explicadas de acordo com esta percepção. Elas ocorreriam pelos seguintes motivos: 1) sua culpa ou responsabilidade pessoal numa encarnação passada; 2) o abandono do país pelas divindades protetoras; 3) as limitações e imperfeições inatas do mundo, que permitem coisas absurdas como sofrimentos a uma pessoa da importância de Nichiren; 4) e as dificuldades e provações próprias por que passa o bodhisattva que escolhe divulgar a verdade suprema numa época decadente (Murata 1971: 37).

O exílio em Sado foi o clímax de sua vida e foi onde ele concebeu a pedra de toque de seu trabalho: a representação gráfica (gohonzon) do “Ser Supremo”, isto é, Buda como entidade metafísica e iluminada. Como as mandalas indo-tibetanas, a representação gráfica de Nichiren tinha o propósito de ser uma miniatura do cosmo, incluindo todos os seres, que, dispostos à volta do Lótus da Verdade, em adoração, seriam iluminados pela sabedoria e misericórdia do Buda (Anesaki 1930:199-200). “A representação, no entanto, não era nem uma pintura desses seres nem um mero diagrama simbólico, mas um arranjo em títulos, de todas as classes de existência, de acordo com seus respectivos níveis de elevação espiritual, à volta da Budeidade primordial, que era representada pelo Sagrado Título” (ibidem: 200).

---

batões; (5) ataque de yaksha (yasha) e outros demônios; (6) prisão; e (7) ataque de bandidos” (Terceira Civilização no. 361, p. 32).

<b>Quadro 7: As cinco principais escrituras de Nichiren</b>		
Data	Escritura	Conteúdo
16-julho-1260	<u>Risshô Ankoku-ron</u> , “A Pacificação do País através da Propagação do Verdadeiro Budismo”	Tratado de admoestação enviado ao regente aposentado Tokiyori Hôjô, atribuindo as causas dos desastres que assolavam o Japão à calúnia ao Sutra de Lótus e à crença em falsos ensinamentos. Sustenta que somente a prática do “Verdadeiro Budismo” asseguraria a paz e a felicidade geral.
Fevereiro-1272	<u>Kaimoku-shô</u> , “Abertura dos Olhos”	Escrito durante o exílio na ilha de Sado, a obra prega que a Lei suprema está oculta nas profundezas do capítulo <u>Juryô</u> (16o.) do Sutra de Lótus. Afirma ainda que o Buda é a pessoa iluminada por esta Lei, possuindo as três virtudes de soberano, mestre e pai em relação a todas as pessoas dos Últimos Dias.
25-abril-1273	<u>Kanjin-no Honzon-shô</u> , “O Verdadeiro Objeto de Adoração”	Também escrito em Sado, define o objeto de adoração em termos de Lei, porque estabelece a base teórica para o <u>gohonzon</u> como o objeto de adoração para atingir o estado de Buda nos Últimos Dias e ensina o princípio de <u>juji soku kanjin</u> (abraçar o <u>gohonzon</u> é a própria iluminação).
10-junho-1275	<u>Senji-shô</u> , “A Seleção do Tempo”	Escrito em Minobu, explica que há um ensino correto para cada período histórico e que, nos Últimos Dias, o ensinamento apropriado para se divulgar é o <u>Namu-myôhô-rengkyô</u> .
21-julho-1276	<u>Hô-on-shô</u> , “Retribuição aos Débitos de Gratidão”	Também escrito em Minobu, enfatiza a importância de se retribuir aos débitos de gratidão, especialmente ao mestre, e conclui que o modo de retribuir totalmente a essas obrigações é abraçar e propagar as Três Grandes Leis Secretas.

**Fontes:** Hurst 1992: 90; e Terceira Civilização no. 373, Encarte, pp. 5-7

Ao retornar do exílio da ilha de Sado, Nichiren recolheu-se nas matas do Monte Minobu, atual província de Yamanashi. No final de 1278, ele começou a sentir no corpo a precariedade da vida em Minobu e passou a sofrer de diarreias crônicas. Debilitado pela doença e pela idade, ele decidiu tratar-se nas águas termais da província de Ibaraki (antiga Hitachi), em setembro de 1282. Entretanto, a viagem teve que ser interrompida no meio do caminho, em Ikegami (cerca de Tóquio), devido à fraqueza imposta pela enfermidade. No dia 13 de outubro, ele faleceu, cercado por seus discípulos. Suas cinzas foram postas no templo de Minobu, conforme era seu desejo.

Nichiren acreditava que o Japão era o país onde a verdadeira fé seria retomada e de onde ela se espalharia pelo mundo. Para Masaharu Anesaki (1930: 204), Nichiren combina o espírito vigoroso do leste japonês (lugar de origem dos samurais) com o profundo idealismo do Budismo; assim como os militares de Kamakura desenvolveram uma cultura própria em oposição ao ritualismo e sentimentalismo da corte, Nichiren

também se revoltava e combatia o Budismo aristocrático e formal da região de Nara e Quioto.

Nichiren foi perseguido e aprisionado várias vezes devido a sua devoção exclusiva ao Sutra de Lótus e a seu espírito inflamado e fundamentalista. Suas características pessoais e ensinamento inspiraram pessoas de todas as camadas sociais ao longo dos séculos. Embora se enfatize, com frequência, o radicalismo e fundamentalismo de Nichiren, há autores que consideram seu movimento como uma tentativa de reforma da seita Tendai e/ou com muitos paralelos com outros movimentos reformistas do Budismo da período Kamakura (Kitagawa 1966; Ingram 1977; Saunders 1982). Kitagawa afirma que, por um lado, Nichiren almejava restaurar e reformar a escola budista Tendai, mas, por outro lado, seu movimento mantinha similaridades flagrantes com diversas escolas budistas, na medida em que

... partilhava com a escola Shingon o uso da mandala e a crença em sokushin jôbutsu (tornar-se buda com o corpo que se tem nesta existência terrestre). Ele partilhava com os devotos da Terra Pura a doutrina da possibilidade de redenção do homem de natureza maligna e a superioridade da fé sobre o conhecimento. Embora denunciasse o Nembutsu (recitação do nome de Amida), ele virtualmente o substituiu pela recitação do título do Sutra de Lótus na forma de Namu Myô-hô Renge-kyô (Adoração seja feita ao Sutra do Lótus da Verdade Perfeita). Seu estabelecimento do kaidan (plataforma de ordenação), sem dúvida, foi influenciado pelo exemplo de Dengyô Daishi, mas também pela tradição da escola Ritsu (Vinaya). Ele ainda concordava com líderes de outras novas escolas budistas com relação à possibilidade de redenção para as mulheres (Kitagawa 1966: 120-121).

Após o falecimento de Nichiren, os discípulos escolhidos por ele para dar continuidade à tarefa de difusão da fé nos ensinamentos do Sutra de Lótus (“Seis Monges Anciãos” ou Roku Rôshô) não conseguiram manter a unidade e coesão, dando origem a cismas e a uma tensão oscilante entre o exclusivismo e a acomodação. Depois do primeiro ano de rituais fúnebres para Nichiren, um de seus discípulos, Nikkô Shônin (1246-1333), assumiu o posto de abade do templo Kuonji, em Minobu. Entretanto, ao entrar em conflito com o administrador local, deixou este templo e instalou-se no sopé

do Monte Fuji, onde fundou, em 1290, o templo Taisekiji (lit., “Templo da Grande Rocha”), que veio a se tornar a sede da Nichiren Shôshû.

A escola budista de Nikkô ficou conhecida como Fuji Monryû ou Nikkô Monryû<sup>18</sup>, posteriormente subdividida em diversas seitas rivais. No final do século XVI, as subseitas da escola Nikkô Monryû buscaram unificar-se, com exceção daquela sediada no Templo Taisekiji (Fuji-ha ou Honmonshû).

Em 1900, o Taisekiji se separou da Honmonshû e assumiu o nome Nichirensû Fuji-ha (“Seita Fuji da Religião Nichiren”). Posteriormente, em 1912, foi renomeada como Nichiren Shôshû (“Seita Ortodoxa do Budismo Nichiren”), para reforçar sua independência e alegada autenticidade.<sup>19</sup> O legado doutrinário de Nikkô —assim como as formulações do sumo prelado Nikkan (1665-1725)— é uma das principais fontes para a posterior elaboração doutrinária da Nichiren Shôshû e de sua ex-associação de leigos Sôka Gakkai.

Depois de ter apresentado um breve relato biográfico de Nichiren, farei algumas considerações importantes sobre sua identidade.

Assim como o Budismo Nichiren não é monolítico, também há uma grande variação na interpretação do ensino e da identidade do fundador. Algumas seitas tratam-no por “Nichiren Shônin”, sendo que o termo shônin (shô, “sagrado”; nin, “pessoa”) é um título honorífico concedido a eminentes monges de certas seitas budistas e possui o significado aproximado de “sábio” ou da terminologia cristã “santo”. Na página da internet da seita Honmon Butsuryû-shû, por exemplo, Nichiren é chamado de “mestre” e considerado uma reencarnação do bodhisattva Jôgyô —o líder dos bodhisattvas que aparecem na era de mappô, conforme profetizado no capítulo quinze do Sutra de Lótus (<http://www.bsi.com.br/~hagihara/hbs1.html>). A Nichiren Shôshû e a SGI, no entanto, tratam-no por “Nichiren Daishônin” (dai, “grande”), para indicar sua precedência sobre as demais personagens do universo budista, ao considerá-lo o “Buda Original”.

---

<sup>18</sup> “Monryû significa literalmente ‘portão-correnteza’, sendo ‘portão’ a expressão tradicional budista para o ensinamento de Buda, e ‘correnteza’, significando uma escola de pensamento ou, como foi usada em épocas posteriores, de qualquer arte ou ofício tradicional” (Murata 1971: 43).

<sup>19</sup> Até o final dos anos 80, antes do cisma com a Sôka Gakkai, a Nichiren Shôshû declarava ter mais de dezessete milhões de membros, envolvendo diversas organizações de leigos. Atualmente, esta seita tem 304.140 membros (Bunkachô 2000: 74-75).



Como notou Kiyooki Murata (1971: 62), Nichiren às vezes usava termos vagos e ambíguos, o que abre distintas possibilidades de interpretação e pode explicar parcialmente as disputas doutrinárias ocorridas entre seus discípulos. Embora ele nunca tenha dito expressamente que fosse o bodhisattva Jôgyô (Jôgyô Bosatsu), a visão mais aceita por seus seguidores é a de que ele seja sua reencarnação. Tal alegação está fundamentada em passagens do Gosho, tais como: “Tendo nascido nesta era de mappô, corrupta e depravada, fui atacado por inimigos poderosos enquanto recitava ‘Nam-myoho Renge-kyo.’ Como posso não ser um emissário de Buda?” Ou ainda: “Uma pessoa que recita o Sutra de Lótus e o ensina a outras pessoas é um mensageiro do Buda. Embora eu, Nichiren, tenha uma origem humilde, vim a este mundo com as credenciais do Buda”. Aos 51 anos, Nichiren escreveu que era “o único arauto dos bodhisattvas que emergiram da terra”, numa alusão a uma passagem do capítulo quinze do Sutra de Lótus (apud Murata 1971: 62).<sup>20</sup>

Por outro lado, certas passagens levaram à defesa de que Nichiren não era nem Jôgyô nem um emissário do Buda, como o fez Yoshiro Tamura, que considerava Nichiren como um “emissário dos bodhisattvas, para a difusão do ensino do Sutra de Lótus”, com base na seguinte passagem: “A mente de Nichiren não é, de maneira alguma, a de um emissário do Buda, porque eu sou um homem comum. Mas, porque eu fui exilado duas vezes pelos três tipos de inimigos poderosos,<sup>21</sup> eu aparento ser um emissário do Buda. Embora minha mente esteja profundamente perturbada com os três venenos,<sup>22</sup> e seja um homem comum, eu pareço um emissário do Buda porque recito ‘Nam-myoho Renge-kyo’” (ibidem: 63).

A Sôka Gakkai alinha-se com aqueles que acreditam ser Nichiren uma manifestação do Buda Eterno (por sua vez, distinto do Buda Eterno Kuonjitsujo no Shaka

---

<sup>20</sup> A atitude de Nichiren parece confirmar a descrição que Peter Worsley faz dos líderes carismáticos. Eles dependem, primeiramente, da fé dos adeptos, ou seja, eles precisam ser aceitos pelos adeptos. Depois, para a persistência desta fé, os líderes devem apresentar “provas e sinais” na forma de “ações bem-sucedidas”, de “tarefas perigosas” e até mesmo de fracasso (isto é, do martírio) (Worsley 1968: xii).

<sup>21</sup> Nichiren está aqui se referindo aos “três inimigos poderosos” (sanrui no gôteki) como os três tipos de pessoas descritas no capítulo 3 do Sutra de Lótus que perseguirão os propagadores desse Sutra nos Últimos Dias: (i) pessoas ignorantes que amaldiçoarão, denunciarão e atacam os seguidores do Sutra de Lótus; (ii) monges arrogantes, perversos e desonestos que difamarão os devotos; e (iii) monges ávidos por fama e riqueza, e, com medo de perder o respeito público, tentarão induzir as autoridades a perseguirem os seguidores desse Sutra (Watson 1993: 193-94).

<sup>22</sup> “Três venenos” ou sandoku —ganância, ira e estupidez— seriam males fundamentais inerentes na vida humana, que dão origem ao sofrimento.

Nyorai, venerado pelas outras seitas budistas japonesas), uma reencarnação do Buda “Supra-eterno” ou do “passado infinito”, Kuonganjo no Jijuyushin ou Gohyakujintengo no Jijuyushin Nyorai. Segundo esta interpretação sui generis e sem paralelo na tradição budista, o Buda Shakyamuni, chamado aqui de “provisório”, teria sido apenas discípulo e precursor de Nichiren, como João Batista o fora para Jesus Cristo (cf. Murata 1971: 63-67; Terceira Civilização no. 86, p. 26). Jôsei Toda afirmava que, “Absolutamente, Nitiren Daishonin não é o Buda que nasceu 700 anos atrás. Nem seria o Buda que foi iluminado após os exercícios de austeridades no Monte Hiei. Ele existiu junto com o Grande Universo e vem ensinando ou pregando desde o infinito passado” (apud Terceira Civilização no. 86, p. 21). Nos escritos da Gakkai também se podem encontrar afirmações do tipo:

Daishonin foi o Verdadeiro Buda desde o infinito passado chamado Kuon Ganjo. Em outras palavras, ele é o *Buda Original –o Buda do Nam-myoho-rengue-kyo*. Um de seus discípulos foi Sakyamuni, quando este “praticou as austeridades de Bodhisattva”. ...o Buda não é nenhuma espécie de ser extraordinário ( Terceira Civilização no. 86, p.26).

Não há surpresa em que, como profetizado, Nichiren Daishonin, o Verdadeiro Buda, fez Seu advento no pequeno país Japão, a nordeste da Índia, numa época de conflito, e tenha sofrido as mesmas perseguições descritas na profecia, propagando um magnífico Budismo para salvar a humanidade. Pois Sakyamuni e Nichiren Daishonin estão relacionados um ao outro como o Buda anterior e o posterior (Provisório e Verdadeiro), sendo que Ti’entai e Dengyo se situariam entre os dois como intermediários, ao nos ensinarem os princípios do Budismo (The Sokagakkai 1962: 41).

Mas, Sakyamuni e Nichiren Daishonin são iguais? Havendo grande diferença entre os Budas, Nichiren Daishonin é o superior, por ser o Verdadeiro Buda, e Shakyamuni é o inferior, por ser o Buda Provisório. A razão é que Nichiren Daishonin é o Verdadeiro Buda, que mantém por toda a eternidade a doutrina fundamental de San-dai-hiho<sup>23</sup> (Três

---

<sup>23</sup> As Três Grandes Leis Secretas ensinadas por Nichiren constituem o cerne e a síntese de sua doutrina: gohonzon ou objeto sagrado de veneração, em forma de mandala; daimoku ou recitação do título do Sutra de Lótus (ou seja, Namu-myôhō-rengkyô); e kaidan ou plataforma de ordenação (posteriormente, passou a significar um grande salão de culto e centro da propagação do Budismo Nichiren). Cada uma dessas “Leis” serão explicadas detalhadamente no capítulo 5 (5.1), ao abordar o ensinamento da SGI.

Grandes Leis Secretas). Através da aplicação [dessas Leis], Shakyamuni e todos os outros Budas atingiram a Iluminação (ibidem: 50).

Portanto, todos os Budas provêm do “Buda Original de Princípio Eterno” (Nichiren). O objetivo último de seu advento neste mundo como Buda Original foi o de inscrever o dai-gohonzon para toda a humanidade, como objeto de adoração e único meio para que a humanidade obtenha a salvação nesta era degenerada: ou seja, ele é “o Verdadeiro Salvador da Humanidade” (ibidem: 47). Enquanto Shakyamuni teria apresentado seu ensinamento de forma abstrata e vaga, Nichiren teria revelado uma detalhada filosofia de vida e, mais importante de tudo, as “Três Grandes Leis Secretas”. A Sôka Gakkai ainda afirma que o bodhisattva Jôgyô não é mais que uma figura efêmera do Buda Original. Nichiren teria agido como uma reencarnação de Jôgyô “porque nós não seríamos capazes de segui-Lo se Ele tivesse declarado ser o Buda Verdadeiro” (The Sokagakkai 1962: 148).

Desnecessário seria dizer, mas esta interpretação de Nichiren=Buda Original choca-se com a tradição budista e, exatamente por isso, não é aceita pelas demais escolas, inclusive por muitas seitas do próprio Budismo Nichiren. Além disso, a imagem de Nichiren que os budistas, de modo geral, e vários estudiosos do Budismo mantêm é a de uma pessoa fanática, intolerante, fundamentalista, iconoclasta, excessivamente rigorosa e, sobretudo, megalômana. Tal percepção se baseia não somente no ferrenho ataque que ele teria protagonizado às outras seitas budistas —contrariando a tradição de tolerância na história budista—, como por suas declarações do tipo:

Não sei se as perseguições que sofri são maiores do que as do Buda, mas, obviamente, Ryuju, Tenjin, Tendai e Dengyo não são comparáveis a mim. Se não fosse por mim, Nitiren, em Mappo, o Buda seria um grande mentiroso e Taho e todos os outros Budas seriam testemunhas falsas. Para os 2.230 e tantos anos após a morte do Buda, eu, Nitiren, sou a única pessoa no mundo inteiro que já cumpriu a profecia do Buda (Nichiren apud Terceira Civilização no. 86, pp.42-43).

Nichiren é o maior dos sábios de todo o mundo. (...) Somente Nitiren é capaz de desfrutar a verdadeira felicidade neste mundo. Quão afortunado e jubiloso! (Nichiren apud Terceira Civilização no. 127, p. 42)

Na tentativa de amenizar essa faceta do caráter de Nichiren, a Sôka Gakkai busca destacar e transmitir o aspecto de sua pessoa que caracterizaria um Buda: a compaixão, que implica em “remover o sofrimento da pessoa e lhe dar felicidade” (Matsuda 1982: 32). Sua infinita compaixão pelo sofrimento da humanidade explicaria, para os adeptos da Gakkai, porque Nichiren agiu de forma tão destemida e insistente ao denunciar e tentar remover os ensinamentos “heréticos” das outras escolas budistas, como forma de restituir a paz e a felicidade ao mundo.

Como acontece com várias iniciativas da SGI —que implicam um tipo de discurso para o público externo diferente do discurso para consumo interno—, Ikeda também não tem enfatizado tanto os aspectos de disputa com os demais budistas. Por exemplo, em um texto intitulado “Novos horizontes para uma civilização global”, Ikeda afirmou: “Nichiren Daishonin, o sábio budista do século XIII cujos ensinamentos nós da SGI seguimos...”, deixando de lado a afirmação tradicional de sua linha doutrinária, ou seja, Nichiren=Buda Original (Ikeda 1997: 40). Em várias ocasiões, também, Ikeda pratica uma exegese que visa a atualizar o discurso e a imagem de Nichiren, com o explícito propósito de assinalar seu lado benevolente, pioneiro, progressista, vanguardista. Discorrendo sobre a Revolução Francesa e o Romantismo, Ikeda buscou associar a “filosofia de vida” de Nichiren aos movimentos sociais da contemporaneidade, como o dos direitos humanos e o das mulheres, em particular:

A vida de Nitiren Daishonin, que empreendeu incansavelmente uma luta não-violenta contra a natureza maligna das autoridades políticas e religiosas de seus dias, foi uma extraordinária batalha pelos direitos humanos. As escrituras que ele produziu no curso dessa luta difundiu [sic] a filosofia dos direitos humanos que ilumina o futuro da humanidade (Ikeda apud Terceira Civilização no. 383, p. 19-20).

A descrição do próprio Nitiren Daishonin como “filho de uma família humilde” demonstra sua posição contra a discriminação, e sua afirmação “Somente o Sutra de Lótus explana que as mulheres podem tornar-se budas” pode ser considerada como uma

declaração dos direitos das mulheres. Seu comentário “Um soberano é apoiado pelo povo, e este por sua vez vive sob sua proteção” expressa os valores democráticos; e “A vida é o mais precioso dos tesouros” revela a absoluta dignidade da vida.

Por essas palavras sucintas podemos perceber que o Budismo de Nitiren Daishonin lança uma luz universal sobre a humanidade, e que ele inclui os princípios mais progressistas dos direitos humanos promovidos no mundo de hoje (ibidem, p. 20).

### **3.5 – META E MÉTODO: *shakubuku* para a realização do *kôsen-rufu***

A. Bloom afirma que Nichiren se “apropriou da dimensão escatológica do Sutra de Lótus para interpretar sua própria vida, o destino do Japão e a natureza do Budismo” (Bloom 1967: 148). Vale dizer, em primeiro lugar, que Nichiren aceitou a idéia de mappô, um conceito que exerce uma ampla influência no Budismo japonês desde o período Heian (794-1185) até os dias de hoje. Sob esta perspectiva, ele interpretava os eventos de sua época como sinais da decadência prevista na profecia e procurou dar uma resposta ao caos reinante na sociedade.

Depois de anos de treinamento monástico e pesquisa de diversos textos sagrados, Nichiren se convenceu de que o supremo ensinamento budista se encontrava no Sutra de Lótus. Dessa forma, ele assumiu o papel central no restabelecimento do “verdadeiro” ensino budista e, como consequência disso, via o Japão como o centro difusor do “Budismo Verdadeiro” e eficaz para a época de mappô.

Segundo sua interpretação, Shakyamuni teria preparado as pessoas “para os mais profundos ensinamentos do Sutra de Lótus”. Por isso, classificava o Budismo como “ensino provisório/parcial” (anterior ao Sutra de Lótus) e “ensino verdadeiro/perfeito” ou do Sutra de Lótus. Este Sutra, por sua vez, era subdividido em “ensino teórico ou transitório” (os quatorze primeiros capítulos) e “ensino essencial ou verdadeiro” (os quatorze últimos capítulos). “Esta divisão é ilustrada pela idéia de que Honmon significa a lua e Shakumon, a sombra da lua refletida no lago. Portanto, Honmon é tão diferente de Shakumon quanto a luz é da sombra” (Terceira Civilização no. 315, p. 29).

A distinção entre ensino provisório e verdadeiro toma por base declarações de Shakyamuni na introdução do Sutra de Lótus: “Nesses mais de quarenta anos que se

passaram ainda não revelei a verdade” e “Todos os significados provém da Lei única” (ibidem: 27). Por “Lei única” se entende aqui o próprio Sutra de Lótus.

Se o ensino de Shakyamuni se propagou da Índia até o Japão, passando pela China e pela Coréia, Nichiren previu que seu ensino faria o percurso inverso, do Japão para a Índia e o mundo. Esta é a missão de Nichiren e de seus discípulos, fundamentada na profecia do Sutra:

O 14º capítulo do Sutra de Lótus, “Práticas Pacíficas”, afirma: “O Sutra de Lótus será propagado nos Últimos Dias, quando a Lei perecerá.” O 23º capítulo, “Bodhisattva Yakuo”, afirma: “Durante o último período de quinhentos anos após a minha morte, propaguem o Sutra de Lótus por todo o mundo e nunca permitam que seu fluxo cesse” (Ikeda et alii 1998: 126).

Nitiren Daishonin também declara: “Agora, eu, Nitiren, e meus discípulos que recitam o Nam-myoho-rengue-kyo, somos os pais de todos os seres vivos, pois os salvamos dos tormentos do inferno de incessante sofrimento.” (Terceira Civilização no. 356, p. 9).

Associada à noção de decadência e ineficácia graduais dos ensinamentos de Shakyamuni, havia a teoria de que o Buda teria predicado métodos de ensinamento apropriados para as capacidades e habilidades das pessoas de cada uma das três eras. Isto quer dizer que uma disciplina e uma prática religiosa eficientes em um período se tornarão ineficazes em outro período (hōben, em japonês; upāya, em sânscrito; significando “meios, método ou expediente”). Esta idéia está presente de forma acentuada no Sutra de Lótus, cujo conteúdo era considerado por Nichiren como único ensino apropriado para as capacidades das pessoas corrompidas da era de mappō (Ingram 1977: 210).

A teoria dos meios apropriados para o ensino budista em cada época é particularmente enfatizada no Capítulo 2 do Sutra de Lótus (Hōben ou “Método Expediente”) (ver Watson 1993). O Sutra de Lótus é dividido em “ensino teórico” (os quatorze primeiros capítulos) —entre os quais o “Hōben” é considerado o principal— e “ensino essencial”, tendo o capítulo 16 como principal. A importância do Capítulo Hōben

na linha doutrinária seguida pela SGI pode ser atestada pelo fato de estar incluído na recitação diária do gongyô (veja o Capítulo 6, tópico 6.4).

Seus ensinamentos iniciais [de Shakyamuni] explicavam como atingir os três objetivos na vida — Erudição, Absorção e Bodhisattva. Entretanto, pela primeira vez ele substituiu esses três objetivos pelo supremo estado de Buda — a única e real finalidade da prática budista. O Sutra de Lótus objetiva esclarecer a Lei com a qual todos os budas eram iluminados e que é a chave para todas as pessoas atingirem o estado de Buda (Terceira Civilização no. 315, p. 30).

[Tient'ai]<sup>24</sup> descobriu a essência do Sutra de Lótus, porém a sua doutrina era difícil demais para ser compreendida pela maioria das pessoas. Foi Nitiren Daishonin que deu expressão prática e concreta à filosofia de vida budista ensinada por Shakyamuni e elucidada por Tient'ai. Com Daishonin, finalmente, ela foi colocada num foco exato tornando-se aplicável nas vidas diárias das pessoas (ibidem, p. 31).

Portanto, Nichiren, sendo o Buda Original, estaria no ápice do panteão budista e seu ensinamento seria a quintessência desse ensinamento. Shakyamuni “ensinou o Sutra de Lótus para explicar a natureza de Buda inerente à vida”; Tient'ai “elucidou a essência do Sutra de Lótus através do princípio de Itinen Sanzen”; e Nichiren “revelou a realidade essencial da vida alcançada por todos os budas, ou seja, o Nam-myoho-renge-kyo, incorporando-o na forma prática do Gohonzon” (ibidem, idem).

Nos Últimos Dias da Lei, segundo Nichiren, nem mesmo o Sutra de Lótus teria validade. Por isso, revelou as Três Grandes Leis Secretas (Sandai Hihô): daimoku ou recitação do título do Sutra (Namu-myôhō-rengekyô); gohonzon ou mandala de adoração; e o kaidan ou salão para o culto do Budismo Verdadeiro. Sobre estas Leis Secretas retornarei com mais detalhes no Capítulo 5 (5.1), bastando declarar aqui que elas constituem a síntese e o cerne do ensinamento de Nichiren. Elas foram reveladas para substituir todos os ensinamentos anteriores, ou seja, todos os outros ensinamentos religiosos (considerados “heréticos e parciais”) estariam contidos no ensino do Lótus e, por

---

<sup>24</sup> Tient'ai (538-597), também conhecido como Chih-i ou Chih-che (japonês, Chisha), é o fundador da escola budista Tien-t'ai (Tendai em japonês). No contexto do Budismo chinês, ele foi o primeiro a elaborar uma classificação sistemática, crítica e completa dos ensinamentos budistas, uma tentativa de explicar as

consequente, deveriam ser abandonados. Acredita-se, nesta tradição religiosa, que o Buda Original tomou a forma humana de Nichiren com o propósito de revelar a essência da vida e inscrever o objeto de adoração para toda a humanidade (dai-gohonzon).

A meta de seu movimento surge desta fé absoluta na verdade suprema do Sutra de Lótus. Seu objetivo era a conversão das autoridades e do povo japonês a este ensino como único meio de resolver as dificuldades inevitáveis nos Últimos Dias da Lei. Somente praticando o daimoku e confiando no gohonzon poderiam os homens apagar seus carmas negativos e fazer desabrochar a natureza búdica inata a todos os seres vivos.

Uma vez que os japoneses se convertessem, o Japão se tornaria o centro irradiador desse novo ensinamento para o Oriente e o mundo. A escritura superior já tinha sido escolhida (o Sutra de Lótus), o tempo correto para a pregação também já havia chegado (a era de mappô), e o Japão era o país correto, que receberia a nova doutrina primeiro, para depois irradiá-la para outras partes do mundo.

Quanto ao método para a propagação, havia duas possibilidades tradicionais dentro do Budismo: o shôju, um método de proselitismo moderado pelo qual se conduz a pessoa gradativamente ao Budismo sem criticar suas crenças religiosas; e o shakubuku, que significa literalmente “quebrar e subjugar”, isto é, rejeitar a fé incorreta do adepto potencial e convertê-lo para o verdadeiro ensinamento (no caso, o do Sutra de Lótus).

Nichiren deve ter tido acesso à tradução chinesa do Sutra Srimâlâ-devî-simhanâda-sûtra — locus classicus para os termos shôju e shakubuku—, porém, recebeu influência maior do mestre chinês Tient’ai (538-597), que conectou explicitamente o shakubuku com o Sutra de Lótus (Stone 1994: 233). Em seus escritos, ele ressoava os argumentos de Tient’ai: “A prática do Sutra de Lótus é o Chakubuku, a refutação das doutrinas provisórias” (Nichiren apud Terceira Civilização no. 372, Encarte, p. 1). No entanto, Nichiren condensou seu ensino na recitação do título do Sutra de Lótus, que substituiria a leitura direta do Sutra:

... Todas as pessoas do Japão, China e Índia, assim como do mundo todo, sejam cultas ou não, devem abandonar todos os outros ensinamentos e recitar juntamente o Nam-myoho-rengue-kyo.

---

aparentemente contraditórias doutrinas dessa tradição. Na Sôka Gakkai, Tient’ai foi o Buda da era zôhô



Este (Nam-myoho-rengue-kyo) nunca foi antes propagado. Nem uma só pessoa no mundo o recitou durante os 2.225 anos após o falecimento do Buda. Somente Nitiren tem recitado o Nam-myoho-rengue-kyo repetidas vezes, sem poupar sua voz. (...)

Agora, nos Últimos Dias da Lei, nem o Sutra de Lótus e nem os outros sutras são benéficos. Somente o Nam-myoho-rengue-kyo é válido. Isso não é minha invenção, é uma verdade atestada por Sakyamuni, Taho e pelos Bodhisattvas da Terra. Misturar outro ensino com o Nam-myoho-rengue-kyo é uma séria ofensa. Uma lanterna é inútil quando o Sol se levanta. Como poderiam as gotas do orvalho ser úteis quando cai a chuva? Haveria necessidade de alimentar um bebê recém-nascido com algo que não seja o leite materno? O bom remédio atua por si só; não há necessidade de outro remédio (Nichiren *apud* Terceira Civilização no. 372, Encarte, pp. 1-2).

Nichiren se convenceu de que, nos Últimos Dias da Lei, os ensinamentos provisórios haviam perdido a potencialidade de salvar as pessoas e só serviam para desviá-las do único caminho possível de salvação. Por isso, deu o exemplo a seus discípulos para praticarem o shakubuku contra os ensinamentos “heréticos”, seja através de pregações e campanhas de conversão, seja através de debates, seja por meio de memoriais de admoestação às autoridades governantes.

Embora estivesse convicto de que o shakubuku fosse o método mais apropriado durante a era de mappô e para o Japão, em particular, Nichiren afirmava que o método shôju poderia ser aplicado de acordo com o lugar e as pessoas envolvidas, pois “há tantos bons como maus países no mundo e, conseqüentemente, há dois modos de propagação, ‘shoju’ e ‘chakubuku’” (Terceira Civilização no. 125, p. 23). Como notou Jacqueline Stone (1994: 234), esta colocação de Nichiren abre espaço para a flexibilidade de interpretação e, por conseguinte, para controvérsia doutrinária entre seus seguidores.

---

(segundo milênio depois da morte de Shakyamuni).

(Fonte: Kirimura 1987)

# 4



## O DESENVOLVIMENTO DA SÔKA GAKKAI



**4.1 – A origem japonesa** (Fundação / Reorganização no pós-guerra / Institucionalização e Difusão Exterior)

**4.2 – O cisma entre Nichiren Shôshû e Sôka Gakkai**

**4.3 - Definição: de associação de leigos a “ONG sectária”** (Percepções variadas e contrastantes/ Dificuldades do objeto/ Formato híbrido e mutante de NMR)

**4.4 - Modelo mítico, Ikeda, itai-dôshin: forças coesivas** (Modelo sócio-cultural e modelo mítico-religioso/ Atualização do modelo com Ikeda/ O legado controvertido de Ikeda)

## — Capítulo 4 —

# O DESENVOLVIMENTO DA SÔKA GAKKAI



### 4.1 – A origem japonesa

#### \*\*\* Fundação \*\*\*

O fundador da Sôka Gakkai, Tsunesaburô Makiguchi, nasceu em 1871, no seio de uma família de classe baixa, em Niigata, província noroeste do Japão. Nessa época, o país deixava para trás mais de dois séculos de uma política feudal de auto-isolamento internacional e absorvia avidamente a cultura ocidental em todos os seus aspectos. Eram os primeiros anos do governo Meiji (1868-1912) —marco histórico da modernização japonesa—, um período de profundas transformações, instabilidade generalizada e intenso debate sobre os rumos que o país deveria tomar.

No interior do país, onde habitava a grande maioria camponesa, imperava a fome e a desestruturação familiar; nas principais cidades, a grande massa proveniente dos campos não encontrava emprego nas poucas e incipientes indústrias, o que levava muitos a optarem pelo recurso da emigração. Nesse período inicial, os tradicionalistas impuseram suas idéias sobre as forças progressistas, fazendo ressuscitar o antigo modelo de união entre o Estado e a religião (*saisei itchi*), do período Nara (710-794), como forma de controlar o processo modernizante, nos seus vários desdobramentos práticos. O novo sistema educacional, por exemplo, fora desenhado para formar súditos (mais que cidadãos) fiéis e submissos, como base para a industrialização e modernização do país.

Em 1893, Makiguchi conseguiu, depois de amargar várias dificuldades pessoais — abandono pelos pais ainda criança, tentativa de suicídio e infanticídio da mãe ao se

atirar no mar com ele ao colo, adoção por tios<sup>1</sup>, impossibilidade de seguir a formação educacional regular, para mencionar algumas—, concluir o curso de normalista e ser aceito para o cargo de professor-inspetor de uma escola primária. No ano seguinte, casou-se com Kuma. Dos oito filhos gerados deste casamento, quatro faleceram entre 1924 e 1932.

Interessado em geografia e pedagogia, Makiguchi escreveu uma tese sobre geografia e a trouxe consigo para Tóquio, para onde se mudou em 1901, seguindo a sua renúncia forçada ao cargo que mantinha na escola normal de Sapporo. Enquanto os geógrafos japoneses da época se ocupavam basicamente do aspecto físico da disciplina, Makiguchi publicou seu primeiro livro (Jinsei Chirigaku ou “Geografia da Vida Humana”) em 1903, manifestando um particular interesse pela relação do homem com a natureza e advogando o estudo da geografia através de atividades práticas, como as viagens para aprendizado. Seu livro teve boa receptividade, atestada pelas oito tiragens até o ano de 1911. Apesar disso, sua vontade de seguir a carreira de geógrafo, impulsionada pelo sucesso de sua primeira publicação, foi frustrada pelo caráter restritivo do meio acadêmico. Nos anos seguintes, Makiguchi viveu de serviços editoriais.

Makiguchi foi marginalizado pela comunidade acadêmica japonesa de sua época, por não possuir formação universitária. Embora tenha-se desapontado com a elite intelectual de seu país, Makiguchi era bem relacionado tanto no meio acadêmico quanto no político, e participava das polêmicas de seu tempo. Suas preocupações com o ensino japonês se inserem no debate maior sobre a construção da identidade nacional e os destinos de seu país no processo de industrialização.<sup>2</sup> Por um tempo, Makiguchi participou do Kyôdokai (“Grupo de Estudo das Comunidades Locais”), fundado por Inazô Nitobe (1862-1933) e cujo objetivo era a investigação da história econômica e social dos vilarejos agrícolas. Neste contexto de contato com renomados intelectuais e políticos, o folclorista Kunio Yanagita escreveu, anos mais tarde, a introdução da

---

<sup>1</sup> O nome de nascimento de Tsunesaburô Makiguchi era Chohichi Watanabe. Quando ele era ainda muito jovem, o pai abandonou sua família. Assim, aos três anos de idade, ele foi adotado por um tio, Zendayu Makiguchi.

<sup>2</sup> Discuto o tema da “construção da nacionalidade” em outro texto (Pereira 1999b), focalizando a trajetória intelectual e a obra de Kunio Yanagita (1875-1962), que é considerado o pai dos estudos folclóricos no Japão. Makiguchi trabalhou com Yanagita durante as férias de 1909 e 1910, fazendo pesquisas sobre comunidades rurais, dentro da proposta de Yanagita de criar uma etnografia nativa que permitisse o

primeira edição do livro Sôka Kyôikugaku Taikei (“O Sistema Pedagógico para a Criação de Valores”), de Makiguchi.

Em 1913, ele retornou para as atividades de ensino. Nas duas décadas seguintes, trabalhou como professor ou diretor de escolas primárias em Tóquio. Ao longo desses anos, Makiguchi devotou-se ao estudo da teoria educacional e, com base em sua experiência pessoal, fez os apontamentos básicos para a sua própria teoria: a sôka kyôikugaku (teoria educacional da criação de valores). Sua teoria se opunha ao sistema público de ensino, extremamente centralizado e cuja base era o idealismo filosófico europeu. A abordagem de Makiguchi, ao contrário, era pragmática e racionalista, refletindo sua insatisfação com o modelo educacional do Japão, que ele descrevia como sendo “aleatório, sem planejamento, fragmentado e sem propósito”.

As críticas de Makiguchi, de fato, renderam-lhe inúmeras inimizades em vários círculos do poder e resultaram em transferências seguidas de uma escola a outra. Em 1928, ele foi indicado para o posto de diretor de uma escola que estava prevista para fechar em um ano. Tal indicação significou, na prática, um “aviso prévio” de demissão, com um ano de antecedência. Um pouco antes da consumação dessa transferência, Makiguchi converteu-se à Nichiren Shôshû. Sua conversão aconteceu num momento de grande dificuldade para ele, com a perda sucessiva de quatro filhos e com as barreiras em implementar sua idéia de reforma da sociedade através do ensino. Impedido de atuar no sistema formal de ensino, encontrou na religião uma fonte de consolo e “uma esfera na qual continuava a perseguir seu programa de reformas” (Bullough, Jr. 1994: 17).

Em 1930, por fim, Makiguchi conseguiu publicar o primeiro volume de sua obra principal, Sôka Kyôikugaku Taikei (“O Sistema Pedagógico para a Criação de Valores”). Embora previsse o lançamento de doze volumes, publicou apenas quatro<sup>3</sup>. Seu livro reflete suas preocupações com a situação do ensino japonês e procura dar uma resposta à crise educacional vigente. Contagiado pela crença na função libertadora da ciência e pelos dogmas positivistas, Makiguchi pregava a necessidade de uma ciência da educação

---

estabelecimento de fundamentos morais e um unificador espiritual para o povo japonês no processo de modernização (Murata 1971: 73).

<sup>3</sup> O dia de lançamento do primeiro volume dessa obra, 30 de novembro de 1930, é celebrado na Gakkai como sua própria data de fundação. Entretanto, reconhecendo a importância especial do segundo volume —em que Makiguchi expõe com mais clareza sua teoria da educação—, a Sôka Gakkai o reeditou em 1953,

que usasse princípios universalmente aplicáveis, fosse eficiente na aplicação das teorias e racional no uso de recursos.

Entre os vários temas que abordou, o mais importante e central dizia respeito aos objetivos da educação: para ele, a educação não poderia ser apenas formal e teórica, mas antes, teria que estar intimamente ligada com as necessidades das pessoas e com a vida cotidiana. Em última instância, o objetivo do ensino é a felicidade do estudante, e não a pura memorização dos fatos ou a bateria infindável de exames. Felicidade, no entanto, não é concebida como a satisfação ilimitada e egocêntrica da vontade individual. Ela envolve um dever e responsabilidade para com a sociedade e o bem público. Felicidade e proveito pessoais deveriam ser dosados pelo senso de responsabilidade social, para criar comunidades harmoniosas e prósperas. Acreditando na boa índole do ser humano, Makiguchi reconhecia que, sendo a criatividade inata às pessoas, o desenvolvimento desta criatividade (isto é, a criação de valores) seria utilizada por cada indivíduo para melhorar sua vida e beneficiar sua comunidade.

Makiguchi seguia, ainda, a idéia de certos pedagogos que o precederam, de que o objetivo da educação não é a mera transferência de conhecimentos, mas a orientação e o estímulo ao estudante no processo de aprendizagem. Daí sua preocupação com o treinamento e a seleção de profissionais aptos a levarem adiante esta tarefa.

Por fim, a escola deveria estabelecer uma parceria com família e comunidade, para ser funcional e eficiente (Makiguti 1994). Suas diretrizes eram assim resumidas: “Começar da experiência real! Concentrar os esforços em objetivos de valor! Fazer da economia de recursos um princípio de trabalho!” (apud Bethel 1994: 27). No prefácio de seu livro, Makiguchi expõe as condições essenciais que uma “educação criadora de valores” deveria atender:

- 1) Modernização, organização e simplificação da educação, visando a uma maior economia e eficiência. (...)
- 2) O abandono de métodos de ensino irracionais, sem conhecimento do resultado a ser obtido, em favor de uma educação inteligente, planejada, sistemática e aculturada, que facilite a instituição e administração da educação, acompanhada da aprendizagem

---

com um novo nome (Kachiron ou “Teoria do Valor”) e complementado por escritos de Jôsei Toda, discípulo e sucessor de Makiguchi.

coordenada, harmonizada com a ação, como um modelo de desenvolvimento das capacidades de criação do valor.

3) Melhor tratamento e seleção dos profissionais da educação, a fim de recrutar educadores com as qualidades necessárias à execução dessas mudanças. Por isto, propus a instituição de um sistema de avaliação para diretores de escolas primárias, bem como reformas educacionais básicas na escola normal.

4) A libertação do sistema educacional e dos métodos de ensino da influência de pedagogos desvinculados da realidade, de modo a tornar a educação produtiva e criativa, isto é, em consonância com atividades de trabalho da vida real. Neste sentido, busquei um equilíbrio especial de treinamento mental e físico, sob a orientação de profissionais da sociedade em geral, em um sistema escolar de meio período.

5) A administração das escolas como sociedades participativas em miniatura, em conformidade com as perspectivas sociológicas da sociedade maior e como fonte de educação moral (Makiguti 1994: 11-12).

A teoria pragmática da educação ou do valor desenvolvida por Makiguchi centra-se na tríade beleza (bi), proveito (ri) e bondade (zen). “Beleza” aqui significa o prazer advindo dos sentidos; “proveito” deriva da relação entre uma pessoa e um objeto que contribui para a preservação e desenvolvimento de sua vida; e “bondade” é a conduta pessoal visando ao desenvolvimento da sociedade. A antítese desta tríade é shû (desprazer ou feiúra), gai (dano ou prejuízo) e aku (maldade). “Se algo é bom ou mal depende da sociedade específica; e o que é proveito ou prejuízo depende do indivíduo. Portanto, argumenta Makiguchi, uma ação de um indivíduo que traga proveito para ele, pode muito bem ser um mal para a sociedade da qual ele é membro” (Murata 1971: 78).

Para este pedagogo, falando de modo sucinto, a verdade é absoluta e objetiva, e precisa ser descoberta; por outro lado, os valores são subjetivos e relativos, necessitando ser criados, desenvolvidos por meio de um estudo aprofundado. As idéias filosófico-educacionais de Makiguchi, no entanto, tomaram um novo teor quando ele se tornou adepto fervoroso da Nichiren Shôshû. Ele passou, então, a identificar a verdade absoluta com Nichiren e o Sutra de Lótus; e os valores a serem criados, com os frutos de uma vida feliz baseada nessa fé absoluta (Earhart 1982: 177).



É interessante notar que Makiguchi, além de bom observador e auto-didata com espírito científico, era um ávido leitor de obras japonesas e estrangeiras. Por isso, sua teoria educacional “criadora de valores” tem pelo menos três fontes de inspiração. A primeira é a geografia, que o levou a publicar seu primeiro livro em 1903. A segunda influência é a escola pedagógica pragmática, particularmente a obra do americano John Dewey (1859-1952). A terceira foram a sociologia e a antropologia. Seu interesse por estas áreas aprofundou-se nos anos subseqüentes à publicação de sua “Geografia da Vida Humana”. A participação nas atividades promovidas pelo folclorista Kunio Yanagita e por Inazô Nitobe, com certeza o levou a conhecer várias obras das ciências sociais. A coleta de material nesta área resultou em seu segundo livro, Kyôdoka Kenkyû (“Estudo de Comunidades Locais”), publicado em 1912. Diz-se que os trabalhos de Lester Ward (1841-1913), autor de Applied Sociology (1906) e Glimpses of the Cosmos (1913), proporcionaram-lhe particular inspiração no conceito de valor e sua criação (cf. Bethel 1973: 50-51). Sendo essas as influências básicas na constituição das idéias pedagógicas de Makiguchi, em seus últimos escritos, no entanto, o Budismo Nichiren passou a ser relacionado com a criação de valores.

Embora a publicação do livro Sôka Kyôikugaku Taikei, em 1930, seja celebrada como marco de fundação da “Sociedade Educacional para a Criação de Valores” ou Sôka Kyôiku Gakkai, esta foi formalizada somente em 1937, com a participação de aproximadamente 60 pessoas em sua “assembléia” inaugural<sup>4</sup>. O segundo encontro só veio a acontecer três anos mais tarde, em 1940, quando a Sociedade já contava com um contingente de 300 a 400 membros.

Seu formato inicial era o de um grupo informal de estudo voltado principalmente para professores de escola primária, visando reformar o sistema de ensino japonês, com a proposta de transformar a “criação de valores” no objetivo principal da educação. Em suas reuniões, que passaram a ser mais regulares no começo dos anos 40, os membros relatavam suas experiências pessoais e programas de pesquisa no campo pedagógico.

---

<sup>4</sup> Kisala (1999: 76) afirma que o grupo de Makiguchi iniciou seus encontros em 1936, sob o nome de “Grupo de Estudo da Verdadeira Lei para a Revolução Educacional e Religiosa” (Kyôiku Shûkyô Kakumei Shôhō Kenkyūkai). No ano seguinte, Makiguchi escreveu um folheto intitulado “Experimentos práticos do método de educação para a criação de valores através da ciência e da religião superior” (Sôka Kyôikuhô no Kagaku-teki Chôshûkyô-teki Jikken Shômei), indicando uma crescente ênfase na religião como instrumento de reforma social.

Na década de 30, a Sociedade publicou a revista Kankyô (“Meio-ambiente”), voltada para professores, seguindo a proposta reformista de Makiguchi. Em 1941, lançou o jornal Kachi Sôzô (“Criação de Valores”), que misturava artigos sobre a “pedagogia criadora de valores” com testemunhos de pessoas que diziam ter recebido benefícios ou graças, por sua adesão à Nichiren Shôshû ou à Sôka Kyôiku Gakkai, ou ainda por seguirem as orientações do presidente Makiguchi. Já em sua primeira edição, encontram-se testemunhos de vinte sete mães que declaravam ter tido um parto sem dor como resultado de se terem afiliado à Sôka Kyôiku Gakkai (Bethel 1973: 97).

Esse jornal evidencia, portanto, uma mudança na orientação da Sociedade: de um interesse prioritário em educação, passa a combinar este interesse com o propósito evangelizador da Nichiren Shôshû. Essa mudança foi motivo suficiente para o afastamento de muitos membros da Sociedade.

Com o avanço da guerra, o governo japonês implementou um plano de unificação da sociedade, que incluía a fusão de sub-seitas religiosas em organizações maiores e a imposição generalizada de práticas xintoístas, independentemente da fé religiosa de cada indivíduo. A Lei das Organizações Religiosas, de 1940, é a expressão legal desse plano, pois dava ao governo plenos poderes sobre as religiões. Em 1942, a Gakkai sentiu o peso da lei ao ter seu jornal Kachi Sôzô proibido de circular. Embora o grupo continuasse o trabalho proselitista, suas reuniões ficaram cada vez mais difíceis de realização, na medida em que houve a intensificação dos bombardeios e dos alertas para que os habitantes das cidades apagassem as luzes de suas casas e fugissem para os abrigos anti-aéreos. Apesar disso, de 600 a 700 membros participaram da assembléia geral da Sociedade, realizada em Tóquio, em 1943. No verão deste mesmo ano, o grupo chegou a seu auge no pré-guerra, contando com aproximadamente 5.000 membros, espalhados de norte a sul do país.

Em seis de julho de 1943, Makiguchi, Jôsei Toda e toda a liderança da Gakkai foram aprisionados por se oporem à unificação da Nichiren Shôshû com as demais ramificações do Budismo Nichiren e se recusarem a participar de práticas xintoístas. Enquanto parte do clero do templo Taisekiji (sede da Nichiren Shôshû) fez concessões à pressão governamental para aceitar determinadas práticas xintoístas, Makiguchi e Toda se mantiveram fiéis ao ensino exclusivo de Nichiren. Vários líderes aprisionados

renunciaram à fé sob tortura e intenso interrogatório. Por dois anos, até o fim da guerra, as atividades da Sociedade foram totalmente suspensas. Makiguchi faleceu no dia 18 de novembro de 1944, na prisão de Sugamo (Tóquio). Contribuiu para sua morte, não somente a idade (73 anos) e a má-nutrição, como também a notícia de que seu único filho (varão) remanescente havia sido morto na guerra.

### \*\*\* Reorganização no pós-guerra \*\*\*

A pessoa responsável pela reorganização da Sociedade, depois de ter sido quase que inviabilizada pela repressão governamental, foi Jin'ichi (Jôsei) Toda. Sua importância é tão grande para a existência da Gakkai de hoje, que ele é, por vezes, chamado de “co-fundador” ou “o segundo fundador”.

Nascido em 1900, na província de Ishikawa, Toda era o décimo-primeiro filho de uma família pobre de pescadores. Em 1904, sua família mudou-se para Hokkaidô, que era então a última “fronteira” do arquipélago japonês e o destino de muitas famílias que buscavam sobreviver num período de muitas transformações e dificuldades sócio-econômicas. Desde a mais tenra idade, Toda demonstrava forte inclinação para os estudos. Entretanto, ao concluir a escola primária, ele teve que abandonar a escola para ajudar no sustento da família. Em 1915, conseguiu seu primeiro emprego numa loja atacadista de Sapporo e, mesmo sob circunstâncias desfavoráveis aos estudos, continuava a estudar nas horas vagas. Dois anos depois, passou num exame que o capacitou para trabalhar como professor primário assistente. Na primeira escola em que trabalhou, Escola Primária Mayachi (Hokkaidô), Toda ficou menos de dois anos e, sem dar explicações, abandonou o emprego e se mudou para Tóquio, em março de 1920.

Os primeiros meses em Tóquio foram desanimadores e frustrantes, como o de todo migrante, sobrevivendo inicialmente de trabalhos temporários. Nesta época, mudou o nome para Jôgai (literalmente, “fora do castelo”), significando uma pessoa sem um mestre, como um ronin (figura marcante no imaginário japonês, do samurai sem um lorde a quem prestar lealdade). Em agosto do mesmo ano, porém, Toda foi apresentado a Makiguchi, então diretor da Escola Primária Nishimachi. Makiguchi contratou o jovem, com quem manteve uma relação de mestre-discípulo por toda a vida. Esse vínculo foi

vital tanto para a criação da Sôka Gakkai quanto para sua reorganização no pós-guerra. No prefácio da edição original de seu Sôka Kyôikugaku Taikei, Makiguchi expressou a profundidade dos laços que o unia a Toda:

...muitos de meus colegas foram extremamente gentis e apoiaram meus esforços, consolando-me e encorajando-me, auxiliando na revisão do material e, de modo geral, ajudando a levar o projeto até onde chegou. Dentre eles, destaca-se o amigo íntimo de muitos anos, Jossei Toda. Toda assegurou um pouco dos fundos e esmerou-se em me convencer da importância de levar o projeto a cabo. Agora praticamente invertemos nossos papéis, pois sou eu quem freqüentemente o está estimulando. Toda tem sido uma luz singular na luta pelo desenvolvimento de uma pedagogia criadora de valores (Makiguti 1994: 13).

Toda ensinou na escola dirigida por Makiguchi somente até 1922, embora tenha mantido sempre uma estreita relação com seu mentor. Recém-casado, ele tentou a sorte em ocupações mais lucrativas: primeiramente trabalhou como vendedor de seguros de vida, depois abriu uma escola de reforço para estudantes primários, onde aplicava a pedagogia de Makiguchi. Posteriormente, fez fortuna publicando livros preparatórios para exames de admissão no ginásio. Em 1943, ano de seu aprisionamento, Toda controlava dezessete empresas e parecia estar mais interessado em seus negócios que em religião.

A morte de sua filha ainda bebê (1923) e da esposa (1925), por tuberculose, parece ter-lhe motivado a buscar uma fonte de orientação de vida nas religiões, incluindo o Cristianismo, e o fez seguir a decisão de Makiguchi, quando este se converteu ao Budismo de Nichiren (1928).

Sendo uma pessoa particularmente interessada no estudo da ciência e da matemática, Jôsei Toda achava difícil acreditar em algo que não fosse logicamente convincente. Por fim, ele disse ter encontrado um ensino “lógico” no Sutra de Lótus e nos escritos de Nichiren. É sabido, porém, que sua fé em Nichiren somente tomou um sentido profundo após ter passado por uma experiência mística na prisão (1944). Lá, ele iniciou a prática de recitar o daimoku (ou seja, a frase Nam-myôhō-renge-kyô), chegando a mais de dez mil por dia. Quando chegou à faixa dos dois milhões, ele teve uma “sensação

profundamente estranha”. Com o corpo tremendo de uma alegria extática e mística, Toda diz ter percebido “o verdadeiro sentido da vida”. Esta experiência religiosa, juntamente com o choque e a mágoa pela morte de Makiguchi, levaram Toda a fazer o juramento de dedicar sua vida à difusão do Budismo Nichiren.

Dos 21 líderes presos, somente Makiguchi, Toda e Shuhei Yajima não renunciaram à fé e à adesão à Sociedade. Depois de dois anos de aprisionamento, Toda foi libertado em julho de 1945, pouco antes da rendição japonesa. Sua prioridade maior era então o restabelecimento de sua fortuna, estimada em US\$ 1,5 milhão antes de ser aprisionado. Ao ser libertado, no entanto, teve a notícia de que suas empresas haviam sido destruídas e estavam endividadas.

Com a notícia de sua libertação, alguns membros antigos começaram a fazer contato com Toda. Concluindo que o quase aniquilamento da Sociedade teve como um dos motivos principais a formação doutrinária deficiente de seus membros, ele começou, no dia primeiro de janeiro de 1946, a dar seminários sobre o Sutra de Lótus (depois que assumiu a presidência, em 1951, Toda passou a enfatizar mais as escrituras de Nichiren, em detrimento do Sutra).

Naquele ano houve uma série de acontecimentos que marcaram a reorganização da Sociedade criada por Makiguchi, a começar pelo nome que passou a ser Sôka Gakkai, numa demonstração de que, dali em diante, priorizar-se-ia seu aspecto religioso. Em maio, a primeira reunião de líderes no pós-guerra chegou ao consenso de que Toda deveria assumir o cargo de diretor-geral, enquanto o de presidente continuava vago desde a morte de Makiguchi. Em julho, foram criadas as divisões de Senhoras, de Moços e de Moças. O jornal Kachi Sôzô também voltou a circular, como um panfleto mimeografado. As taxas de conversão cresciam ano a ano. Simbolizando esse recomeço de suas atividades profissionais e religiosas, Toda mudou seu nome, de Jôgai para “Jôsei” (jô, “castelo”; sei, “retidão/justiça”); em abril de 1951, pouco antes de ser empossado como segundo presidente da Gakkai, ele passou a usar outro ideograma para sei, cujo significado é “sagrado”, “sábio”.

Devido à situação econômica instável do país, com uma inflação galopante, Toda colheu uma série de fracassos em seus empreendimentos, que culminou com a decretação de falência de sua cooperativa de crédito, em agosto de 1950. Três meses depois, ele

renunciou a seu cargo de diretor-geral da Sôka Gakkai, sendo substituído por Shuhei Yajima. Toda passou, então, por um período de isolamento durante o qual convenceu-se de que seu fracasso nos negócios teria sido fruto de punição divina por não ter-se devotado à Sôka Gakkai, como tinha sido sua promessa, e que, daí em diante, deveria dedicar-se de corpo e alma a “salvar o mundo de sua agonia”. No final do ano, ele resolveu assumir a presidência da organização como forma de retificar seu erro.

Ao assumir a presidência da Gakkai, no dia 3 de maio de 1951, Jôsei Toda fez a seguinte promessa: “Pretendo converter 750 mil famílias antes de morrer. Se isto não se realizar até minha morte, não façam nenhum serviço funeral para mim, mas joguem minhas cinzas no mar, em Shinagawa” (apud Murata 1971: 94). Com esta disposição, Toda lançou a “grande marcha de conversão” (shakubuku no daikôshin), uma campanha que duraria sete anos. Esta promessa soou a muitos como uma espécie de delírio, tendo em vista que a organização, àquela altura, não tinha mais que três mil famílias, organizadas em doze distritos. Mesmo a Nichiren Shôshû, instituição-mãe da Gakkai de então, tinha pouco mais de cem templos, duzentos monges e aproximadamente oitenta mil “paroquianos”.

Um dos pilares da reconstrução da Gakkai era sua reorganização estrutural e a formação doutrinária e disciplinar dos membros, para prepará-los para a vigorosa campanha de proselitismo.

Outro pilar estabelecido por Toda era a estreita cooperação e maior identificação com a Nichiren Shôshû. Embora esta seita minoritária tenha ganho expressão internacional com a militância e ativismo da Gakkai, o relacionamento entre ambas nem sempre foi pacífico e harmônico. Um incidente sempre mencionado e um dos principais motivos para a acusação da Gakkai como “religião violenta” foi o ataque físico e verbal que Toda e quatro mil membros da Divisão dos Rapazes fizeram ao octagenário monge Jimon Ogasawara. Ele era acusado de traição, por ter sido condescendente com o governo militar, favorecendo a fusão da Nichiren Shôshû com outras seitas do Budismo Nichiren e pregando uma teologia sincrética xinto-budista.

A Divisão de Jovens, que reunia rapazes e moças, era tida por Toda como pilar central da nova fase da Sôka Gakkai, por exercer papel fundamental na campanha de conversão. Essa Divisão tinha explícitas feições militares, a começar pelos termos

utilizados. Os grupos de jovens eram chamados de kokushi (o que pode ser traduzido por “patriotas” bem como “guerreiros da nação”) e passavam em marcha na frente do presidente Toda. Rapazes e Moças eram organizados em grupos denominados butai (destacamento), cada um sob o comando de um butaichô (comandante) e de posse de um butaiki (estandarte). A organização central desses destacamentos era a samboshitsu (sala de comando), da qual Ikeda foi um dos membros iniciais.

Nem sua própria experiência com o regime militar do Japão nem a reação pública a esse modus operandi incomodava Toda. Organização militar e disciplina foram feitas para servir a seu propósito, pois ele as achava mais eficientes. Com base na premissa de que “toda religião que não fosse a Nichiren Shoshu era maligna”, os dedicados e exaltados jovens atacavam templos de outras seitas budistas, igrejas cristãs e sedes de “novas religiões”. Eles desafiavam seus adversários para debates, na expectativa de que o perdedor escreveria um pedido de desculpas. Estes pedidos, recolhidos naqueles anos e guardados pela Soka Gakkai, testemunham o “vigor” da Divisão de Jovens nessa época inicial.

Entretanto, a campanha agressiva dos jovens da Soka Gakkai e a organização militar deles forneciam à imprensa um excelente material para estórias alarmistas. Referia-se à Soka Gakkai como uma “religião militarista”, uma “religião de gângsters”, uma “religião de violência” e coisas assim (Murata 1971: 99).

Essa atitude radical, aliada à prática do hômôbarai, atraiu a repulsa popular<sup>5</sup>. Esta prática consistia, inicialmente, na queima de todos os objetos religiosos das religiões “heréticas”, que a pessoa realizava antes de selar sua conversão na cerimônia para receber o objeto sagrado da Nichiren Shôshû/Gakkai (gohonzon). Tal prática despertou grande animosidade pública, visto que a grande maioria dos japoneses mantinha a tradição da afiliação religiosa múltipla e de práticas sincréticas xinto-budistas, além do que era quase que uma regra as famílias possuírem oratórios budistas (butsudan) contendo tabuinhas (ihai) com o nome dos antepassados da família. Assim, a queima desses objetos sagrados era uma afronta à religiosidade tradicional e popular.

---

<sup>5</sup> Como já observado no Capítulo 1 (1.6), o caráter contundente da militância da Sôka Gakkai nas décadas de 50 e 60 lembram a perseguição dos neopentecostais brasileiros às religiões afro-brasileiras (hábito de

Essa militância aguerrida (com colorações de “guerra santa”) é melhor compreendida no contexto do ideal nichireniano do kôsen rufu (literalmente, “espalhar o Budismo por todo o mundo”, entendendo-se aqui como o Budismo Nichiren). Como já foi afirmado no capítulo anterior, a Gakkai, fazendo uma interpretação bastante peculiar do Sutra de Lótus e das escrituras de Nichiren, percebe neste monge do século XIII o Buda Original, Eterno, que se revelou no Último Período da Lei para salvar toda a humanidade. Por isso, é dever de todo devoto de Nichiren realizar esse propósito do Buda. Mais que um dever, o proselitismo shakubuku, mesmo quando toma dimensões extremas, é um ato de benevolência, por levar o convertido a tomar consciência de suas “heresias” e a se alinhar com o único ensinamento que conduziria à salvação, qual seja, a fé na Mística Lei Universal de Nam-myôhô-rengekyô. Ademais, como Nichiren pregava, todos os outros ensinamentos religiosos são falsos, corruptos e malignos; conseqüentemente, devem ser destruídos.

No Japão do pós-guerra, onde a maioria da população passava por enormes dificuldades até mesmo para obter o básico para a sobrevivência, Toda direcionava os esforços da Gakkai particularmente para os pobres e doentes. Através de uma fé absoluta no gohonzon —que ele chamava de “máquina de produzir felicidade”— e de uma incessante dedicação à prática do shakubuku, pregava-se, então, que qualquer pessoa poderia resolver ainda nesta vida todo tipo de dificuldades e privações resultantes de um carma ruim. Prometia-se não somente a solução para problemas financeiros e familiares, mas até a cura de doenças incuráveis, como o câncer. As palestras e exortações de Toda lembram bastante a “teologia da prosperidade” ou do Neopentecostalismo “de resultado”<sup>6</sup>:

---

sair pelas ruas abordando as pessoas e tentando invadir terreiros para expulsar o demônio, ritual da 'fogueira santa', etc.).

<sup>6</sup> As relações existentes entre a religião e a “ordem econômica” fora enfatizada por clássicos como Karl Marx, Max Weber, E. Troeltsch, R. H. Tawney e outros. Marx Weber, ao inquirir sobre a formação do Capitalismo, estabeleceu uma associação entre o “espírito do Capitalismo” e a “ética vocacional do protestantismo ascético”, que, entre outras coisas, estabelece o trabalho como instrumento ascético, restringe o consumo e libera a procura de riqueza (Weber 1981). A ascese laica protestante tomou colorações próprias e diversificadas nos Estados Unidos, formando o que os historiadores passaram a chamar de “teologia da prosperidade” (*Gospel of Prosperity*). Depois da Guerra Civil americana, esta ideologia religiosa afirmava que a prosperidade pessoal era um indício e uma recompensa pela integridade e virtude daquele que segue os “mandamentos de Deus” (Bromley 1995: 136). No Brasil, houve uma reprodução dessa crença, sobretudo no campo dos neopentecostais e evangélicos, com pregações salvacionistas combinadas à solução de problemas pessoais, especialmente os de ordem financeira, afetiva



Quando lhe encontro, eu não pergunto: “Você está mantendo a fé”? É que eu já conto com o seu [trabalho proselitista de] shakubuku. O que eu realmente quero lhe perguntar é como estão seus negócios, se você está ganhando dinheiro e se você está saudável. Somente quando todos vocês recebem benefícios divinos é que eu fico feliz. Uma pessoa que diz “Eu mantenho a fé; eu faço shakubuku”, quando ela é pobre, não a considero minha seguidora. Sua fé tem apenas um propósito: melhorar seus negócios e a vida de sua família. Aqueles que falam sobre “fé” mas não cuidam de seus empreendimentos são sacrílegos. Os empreendimentos são um serviço à comunidade. Eu vou expulsar aqueles entre vocês que fizerem apenas shakubuku sem se engajarem em negócios (apud Murata 1971: 107-108).

Você não pode ter [dinheiro, vigor físico e força vital] a menos que adore o gohonzon. ...Pode ser irreverente usar esta figura de linguagem, mas o gohonzon é uma máquina que faz você feliz. Como se usa esta máquina? Você faz cinco sessões de orações pela manhã e três à noite, e converte dez pessoas. Vamos ganhar dinheiro, ter saúde e desfrutar a vida, para o contentamento de nossos corações antes de morrermos (ibidem: 108).

Nós dizemos para as pessoas procurarem os médicos quando estão doentes. Nós iremos curar aqueles casos que os médicos não podem. Suponha que você tenha uma vítima de pólio. Se a medicina moderna não pode fazê-la andar, traga-a aqui. Eu vou curá-la. (...) Além do mais, às vezes é possível reviver os mortos com oração (ibidem: 111).

Dessa maneira, a gestão de Jôsei Toda foi caracterizada pelo ressurgimento da Gakkai, baseado num ativismo agressivo e polêmico, e nas promessas miraculosas, no momento em que os japoneses passavam por muitas dificuldades sócio-econômicas e psicológicas para reerguer o país da catástrofe militarista, e num contexto de intenso êxodo rural. Toda também pode ser lembrado por seu grande carisma, suas habilidades de organizador e estrategista, sua fé e obstinação profundas. Se eram poucos os japoneses que tinham ouvido falar sobre a Sôka Gakkai no início da década de 50, dez anos depois era difícil encontrar alguém que não a conhecesse. Quando Toda assumiu a presidência

---

e de saúde. Devido a esta característica imediatista e pragmática, Muniz Ferreira (1997) chama esses grupos neopentecostais de “religiões de resultado”.

da Sociedade em 1951, ela tinha aproximadamente 3.000 famílias de seguidores; porém, ao morrer em 1958, o número de membros havia superado sua meta de 750.000 famílias.

Nos seus últimos anos de vida, Toda demonstrou uma particular preocupação com a vida humana e o desarmamento entre os povos. Esse aspecto vem sendo recuperado pela SGI recentemente. Em fevereiro de 1996, ela criou, em Tóquio, o Toda Institute for Global Peace and Policy Research, cujo programa de pesquisa tem como primeira prioridade o desarmamento nuclear. Toda é, assim, lembrado na Gakkai tanto como o mentor de Ikeda quanto como o co-fundador e grande organizador da instituição no pós-guerra.

### **\*\*\* Institucionalização e Difusão Exterior \*\*\***

O terceiro presidente, Daisaku Ikeda, foi um dos primeiros membros da Divisão de Rapazes, criada por Jôsei Toda pouco depois de sair da prisão. Ikeda trabalhou na empresa de Toda, foi seu secretário e discípulo de confiança. Na sua gestão, a Gakkai se consolidou, tornou-se um movimento de estatura mundial e mudou sua imagem através de uma agenda centrada no trinômio cultura-paz-educação e da persuasão mais moderada dos membros em potencial. Enquanto Toda concentrou seus esforços na organização e crescimento da Gakkai no Japão, Ikeda realizou a divulgação do movimento por todos os continentes.

Ikeda nasceu em Tóquio, em 1928, filho de um produtor e comerciante de algas marinhas. Assim como os dois presidentes anteriores, sua família também tinha poucos recursos econômicos. Os biógrafos o descrevem como uma criança frágil fisicamente, que contraiu tuberculose e pleurisia no transcorrer dos anos.

Depois de concluir o curso técnico-comercial, ele foi trabalhar numa fábrica em Kamata (Tóquio). Nessa época, ele organizou o Kyôyûkai, um grupo de jovens interessados em alargar seus conhecidos em diversas áreas, como literatura, arte, filosofia, economia e política. Certa ocasião, uma moça que participara da reunião do grupo de estudo convidou Ikeda para ir a sua casa, onde haveria uma palestra de Jôsei Toda. Poucos meses depois deste primeiro encontro de Ikeda com Toda, ele aderiu formalmente à Sôka Gakkai (agosto de 1947). Um ano depois, Ikeda passou a trabalhar

nas empresas de Toda, acompanhando-o em seus sucessos e fracassos. Trabalhando durante o dia, Ikeda estudou temporariamente numa escola noturna privada, Taisei Gakuin (posteriormente, Fuji Tanki Daigaku ou Faculdade Fuji Júnior).

Como membro da Divisão de Rapazes, Ikeda construiu uma reputação de hábil e destemido estrategista. Em pouco tempo, era homem de confiança do presidente Toda e líder de sua divisão. A transmissão da presidência para Ikeda era algo mais ou menos previsível, na medida em que a liderança de Ikeda se afirmava na organização e que Toda havia afirmado que passaria seu cargo para algum membro da Divisão de Rapazes. Os discípulos diretos de Makiguchi eram, para ele, muito velhos e tinham desertado durante os anos de repressão governamental.

Três meses após a morte de Toda, Ikeda, com apenas 30 anos, foi indicado para o posto de diretor-geral da Sôka Gakkai. No dia 19 de abril de 1960, Ikeda tomou posse como terceiro presidente, prometendo fidelidade à Nichiren Shôshû e ataque às “religiões maléficas”. Em sete anos, também, ele almejava construir no Taisekiji o Grande Salão de Preleção (Daikyakuden) e chegar à marca de três milhões de famílias de membros.

Pretendendo obter uma inserção maior da Gakkai na sociedade japonesa, Ikeda transformou o Departamento Cultural numa Coordenadoria Cultural, que incorporava os Departamentos de Economia, Política, Educação e Palestra. Pouco depois foi criado o Departamento Artístico. Dentro desta estrutura, o Departamento de Política era o elemento principal e significava um importante passo na militância política da Gakkai, iniciada ainda nos tempos de Toda.

Em 1962, a Gakkai criou a Liga do Governo Claro/Puro/Justo (Kômei Seiji Renmei, cuja abreviação era Kôseiren), como um passo importante para deslançar, dois anos depois, o partido político Kômeitô (aprox., “Partido do Governo Claro/Puro”)<sup>7</sup>. Na

---

<sup>7</sup> O Partido Liberal Democrático (PLD), que esteve no poder por várias décadas, tem sido tradicionalmente o maior beneficiário dos votos, das verbas e do apoio de diversas novas religiões, entre as quais podemos citar a Seichô-no-ie, a Bussho Gonenkai, a Risshô Kôseikai, a PL e outras. Algumas novas religiões chegaram a ingressar na arena política, porém a Sôka Gakkai foi a única a formar um partido político bem-sucedido. Cito três casos apenas a título de ilustração. A Seichô-no-ie formou, em 1953, um Comitê Político, que atuou em estreita cooperação com a ala mais conservadora do PLD, apoiando o retorno do governo direto do imperador e a restauração do Xintoísmo Estatal. Em 1964, este Comitê foi reorganizado como Aliança Política da Seichô-no-ie (Seichô-no-ie Seiji Rengô) (Murakami 1983: 132, 158, 163). Em 1976, a Reiyûkai criou seu Centro de Pesquisas Políticas, que recomenda candidatos políticos a seus adeptos (Kubo 1992: 22-23). No final dos anos 80, a Aum-Shinrikyô também lançou o Partido Shinritô, cujo fracasso eleitoral foi agravado ainda mais depois que a seita fez uso de gás letal (sarin), no metrô de Tóquio, em março de 1995.

Câmara Alta do Parlamento japonês, os parlamentares da Sôka Gakkai formaram um bloco independente de negociação, o Kômeikai. Em 1964, por fim, foi criado o Kômeitô, de orientação centrista, que se autodefinia como “o verdadeiro partido das ‘massas’”. Seu objetivo era o estabelecimento de uma “democracia budista” ou um “socialismo humanitário”, de acordo com o princípio de ôbutsu myôgô (“fusão ideal da política com a religião”) (Ikeda 1968: 23-24). Este princípio ensina que “a política deve estar baseada na filosofia e misericórdia do Budismo [Nichiren]”. Sua plataforma principal pode ser resumida pela proposta de paz mundial através do globalismo, igualitarismo e governo democrático.

Devido a sua independência em relação ao sistema político viciado e corrupto do Japão, esse partido pôde canalizar os votos de grande parte de eleitores descontentes nas primeiras décadas de sua fundação. Seu rápido crescimento ameaçou temporariamente o status quo político e econômico, e atraiu muita suspeita e crítica por sua origem religiosa.

No final de 1969, os líderes da Sôka Gakkai e do Kômeitô foram bastante criticados sob a acusação de tentarem impedir a publicação de materiais contendo denúncias contra a Sôka Gakkai. Em maio do ano seguinte, Ikeda anunciou a separação formal entre as duas instituições, resultando na retirada de termos religiosos do programa do partido e na remoção dos cargos mantidos por políticos dentro da Gakkai. Não obstante a ocorrência desse fato, o Kômeitô se tornou em pouco tempo o segundo maior partido de oposição no país e fez parte da coalização do governo Hosokawa, em 1993.

Depois do fracasso sucessivo dos gabinetes de Hosokawa e de Tsutomu Hata, e encorajados pelo novo sistema eleitoral, os membros do Kômeitô dissolveram o partido em 1994, para se juntarem a outro recém-fundado partido de oposição, Shinshintô (“Partido da Nova Fronteira”). Em 1998, diante do malogro do Shinshintô, formou-se o Shin-Kômeitô (“Novo Kômeitô”), que entrou para a base de sustentação do governo do Primeiro-Ministro Keizô Obuchi, em 1999.

No final da década de 60, a Sôka Gakkai havia conseguido o dobro de membros estipulados por Ikeda. Daí em diante, a prioridade passou a ser a consolidação do movimento.

Diante dos escândalos e acusações contra a Gakkai, procurou-se melhorar a imagem do grupo, por exemplo, usando bom-senso na atividade proselitista. Ao fazer

shakubuku, o membro deveria se preocupar menos em falar e mais em dar exemplo de vida e fé, e evitar provocar incidentes ou situações constrangedoras. “Sorria, seja alegre e moderado em seus modos. Nunca diga palavras rudes ao dar orientações e converter outrem”, exortava Ikeda (apud Murata 1971: 128-29).

<b>Quadro 8: 54 países e regiões visitados por Daisaku Ikeda</b>			
<b>Data</b>	<b>Países visitados</b>	<b>Data</b>	<b>Países visitados</b>
Out/1960	Estados Unidos	Out/1964	(ex-)Tcheco-Eslováquia
Out/1960	Canadá	Out/1964	Hungria
Out/1960	Brasil	Out/1964	Noruega
Jan/1961	Hong Kong (China)	Ago/1965	México
Jan/1961	Sri Lanka (ex-Ceilão)	Out/1965	Portugal
Jan/1961	Índia	Mar/1966	Peru
Fev/1961	Mianmá (ex-Birmânia)	Mar/1974	Panamá
Fev/1961	Tailândia	Mai/1974	China
Fev/1961	Camboja	Set/1974	Rússia (ex-URSS)
Out/1961	Dinamarca	Mai/1981	Bulgária
Out/1961	Alemanha	Jun/1983	Romênia
Out/1961	Holanda	Jun/1983	Bélgica
Out/1961	França	Fev/1987	República Dominicana
Out/1961	Inglaterra	Fev/1988	Malásia
Out/1961	Espanha	Fev/1988	Cingapura
Out/1961	Suíça	Jun/1989	Suécia
Out/1961	Áustria	Set/1990	Coréia do Sul
Out/1961	Itália	Jan/1991	Macau (China)
Jan/1962	Irã	Jun/1991	Luxemburgo
Jan/1962	Iraque	Fev/1993	Colômbia
Fev/1962	Turquia	Fev/1993	Argentina
Fev/1962	Egito	Fev/1993	Paraguai
Fev/1962	Grécia	Fev/1993	Chile
Fev/1962	Paquistão	Out/1995	Nepal
Jan/1963	Líbano	Jun/1996	Cuba
Mai/1964	Austrália	Jun/1996	Bahamas
Mai/1964	Filipinas	Jun/1996	Costa Rica

Obs.: Muitos países e regiões aqui relacionados foram visitados por Ikeda em mais de uma ocasião. As datas se referem à primeira visita.

(Fonte: Terceira Civilização no. 297, p. 44; e no. 377, p. 22).

No mesmo ano em que assumiu a presidência, ele embarcou em sua primeira viagem de expansão do movimento no exterior, cujo roteiro incluiu sete cidades americanas, uma canadense e uma brasileira. Desde então, Ikeda já visitou mais de cinquenta países e territórios. Em sintonia com o espírito dessa estratégia de expansão

além-mar, foi criada, em 1975, a Soka Gakkai International (SGI), durante a Primeira Conferência da Paz Mundial, na Ilha de Guam (território localizado a leste das Filipinas). A sede da SGI fica em Tóquio e articula as diversas organizações internacionais afiliadas a ela.

Em outubro de 1981, a SGI filiou-se à ONU como organização não-governamental (ONG) de posição consultiva no Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (Acnur) e no Departamento de Informações Públicas (UNDPI); em 1983, começou a participar do Conselho Econômico e Social (Ecosoc); e em 1989, integrou-se à Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco). É também membro da World Federation of United Nations Associations (Federação Mundial das Associações das Nações Unidas [WFUNA]) (Terceira Civilização no.377, p. 19).

O afã conversionista dos primeiros tempos direciona-se agora para a causa da paz internacional, da ecologia, da educação, da promoção de festivais de música e dança.<sup>8</sup> Com o propósito de firmar o nome da SGI como uma organização budista dedicada à paz e à união entre os povos, Ikeda conseguiu encontros com renomados acadêmicos e líderes políticos, como Arnold Toynbee, Bryan Wilson, Austregésilo de Athayde, Zhou Enlai, Mikhail Gorbachev, Nelson Mandela e outros.

Se Makiguchi criou a organização original da SGI e aproximou sua teoria pedagógica com o ensino de Nichiren, Toda foi responsável por dar à organização uma estrutura sólida que pudesse garantir a perpetuação do movimento. Ikeda, por sua vez, consolidou a Sôka Gakkai, criou a SGI e a transformou em uma organização internacional, com grande penetração na Ásia, nas Américas e na Europa. Dentre suas inúmeras iniciativas, podemos citar: a criação do Instituto de Filosofia Oriental (1962), da Associação de Concertos Min-On (1963), do Museu de Arte Fuji de Tóquio (1983), do

---

<sup>8</sup> Robert Kisala (1999) publicou um livro que demonstra ser bastante comum, entre a maioria das novas religiões japonesas, a militância pacifista. Além desse aspecto, pode-se observar também que muitas dessas novas religiões procuram fazer uma associação entre religião e cultura/arte, ou seja, estimulam a aproximação com o divino através do belo. A diferença é que, enquanto muitas dessas religiões (Oomoto, Igreja Messiânica, Mahikari, Tenrikyô, etc.) se restringem basicamente a elementos da cultura japonesa (arranjo floral, cerimônia do chá, artes marciais, etc.), a SGI tem tido uma abordagem mais universal da arte e da cultura.

Museu Literário Victor Hugo, num subúrbio de Paris (1991), do Centro de Pesquisas para o Século XXI de Boston (1993), do Instituto Toda para a Paz Global e Pesquisa Política

### **Quadro 9: Carta da Soka Gakkai Internacional**

#### **Preâmbulo**

Nós, organizações constituintes e membros da Soka Gakkai Internacional (SGI), abraçamos o objetivo fundamental e a missão de contribuir para a paz, a cultura e a educação com base na filosofia e nos ideais do Budismo de Nitiren Daishonin.

Reconhecemos que em nenhuma outra época da história a Humanidade testemunhou tamanha justaposição de guerra e paz, discriminação e igualdade, pobreza e fartura como no século XX; que o desenvolvimento de tecnologia militar cada vez mais sofisticada, exemplificada pelas armas nucleares, criou uma situação em que a própria sobrevivência da espécie humana foi colocada em risco; que a realidade da violenta discriminação étnica e religiosa apresenta um interminável ciclo de conflito; que o egoísmo e a negligência do homem causaram problemas globais, como a degradação do meio ambiente e os abismos econômicos cada vez maiores entre as nações desenvolvidas, com sérias repercussões para o futuro coletivo da Humanidade.

Acreditamos que o Budismo de Nitiren Daishonin, filosofia humanística de infinito respeito pela dignidade da vida e de benevolência que abrange tudo, capacita os indivíduos a cultivar a sabedoria e a criatividade do espírito humano para vencer as dificuldades e crises que a Humanidade enfrenta, dando origem a uma sociedade de coexistência próspera e pacífica.

Nós, organizações constituintes e membros da SGI, determinados a elevar bem alto a bandeira da cidadania mundial, do espírito de tolerância e do respeito aos direitos humanos com base no espírito humanístico do budismo, e a desafiar as questões globais que a Humanidade enfrenta através do diálogo e de esforços práticos embasados em um firme compromisso com a não-violência, adotamos esta Carta, ratificando os seguintes propósitos e princípios:

#### **Propósitos e princípios**

1. A SGI contribuirá para a paz, a educação e a cultura pela felicidade e bem-estar de toda a Humanidade com base no respeito budista à dignidade da vida.
2. A SGI, com base no ideal de cidadania mundial, salvaguardará os direitos humanos fundamentais e não discriminará nenhum indivíduo.
3. A SGI respeitará e protegerá a liberdade de religião e a liberdade de sua expressão.
4. A SGI promoverá a ampla compreensão do Budismo de Nitiren Daishonin por meio de intercâmbios, contribuindo dessa forma para a realização da felicidade individual.
5. A SGI, por intermédio de suas organizações constituintes, encorajará seus membros a contribuir para a prosperidade de suas respectivas sociedades como bons cidadãos.
6. A SGI respeitará a independência e a autonomia de suas organizações constituintes de acordo com as condições predominantes em cada país.
7. A SGI, com base no espírito budista de tolerância, respeitará outras religiões, travará diálogos e atuará em cooperação para a solução de questões fundamentais da Humanidade.
8. A SGI respeitará a diversidade cultural e promoverá intercâmbios culturais para criar dessa forma uma sociedade internacional de cooperação e compreensão mútua.
9. A SGI promoverá, com base no ideal budista de simbiose, a proteção da natureza e do meio ambiente.
10. A SGI contribuirá para a promoção da educação, na busca da verdade como também do desenvolvimento da ciência, para capacitar as pessoas a cultivar seu caráter e desfrutar vidas plenas e felizes.

(Fonte: Revista Terceira Civilização, no. 357, maio/1998).

(1996), do Sistema Educacional Sôka, que abrange do jardim de infância à universidade,<sup>9</sup> e várias propostas de paz encaminhadas anualmente à ONU. Além disso, Ikeda proferiu palestras em diversas instituições pelo mundo inteiro, entre elas a Universidade de Harvard e o Instituto da França (Terceira Civilização no.377, p. 20; no. 381, pp. 45-52).

Em 1979, Ikeda renunciou à presidência da Gakkai japonesa em favor de Hiroshi Hôjô (1923-1981) —embora permanecesse como seu presidente honorário—, para se dedicar integralmente à SGI.<sup>10</sup> Com a morte súbita de Hôjô, o vice-presidente Einosuke Akiya (nascido em 1930) assumiu o posto de quinto presidente da organização, sendo reeleito para o cargo em 1986, permanecendo nele até o momento atual. Mesmo sob a direção de Hôjô e Akiya, a maior liderança continua a ser, indiscutivelmente, Daisaku Ikeda.

A cada cinco anos a SGI anuncia publicamente suas estatísticas. Na última, de novembro de 1995, ela apresentava mais de dez milhões de adeptos no Japão e 1,36 milhões de membros espalhados por todos os continentes (779 mil na Ásia e Oceania, 555 mil nas Américas, 19 mil na Europa e 7 mil na África e no Oriente Médio). De acordo com dados de sua página oficial na internet ([www.sokagakkai.or.jp](http://www.sokagakkai.or.jp)), a SGI é constituída por 76 organizações, com penetração em 128 países e territórios,<sup>11</sup> que faz dela o maior entre os novos movimentos religiosos japoneses.

Para concluir este tópico, apresento um paralelo entre a história da Gakkai e a do Japão. Conforme demonstra o quadro sinóptico abaixo, é plausível dizer que a história da SGI pode ser percebida como metáfora da história contemporânea de seu próprio país de origem. O paralelo que faço serve para ilustrar o fato de que, no geral, as religiões

---

<sup>9</sup> A Universidade Soka foi fundada em Hachiôji (na Grande Tóquio), em 02 de abril de 1971. Ela possui um Centro de Treinamento Lingüístico em Paris, fundado em julho de 1975, e um campus em Los Angeles (a Universidade Soka da América, inaugurada em 1987). No Brasil, ela mantém convênio, desde 1991, com a Universidade de São Paulo e com a Universidade Federal do Paraná.

<sup>10</sup> Daniel A. Métraux (1980) escreveu um texto sobre a renúncia de Ikeda, no qual indica como razões principais para essa renúncia as dissensões internas entre Ikeda e outras lideranças da organização, e disputas com o clero da Nichiren Shôshû.

<sup>11</sup> O último relatório da Sôka Gakkai declara que a SGI está difundida em 148 países (Sôka Gakkai 1999.: 59). Na revista Terceira Civilização de maio/2000, fala-se em 156 países e regiões (no. 381, p. 45); na revista de setembro/2000 (no. 385, p. 13), o número sobe para 163. Os membros explicam que essa diferença ocorre porque há alguns países, por exemplo, de regime comunista ou islâmico, em que a SGI não pode ser legalmente reconhecida, apesar de estar aí difundida. No Japão, a Sôka Gakkai parece ter chegado a seu patamar máximo de crescimento, pois, em 1968, Ikeda anunciou que a organização já reunia dez milhões de adeptos (Murata 1971: 142). Contrariando todas as estatísticas, Nobutaka Inoue (2000: 22) estima que a Gakkai não possui mais que cinco milhões de adeptos japoneses atualmente.



expressam as demandas sociais e as aspirações religiosas de cada época. Ou seja, elas têm o potencial para oferecer propostas atemporais (e, conforme o caso, universalistas) e para se adaptar às mudanças históricas. Isso deve ser creditado como um dos fatores que contribuem para a continuidade e o sucesso delas.<sup>12</sup>

<b>Quadro 10: A Sôka Gakkai como metáfora do Japão</b>		
<b>ÉPOCA</b>	<b>JAPÃO</b>	<b>SÔKA GAKKAI</b>
<b>1930/40</b>	O país estava sob um rigoroso governo militar que levava a cabo um <i>projeto nacional modernizante</i> , expansionista e colonialista, conjugado a um <i>sistema de educação conservador</i> e a um rigoroso controle do povo japonês através de leis coercivas e do culto ao Imperador.	<b>Makiguchi</b> viveu num momento em que seu país ainda passava por um processo de modernização-ocidentalização. Assim como outros intelectuais da época, suas idéias podem ser interpretadas em termos do debate sobre a “ <i>construção da nação-nacionalidade</i> ” ( <i>nation-building</i> ), já que seu objetivo era o de <i>reformatar e modernizar o sistema de ensino</i> do país como base para a prosperidade nacional e felicidade individual de seus conterrâneos. Com esse propósito, criou um jornal e o grupo de estudo <u>Sôka Kyôiku Gakkai</u> .
<b>1940/50</b>	<i>Derrota japonesa</i> na Guerra, a ocupação do país pelas tropas aliadas e a subsequente <i>reconstrução nacional</i> . São anos de transição, dificuldades econômicas e <i>reestruturação das identidades</i> .	<b>Jôsei Toda</b> assumiu a presidência da associação em 1951, cinco anos após sua <i>libertação do presídio</i> e <i>depois de ter colhido sucessivos fracassos</i> em seus negócios. Como segundo líder, Toda <i>reformulou a organização</i> —agora <i>sob a denominação simplificada de Sôka Gakkai</i> —, e montou o formato básico de hoje, assentando assim as bases para a criação de um exemplar <i>movimento de massa</i> . Ele se voltou particularmente para os jovens, as mulheres e os sindicatos. Idealizou e iniciou o projeto de unificação entre política e Budismo.
<b>De 1960 até o presente</b>	Os japoneses mostraram ao mundo, a partir dos anos 60, os <i>resultados do grande esforço de reconstrução</i> de seu país, que passara então para a categoria de <i>nação rica e desenvolvida</i> . A partir dos anos 80, o <i>grande tema de debate público no Japão é o caminho que o país deve tomar para efetuar sua internacionalização</i> .	<b>Ikeda</b> <i>consolidou o movimento em termos organizacionais, políticos e econômicos; expandiu o movimento para todos os continentes</i> a partir do início da década de 60; criou a SGI, que foi reconhecida pela ONU como uma ONG. Com a criação da SGI (1975), aprofunda-se o <i>caráter internacional</i> do movimento. O discurso predominante passou a ser então o <i>estabelecimento de uma pacífica sociedade global</i> , regida pela ética do Budismo de Nichiren.

<sup>12</sup> Agradeço a Leila Marrach por me chamar a atenção para este aspecto importante e característico das



Makiguchi Tsunesaburô  
(1871-1944)



Jôsei Toda  
(1900-1958)



Daisaku Ikeda  
(1928- )

---

#### **4.2 – O Cisma entre Nichiren Shôshu e Sôka Gakkai**

Diferentemente de outros novos movimentos de leigos budistas —como por exemplo, a Reiyûkai (lit., “Sociedade dos Amigos dos Espíritos”)—, a Sôka Gakkai esteve unida a uma seita tradicional, desde sua criação até 1991. Durante os mais de cinquenta anos de relacionamento entre a Gakkai e a Nichiren Shôshû houve vantagens e interesses mútuos na relação de parceria.

Por um lado, o clero da Nichiren Shôshû fornecia aos membros da Gakkai rituais e réplicas do objeto sagrado (gohonzon). O sumo prelado tinha o poder para indicar o presidente da Sôka Gakkai e outros cargos administrativos de cúpula. Por outro lado, a Sôka Gakkai gozava de status legitimador através de sua associação a um grupo religioso estabelecido, que se dizia o autêntico sucessor de Nichiren. Com o rápido crescimento da Sôka Gakkai, ela apoiou financeiramente a Nichiren Shôshû e construiu centenas de templos no Japão e no exterior. Isso fez com que a Nichiren Shôshû prosperasse e passasse de um grupo religioso minoritário a uma organização internacional.

Em suma, havia uma relação de interesses mútuos e de interdependência, que incluía uma espécie de divisão de trabalho: a Sôka Gakkai era uma organização leiga de apoio aos templos da Nichiren Shôshû, enquanto que o sumo prelado tinha autoridade doutrinal (e, em parte, administrativa) sobre a Gakkai. Os leigos eram responsáveis por

---

religiões (comunicação pessoal, maio/2000).

assuntos seculares (campanhas de conversão nacionais e internacionais, atividades culturais e políticas, publicações, etc.), ao passo que o clero cuidava da parte doutrinária e ritual.

Entretanto, a relação da Gakkai com o clero se mostrou delicada, desde o começo, passando por eventuais conflitos públicos. O primeiro grande incidente ocorreu durante o período da II Grande Guerra, em que o governo japonês tentou cooptar todos os grupos sociais e religiosos para a causa imperial. Uma das medidas tomadas pelo governo foi a de estimular o credo xintoísta através da difusão de amuletos do Grande Santuário de Ise. Enquanto Makiguchi e Toda recusaram-se a aceitar o amuleto, o clero, para agradar as autoridades, não somente aceitou o amuleto como erigiu um santuário xintoísta no templo principal Taisekiji. Por essa atitude, Makiguchi e Toda foram presos em 1943, sendo que Makiguchi morreu na prisão no ano seguinte.

Em 1952, alguns anos depois de ser libertado da prisão, Toda visitou o templo Taisekiji acompanhado de quatro mil membros da Divisão de Jovens, incluindo Ikeda, que se tornaria depois o terceiro presidente da Gakkai. Eles levaram à força o monge octagenário Jimon Ogasawara até o túmulo de Makiguchi e o obrigaram, depois de alguns sopapos, a assinar um pedido de perdão por ter favorecido a política do governo de culto à deusa do Sol e de unificação das seitas do Budismo Nichiren.

Toda sentia que o clero, particularmente Ogasawara, era responsável pela repressão à Gakkai durante a guerra e pela morte de Makiguchi na prisão. Para ele, os líderes (leigos) da Gakkai estavam sendo mais fiéis ao espírito de Nichiren do que os próprios monges. O incidente não somente recebeu uma cobertura bastante desfavorável na imprensa, como também levou o sumo prelado da Nichiren Shôshû a repreender Toda publicamente e a ameaçá-lo de perda do posto de representante dos leigos da seita e do direito de visitar o templo principal (Murata 1971: 95-97).

Apesar desse incidente, Toda teve bastante êxito em cultivar uma relação harmoniosa com o clero da Nichiren Shôshû. Na gestão de Ikeda, não obstante a aparente harmonia, houve mais situações de atritos, sobretudo após a posse do atual sumo prelado Nikken Abe.

Em 1977, Ikeda publicou um livro (“A História do Budismo”), que acabou sendo recolhido em função dos protestos do prelado. Nele, Ikeda cita Nichiren e outros

falecidos sumos preladados para defender teses consideradas ofensivas e que passavam por cima da autoridade do clero, na opinião dos representantes da Nichiren Shôshû. Por exemplo, Ikeda afirmava que a Sôka Gakkai mantém atividades tanto de monges quanto de leigos, seus centros comunitários e de treinamento seriam “os templos dos dias de hoje” e seus membros, os “verdadeiros shukke ou monges da atualidade”. Criticando o espírito conservador e convencional das religiões estabelecidas, Ikeda sugere que a combinação do “novo tipo de organização” implementado pela Gakkai com a tradição da Nichiren Shôshû geraria uma religião verdadeiramente progressista e universal.

Para o clero, esta e outras publicações da Gakkai (como o romance “A Revolução Humana”) estavam-se tornando “o Gosho (Escrituras) da atualidade” de um novo e independente “Budismo Sôka” (Sôka-Buppô). Os monges criticavam a tentativa de se igualarem os templos às sedes da Gakkai, e a “deificação” de Ikeda por algumas lideranças da organização.<sup>13</sup>

Outro aspecto da discórdia nos anos 70 diz respeito ao kaidan (Salão Nacional de Culto). O objetivo último de Nichiren seria a conversão maciça dos japoneses seguida pela construção do kaidan, no sopé do Monte Fuji. Esta tarefa, no entanto, acabou sendo delegada a seus seguidores. Ao construir o Shôhondô, em 1972, no templo principal Taisekiji, a Sôka Gakkai procurou identificá-lo com o kaidan vislumbrado por Nichiren. Os elementos mais radicais e fundamentalistas da Nichiren Shôshû (como a organização leiga Myôshinkô, que foi posteriormente excomungada pela Nichiren Shôshû, em 1974) criticaram ostensivamente aquela alegação.

Em meio à desconfiança e ao ciúme do clero da Nichiren Shôshû frente ao sucesso da Gakkai e ao poder de Ikeda, e devido à dissensão interna de sua própria organização, Ikeda renunciou ao cargo de presidente da Sôka Gakkai no dia 24 de abril de 1979. Sintomaticamente, e refletindo o clima anterior à renúncia, a revista Terceira Civilização de março/79 publicou diversos artigos enfatizando a harmonia entre leigos e clero, tanto no Japão quanto no Brasil:

---

<sup>13</sup> O culto a fundadores e líderes religiosos no Japão é algo bastante recorrente. Portanto, não é de se admirar que houvesse membros da Gakkai que deificassem Toda ou Ikeda. Algumas lideranças da Gakkai (como, por exemplo, o ex-vice-presidente Genjirô Fukushima) chegaram a propor a teoria segundo a qual

... como adeptos da Nitiren Shoshu, os membros da NSB [Nitiren Shoshu do Brasil] devem freqüentar o Templo Kaisenzan Itijoji [em São Paulo] mantendo distinto respeito ao senhor reverendo (“Confirmados os pontos básicos da eterna unidade clero-adeptos”, Terceira Civilização no. 127, p. 10).

De fato, nestes últimos anos, ocorreram vários pontos que se divergiram [sic] entre o Clero e a Gakkai, criando-se inclusive muitas polêmicas. (...) Felizmente, a Gakkai reconheceu esses pontos e, para o aprimoramento daqui para frente, refletiu sinceramente e tomou a decisão de corrigir clara e devidamente os pontos em questão (Nittatsu Shonin, “Preleção do Sumo-Prelado Nittatsu Shonin”, idem, p. 11).

A Soka Gakkai estabeleceu-se juridicamente em 1952. Naquela ocasião, o Clero recomendou a obediência aos seguintes três regulamentos básicos: 1) Todos os convertidos devem ser agregados como adeptos dos respectivos templos; 2) Seguir a doutrina ortodoxa da Nitiren Shoshu; e 3) Proteger os Três Tesouros: o Buda, a Lei e o Bonzo.

(...) Entretanto, analisando agora a correnteza destes últimos anos, por perseguir demasiadamente a autonomia e posicionamento social da Soka Gakkai, criou-se internamente uma tendência de enfraquecimento com relação à premissa e ao princípio de que a Soka Gakkai é uma entidade de leigos da Nitiren Shoshu, o mesmo acontecendo com a consciência em relação à doutrina ortodoxa (diretor geral da Sôka Gakkai, Hiroshi Hojo, “Novo avanço em direção à harmonia Clero-adeptos: corrigir os excessos e respeitar os três regulamentos básicos”, idem, p. 15).

Percebia-se, dos dois lados, um descompasso entre a origem, os propósitos e as atividades das duas instituições. Por conta disso, não era de surpreender que os conflitos persistissem e, eventualmente, conduzissem a um cisma.

De fato, os atritos continuaram, apesar da aparente harmonia, até que a Nichiren Shôshû trouxe a público uma fita contendo o discurso de Daisaku Ikeda, do dia 16 de novembro de 1990, no qual ele teria insultado o clero e, particularmente, questionado a integridade e os dogmas do sumo prelado Nikken. No dia 27 de dezembro de 1990,

---

“Ikeda é o verdadeiro Buda” ou “o Mestre da eternidade” (Metraux 1980: 58; Wilson & Dobbelaere 1994: 236). Sobre este e outros pontos de discórdia doutrinária, veja Terceira Civilização no. 127, pp. 19-24.

seguindo-se a uma série de ameaças e disputas públicas, o Conselho da Nichiren Shôshû (shûkai) destituiu Ikeda e outros líderes da Sôka Gakkai de seus postos de liderança das organizações de leigos da Nichiren Shôshû (sôkôto) e de representantes leigos veteranos junto ao Conselho (daikôto).

A crise prosseguiu ao longo de todo o ano seguinte até chegar ao ponto do prelado enviar uma ordem de dissolução da Sôka Gakkai, no dia 8 de novembro de 1991. No final do mesmo mês, o sumo-prelado Nikken excomungou a Sôka Gakkai e conclamou seus membros a se desligarem da organização e a se manterem fiéis aos templos da seita. As acusações mútuas principais envolvem acusações de ordem financeira, de abuso de autoridade, de desvio doutrinário e de integridade moral dos líderes de ambas as partes.

Entre as várias acusações da Nichiren Shôshû contra a Sôka Gakkai podemos citar: ataque e subversão da autoridade eclesiástica ao declarar a igualdade entre os leigos e o clero; evasão de impostos e práticas financeiras questionáveis; busca de Ikeda em ocupar o posto de autoridade administrativa e doutrinária para os membros da Gakkai, mostrando assim sua feição ditatorial e ávida pelo poder; alteração do ensinamento ortodoxo de Nichiren, por parte de Ikeda, com vistas a criar “sua própria religião Soka” (às vezes, usa-se o termo pejorativo “seita Ikeda” ou “Ikedismo”). Ao criar o partido político Kômaitô, a Gakkai teria comprometido os ensinamentos de Nichiren e se envolvido em inúmeros escândalos; etc. Em suas publicações e páginas da internet, abundam críticas e denúncias, apelando para a heresia da Gakkai e a legitimidade da tradição perpetuada através do sumo prelado:

A Soka Gakkai, uma associação de adeptos, não pode ser a base para o Budismo de Nitiren Daishonin. Isto está de acordo com as próprias palavras do presidente Ikeda da SGI. No passado, ele deu diversas orientações que explanaram corretamente as bases verdadeiras da fé.

Em outras épocas, suas idéias estiveram tão diferentes dos verdadeiros ensinamentos do Budismo de Nitiren Daishonin, que deu a impressão que a sua ambição era a de fundar a sua própria religião “Soka”. Contudo, o único obstáculo que sempre esteve em seu caminho foi o Gohonzon.

A Soka Gakkai alega possuir o “Budismo de Nitiren Daishonin,” mas o Gohonzon, práticas da Fé e ensinamentos da Soka Gakkai são todos imitações da Nitiren Shoshu (Mandala... s.d.).

Se alguém copia dinheiro ilegalmente, é uma falsificação. Mesmo que a cópia se pareça com o dinheiro não possui o valor daquele. O “Honzon” da Soka Gakkai é uma imitação feita sem as qualificações necessárias para dotá-lo da vida iluminada do Buda Original, Nitiren Daishonin. Mesmo que se pareça com o Gohonzon, é uma falsificação. Não possui o poder para fazer surgir em qualquer pessoa a sua natureza de Buda. Não passa de uma cópia feita com uma máquina copiadora (*ibidem*).

No Brasil, a Nichiren Shôshû manteve os monges no Templo Itijoji (São Paulo), que ficaram responsáveis por organizar o movimento dos dantô (fiéis ou “paroquianos”). Assim, a seita permaneceu ativa através da organização de leigos Associação Religiosa Hokkekô do Brasil, que promove campanhas de “shakubuku e reshakubuku”, ou seja, conversão de novos membros e “re-conversão” dos antigos fiéis que se desligaram do movimento ou que mantiveram lealdade à Sôka Gakkai.

Por sua vez, a Sôka Gakkai montou o “Comitê Renascença” ou “Movimento da Renascença Soka”, para “neutralizar as ações malélicas da Seita Nikken<sup>14</sup>” ou dos dantô (Conselho... 1998: “Movimento da Renascença Soka”). No Brasil, esse Comitê tem como objetivo: “contestar os argumentos dos dantôs; prestar informações sobre a seita Nikken; e proteger os membros da BSGI das influências negativas” (*ibidem*). Ele é composto por representantes das quatro divisões e, no caso da Coordenadoria das Regiões Estaduais, é dirigido pelas lideranças da Divisão das Senhoras (como me disse um membro, porque “a DS tem uma dinâmica interna mais forte”).

Todos os líderes da Gakkai procuram rebater as críticas e desqualificar abertamente o 67º. sumo prelado Nikken Abe como uma pessoa degenerada, pervertida, decadente, herética, ingrata, que se aproveitou dos membros da Gakkai e depois os “descartou sumariamente”. Frequentemente, os membros da SGI (de qualquer parte do globo) soltam declarações e publicações sobre os “abusos” do clero da Nichiren Shôshû, com denúncias sobre: festas orgiásticas, amantes e prostitutas, envolvimento com

cinematografia pornográfica, associação a clubes privados e caríssimos de golfe, discriminação dos monges por linhagens familiares, exploração financeira dos leigos (sobretudo através de rituais fúnebres e memoriais), etc.

Nós construímos aproximadamente 356 templos locais e os oferecemos à Nitiren Shoshu. Doamos também uma imensa quantidade de terrenos.

Além disso, realizamos infindáveis oferecimentos. No entanto, em contraste total a Nitiren Daishonin, Nikken simplesmente tomou tudo o que podia e então nos descartou sumariamente. E se ousamos protestar, aos gritos diz que estamos caluniando a Lei! A seita Nikken está tão afastada do Caminho que se tornou uma seita herética de caluniadores da Lei (Ikeda 1994b: 8).

Fora a Soka Gakkai, onde na presente era temos visto o surgimento real de Bodhisattvas da Terra tão numerosos quanto as areias de sessenta mil rios Ganges? (...)

Devemos refutar totalmente e derrotar esses clérigos impostores que estão planejando uma peregrinação geral de “sessenta mil adeptos”, abusando da denominação “jiyu” [como em jiyu no bosatsu ou “Bodhisattvas da Terra”] (*ibidem*: 77).

O próprio Nikken é o “Buda-demônio que surgiu após o falecimento do Buda”. Ele é uma grande maldade. Não devemos de forma alguma expor a nossa defesa ao perigo ou afrouxá-la (*ibidem*: 79).

Ikeda e a SGI usam freqüentemente o termo “Renascença Soka” quase como sinônimo de “reforma”. Desde o começo da peleja com a Nichiren Shôshû, os líderes da SGI fizeram aproximações entre este conflito e a Reforma Protestante européia, do século XVI. Vários acadêmicos também procuraram interpretar essa ruptura no Budismo Nichiren, comparando-a com a Reforma Protestante (Nakano, Ikado e Tamaru 1992; Metraux 1992; Wilson & Dobbelaere 1994; Seager 1999)<sup>15</sup>. O cerne dos argumentos é a autoridade religiosa: a autoridade religiosa provém da fé e vivência individual dos ensinamentos, ou deve depender somente de um clero tradicional, de suas funções rituais e interpretações das escrituras?

---

<sup>14</sup> Num contexto de guerra de palavras, assim como a Nichiren Shôshû acusa Ikeda de estar criando uma “religião Soka” ou uma “seita Ikeda”, a Sôka Gakkai também acusa o 67o. sumo prelado Nikken Abe de estar criando sua “seita Nikken”.

<sup>15</sup> A abordagem do Budismo a partir de um referencial comparativo protestante não é algo incomum, como informa Martin Baumann (1994:52).



A comparação com a Reforma Protestante é útil e interessante por ajudar a compreensão sobretudo do leitor ocidental, dada a referência a um evento de extrema importância e de amplo conhecimento na história do Ocidente. Do ponto de vista da SGI, no entanto, a comparação é usada, freqüentemente, para mostrar a legitimidade e a correção de seus atos reformistas frente a um clero considerado corrupto. Esta comparação (tanto na academia quanto no meio religioso), portanto, corre o risco de sobrevalorizar o lado “corrupto” e “tradicional” do clero em contraste com uma espécie de “santidade”, boa-intenção e vanguardismo reformista da SGI.

Uma maneira alternativa de análise do cisma Nichiren Shôshû/SGI é tomá-lo como um “drama social”. De acordo com Victor Turner (1981: 145; 1987: 33; 1996), drama social é “uma seqüência objetivamente isolável de interações sociais de um tipo conflitivo, competitivo ou agonístico”, que ocorre dentro de um grupo de pessoas que partilham valores, interesses e uma história (real ou alegada) em comum. Os atores principais desse tipo de drama são as “estrelas”, nas quais os membros do grupo depositam a mais alta estima e lealdade, e com quem há um nível mais profundo de identidade.

O drama social, para Turner é um fenômeno universal e “processualmente estruturado”, no sentido de que se podem identificar quatro fases sucessivas de ações públicas: violação ou infração (breach), crise (crisis), reparação ou desagravo (redress) e fase final com reintegração ou reconhecimento do cisma (reintegration or recognition of schism) (Turner 1981, 1987). Aplicando este modelo analítico ao cisma budista em questão, teríamos as seguintes fases.

- 1) **VIOLAÇÃO**: havia um pacto e uma divisão de trabalho entre a Nichiren Shôshû e a Sôka Gakkai, com vantagens e interesses de ambos os lados. Em novembro de 1990, os líderes da Nichiren Shôshû acusaram publicamente Ikeda de ter violado este pacto, ao questionar a integridade e os dogmas do sumo prelado. A acusação se fundamentava na norma de convivência e de coesão entre os dois grupos, segundo a qual os leigos (da Sôka Gakkai) deveriam apoiar e se submeter à autoridade clerical.
- 2) **CRISE**: no mês seguinte, após sucessivas ameaças e disputas públicas, o Conselho da Nichiren Shôshû destituiu Ikeda e outros líderes da Gakkai de seus postos de liderança das organizações de leigos da seita e de representantes leigos veteranos

junto ao Conselho. A decisão abriu uma crise profunda entre as duas instituições e, um ano depois, no auge das acusações recíprocas, o sumo prelado Nikken emitiu uma ordem de dissolução e excomunhão da Sôka Gakkai. Diante da radicalidade do fato, os membros da Gakkai tiveram que se posicionar de um dos lados da disputa. E, como afirma Turner (1987: 34), “a crise é contagiosa”. Ao se tornarem públicos os antagonismos, há um ressurgimento de “antigos rancores, rivalidades e vinditas não-resolvidas. Considerações não-rationais prevalecem [então]: antipatias de temperamento, desejos e agressões inconscientes, ansiedades infantis ressuscitadas, assim como invejas e ciúmes conscientes que se soltam quando um laço normativo maior é partido. A crise pode ou não envolver a violência física. Frequentemente, envolve a ameaça desse tipo de violência”. De fato, a crise entre as duas instituições budistas desatou uma chuvarada de acusações de todos os lados. Em meio à contenda, os membros da Gakkai se viam ameaçados pela perda do acesso ao daigohonzon, objeto de veneração e de legitimação principal do movimento do kôsen-rufu, e fonte de todas as réplicas da mandala sagrada. Essa situação conduziu ao terceiro aspecto do drama social.

- 3) *REPARAÇÃO*: para que haja certo controle e limite da “difusão contagiosa da violação”, os líderes das facções beligerantes lançam mão de uma extensa gama de meios (aconselhamento pessoal, mediação ou arbitragem informal, mecanismos formais e legais, execução de rituais públicos e outros) para reparar ou remediar a crise, dependendo da gravidade e do significado da violação, do contexto sócio-cultural, da natureza dos grupos envolvidos, etc. Devido à incompatibilidade de personalidade entre Nikken e Ikeda, e ao descompasso entre a origem e os propósitos das duas instituições envolvidas, não houve outra alternativa a não ser a disputa pelos espólios da separação (edificações, membros, legitimidade pública, etc.), através de campanhas para desqualificar o campo oposto, de batalhas jurídicas<sup>16</sup> e outras medidas.

---

<sup>16</sup> No geral, os templos se mantiveram sob posse da Nichiren Shôshû, embora muitos (se não a maioria) tivessem sido construídos pela SGI e por seus membros. No Brasil, no entanto, a lei abriu uma brecha para a disputa judicial, que se estendeu por nove anos, com parecer favorável à diretoria original, composta por membros da BSGI (voltarei a falar sobre esta disputa judicial no Capítulo 6). Outros processos foram amplamente manipulados pelas duas instituições (mesmo quando não eram iniciados diretamente por elas), com o objetivo explícito de desqualificar e manchar a imagem do oponente, como é o caso dos processos

4) *FASE FINAL*: consiste na “reintegração do grupo social infrator”<sup>17</sup> ou no “reconhecimento e legitimação de um cisma irreparável entre as partes contenciosas”, muitas vezes conduzindo a uma separação espacial e/ou legal entre elas (*idem* 1987: 35). A guerra de palavras entre a Nichiren Shôshû e a SGI continua até o presente e não dá sinais de chegar a uma solução no curto prazo, indicando uma situação consumada de rompimento.

Victor Turner (1981: 148) pondera que “Os dramas sociais são, em larga medida, processos políticos, quer dizer, envolvem a competição por objetivos escassos — poder, dignidade, prestígio, honra, pureza— através de meios particulares e da utilização de recursos que também são escassos —bens, territórios, dinheiro, homens e mulheres. (...) O aspecto político dos dramas sociais é dominado por [suas respectivas] estrelas; elas são os protagonistas principais, os líderes das facções, os defensores da fé, a vanguarda revolucionária, os arqui-reformistas. [Estes líderes] são os que desenvolvem em uma arte a retórica da persuasão e influência, que sabem como e quando recorrer à pressão e força, e que são os mais sensíveis aos fatores de legitimidade”. O aspecto político não pode ser negado na peleja budista. Talvez essa disputa somente venha a ser resolvida no dia em que os dois principais protagonistas —Daisaku Ikeda e Nikken Abe— saírem de cena. O cisma das duas instituições budistas parece comprovar, também, a afirmação de Turner, de que os dramas sociais constituem “os germes de narrativas”. De fato, cada instituição se apropria como pode da tradição do Budismo Nichiren para criar sua respectiva “narrativa”. Nestas narrativas há rompimento e continuidade, há acusação e busca de legitimidade com relação tanto ao público interno quanto ao externo.

---

contra Nikken envolvendo prostituição em Seattle (EUA) e contra Ikeda, que foi acusado de ter cometido assédio sexual a um ex-membro da organização.

<sup>17</sup> A reintegração é simbolizada, por exemplo, por uma cerimônia ou ritual público. No entanto, observa Turner, o grupo social infrator, ao ser reintegrado, sofre uma mudança em seu tamanho e grau de influência.

### **4.3 - Definição: de associação de leigos a “movimento religioso-ONG”**

#### **\*\*\* Percepções variadas e contrastantes \*\*\***

A Sôka Gakkai tem sido objeto de diversas análises acadêmicas e jornalísticas desde a década de 60, quando se tornou um fenômeno tanto na arena religiosa quanto na política. Somente na década de 50, ela passou de três mil para 750 mil famílias de seguidores. Diante de tal feito hercúleo, H. McFarland (1970: 195), respeitado e pioneiro sociólogo das religiões japonesas, definiu a Sôka Gakkai como “o movimento popular mais poderoso na história do Japão”.

Para se ter a dimensão de sua importância, um levantamento bibliográfico sobre as novas religiões japonesas, publicado há mais de trinta anos, apresenta quarenta e dois títulos de publicações da própria Gakkai e cem outros de fontes secundárias (Earhart 1970: 56-60).

Desde então, as publicações da e sobre a Sôka Gakkai mais do que duplicaram (veja Apêndice II). Esta volumosa e crescente produção editorial sobre a Gakkai apresenta abordagens bastante diversificadas (a pedagogia de Makiguchi, a doutrina e dinâmica da organização, sua militância política, sua difusão no exterior, etc.). Algumas das análises sobre essa instituição podem ser agrupadas, a grosso modo, em torno das seguintes perspectivas:

*I. Sensacionalismo jornalístico:* nas décadas subseqüentes à II Guerra Mundial, a mídia japonesa tendeu a abordar a Sôka Gakkai (assim como os outros NMRs japoneses) como um movimento passageiro, sem a legitimidade, a importância e a consistência doutrinária das religiões tradicionais (isto é, Budismo, Xintoísmo e Cristianismo). Embora a Gakkai tenha montado uma sólida base organizacional e alcançado um pouco mais de legitimidade na sociedade japonesa, ainda há muita resistência a ela nos vários setores sociais, e a mídia continua, eventualmente, a associar a organização com algum escândalo sensacionalista (disputas internas, escândalos sexuais, problemas fiscais ou políticos, etc.).

*II. Religião popular de época de crise (crisis religion):* há autores que interpretam os novos movimentos religiosos japoneses como frutos do processo de modernização do país, que teria produzido nas pessoas uma sensação de crise, instabilidade e vazio espiritual. Seguindo essa linha, alguns (com destaque para missionários e acadêmicos cristãos como Noah Brannen, 1968) procuraram analisar a Sôka Gakkai como uma “seita popular”, de proselitismo agressivo, que se desenvolveu aproveitando o “vazio espiritual” do pós-guerra.

*III. Interpretação sociológico-política:* a Gakkai seria, para outros, um movimento de massa, ativamente proselitista, conduzido por líderes extremamente carismáticos (McFarland 1970; White 1970). Observadores de seus gigantescos festivais culturais e de sua organização inspirada na ordem militar temiam-na pela possibilidade de se transformar em um tipo de “neo-fascismo” ou “totalitarismo” (McFarland 1970: 194-95). Chegou-se a afirmar que tal movimento poderia ameaçar a incipiente democracia japonesa do pós-guerra, especialmente se se considerar o ideal nichireniano da combinação da política com o Budismo (ôbutsu-myôgô) e o grande sucesso do partido político Kômaitô.

Esses temores foram realimentados por Hirotatsu Fujiwara (1970), que acusou a Sôka Gakkai de ter feito pressão para suprimir a edição de seu livro, contrariando o direito constitucional à liberdade de expressão.

*IV. Movimento de revitalização e/ou de reforma:* Daniel Métraux (1994) afirma que a Sôka Gakkai seria um movimento de revitalização da tradição budista japonesa, pois, a exemplo do que se passou no período Kamakura (1185-1333), estaria mantendo a tradição de reforma e popularização do Budismo ao responder “às necessidades do povo comum” (ver também Wilson & Dobbelaere 1994: 233, 244; Hurst & Murphy 1987). Dayle M. Bethel, um dos introdutores das idéias de Makiguchi aos leitores ocidentais, utiliza-se da teoria de Anthony Wallace para afirmar que o fundador da Gakkai era “um profeta dinâmico de um significativo movimento de revitalização da sociedade japonesa”, ao se opor às “forças reacionárias” que dominaram o Japão de 1890 até o começo da II Guerra Mundial e apresentar uma proposta pedagógica “revolucionária” (Bethel 1973: 136).

Louis Hourmant (1990: 113) sugere que a SGI estaria melhor qualificada como “sociedade filosófica” do que como religião (à semelhança da Maçonaria), dada sua proposta de reforma social e cultural. Por sua vez, Shupe (1991) argumenta que a Sôka Gakkai seria um tipo intermediário (a type-between-types), entre “movimento de revitalização nacionalista” e “movimento de globalização religiosa”.

*V. Movimento religioso cujo ethos desempenha funções terapêuticas e integradoras:* diante dos resultados desagregadores da modernidade, a Gakkai estaria trazendo benefícios para os indivíduos, integrando suas personalidades (problemáticas, desestruturadas) e reatando os laços dos indivíduos com suas sociedades e valores tradicionais (Ellwood Jr. 1974).

Jane Hurst (1992: capítulo VIII) sustenta que, frente às contradições e limitações do mundo capitalista moderno, o ethos da SGI se coloca ao mesmo tempo como uma alternativa e uma ideologia mantenedora do sistema, uma vez que oferece um quadro de referência para o membro viver e desfrutar a vida neste mundo através da participação na sociedade, da sensação de controle racional da própria vida (por meio do daimoku e do gohonzon), do cultivo pessoal (“revolução humana”), da dedicação ao trabalho/profissão, etc.

Para Hirochika Nakamaki os NMRs japoneses, com destaque para a Gakkai, foram formados ou se consolidaram ao longo do processo de modernização japonesa, “tendo como objetivos a superação da pobreza, da doença e das intrigas; a igualdade de direitos entre homens e mulheres, a secularização e o louvor ao trabalho” (Nakamaki 1994: 110). Por isso, esses movimentos teriam tido apelo inicial para as parcelas da população sem “poder e riqueza”.

*VI. Novo movimento religioso adaptado às sociedades avançadas contemporâneas e/ou identificada com alguns movimentos da Nova Era:* estudando a SGI britânica, Wilson & Dobbelaere (1994) reconhecem que, se a ética cristã era condizente com a sociedade de produção (por sua ênfase na auto-contenção, parcimônia, poupança, paciência, devoção ao trabalho, sublimação dos desejos, etc.), a mudança recente para uma economia de consumo exigiria uma nova ética, que seria próxima à da SGI (baseada em uma filosofia humanista e que enfatiza o pragmatismo, uma moral flexível, a compatibilidade com o consumismo e o hedonismo atuais, etc.).

Seguindo basicamente o mesmo raciocínio, Hammond & Machacek (1999) concluíram que a SGI americana se acomodou à sociedade local, assumindo os valores da sociedade de consumo e da cultura “transmoderna”<sup>18</sup>.

Matsue (1998:60) caracteriza a SGI como uma seita dissidente do Budismo, que “enfaziza o melhor dos dois mundos”, onde o crescimento espiritual é acompanhado por uma melhoria nas condições de vida material” (ver também Heelas 1999: 63). Esta interpretação faz ecoar a tese da “Terceira Civilização” (Dai-san Bunmei), propagada pela Gakkai e com nuança milenarista, significando a civilização futura em que prevalecerá uma cultura suprema, nem totalmente materialista, nem totalmente espiritualista, mas sintética de ambas.

*VII. Movimento de renovação das idéias milenaristas de Nichiren:* embora não tenha encontrado ainda uma monografia escrita exclusivamente sob esta perspectiva, alguns autores sugerem que a Sôka Gakkai seja um movimento que atualiza, em seu discurso e prática, os elementos milenaristas de Nichiren, vislumbrando transformar o mundo e instituir a era de paz e felicidade duradouras, ou seja, estabelecer o “milênio” ou o “paraíso budista” na Terra (Blacker 1964, 1971; Métraux 1986; Shupe 1991; Hammond & Machacek 1999: 33).

### **\*\*\* Dificuldades do objeto \*\*\***

Como observou H. Neill McFarland (1970: 195), há mais de três décadas, tendo em vista o vigor da Sôka Gakkai, seu “caráter e importância não são suscetíveis a nenhuma análise simplista”. Todas as perspectivas de análise da Sôka Gakkai —diferentes entre si e, por vezes, até opostas— expressam algumas dificuldades inerentes a esse objeto de estudo.

Primeiramente, cada abordagem deve ser contextualizada no tempo. Ou seja, deve-se ter em mente que os trabalhos sobre a Gakkai escritos nos anos 50, 60 e 70 contrastam significativamente com a realidade da organização do período posterior. Por

---

<sup>18</sup> Embora os autores não forneçam muitos detalhes sobre o que chamam de “transmodernismo” (por exemplo, não se discute a diferença deste com os movimentos da Nova Era), eles informam que se trata de uma tradição que busca juntar o melhor da modernidade com a sabedoria das tradições religiosas; enfatiza

consequente, os trabalhos da primeira fase estão mais influenciados pelos escândalos e imagem negativa da organização e tendem a focar seu caráter militante e fundamentalista, sua feição de movimento de massa, as implicações de sua atuação política (Partido Kômaitô) para a democracia japonesa, etc. Este foi, de fato, o período da grande e rápida expansão do movimento, em que os ânimos elevados dos membros os levavam a atos extremos (por exemplo, confronto aberto e crítica às outras religiões, queima de objetos sagrados considerados “heréticos” e outros).

A partir da década de 80 —quando a organização já se espalhara por todos os continentes, deu mostras de estar num processo de acomodação social e, portanto, mais atenta a sua imagem pública—, surgem trabalhos sobre a Sôka Gakkai em outros países ou com uma perspectiva mais abrangente (por exemplo, análise no contexto da história do Budismo japonês) ou, ainda, enfatizando sua face moderna e eficiente, sua agenda atualizada, sua militância pacifista e ecológica, etc.

Em suma, a Gakkai tem mudado tanto nas últimas décadas que, dependendo do tipo e da época da bibliografia que se tem em mãos, a análise e a imagem da organização poderão se modificar radicalmente: poderá ser descrita como um movimento de fanáticos ou de revolucionários na área de educação; de fundamentalistas ou de uma vanguarda pacifista.

As três primeiras abordagens anteriores (I ~III) são problemáticas ou já superadas, uma vez que a SGI já se encontra em outro estágio e é cada vez mais fraco seu lado combativo e exclusivista. Elas servem, contudo, como referência para se entender uma fase da organização e seu processo de institucionalização.

Com relação aos vários escândalos envolvendo a SGI e que semeiam a dúvida quanto a seus propósitos e “verdadeira face”, urge lembrar que é padrão quase que universal o desprezo e a repressão aos novos movimentos religiosos. Por isso, nem todos sobrevivem, crescem e se tornam religiões institucionalizadas e, mais raro ainda, religiões universais (Wallace 1966: 3). Ou seja, embora os novos movimentos religiosos exerçam um fascínio por sua novidade ou por sua revitalização dos símbolos e idéias tradicionais, sua atratividade normalmente esbarra na desconfiança frente a seu caráter

---

as limitações da modernidade, da ciência e da própria condição humana; possui a crença na sacralidade do ser humano e da natureza; etc.



desestabilizante e de excepcionalidade, atraindo a repressão das instituições sociais, religiosas (mais antigas) e, muitas vezes, governamentais. Uma vez superado esse período inicial de atritos há a “rotinização do carisma” (Weber 1968: 54-61) e a institucionalização e acomodação social do movimento.

Como já foi notado, a Sôka Gakkai ilustra bem esse processo. Nos anos 50 e 60, o crescimento fenomenal resultante de um método controvertido de difusão, do envolvimento político e das demonstrações públicas de massa geraram uma imagem de militância intolerante e neo-fascista, atraindo para a Gakkai uma animosidade generalizada e muita crítica na mídia. Nas décadas subseqüentes, no entanto, ela se tornou mais estável, institucionalizada e sua imagem melhorou consideravelmente.

Como acontece com todo novo movimento religioso, que precisa optar entre a adaptação ao meio e a auto-destruição, a Sôka Gakkai optou pela acomodação e abrandamento de sua orientação exclusivista (cf. Hurst & Murphy 1987: 230). De forma esquemática, teríamos a seguinte transformação na Gakkai:

<b>Quadro 11: Mudança na imagem da Sôka Gakkai</b>		
<b>IMAGEM NEGATIVA</b> (até meados da década de 1960)	====>	<b>IMAGEM MAIS POSITIVA</b> (década de 1970 em diante)
Grande expansão com base no carisma de seus líderes e no proselitismo militante; fundamentalismo; divulgação concentrada no próprio país e nas comunidades ultramarinas de japoneses (sobretudo EUA e Brasil).	====>	“Rotinização do carisma”, institucionalização; orientação mais flexível, voltada para uma agenda cultural, educacional e pacifista; internacionalização do movimento.

A percepção das novas religiões japonesas (e da Sôka Gakkai em particular) como “religiões de épocas de crise” tem sido criticada por impregnar essa categoria com uma noção pejorativa de excepcionalidade e por não ser suficiente para determinar a origem, funções e características dessas novas religiões (veja discussão mais detalhada em Pereira 1992a: 32).

A análise da Gakkai como “movimento de massa” também deve ser melhor precisada na atualidade, pois, embora persistam as grandes mobilizações de massa (sobretudo por meio dos festivais culturais e das convenções), há um crescente interesse na SGI em caracterizar a organização como um movimento de base, em que os membros

de uma dada vizinhança constituem um grupo de auto-ajuda, com atuação nas comunidades locais.

As perspectivas restantes (IV ~ VII) são mais produtivas por indicarem, primeiramente, uma fase mais madura e recente do movimento. Mostram também que, apesar de usar com frequência o termo “revolução”, a SGI tem um discurso antes de mais nada reformista e “revitalizador”: sem ser socialmente contestatório e procurando se adaptar a cada sociedade em que é introduzido, o movimento conclama à transformação do indivíduo como meio de construção de um mundo pacífico e harmonioso. Essa organização faz uma releitura moderna do Budismo, mantendo uma tradição japonesa de popularização dos ensinamentos budistas.

As cinco últimas abordagens também sugerem o caráter mutante e a política deliberada da SGI de estar sempre acompanhando as mudanças e tendências do mundo contemporâneo, ao atualizar sua retórica e sua agenda de atividades.

Como será reafirmado posteriormente, embora a SGI renove as idéias milenaristas de Nichiren, não pode ser considerada um movimento milenarista típico. Trata-se antes de um movimento que busca atingir a utopia da “sociedade humanística” (cf. [www.bsgi.com.br](http://www.bsgi.com.br)).

Ainda é preciso dizer que o reconhecimento de pontos em comum entre a SGI e os movimentos da Nova Era só pode ser feito com reservas. Há princípios encontrados nas tradições místicas das principais religiões universais e amplamente difundidos e propalados atualmente na onda da Nova Era: unidade da raça humana, inter-relação de todos os seres vivos (ou do homem com a natureza), multi-dimensionalidade dos seres humanos (incluindo conceitos como alma, ioga kundalini, energia, corpo astral e natureza búdica), missão salvacionista da humanidade e do planeta, etc. (Hurst & Murphy 1987: 231).

Esses princípios também podem ser identificados no discurso da SGI. Porém, embora possam coincidir, em parte, com alguns elementos da Nova Era, a SGI e vários NMRs mantêm certos traços conceitualmente contraditórios a esses movimentos. Citem-se, por exemplo, sua dependência de uma liderança carismática, sua definição clara de quem é e quem não é membro, e outros.

Outro aspecto importante a se considerar na análise da Sôka Gakkai é o lugar da fala do pesquisador. Por exemplo, muitos artigos sobre a Gakkai foram publicados em periódicos cristãos e alguns missionários (como Noah Brannen) chegaram a defender teses de pós-graduação sobre o movimento, sobretudo no período em que este era mais combativo no proselitismo. Esses artigos procuravam descrever a organização antes de tudo para um público cristão e não deixavam de ser uma reação a seu perfil iconoclasta e a sua possível ameaça à evangelização cristã.

Como se percebe pelos sete enfoques mencionados acima, há uma diversidade razoável de posicionamentos por parte dos pesquisadores com relação a essa organização budista. Por outro lado, há uma crescente interação da SGI com o meio acadêmico, seja através de suas instituições (Instituto de Filosofia Oriental, Universidade Soka, Boston Research Center for the 21<sup>st</sup> Century, etc.) seja através de contatos diretos com acadêmicos.

Sempre suscetíveis às críticas externas, os líderes da Gakkai somente buscaram neutralizar ou contrapor as críticas e preconceitos relativos à organização no final dos anos 60. Em 1969, Ikeda abonou a publicação de um “relato objetivo” da Gakkai, feita por Kiyooki Murata (1971), ex-editor assistente do “Japan Times” (o jornal mais antigo de Tóquio, escrito em inglês). A partir daí, Ikeda iniciou uma série de encontros com intelectuais, acadêmicos e personalidades mundialmente reconhecidos.

Um caso particularmente interessante é o da relação entre Ikeda e o sociólogo da religião Bryan Wilson. Este sociólogo inglês esteve no Japão, no inverno de 1978-79, a convite da Universidade Soka e do Instituto de Filosofia Oriental. Na ocasião, Ikeda e Wilson tiveram o primeiro de uma série de encontros e trocas de idéias, que resultou na publicação de um livro, “Valores humanos num mundo em mutação. Um diálogo sobre o papel social da religião” (Ikeda & Wilson s.d.).

Jane Hurst (1992: 295-98) notou que o encontro entre Ikeda e Wilson teve um impacto nos dois lados e constituiu um marco para ambos. Na década de 70, o sociólogo via os NMRs como fenômenos transitórios frente à inevitável secularização e como práticas individualizadas, incapazes de produzir uma gama coerente de valores, padrões de vida, expressões simbólicas que possam contribuir para a reintegração da sociedade (ver Wilson 1976: 101).

Esses movimentos não seriam capazes de produzir o fundamento ou uma nova base para a ordem social, por terem uma atuação limitada a um pequeno grupo social e uma visão de mundo muito estreita. Entretanto, Wilson percebeu um paralelo entre o cisma SGI/Nichiren Shôshû e a Reforma Protestante, reconhecendo, com entusiasmo, o dinamismo, o laicismo, o “vanguardismo” da Gakkai: ela seria “um movimento de revitalização, adaptada às condições modernas” frente a um clero retrógrado, conservador, enclausurado para as mudanças contemporâneas. A disputa seria entre a modernidade, a fé, os métodos e procedimentos racionais contra a antiguidade, o ritual e o costume tradicional (Wilson & Dobbelaere 1994: 235).

A Sôka Gakkai tem sido descrita, nos trabalhos recentes de Wilson, como caso exemplar de NMR que oferece novas ética e prática em sintonia com as mudanças do mundo atual. “Com certeza, Wilson revisou sua crítica aos novos movimentos religiosos, pelo menos no caso da Soka Gakkai”, conclui Jane Hurst (1992: 297).

Wilson tem estado, nos últimos anos, bastante ativo na pesquisa e publicação sobre a Sôka Gakkai, sendo que alguns de seus artigos foram publicados por órgãos da própria organização (Wilson 1987, 1990, 1992, 1998, 2000). Em 1994, ele lançou um livro sobre a Soka Gakkai na Grã-Bretanha, em co-autoria com outro sociólogo da religião, o belga Karel Dobbelaere (“A Time to Chant: The Soka Gakkai Buddhists in Britain”). Ele ajudou a organizar um simpósio sobre NMRs na filial europeia do Instituto de Filosofia Oriental (pertencente à SGI), com renomados especialistas tais como Eileen Barker, James A. Beckford, Colin Campell, Paul Heelas e outros. O resultado desse simpósio foi publicado por Wilson em co-edição com o diretor do instituto patrocinador do evento (Wilson & Cresswell 1999). Mais uma vez, em 2000, houve a publicação de uma coletânea de quinze artigos sobre o movimento da Sôka Gakkai no mundo, em co-edição com David Machacek (Machacek & Wilson 2000).

Sem implicar juízo de valor, há que se reconhecer, neste caso, uma confluência de interesses bastante produtiva, que vem ao encontro da busca legítima da SGI em firmar sua imagem no meio intelectual e acadêmico. Essa busca é explicitamente declarada na esfera interna da organização, como ficou patente em conversas que tive com membros e líderes da SGI/BSGI: muitos sustentam a idéia de que a Gakkai deve apoiar o trabalho de

acadêmicos, mostrando-lhes sua “versão dos fatos” e seu discurso, para que se evitem os mal-entendidos e se produzam trabalhos “objetivos” e “imparciais”.

Reconheço aqui dois aspectos dessa postura. Primeiramente, é um instrumento de contra-propaganda e de reação às críticas externas. Em segundo lugar, é uma busca de legitimação e de melhoramento da imagem do grupo por meio da academia. Nesse intento, a SGI faz, por um lado, como outras religiões, que procuram “contaminar” o discurso acadêmico-científico com sua linguagem e seu quadro de referência religioso; e, por outro lado, tenta como que colocar a sua mensagem na boca do pesquisador. A tentativa de “contaminar” a academia pode ser percebida, por exemplo, na insistente alegação da SGI relativa à compatibilidade entre ciência moderna e Budismo<sup>19</sup>. Nos impressos da SGI também abundam expressões do tipo: “como diz o nosso amigo Dr. .... sobre a SGI...”, “o Professor... da Universidade.... mostrou grande simpatia pelas atividades da SGI voltadas para a educação e concordou que os membros da SGI façam...” (veja Capítulo 7, tópico 7.4).

### **\*\*\* Formato híbrido e mutante de novo movimento religioso \*\*\***

O caráter mutante e ambíguo<sup>20</sup> da Sôka Gakkai colabora para gerar confusão e dificuldade em defini-la. Embora os autores japoneses e estrangeiros (por ex., Offner & Stralen 1963; Saunders 1980; Inoue *et alii* 1990) costumem classificar a Sôka Gakkai como seita neo-budista ou shin-shûkyô (“nova religião”), há muitos membros desta organização que não a consideram uma nova seita e nem mesmo uma religião. Segundo o diretor de relações públicas da BSGI:

A Soka Gakkai é uma instituição civil religiosa. Ela em si não é uma religião nem seita. A sua religião é o Budismo de Nitiren Daishonin. Com base na “Fé, prática e Estudo” dessa religião e de sua filosofia de vida, a Soka Gakkai promove o aperfeiçoamento humano de seus associados para o benefício próprio, familiar e coletivo, despertando

---

<sup>19</sup> Ted Solomon (1980) escreveu um interessante artigo em que discute os principais argumentos para essa alegação da SGI.

<sup>20</sup> Uso os termos mutante e ambíguo aqui sem nenhuma conotação pejorativa, mas como forma de salientar seus vários formatos e suas auto-definições ao longo de sua história: grupo de estudo, associação de leigos, movimento religioso, organização não-governamental budista e outros.

neles a consciência e a responsabilidade social de atuar em prol do bem-estar da humanidade através do desenvolvimento da paz, da cultura e da educação (comunicação pessoal, 04-8- 2000).

Frente à posição acadêmica, poder-se-ia argumentar que, enquanto os fundadores das novas religiões japonesas geralmente se autoproclamam salvadores, profetas ou “divindades/budas vivos” (ikigami/ikibotoke) (Shimazono 1979; Pereira 1992a: 29-35, 111), Makiguchi nem criou um movimento novo a partir dos ensinamentos de Nichiren, nem atribuiu a si mesmo o carisma e a áurea divina dos fundadores. Entretanto, é preciso lembrar que, na linha doutrinária seguida pela Gakkai, o fundador do Budismo Nichiren, sim, é venerado como o Buda Original.

Outro argumento usado para questionar a classificação de NMR é que a data de fundação da Gakkai não celebra uma inspiração ou revelação recebida por seu fundador, mas tão somente o dia do lançamento do primeiro volume da obra Sôka Kyôikugaku Taikei (“Sistema Pedagógico para a Criação de Valores”), de Tsunesaburô Makiguchi.

Makiguchi concebeu inicialmente um grupo de estudo, que funcionaria como uma organização de leigos budistas com o duplo propósito de contribuir para a reforma do sistema educacional japonês e para a divulgação dos ensinamentos da Nichiren Shôshû, religião budista *tradicional*, quase insignificante em termos numéricos entre as várias seitas Nichiren de então<sup>21</sup>.

Coerente com sua origem de pedagogo e pensador, Makiguchi criou a Sôka Kyôiku Gakkai (“Sociedade Educacional para a Criação de Valores”) como um “grupo de estudo” (gakkai), que mantinha encontros esporádicos para que os membros pudessem relatar suas experiências pessoais e os resultados de suas pesquisas pedagógicas.

Embora trabalhasse na interface entre sua teoria pedagógica da criação de valores e os princípios do Budismo Nichiren, o grupo inicial de Makiguchi era predominantemente constituído de educadores. Isso fez com que, conseqüentemente, fossem priorizados os temas relativos à educação. Depois de ter sido explicitamente levado a se aposentar da carreira de professor e de se frustrar na tentativa de reformar o

---

<sup>21</sup> De acordo com dados apresentados por Murata (1971: 71), enquanto a Nichiren Shôshû tinha apenas 75 templos em 1939, as outras seitas Nichiren contavam com 4.962.

sistema de ensino do Japão, Makiguchi aprofundou sua identidade com Nichiren e seu ensinamento.

No pós-guerra a organização mudou o nome para Sôka Gakkai (“Sociedade para a Criação de Valores”) e assumiu, de fato, a forma de uma kô ou kôsha, confraria ou associação leiga de devotos (zaïkekô), aprofundando assim seu lado religioso. Originalmente, kô eram sessões de estudo nas quais monges liam escrituras budistas na corte imperial durante o período Heian (794-1192). Posteriormente, o termo passou a se aplicar a todo grupo local de devotos de uma determinada divindade ou bodhisattva, normalmente organizados segundo critérios de idade, sexo e/ou ocupação.

As seitas Nichiren perpetuaram essa tradição, com diversas associações de devotos de Nichiren e de seus cânones, chamadas de Hokke-kô. A Nichiren Shôshû também possuía suas próprias associações de fiéis —sendo a Gakkai apenas uma entre elas—, ligadas a seus parques templos (Murata 1971: 68-9).

Como já mencionado no tópico anterior deste Capítulo, o primeiro conflito maior entre a orientação da Gakkai e a da Nichiren Shôshû se deu durante a II Guerra Mundial, quando os líderes da Sôka Gakkai foram aprisionados. Ao ser reorganizada nacionalmente depois da guerra, a Gakkai teve vários momentos de conflitos abertos com os templos da Nichiren Shôshû e suas respectivas associações de leigos. Esses atritos foram sendo relevados ao longo dos anos, porém o descompasso entre os divergentes interesses e interpretações doutrinárias de ambos conduziram ao rompimento definitivo em 1991. Assim, houve sucessivas e deliberadas mudanças no formato e nas metas do movimento iniciado por Makiguchi: de grupo de estudo (gakkai) a associação de leigos (kô) e, por fim, a movimento religioso independente (ou, como foi legalizado no Brasil, “instituição civil religiosa”).

A dificuldade em definir a Sôka Gakkai e enquadrá-la em uma categoria não está apenas em seu caráter mutante e, todavia, em processo de cristalização de um determinado formato, deve-se, também, às características dos novos movimentos religiosos como um todo e à deficiência teórico-metodológica para analisá-los, como indicou Eileen Barker (1999: 16): “As definições [dos NMRs] são mais ou menos úteis, e não, mais ou menos corretas”.

No entanto, de acordo com a definição proposta por esta mesma especialista, mencionada anteriormente na Introdução, a Sôka Gakkai pode perfeitamente ser classificada como NMR. Para usar os dois quesitos definidores de NMR na perspectiva de Barker, noto inicialmente que a Gakkai foi reerguida sob novo formato e tornou-se “visível, na sua forma presente”, a partir da década de 50, na gestão do segundo presidente Jôsei Toda. Em segundo lugar, esse grupo também oferece respostas às “questões últimas” da existência humana, com base em sua reinterpretação dos ensinamentos de Nichiren.

Criada na década de 30, período em que ainda era intenso o debate sobre o modelo japonês de modernização, ela traça sua origem mais remota no Budismo Nichiren do século XIII, ao mesmo tempo em que incorpora diversos elementos e linguajar das teorias da globalização, vislumbrando uma agenda para solucionar os problemas macro da humanidade e transformar o mundo numa sociedade pacífica e harmoniosa. A característica típica da Gakkai de integrar o tradicional e o moderno, o religioso e o secular, o espiritual e o prático, se encaixa também em certas descrições das novas religiões, em especial a de Anthony F.C. Wallace (1966: 3, 4), citada na Introdução.

A Sôka Gakkai é, portanto, um novo movimento religioso, que passou por várias transformações e ainda se encontra em processo de adaptação à nova condição de independência, após o cisma com a Nichiren Shôshû.

Nesse processo de alteração do perfil do movimento, pode-se observar uma mudança de ênfase no Japão para uma agenda global, impulsionada particularmente pela campanha pela paz mundial (cf. Shupe 1991) e a construção deliberada de uma imagem mais positiva (amenização do caráter exclusivista da Nichiren Shôshû e da prática proselitista shakubuku; grande publicidade de eventos de impacto, como gigantescos festivais culturais em cidades japonesas bombardeadas durante a guerra, encontros de Ikeda com renomadas personalidades mundiais, atividades de apoio à ONU, busca de títulos e reconhecimentos públicos para os presidentes e a organização SGI, estabelecimento de representações em locais-chaves<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> A SGI possui um museu de arte em Tóquio, um centro de pesquisas ecológicas na Amazônia, um campus universitário em Los Angeles e Paris, uma casa em homenagem a Victor Hugo num subúrbio de Paris, um centro de pesquisa para a paz em Cambridge (EUA), situado estrategicamente nas vizinhanças de importantes universidades como a de Harvard, e outros.



Ao se separar do clero, a SGI se viu privada da fonte de seu “símbolo concreto do sagrado” (gohonzon) para os novos membros. Porém, em 1993, o reverendo Sendô Narita, do templo Joenji, propôs à SGI uma solução alternativa, com a concessão de cópias do gohonzon transcrito pelo 26o. sumo prelado Nichikan Shônin (1665-1726). Essa oferta, como notou Alba Maranhão (1999: 83), abriu a possibilidade da “organização manter a ordem em sua estrutura política, cosmológica e agora ‘eclesiástica’. Eclesiástica porque a partir daí a Soka Gakkai se autonomiza do clero e passa a oferecer o Gohonzon ao novo adepto”.

Embora não fosse vislumbrada inicialmente como uma nova seita budista, a Sôka Gakkai vem assumindo cada vez mais a feição de um NMR, sobretudo depois que conseguiu legitimar sua independência da Nichiren Shôshû através da concessão do gohonzon de Nichikan.

Entretanto, a Gakkai parece conformar um tipo peculiar de NMR. Seria lícito caracterizá-la como *um movimento religioso híbrido, em processo de cristalização de influências diversas, que a situa entre o formato e a prática de uma instituição religiosa e a militância de uma organização não-governamental (ONG)*.

A própria organização assim se auto-define, como se pode ler na página eletrônica de sua filial brasileira: “A BSGI é a representação brasileira da Soka Gakkai Internacional (SGI), *ONG com base budista filiada às Nações Unidas* [ênfase minha], atuante nas seguintes áreas: Cultura, educação, paz, meio-ambiente, desarmamento nuclear e apoio a refugiados de guerras” ([www.bsgi.com.br](http://www.bsgi.com.br)).

Ou seja, por um lado, há um esforço deliberado em ampliar o escopo e o leque de atividades da SGI para caracterizá-la internamente como movimento com aspirações a religião universal; por outro, para o público externo, há uma ênfase em seu status de ONG reconhecida pela ONU. No Capítulo 7 (7.2) voltarei a tratar desse discurso dual no contexto da filial brasileira da SGI.

#### **4.4 – Modelo mítico, Ikeda e itai-dôshin: forças coesivas**

##### **\*\*\* Modelo sócio-cultural e modelo mítico-religioso \*\*\***

O antropólogo Gananath Obeyesekere (1981: 100) usa a expressão “modelo mítico” para designar modelos ideais, culturalmente padronizados, de (e para) comportamentos. A necessidade humana de encontrar modelos de/para comportamento é preenchida por cada sistema sócio-cultural através da apresentação de modelos míticos, seja o do herói, o do redentor, o do líder patriótico, seja outro qualquer. Como não podia deixar de ser, no campo religioso também existem os modelos, que inspiram e definem comportamentos, alimentam a adesão dos membros e justificam as opções das pessoas e das instituições.

Muitos cristãos tendem a ler o Novo Testamento buscando um modelo de vida em Cristo. Nas religiões japonesas há diversos casos ilustrativos, a começar pelos fundadores, que freqüentemente são venerados como divindades ou budas vivos (ikigami, ikibotoke). A fundadora da religião Tenrikyô, Miki Nakayama (1798-1887), por exemplo, é chamada Oyasama (“Nossa Mãe”) e sua vida é ensinada como modelo para os fiéis (Pereira 1992a). No universo da Sôka Gakkai também fica muito patente a importância dos modelos na formação dos membros e na disposição com que se realizam as atividades e se cumprem responsabilidades dentro da organização. A mais evidente manifestação dos modelos na Gakkai está na perpetuação do relacionamento entre mestre e discípulo (shitei funi).

Existem na sociedade japonesa tradicional as categorias que reproduzem um tipo de relacionamento que, freqüentemente, pode ser caracterizado como “parentesco fictício”, por estar baseado no modelo da relação dependente (e desigual) entre pais e filhos (oya-ko kankei: oya, “pais”; ko, “filhos”; kankei, “relação”). Em outros termos, a relação de respeito e obediência dos filhos para com os pais —que esperariam, em retorno, os sentimentos benevolentes dos genitores (oyagokoro), expressos através de segurança, proteção, compreensão, etc.— estende-se vicariamente para a sociedade, criando relações de parentesco fictício.

O modelo familiar (também conhecido por oyabun-kobun e oyakata-kokata) pode ser percebido, por exemplo, na relação respeitosa e obediente com que se transmite determinado conhecimento do mestre para o discípulo (sensei-deshi) e na relação hierárquica entre os mais velhos e os mais novos, e entre o veterano e o calouro (sempai-kohai). Resquícios do modelo de filiação simbólica ainda podem ser encontrados no Japão, em várias instituições (universidades, empresas, unidades militares, etc.), ocupações (como, por exemplo, na máfia japonesa yakuza) e relacionamentos diversos (patrão-empregado, chefe-subordinado, líder-seguidor, professor-aluno, etc.) (Lebra 1979:50-52; Norbeck 1970: 86).

Nas religiões japonesas, o modelo sócio-cultural pode estar associado ao modelo mítico-religioso. No caso específico do Budismo, há o modelo básico que relaciona Buda aos bodhisattvas. No Sutra de Lótus, surge um bodhisattva particularmente importante para o Budismo Nichiren, que é o bodhisattva Jôgyo, cuja missão é ensinar o Budismo nos “Últimos Dias da Lei”.

Na SGI, há vários modelos de relação mestre-discípulo: Nichiren e Nikkô, Makiguchi e Toda, Toda e Ikeda, e mais recentemente, Ikeda e os membros.

Cinco dias antes de morrer, Nichiren conclamou seus seis discípulos mais próximos e os designou oficialmente difusores de seu ensinamento. Entretanto, a SGI e a Nichiren Shôshû professam igualmente que Nichiren teria transmitido seus ensinamentos tão somente a Nikkô, seu discípulo mais próximo e que lhe havia servido freqüentemente como secretário. Nikkô acompanhou Nichiren em seu exílio na Ilha de Sado e com ele partilhou, por dois anos e meio, privações e dificuldades. Assim como seu mestre Nichiren havia feito, Nikkô também escolheu seus seis discípulos “anciãos”, aos quais adicionou outros seis posteriormente (Murata 1971: 41, 43).

Nichiren, no entanto, é o modelo mítico básico: sua vida é exemplo de perseverança e convicção religiosa, cada palavra sua é sagrada. Ele pregou incansavelmente a fé absoluta no Sutra de Lótus, exortou os governantes mesmo com a possibilidade de perder a própria vida, ensinou à humanidade o único caminho de salvação nos Últimos Dias da Lei, deixou o objeto sagrado para encaminhar todos os povos para uma era de paz perene e harmonia duradoura. Uma vez que os membros da SGI são tidos como “bodhisattvas da terra” (ou seja, bodhisattvas previstos para surgirem

na era de mappô com a missão de ensinar o “verdadeiro ensinamento budista”), eles teriam uma “relação mística” com Nichiren, o Buda Original.

### **\*\*\* Atualização do modelo mítico com Ikeda \*\*\***

A tradição ortodoxa de Nichiren foi e é disputada até hoje por vários sub-grupos do Budismo Nichiren. Entre esses grupos se encontra a Nichiren Shôshû, “Seita Ortodoxa do Budismo Nichiren”. Esta seita era a fonte doutrinária da Sôka Gakkai até o rompimento entre ambas. Entretanto, nas últimas décadas, Ikeda tem assumido o papel de tradutor, mediador, explanador, exegeta dos ensinamentos de Nichiren. Assim, através dos escritos e da vida de Ikeda, o modelo mítico de Nichiren é atualizado e reeditado na prática cotidiana dos membros. Esta atualização do modelo ocorre sobretudo por meio de dois artifícios: *dos escritos de Ikeda e da ideologia itaidôshin*.

Ikeda possuía, até novembro de 2000, 420 publicações em japonês, incluindo romances, poesias, orientações, diálogos com outras pessoas, discursos e outros. Destas, 290 já foram traduzidas para trinta línguas diferentes.<sup>23</sup> Até o começo de agosto de 2000, vinte obras de Ikeda tinham sido publicadas no Brasil.

No romance “Revolução Humana”<sup>24</sup>, Ikeda procurou “transmitir a todas as gerações futuras, sem nenhuma distorção, a vida e o espírito de Jossei Toda” (Ikeda 1994a: 1). Nele há o relato da reconstrução da Sôka Gakkai no pós-guerra pelo segundo presidente Toda. E, como não podia deixar de ser, Ikeda surge como o discípulo mais fiel e leal de Toda, seu “braço direito”, predestinado a sucedê-lo no movimento.

O romance “Nova Revolução Humana”, considerado por Ikeda “como obra maior” de sua vida, aborda a história da Sôka Gakkai a partir da gestão do próprio Ikeda. O primeiro volume trata da viagem que fez, em outubro de 1960, para criar oficialmente as primeiras comunidades da Gakkai no exterior, dando início, assim, à difusão mundial do movimento.

---

<sup>23</sup> Informações obtidas com Yukito Idogawa, do Departamento de Relações Públicas da Sôka Gakkai (Japão), em 14-11-2000. Sobre as publicações de Ikeda no Brasil, fui informado pelo diretor de relações públicas da BSGI (04-8-2000).

<sup>24</sup> A obra “Revolução Humana” foi editada em vídeo pela empresa japonesa Shinano Kikaku. A dublagem do vídeo em português foi coordenada pela BSGI Human Network e está à venda a partir deste ano (2001).

O prefácio do romance é introduzido com a seguinte frase: “Que sejam eternos o espírito do venerado mestre e o caminho do discípulo-sucedor!” (*ibidem*: 1). Aqui o tom e a mensagem são transmitidos claramente: almeja-se eternizar a obra missionária de Toda e Ikeda, como texto literário e, também, espera-se que tal obra seja assumida, a partir do exemplo exposto, pelos discípulos de Ikeda. O texto deve ser lido como um modelo para a ligação “misticamente” entre Ikeda-sensei e o membro: tenta-se reestabelecer a mesma relação de mestre-discípulo que existiu entre Nichiren e Nikkô, Makiguchi e Toda, Toda e Ikeda —relação esta que envolve tanto a transmissão de conhecimento e proteção, quanto fidelidade incondicional e devoção.

Considerando que a Sôka Gakkai é alvo freqüente de críticas e comentários da mídia japonesa e internacional, o romance de Ikeda pode ser interpretado, também, como um contraponto a elas. Prometendo escrever até o final de sua vida e prevendo uma obra de trinta volumes, Ikeda pretende fazer uma releitura da história: “Enquanto as minhas forças me permitirem, hei de escrever até o fim, descrevendo a verdade e a falsidade, o bem e o mal, os vencedores e os perdedores — todos serão rigorosamente retratados” (*ibidem*: 3).

Assim, fatos históricos locais e eventos mundiais são igualmente filtrados e reescritos sob o prisma da história da Gakkai. Neste sentido, o texto é informativo, pois o membro tem acesso a outros fatos além dos que compõem a história da organização. Por exemplo, um membro da Coreia, da Índia, do Líbano, da Dinamarca ou de qualquer outro país fica conhecendo minimamente a situação do imigrante japonês no Brasil ou das condições restritivas a que a Gakkai se submeteu durante o regime militar brasileiro. Por outro lado, o membro brasileiro tem a oportunidade de aprender algo sobre a situação política do Japão no pós-guerra ou sobre algum aspecto cultural da Coreia.

Em outros termos, ao lerem a obra “Nova Revolução Humana”, os membros apreendem, numa forma romanceada e simples, os fatos históricos relativos à difusão da Gakkai no exterior, ou seja, a história que faz parte agora da nova identidade de “membro da SGI”, a partir da perspectiva do líder.

O autor busca, numa linguagem um tanto ufana e alardeadora, descrever uma epopéia grandiosa, em que as pessoas ficam, ao mesmo tempo, extasiadas com a notícia da chegada de Shin-iti Yamamoto (alter ego de Ikeda), aliviadas de seus sofrimentos ao

ouvirem suas orientações, comprometidas a modificar a própria sorte e dispostas a trabalhar incansavelmente para essa nobre missão altruísta do kôsen-rufu. Consonante a isso, o autor faz uso recorrente de frases e expressões carregadas de adjetivações emotivas:

Os incentivos de Shin-iti em meio à luta contra a maldade da doença estimularam fortemente o coração dos membros de Seattle, criando em seguida um grandioso impulso que elevou rapidamente as ondas de propagação do budismo (ibidem: 109).

Naquele instante, os membros que até então estavam procurando conter suas lágrimas, começaram a chorar desenfreadamente. Embora fossem lágrimas de emoção, quantas lágrimas amargas não haviam rolado pelos seus rostos suportando a fria realidade da vida e que agora se transformavam em ardentes lágrimas de alegria.

— Fiquem tranqüilos. Não se preocupem mais. Os senhores venceram. Por isso estão aqui, reunidos. Agora que estou aqui, não precisam mais se preocupar com nada. Portanto, vamos partir. Vamos partir radiantes para uma vida cheia de esperança! (ibidem: 112).

Nessas circunstâncias chegou a notícia da visita ao Brasil de Shin-iti Yamamoto... Os membros que conduziam as atividades em suas respectivas localidades literalmente dançaram de alegria ao saberem da notícia (ibidem: 190).

A personagem de Shin-iti é caracterizada como um grande líder espiritual da humanidade, necessitado e aguardado pelos povos do mundo.

Na carta estava escrito também que o presidente [Shin-iti] Yamamoto tornar-se-ia um grande orientador do mundo e recomendava que ela fosse recepcioná-lo no aeroporto (ibidem: 129).

[Walt] Whitman acalentara a visão de que esse encontro com o Oriente supriria a América com algo que ela carecia, tornando-a completa.

Agora, passados cem anos, Shin-iti assinalava seus passos na Broadway como emissário do budismo vindo do Oriente (ibidem: 144).

Shin-iti é possuidor, também, das seguintes características: “sinceridade, dedicação e convicção” (p. 131); indignação com as injustiças, discriminações e sofrimentos (pp. 114-16); “uma ilimitada benevolência” (p. 133); perspicácia (p. 150); “espírito de guerreiro” (pp. 150, 176); abnegação (p. 154); “tenacidade” e “senso de missão” (p. 182); liderança democrática, aberta ao diálogo e devotada aos subordinados (pp. 65, 95, 96, 106, 118, 150); “profunda determinação” (p. 178); agilidade e proficiência – “de sua mente surgiam de forma ágil e sucessivamente os novos planos e projetos para o Kossen-rufu” (p. 222); objetividade e precisão – “agia sempre de maneira objetiva e precisa” (p. 74); e outras. É considerado, ainda, a “viga-mestra” da Gakkai e do movimento do kôsen-rufu (p. 178).

O leitor fica com a impressão de estar lendo a epopéia de um herói. Os relatos de Ikeda podem, assim, ser comparados como a trajetória simbólica do herói mítico<sup>25</sup>: infância e adolescência difíceis durante a guerra; corpo fragilizado pela doença; “iniciação” no universo budista por seu mestre e mentor Jôsei Toda; lutas incansáveis contra todas as dificuldades (e “maldades”, como ele costuma dizer) para divulgar o Budismo Nichiren e trazer a paz ao mundo; “ilimitada benevolência” e “espírito de guerreiro”, que escolhe “com espontânea satisfação o caminho para tornar-se um mártir do Kossen-rufu” (Ikeda 1994a: 103). Ou seja, decide levar a cabo a missão que recebera do mestre, mesmo que isto custe sua própria saúde ou vida (ibidem: 18, 103-4, 177-78). E continuando, discurso com tonalidades messiânicas em cada comunidade ultramarina que funda em sua primeira viagem internacional (ibidem: 35, 47, 112); consolidação como líder absoluto do movimento que irá ocasionar a “revolução global”, transformando o planeta na “Terra do Buda”, um lugar de paz, felicidade e harmonia, de acordo com a Lei Mística.

Isto é, após experimentar uma sucessão de dificuldades, o herói sobrepõe-se a todas elas, passando a consolidar sua missão na Terra.

---

<sup>25</sup> Joseph Campbell sustenta a existência de uma “fórmula mitológica universal da aventura do herói”, com motivos recorrentes nos mitos de cada cultura (Campbell s.d.: 29). A aventura mitológica do herói seguiria um padrão que, de certa forma, reproduz os rituais de passagem: separação-iniciação-retorno. “Um herói vindo do mundo cotidiano se aventura numa região de prodígios sobrenaturais; ali encontra fabulosas forças e obtém uma vitória decisiva; o herói retorna de sua misteriosa aventura com o poder de trazer benefícios aos seus semelhantes” (ibidem: 36).

Ao exame desse romance de Ikeda, percebe-se que ele serve a propósitos variados, particularmente como modelo para o membro da SGI. Onde há o predomínio de imigrantes japoneses, orienta-se para que o movimento se torne universal.

Aos japoneses de San Francisco, por exemplo, Ikeda orientou para “que obtivessem a cidadania americana”, “obtivessem a carteira de habilitação de motorista” e “dominassem o idioma inglês” (*ibidem*: 82). A personagem principal esclarece os padrões para a nomeação de dirigentes (e administração da insatisfação daqueles que se sentiram frustrados na obtenção de cargos) e para a realização de reuniões de palestra, com perguntas e respostas (pp. 28, 148, 192). Oferece modelos de orientação aos membros e participantes das *zadankai* (pp. 33-38, 148). Instrui sobre problemas éticos que costumam surgir nas organizações, como por exemplo, a manipulação de dinheiro dos membros (p. 85). Explica conceitos-chaves e termos doutrinários, que geralmente são mantidos no original japonês (*jikkai gogu*, p. 78; *itai-doshin*, p. 87; *dai-gohonzon*, p. 90; *bodhisattvas* da terra, p. 120; etc.). Incute no membro que as principais atitudes são a prática (recitação do *gongyô* e *daimoku*) e o trabalho em prol do *kôsen-rufu* (esta é uma das palavras mais repetidas ao longo do texto). Enfim, este é um livro (entre vários) de referência para o membro, o novo convertido e, evidentemente, o pesquisador desse movimento.

Atualmente, os escritos de Ikeda e as Escrituras de Nichiren (*Gosho*) formam o cerne literário e a base doutrinária dos membros. As Escrituras possuem a áurea de texto canônico e sagrado. A BSGI traduziu para o português e publicou, através de sua Editora Brasil Seikyo, 132 escrituras de Nichiren, reunidas em seis volumes. Em quase todas as edições da revista Terceira Civilização aparecem trechos ou comentários sobre o *Gosho*. A partir do número 368 dessa revista (abril/99), foi iniciada uma coluna denominada “O Gosho em minha vida”. Nela, um líder da BSGI comenta o trecho do *Gosho* que orienta sua prática pessoal e/ou que marcou sua vida. Começando no número 373 (setembro/99), foi publicado um encarte especial, nas quatro edições subseqüentes, sobre a história e o significado do *Gosho*, além de uma seleção de frases.

Procura-se incutir no membro a necessidade da leitura constante das Escrituras Sagradas, internalizando as frases e passagens mais significativas. De fato, é muito



freqüente se encontrarem citações do Gosho nas falas, nos depoimentos, nos artigos dos membros.

Ensina-se que, “O Gosho é a voz de Nitiren Daishonin; é a coletânea de suas palavras e ensinamentos dourados. (...) Mesmo que se esqueçam do que leram, algo ficará gravado nas profundezas de sua vida” (Terceira Civilização no. 373, Encarte, p. 2).

Considerando a importância da “prova documental” para a avaliação da “veracidade e profundidade das religiões” (veja Capítulo 5, tópico 5.1), “No Budismo de Nitiren Daishonin, as escrituras constituem a prova documental e são chamadas de Gosho. Sho significa escritura(s) e go é um prefixo honorífico” (Terceira Civilização no. 373, Encarte, p. 1). A importância das escrituras ainda é colocada da seguinte maneira: “Como uma organização diretamente ligada a Nitiren Daishonin, a base imutável da Soka Gakkai será sempre o Gosho” (*ibidem*, p. 4).

Não obstante essa ênfase no Gosho, é curioso notar que os escritos de Ikeda (orientações, memórias, poemas, discursos, trechos de romances, etc.) aparecem em *todos* os impressos da organização e não seria exagero dizer que ocupam um maior espaço no discurso e na vida dos membros.

Por um lado, é compreensível que os escritos de Ikeda tenham maior apelo por seu estilo direto, pela atualidade e relevância dos temas sob a ótica da organização e dos membros, e pelo fato de ser ele um líder carismático vivo. Por outro lado, no entanto, parece acertado dizer que a ubiquidade dos escritos de Daisaku Ikeda faz parte de uma estratégia para unir o movimento em torno de um eixo comum, qual seja, o próprio Ikeda. Os exemplos de modelamento da prática e da vida diária abundam, como o que se segue, retirado do “Diário da Juventude”, assinado por Ikeda:

Inverno, a estação para leitura. Não, eu deveria fazer de cada um dos 365 dias do ano um “dia para leitura”.

1. Devo ler o Gosho em sua totalidade.
2. Lerei todo o Volume Seis da Escritura por Nitikan Shonin.
3. Lerei cuidadosamente bons livros do passado e presente. Oriente e Ocidente.  
- Especialmente durante os próximos três anos.

O curso de minha vida será determinado nesses três anos

(Ikeda *apud* Terceira Civilização no. 270, p. 22).

Como bem lembraram Wilson & Dobbelaere (1994: 37), o princípio da unidade entre a pessoa e a lei (ninpô ikka) leva à noção conceitual de que o Nam-myôhō-rengē-kyō ou o gohonzon é “o mestre”; ou mesmo que Nichiren seja “o mestre”, visto ter declarado que o gohonzon incorpora sua vida. Em outro nível, o princípio do mestre-discípulo se aplica à relação Makiguchi e Toda, como, também, a que une Toda e Ikeda.

Daisaku Ikeda justifica o laço de união entre os três primeiros presidentes tanto em termos de “relações místicas”, quanto de uma determinação em ser fiel ao mestre, à fonte de seu saber e orientação religiosa. Seus escritos também insinuam que ele já estava sendo preparado por Toda para substituí-lo na direção da Sôka Gakkai.

Porém, quantas pessoas estariam resolutas em devotar-se sacrificando toda a sua vida e abandonando tudo? Shin-iti Yamamoto já deixara passar três anos dedicando-se a fé. A consequência desse episódio, fazia distinguir dia a dia o laço predestinado e o encontro fatal de Toda e ele, para torná-los natural e extremamente sólidos (Ikeda apud Terceira Civilização no. 56, p. 44).

Servirei ao mestre  
Como servi no passado,  
Nas místicas eras.  
Sempre, imutável serei,  
Ainda que outros mudam!  
(...)

O amor profundo e benevolente de Toda, atravessava nesse instante e para sempre a vida de Shin-iti. Os dois corpos, apesar de diferentes, formavam um só espírito de Itai-Doshin, fundindo-se desse modo numa grandiosa Entidade da Vida para revelar o aspecto real da existência, desde o infinito passado chamado Kuon (Ikeda apud Terceira Civilização no. 55, p. 22).

Assim como a vida e a obra de Ikeda são testemunhos vivos e modelos a serem seguidos, sua ligação com Toda também serve de exemplo ideal da relação mestre-discípulo (shitei-funi). O corolário desta relação é a ideologia itai-dôshin.

Literalmente, itai quer dizer “corpos diferentes” e dôshin, “a mesma mente ou a mesma fé”, significando várias pessoas unidas com a mesma intenção, apesar das diferenças (de idade, sexo, condição de vida, experiências...). Num sentido amplo, essa unidade de pessoas baseada na mesma fé pode significar que, através do conceito de itai-dôshin, muitas pessoas podem unir-se para a prática do Budismo Nichiren, e, conseqüentemente, transformar o mundo, como resultado desta prática. Num sentido mais restrito, refere-se à necessidade da união dos discípulos de Nichiren, para que se obtenha sucesso na divulgação de seu ensino.

Todos os discípulos e crentes de Nitiren devem recitar o Nam-myoho-rengue-kyo, confiar entre si e ser um em mente, em ‘Itai Doshin’, tal como o peixe e a água na qual nada são unos. Aqui está o laço de união entre a nossa vida e o princípio último. Esta é a essência do que Nitiren propaga. Sendo este o caso, o nosso desejo pela nobre causa do Kossen-rufu será cumprido sem falha. Se qualquer um entre os discípulos de Nitiren não estiver em Itai Doshin, então ele será como um súdito que destrói seu próprio castelo por dentro (Nichiren apud Terceira Civilização no. 55, p. 13).

Itai-dôshin é concebido tanto como um princípio, um conceito ou uma ideologia que orientam as atividades do movimento, como um “modo de ação” e interferência na realidade. Afirma-se que, enquanto as ideologias fascistas e as socialistas falharam, o itai-dôshin pregado por Nichiren pode ser a chave para harmonizar o indivíduo com o seu meio, sem que se percam as individualidades:

Itai Doshin é o princípio da notável harmonia e unicidade vital pela reforma construtiva ensinada no Budismo de Nitiren Daishonin. Itai significa vários corpos. (...)

Doshin literalmente significa “de mesma mente”. Entretanto, podemos claramente notar que “mesma mente” não indica que todas as pessoas têm constantemente o mesmo pensamento. Em termos concretos, representa o desejo comum de toda a Humanidade pela realização dos ideais compartilhados por todos. Doshin representa um estado em que todas as pessoas trabalham conjuntamente pela realização de um ideal comum.

Os dois termos, Itai e Doshin, nos dão a chave do mais poderoso e construtivo modo de ação disponível à Humanidade, ensinando ainda que as individualidades e diferenças pessoais são componentes essenciais de qualquer empreendimento. Essas diferenças são

o que tornam possíveis os sonhos impossíveis, quando todos compartilham do supremo ideal da Humanidade (Ikeda *et alii* 1998: 76).

O princípio da unidade ensinado por Nitiren Daishonin prega inicialmente o respeito pelas características e diferenças individuais. A seguir, mostra-nos como nos unir solidamente, a partir das raízes de nossas vidas, com a inabalável convicção e crença na filosofia universal que revela a nobreza inata a todas as entidades vivas. Com essa unidade, pela primeira vez é conseguida a harmonia entre o indivíduo e o todo (*ibidem*: 77).

Nas últimas décadas, o termo itai-dôshin tem sido usado, também, num sentido bastante específico. Frente aos conflitos com o clero e às críticas que visam denegrir a imagem da organização, prega-se a necessidade, mais do que nunca, da fidelidade dos membros à Sôka Gakkai, sob a orientação de Daisaku Ikeda.

Cada fio de aço é realmente fino. Entretanto, quando os fios são agrupados, manifestam uma força muito grande. Isso se assemelha à união de Itai Doshin (corpos diferentes com uma única mente). Dentro da Soka Gakkai, mesmo que cada membro possua individualmente pouca capacidade, se todos unirem firmemente suas forças poderão evidenciar um potencial incrível. A união é sinônimo de força (Ikeda 1994a: 87).

A Soka Gakkai no Japão —nossa organização-mãe— quando atingiu seu 30o. aniversário, lançou-se num desenvolvimento inédito baseada única e exclusivamente em “seguir o mestre”. E é essa a minha premissa básica e o ponto de partida que desejo estabelecer nesta oportunidade rumo ao século XXI, para que o nosso desenvolvimento no futuro seja igualado em espírito e ação, às expectativas do presidente Ikeda e à missão que temos como brasileiros no cenário do Kossen-rufu mundial.

(...) Somos os pioneiros e ombro a ombro, cantando a canção da nossa revolução humana, devemos provar a grandiosidade do nosso mestre e a veracidade do budismo (Eduardo Taguchi *apud* Terceira Civilização no. 326, p.15).

Estar em sintonia direta com o mestre significa promover a luta do Kossen-rufu com toda a seriedade dentro da organização. Lutar, salvar as pessoas e impulsionar as atividades do

Kossen-rufu — isto é estar em sintonia direta com o mestre (Coordenadoria das Regiões Estaduais, 1999, p. 16).

As estratégias para conquistar a coesão entre os membros e o “mestre” (Ikeda) também é complementada pelo princípio do eshô funi, segundo o qual a pessoa e seu ambiente são inseparáveis. Ou seja, o indivíduo é afetado pelo ambiente em que se encontra, mas também pode, ao mesmo tempo, interferir nele e transformá-lo.

Na prática do membro, o princípio se aplica tanto a sua relação com a organização quanto ao meio social em que vive. Isto faz com que o membro conceba a BSGI como uma espécie de extensão de seu ser, de sua casa. Em outros termos, a organização somente será melhorada e desenvolvida com a união de esforços de cada membro; a sociedade somente será transformada se o adepto atuar em seu meio e em sua família na pregação dos valores da BSGI, efetuar conversões e difundir os ensinamentos de Nichiren.

Ainda em relação ao nosso desenvolvimento, é primordial que jamais esqueçamos que “eu sou a BSGI” e se ela deve se aprimorar, este aprimoramento deve partir de mim mesmo. Eis o princípio do Esho Funj ou “Inseparabilidade de pessoa e ambiente”. É meu desejo também que deixemos para trás a época de incertezas e partamos para uma nova era de coerência, mas coerência a partir de si mesmo (Eduardo Taguchi apud Terceira Civilização no. 326, p.15).

Em resumo, através de vários conceitos nichirenianos e modelos de relação mestre-discípulo, o membro pode introjetar a imagem de Ikeda como uma espécie de “herói mítico”, que enfrentou a doença e todas as adversidades para se tornar líder mundial do kôsen-rufu.

Ikeda é aquele que teve uma origem humilde, assim como Nichiren, para comprovar a veracidade do ensino do Lótus e cumprir as profecias do Buda Original. Aquele que lidera a autêntica organização mantenedora e propagadora do “Verdadeiro Budismo”. Um auto-didata que dialoga com presidentes, reis, intelectuais, artistas, líderes mundiais, porque tem a solução para os problemas que castigam a humanidade errante e desencaminhada. O mundo precisa dele, como as plantas precisam de água e de sol. Ele

fez a revolução humana em si próprio e manifestou sua natureza búdica, ou seja, é um ser em cuja vida predomina o estado de buda. É o mestre, o sensei, em torno do qual todos se devem unir. Sob sua liderança, orientação e modelo de vida se deve trilhar o caminho da própria revolução humana para se atingir o ideal do kôsen-rufu, que é, em última instância, um movimento para a revolução global.

### **\*\*\* O legado controvertido de Ikeda \*\*\***

A centralidade de Ikeda na SGI faz, às vezes, com que a organização se confunda com sua pessoa. Sob sua liderança o movimento da Gakkai se expandiu para todas as regiões do mundo e se transformou em uma organização mais do que religiosa, uma ativista social, política e educacional, com propostas para melhorar cada aspecto das sociedades em que atua.

Após a morte de Toda, temia-se que a Gakkai se dividisse por não se vislumbrar um sucessor a sua altura. Ikeda, com apenas 32 anos, fez a façanha de manter o movimento relativamente unificado e provou ser um grande organizador e administrador burocrático, além de excelente estrategista. Ele tem o magnetismo do líder carismático. A qualidade “excepcional”, extraordinária de despertar nos seguidores a disposição para a militância. Entretanto, como afirma Daniel A. Métraux:

Ikeda é possivelmente uma das figuras mais controvertidas da história moderna do Japão... Um membro ou simpatizante da Soka Gakkai o vê como um líder religioso inspirador e afetuoso, que emprega seu considerável poder e influência para avançar a causa da paz mundial e da compreensão humana. De fato, a Soka Gakkai o retrata como um Gandhi dos dias de hoje ou um “Bodhisattva moderno”. Os inimigos e críticos consideram Ikeda um sinistro e conivente perseguidor do poder, que usa os votos e o dinheiro de seus milhões de seguidores para fazer avançar suas ambições pessoais de poder político —uma meta que começou a ser realizada em 1993, quando o [Partido] Komeito aderiu à coalizão do governo Hosokawa (Métraux 1994: 147).

O cientista político e professor da Universidade Meiji, Hirotatsu Fujiwara, polêmico e ferrenho crítico da Sôka Gakkai, publicou um livro cujo título antecipa seu

conteúdo: Sôka Gakkai o Kiru (cuja versão inglesa é I denounce Soka Gakkai ou “Eu denuncio a Sôka Gakkai”). Nele, o autor faz pesadas denúncias de táticas manipuladoras, anti-éticas, “maquiavélicas”, “esquizofrênicas” e oportunistas da Sôka Gakkai e de seu “filho bastardo”, o Partido Kômeitô (Fukiwara 1970). A acusação de que essas duas instituições fizeram coações para que seu livro não fosse publicado, provocou um grande escândalo político, com a abertura de uma investigação pelo Parlamento (Dieta), e um acalorado debate nos meios de comunicação japoneses. Outro desdobramento da polêmica foi a desvinculação oficial entre a Gakkai e o Kômeitô.<sup>26</sup>

Outras pessoas reconhecem o valor literário, poético, fotográfico, filosófico e religioso de Ikeda. Vários depõem facilmente sobre sua habilidade de liderança e sua militância como pacifista e humanista. Murata (1971: 173) afirma que Ikeda ganhou o respeito e a lealdade de seus subordinados devido a suas características pessoais, particularmente as “qualidades incomuns de sua mente”, como por exemplo, a capacidade fenomenal de sua memória. Ele trata pelo nome os quase duzentos membros da direção da Sôka Gakkai. Há, porém, aqueles que duvidam da maioria de suas alegadas habilidades pessoais.

Quando estudava na Universidade de Tóquio (1985-90), ouvi colegas, que pesquisavam as religiões japonesas, colocarem em dúvida, por exemplo, a proficiência literária de Ikeda. Eles se perguntavam: como é possível uma pessoa produzir quatro volumes do romance “Revolução Humana” em apenas três anos, em meio a uma agenda diária extremamente ocupada com viagens pelo Japão e pelo mundo, orientações a vários grupos de membros que vêm constantemente à sede, recepções a um crescente número de visitantes, reuniões administrativas e políticas, etc., sugerindo a existência de um ghost writer, responsável pela literatura assinada por Ikeda.

Às vezes, a desconfiança é alimentada por pessoas que se encontraram pessoalmente com o líder:

---

<sup>26</sup> O autor declarou que o livro não foi publicado a pedido de ninguém, nem de nenhum grupo anti-Gakkai. Seria apenas um exercício da liberdade de expressão diante de uma religião e de um partido político que estariam obstruindo um direito constitucional. Apesar da força dos argumentos e da gravidade das acusações de Fujiwara, o livro mantém um tom panfletário. Uma avaliação crítica desse livro pode ser encontrada em Earhart 1976. Veja também Murata 1971: xiii-xiv. Trechos da versão inglesa do livro de

Dia e noite, rodeados por seus assistentes, nós ouvíamos seu nome ser mencionado com um respeito reverencial. O chefe da seção britânica... nos disse que Ikeda era “Um homem que fez a revolução em si mesmo”. Outros declaravam a grandeza de seus escritos, de sua poesia, de seu espírito, e até de suas fotografias. (Mais tarde nós vimos de relance seus métodos fotográficos quando observamos um de seus ajudantes passar-lhe uma câmera carregada com filme. Ele a manteve com os braços esticados e clicou fortuitamente sem se preocupar em olhar no visor. “Ele tira fotografias com a mente e não com os olhos”, murmurou um de seus auxiliares ao ser interpelado.)<sup>27</sup>

Chegou a noite em que nós finalmente o encontraríamos. A grande limousine preta adentrou a sede palacial. A entrada era iluminada com as luzes das câmeras, e lá estavam o sr. e a sra. Ikeda, rodeados por auxiliares e seguidores que se curvavam em reverência. ... Lá estava ele, um homem baixo, gorducho, com os cabelos bem penteados com brilhantina, trajando um terno ocidental impecável. Luzes das câmeras fotográficas se acendendo, filmadoras se aproximando, e nós fomos levados com a multidão para uma sala enorme, passando por corredores de moças vestidas de branco e curvadas. ... Nós falamos sobre o tempo em Londres e no Japão, a cidade, os pontos turísticos —conversas banais, desesperadas. ...O estilo de conversa de nosso anfitrião era imperioso e alarmante — ele puxava e os outros o seguiam. (Polly Toynbee *apud* Metraux 1994: 160-61).

Seus críticos encontram farto material para acusá-lo de estimular um tipo de “culto à personalidade”. Até mesmo um membro criticou, na minha presença, o “Ikedismo” existente dentro da organização brasileira em determinados períodos ou contextos. Perguntei a um renomado especialista em assuntos japoneses da Universidade Harvard (EUA), que dialogou com Ikeda no final dos anos 70, sobre sua impressão do presidente da SGI e ele me deu o seguinte depoimento:

Minha impressão sobre ele foi a de uma pessoa esperta, que controla habilmente um amplo grupo de mulheres que o rodeia em seu trabalho diário. Não tive a impressão de

---

Fujiwara foram disponibilizados no seguinte endereço da internet, [http://members.rotfl.com/true\\_soka/idsgpre.htm](http://members.rotfl.com/true_soka/idsgpre.htm).

<sup>27</sup> A revista Terceira Civilização de setembro/98 (encarte especial, p. 2) inseriu, em uma entrevista com Ikeda e Kaneko, o depoimento do então presidente da Associação de Fotógrafos Profissionais do Japão, que, segundo o entrevistador, é um grande admirador das fotos de Ikeda. Para o fotógrafo, Ikeda tem a arte de “capturar o momento com os olhos do coração”. Ao fotografar sem olhar pelo visor, Ikeda obteria fotos de “beleza simples” e “naturais”.



que ele seja uma pessoa profundamente religiosa ou moral. Esta é a minha impressão objetiva (comunicação via internet, 23-7-2000).

Poucos anos antes de Arnold Toynbee ter falecido, em outubro de 1975, aos 86 anos de idade, Ikeda se encontrou com ele em Londres e ambos mantiveram um diálogo que durou vários dias. A troca de idéias entre os dois, que ocorreu esporadicamente entre 1971 e 1974, foi editada e publicada como Choose Life ou “Escolha a vida” (Toynbee e Ikeda s.d.).

Anos mais tarde, Ikeda convidou a jornalista e neta de Toynbee —Polly— para uma visita à sede japonesa da Sôka Gakkai. De volta à Inglaterra, Polly Toynbee escreveu um artigo (“The Value of a Grandfather Figure”, The Guardian, 19-5-84), no qual faz uma crítica rigorosa da postura geral de Ikeda, a começar por seu “colossal narcisismo” e por sua “apropriação grandiloqua” e oportunista da memória de seu avô —uma figura que adquirira bastante popularidade no Japão, nas décadas de 60 e 70:

Mundano, ele aparentava, até a ponta de seus sapatos feitos a mão, quase terreno, sem um pingo nem mesmo de uma espiritualidade artificial. Se perguntarmos aleatoriamente para adivinharem sua ocupação, poucos o selecionariam como uma figura religiosa. Tenho encontrado muitos homens poderosos... mas nunca encontrei em minha vida ninguém como o sr. Ikeda, que exalasse uma tal áurea de poder absoluto. Ele parece um homem que, por muitos anos, teve realizados todos os seus caprichos, obedecida cada ordem, um homem protegido de contradições ou conflitos. Não sou fácil de ser amedrontada, mas algo nele provocou um frio em minha espinha (Polly Toynbee apud Metraux 1994: 161).

Quando retornamos, tudo ficou claro. Fomos convidados para ser entrevistados por jornais e televisões — (meu marido) Peter, sobre assuntos internacionais, e eu, sobre meu avô. Cada entrevista em que aparecíamos [servia para] conectar Ikeda e Arnold Toynbee aos olhos do público. Ikeda se esforçava muito para se tornar o amigo e porta-voz principal e oficial de Toynbee. Eu não tinha idéia da dimensão da fama e importância de meu avô no Japão... Meu avô nunca se encontrou com Ikeda em suas visitas ao Japão. Seus velhos amigos japoneses claramente não estavam contentes com a apropriação grandiloqua de sua memória feita por Ikeda, com base em um punhado de entrevistas vagas, numa idade extremamente avançada (ibidem: 161).

A Soka Gakkai tem status [de organização] não-governamental junto às Nações Unidas, fato bastante utilizado por Ikeda, na medida em que isto a credencia como um “movimento pacifista” mundial e ajuda Ikeda a ter acesso a chefes de Estado ao redor do globo. No Dia do Fundador da Soka Gakkai, encontramos representantes de muitas embaixadas estrangeiras, sendo que o embaixador francês era o convidado de honra. Pessoas que estão em busca de influência no Japão não podem se dar ao luxo de ignorar Ikeda e, de fato, seus livros ostentam fotos dele se encontrando com pessoas como Edward Kennedy, John Galbraith e presidentes de todos os continentes.

...

De volta à Inglaterra, telefonei para algumas pessoas [de diversas partes] do mundo, que haviam sido convidadas de Ikeda ou que foram visitadas por ele. Havia um certo desconforto ao serem perguntadas [sobre isso, assim como houve] a admissão por algumas de que tinham sido induzidas a endossarem-no. Uma teia suntuosa é facilmente tecida: tira-se uma fotografia, publica-se uma breve conversa polida como se fosse um encontro importante (ibidem: 162).

Ao comentar estas declarações com um membro da BSGI de Brasília, ele me disse que a rede BBC de Londres havia preparado um vídeo atacando a Gakkai e denegrindo a imagem de Ikeda. Nesse vídeo, constava um depoimento de Polly Toynbee, no qual ela reafirma sua convicção de que Ikeda usara o prestígio de seu avó “para conseguir entrar” na Inglaterra. A explicação para esse fato seria -- esse mesmo membro de Brasília cogitou-- a “existência do dedo do clero” da Nichiren Shôshû. Como já mencionado anteriormente neste capítulo, se já existiam conflitos entre os líderes da Gakkai e o clero da Nichiren Shôshû antes do cisma, depois que houve a separação, persiste um certo clima de paranóia dos dois lados, com ações defensivas e acusações públicas e internas.

Ikeda responde às críticas dizendo que elas estão previstas contra os autênticos devotos do Sutra de Lótus:

Não existe no mundo uma única pessoa notória que não tenha sofrido perseguições.

O Gosho afirma claramente que aqueles que defendem o Sutra de Lótus e propagam amplamente o ensino correto serão caluniados e difamados, e que os três poderosos

inimigos<sup>28</sup> surgirão infalivelmente. (...) Isso está plenamente de acordo com o ensinamento de Nitiren Daishonin, e quando essas calúnias e injúrias nos ocorrerem, deveremos considerá-las como uma honra. De fato, é um sinal de que estamos no caminho em direção ao estado de Buda (Ikeda apud Terceira Civilização, no. 388, pp. 33-34).

De todo modo, os depoimentos acima servem para indicar o caráter controvertido de Ikeda e a enorme resistência que sua pessoa enfrenta em vários meios. É lícito supor que esse fato sirva de pistas para o entendimento do zelo da SGI com sua imagem pública, tão evidente nas últimas décadas.

---

<sup>28</sup> Os “Três inimigos poderosos” (sanrui no gôteki) são os três tipos de pessoas descritas no Sutra de Lótus que perseguirão os propagadores desse Sutra nos Últimos Dias: pessoas ignorantes, monges arrogantes e monges ávidos por fama e riqueza.

# 5



## A UTOPIA DA REVOLUÇÃO GLOBAL NA SGI



**5.1 – As bases religiosas do movimento: ensinamentos e escrituras**

**5.2 – A utopia do kôsen-rufu: idéias milenaristas Nichiren na base do pacifismo (A missão dos “bodhisattvas da terra” na era de mappô / A renovação do ideal do kôsen-rufu)**

**5.3 - Revolução Humana e Paz Mundial**

**5.4 - Globalização e utopia religiosa**

## — Capítulo 5 —

### A UTOPIA DA REVOLUÇÃO GLOBAL NA SGI



#### 5.1 – As bases religiosas do movimento: ensinamentos e escrituras

A Sôka Gakkai segue basicamente a mesma linha doutrinal da Nichiren Shôshû, que por sua vez se fundamenta no Sutra de Lótus, nos escritos de Nichiren, Nikkô e Nikkan. A escritura canônica e sagrada do Budismo Nichiren é o sutra Mahayana conhecido por Sutra de Lótus (em japonês, Myôhō Rengekyô ou simplesmente Hokkekyô; em sânscrito, Saddharma Pundarika Sutra). De modo geral, o conhecimento que o membro tem deste Sutra se limita às exegeses feitas por Nichiren, Jôsei Toda e Daisaku Ikeda.

A segunda obra canônica são os escritos de Nichiren (Goshô Zenshû). Nichiren deixou uma obra de cinco maiores tratados e quatrocentos ensaios, registros de ensinamentos orais e cartas de orientações a seus discípulos. A coletânea “As Escrituras de Nichiren Daishonin”, publicada pela Editora Brasil Seikyo, ainda não inclui todas as obras de Nichiren: estão traduzidas para o português apenas 132 “escrituras”, reunidas em seis volumes.<sup>1</sup>

Os três primeiros presidentes também produziram, cada um, escritos importantes para a organização. Porém, na prática, o membro brasileiro e, muito provavelmente, a grande maioria dos membros da SGI conhecem e lêem muito mais os escritos de Ikeda do que os escritos dos outros presidentes.

Feitas essas observações, retorno a Nichiren, que é o fundador da linha budista seguida pela Gakkai.

---

<sup>1</sup> Murata (1971: 28) afirma que, embora Nichiren não tenha produzido nenhum grande tratado como certos líderes do Japão medieval, ele deixou uma obra extensa, com mais de 700 itens (500 completos), sendo que alguns são cópias de escritos originais perdidos. Segundo o autor, há 443 textos remanescentes de Nichiren. Comentários sobre as principais escrituras de Nichiren e uma seleção de frases mais conhecidas podem ser encontrados nos “Encartes” da revista Terceira Civilização, nos. 373, 374, 375 e 376.

Após longos anos de estudo e busca da essência do Budismo pelos principais centros religiosos de seu país, Nichiren se convenceu de que o verdadeiro ensinamento budista estava contido no Sutra de Lótus (e no seu desenvolvimento exegético feito pelo introdutor da escola Tendai no Japão, Saichô), enquanto que os outros ramos seriam falsos e corruptos.

Nichiren empregou “cinco princípios” (goko) para comparar as várias religiões e afirmar a superioridade da sua sobre as demais. São eles: 1) kyô (sutra) – de acordo com o qual ele seguia a escola Tendai no reconhecimento da superioridade do Sutra de Lótus sobre todos os outros sutras budistas, por conter o último e supremo ensino do Buda Shakyamuni; (2) ki – este Sutra não poderia ser ensinado enquanto as pessoas não estivessem preparadas para entendê-lo e recebê-lo; 3) ji – o tempo correto de pregação seria a época de mappô; 4) koku – o ensino e a prática do verdadeiro Budismo do Lótus deveria ser propagado no (ou a partir do) país correto (Japão); 5) kyôhō rufu no sengo – para se divulgar o Budismo em determinado país, há que se avaliar primeiramente a situação religiosa do país em questão; assim, num país onde se desconhece o Budismo, a tradição “provisória” Hinayana poderia ser a mais apropriada; no caso japonês, havia chegada a hora da propagação do supremo ensino do Lótus.

Atualmente, a Nichiren Shōshū e a Sōka Gakkai se utilizam também de cinco comparações adicionais (goju no sōtai), para afirmar a superioridade do Budismo Nichiren e, em particular, da orientação doutrinária seguida pelos dois grupos (Murata 1971: 49-50).

A primeira comparação (naige sōtai) é feita entre o Budismo e as religiões não-budistas (Cristianismo, Judaísmo, Islamismo, etc.). A conclusão é óbvia: o Budismo é superior por estar baseado na lei de causa e efeito — uma lei em sintonia com a ciência moderna, como os budistas da SGI fazem questão de enfatizar—, enquanto que as outras religiões seriam contrárias aos princípios da ciência<sup>2</sup>. A segunda comparação (daisho sōtai) afirma a superioridade do Budismo Mahayana sobre o Hinayana. A terceira comparação (gonjitsu sōtai) distingue o “ensino provisório/parcial” (anterior ao Sutra de Lótus: particularmente o da Terra Pura, Shingon e Zen) e “ensino verdadeiro/perfeito” ou

---

<sup>2</sup> Cita-se, freqüentemente, na Gakkai, o caso do Cristianismo, que prega dogmas de difícil comprovação científica como o da Imaculada Conceição, o da Ressurreição de Cristo e outros.

do Sutra de Lótus. Na quarta comparação (honjaku sôtai), o Sutra de Lótus é subdividido em shakumon ou “ensino teórico/transitório” (quatorze primeiros capítulos) e honmon ou “ensino essencial/verdadeiro” (quatorze últimos capítulos). A última comparação (shudatsu sôtai) é feita entre o Budismo de Shakyamuni e o de Nichiren:

O processo de atingir a iluminação ou o Estado de Buda é comparado ao crescimento das plantas de arroz —plantio, amadurecimento e colheita. Quando a semente do Buda é implantada no coração de um homem, este ganha uma conexão com o Verdadeiro Budismo. No seguinte estágio, a mente germina e a planta cresce para maturidade. Isto indica o processo de desenvolver a natureza do Buda inerente em sua vida ou levando adiante a revolução humana pela prática budista. Finalmente, o cereal completamente crescido deve ser colhido. Isto se refere ao alcance da iluminação.

No Budismo de Sakyamuni, pensava-se que o homem tinha que praticar várias austeridades budistas que se estendiam por muitas eternidades para completar todos estes três processos. Por outro lado, o Budismo de Nichiren Daishonin expõe que o homem é capaz de obter todos eles dentro desta vida através da genuína fé no Gohonzon. Este é o princípio de Sokushin Jobutsu (Terceira Civilização no. 56, pp. 18-19).

Nichiren ainda oferecia “três provas” (sanshō) para demonstrar que seu ensino preenchia os requisitos dos “cinco princípios”: 1) monshō (prova da língua escrita) – uma doutrina é verdadeira se estiver apoiada na literatura dos sutras e registros históricos; 2) rishō (prova pela lógica) – nos Últimos Dias da Lei (mappō), a verdadeira religião tem que estar assentada em uma análise lógica e empírica da condição humana, critério este que somente seria atendido pelo ensino do Lótus; 3) genshō (prova da realidade) – a religião superior é avaliada pelos benefícios concretos que sua prática traz para os devotos (Murata 1971: 48-49; Ingram 1977: 214-215). No jargão da BSGI, as três provas são chamadas de “documental, racional e real”.

Os “cinco princípios” e as “três provas” serviram de base para Nichiren interpretar o Sutra de Lótus e extrair dele as suas “Três Grandes Leis Secretas” ou “Três Grandes Ensinos Fundamentais” (sandai hihō), que constituem o elemento mais importante e a síntese de sua doutrina: gohonzon ou objeto sagrado de veneração em forma de mandala; daimoku ou título do sutra; e kaidan ou plataforma de ordenação.

A primeira lei é a do gohonzon, isto é, as diversas mandalas ou representações gráficas do universo organizado em termo dos budas, que Nichiren produziu e concedeu a seus discípulos e seguidores. Suas mandalas seguiam o mesmo padrão, sem representações pictográficas ou símbolos, constando basicamente de palavras e nomes escritos em kanji (ideogramas chineses, também usados na língua japonesa) e apenas dois nomes em sânscrito medieval (os das divindades Ragaraja e Achala). Num pergaminho retangular estão escritos, de cima para baixo, o daimoku (que na BSGI se lê Nam-myoho-rengue-kyo) e a assinatura de Nichiren; em ambos os lados estão escritos os representantes de cada condição de vida dos Dez Estados; no topo, à esquerda está escrito o nome do Buda Shakyamuni e à direita, o do Buda Taho, representando o estado de Buda. O nome dos Quatro Grandes Reis Celestiais (protetores das quatro direções) estão posicionados nos quatro cantos do gohonzon, e o espaço vazio é preenchido com nomes de bodhisattvas notáveis, mencionados no Sutra de Lótus. Paul O. Ingram reconhece no (go)honzon de Nichiren a mesma função das mandalas da tradição indo-tibetana, e da meditação e disciplina ética de outras escolas budistas:

Ela representa graficamente o “poder sagrado” de Śākyamuni como realidade absoluta, a “desintegração” deste poder sagrado em manifestações específicas (os vários Budas históricos e Bodhisattvas) e a “reintegração” do poder sagrado de volta a si, visto que todos os Budas e Bodhisattvas são manifestações parciais da realidade absoluta de Śākyamuni. Conseqüentemente, ao cantar o daimoku diante do honzon, o devoto internaliza este poder sagrado e é capaz assim de reintegrar, neste “centro”, as forças de fragmentação que são o resultado da vida na era de mappô. Por esta razão, recitar o daimoku enquanto “fixa a mente” em meditação no honzon, acreditando no que o honzon simboliza —que Śākyamuni, o Sutra de Lótus e o devoto são unos— realiza para o devoto o que as escolas estabelecidas do Budismo tentam pelas práticas tradicionais de meditação e disciplina ética (Ingram 1977: 219).



**Quadro 12: Gohonzon transcrito por Nichikan**



**Fonte:** Terceira Civilização, no. 282, p.22

Diz-se que o gohonzon é como um espelho que reflete a natureza búdica inata nas pessoas. O gohonzon é objeto de grande contenda entre a Gakkai e a Nichiren Shôshû, uma vez que o templo Taisekiji possui o daigohonzon (dai, “grande”), uma placa de cânfora inscrita por Nichiren em 1279 e que é tida como uma das principais fontes da alegada ortodoxia da Nichiren Shôshû. Ele é considerado o único concedido como objeto de adoração para toda a humanidade, como também é a fonte das réplicas de gohonzon recebidos pelos fiéis. Após a excomunhão da Gakkai, o prelado do Taisekiji se recusou a fornecer gohonzon para novos membros da SGI e denuncia a aquisição desse objeto sagrado por outras fontes como ato de blasfêmia e heresia.<sup>3</sup>

A segunda lei é a do daimoku, a prática da recitação dos cinco caracteres chineses do título do Sutra de Lótus (myô, hô, ren, ge, kyô), aos quais Nichiren adicionou namu (lit., “eu tomo refúgio em” ou “veneração/devoção a”). Esses cinco caracteres são, em si, considerados uma materialização da verdade e do poder de todo o Sutra. Aqui, também, Paul Ingram percebe uma semelhança com outros mantras (“usados tanto como objetos de meditação quanto como defesas mágicas contra calamidades”), particularmente a popular recitação amidista do nembutsu entre os japoneses: Namu Amida Butsu (“Eu me refugio no Buda Amida”) (*ibidem*: 216).

Como o próprio Nichiren ensinava, mesmo que a pessoa não leia, não estude, não entenda o Sutra, a simples recitação do daimoku pode despertar sua natureza búdica inata, depurar o mau carma e trazer-lhe boa sorte. Segundo a Sôka Gakkai, há duas maneiras de recitar o daimoku: diante do gohonzon (doku) e sem o gohonzon (ju). “Nos dois casos, os benefícios são idênticos. Porém, a prática na forma de ju deve ter como pré-requisito a prática de doku. Isto é, a prática de Daimoku sem ter o Gohonzon perde o seu valor se estiver longe do sentimento ardente de querer praticar diante do Gohonzon” (Ikeda *et alii* 1998: 103-4).

Daimoku e gohonzon são complementares entre si: “como o daimoku é a incorporação verbal de toda a verdade e poder salvador do Sutra de Lótus, o honzon é a incorporação visual da mesma verdade e poder, visto que é a representação caligráfica do

---

<sup>3</sup> Como desdobramento do cisma Gakkai-Nichiren Shôshû, houve também o desligamento de vários templos em relação ao templo central Taisekiji. Em 1993, Sendô Narita, reverendo-chefe de um desses templos “separatistas”, propôs à SGI que seus membros recebessem o gohonzon transcrito pelo 26<sup>o</sup> sumo prelado, Nichikan Shônin, consagrado em seu templo.

daimoku em forma de mandala, novamente uma extensão do princípio de ichinen sanzen” (Ingram 1977: 217-18).

Enquanto o daimoku foi recitado pela primeira vez por Nichiren em 1253 e o gohonzon foi inscrito em 1279, a noção de kaidan como terceira lei apareceu em um texto de 1274, embora tenha sido amadurecida próximo à morte de Nichiren. Tradicionalmente, kaidan (plataforma dos preceitos ou da ordenação) é o lugar oficial onde se recebem os preceitos budistas no período da ordenação dos monges. O primeiro kaidan japonês foi estabelecido em 754, no Templo Tôdaiji de Nara, para garantir a continuidade da ortodoxia budista proveniente da China e Coréia. Décadas depois, Saichô (767-822) estabeleceu outro kaidan no Monte Hiei, nas cercanias de Quioto, para a transmissão exclusiva dos preceitos Mahayana-Tendai.

Embora não tivesse tido a oportunidade de realizar pessoalmente seu sonho de construir um kaidan no Monte Minobu, Nichiren se preocupava com a independência, preservação e transmissão de seus ensinamentos depois que morresse. Entretanto, se o kaidan era pensado como algo fisicamente exterior para a ordenação, preservação dos ensinamentos e como centro mundial da reverência ao Sutra de Lótus, Nichiren, às vezes, reconhecia-se como o legítimo kaidan, como também o concebia como todo lugar onde os devotos recebessem “em seu corpo” o verdadeiro ensinamento budista por meio do daimoku e do gohonzon (Ingram 1977: 221; Thomsen 1963: 91-92).

O kaidan foi um dos pontos mais polêmicos do pós-guerra entre essa tradição budista e a sociedade japonesa e, posteriormente, entre a Nichiren Shôshû e a Sôka Gakkai. Na perspectiva da Nichiren Shôshû, o kaidan tinha dois sentidos: gi no kaidan (um kaidan por extensão), significando o oratório (butsudan) contendo uma réplica do gohonzon, em frente ao qual o devoto recita o daimoku; e ji no kaidan (o kaidan de fato), um grande salão do culto mundial ao Sutra de Lótus que deveria ser erigido após a propagação mundial do Budismo Nichiren (kôsen rufu), que coincidiria com uma profecia de Nichiren relativa à união do Budismo com o governo.

Não obstante a acusação de querer estabelecer uma teocracia budista no Japão, a Sôka Gakkai construiu, em 1972, o Shôhondô no templo Taisekiji, como uma realização da última tarefa deixada por Nichiren a seus discípulos. Em meio à disputa entre a Nichiren Shôshû e a Sôka Gakkai, o clero ordenou que demolissem o Shôhondô numa

tentativa de apagar do Taisekiji a memória da Gakkai.

Para fechar este tópico, é preciso registrar ainda dois conceitos básicos do Budismo Nichiren: ichinen sanzen (lit., “um pensamento, três mil”, significando que a mente humana incorpora a todo instante o universo em seus três mil aspectos) e jikai (dez estados da vida). Segundo Paul Ingram (1977:233-34), Nichiren teria se apropriado da doutrina Tendai conhecida por ichinen sanzen, como “justificativa metafísica de tudo o que ele ensinou”, numa busca de restaurar e reformar a seita Tendai:

De fato, ele aceitava por completo a concepção Tendai de ichinen sanzen ou a doutrina segundo a qual os “três mil (sanzen) mundos da existência” estão contidos em “um pensamento momentâneo” (ichinen). Mais precisamente, foi a interpretação de Saichô para esta doutrina que proporcionou o sustentáculo metafísico para a interpretação específica que Nichiren fez do Sutra de Lótus. Assim, cada um dos “dez mundos dos seres vivos” (jikkai)<sup>4</sup> incluem os outros nove em si, perfazendo um total de cem mundos dos seres vivos. Cada um desses cem mundos possui “dez fatores” (jûnyoze)<sup>5</sup>, aumentando assim o total dos mundos da existência para mil. Por sua vez, cada um desses mundos está envolvido nas três condições da vida na existência fenomenal (samsara): o mundo dos seres sensíveis, o dos seres não-sensíveis e os cinco skandha (“grupos”), totalizando três mil mundos da existência. O principal destaque dessa doutrina é que todas as coisas existem num estado de interdependência monística, de maneira que “um pensamento momentâneo” por parte de um ser sensível, não importando qual seja a qualidade deste pensamento momentâneo, envolve toda a estrutura da existência (Ingram 1977: 212-13).

---

<sup>4</sup> Esses “dez mundos” são inferno, mundos dos espíritos famintos, dos animais, dos asuras/demônios, dos seres humanos, dos seres celestiais, dos arhats, dos pratyekabuddhas, dos bodhisattvas e dos Budas.

<sup>5</sup> Os dez fatores são forma, natureza, substância, poder, atividade, causas primárias, causas ambientais, efeitos, recompensas e retribuições, e a totalidade dos fatores anteriores.

## **5.2 – A utopia do *kôsen-rufu*: idéias milenaristas de Nichiren na base do pacifismo**

### **\*\*\* A missão dos “bodhisattvas da terra” na era de mappô \*\*\***

O contexto em que Nichiren viveu e desenvolveu suas idéias escatológico-milenaristas coincide com um período de desastres naturais e com o início de uma série prolongada de guerras civis no Japão, como já visto no Capítulo 3. A violência, a insegurança e as catástrofes da época produziam uma atmosfera de pessimismo com a sorte humana neste mundo e perpetuavam a crença em mappô, os “Últimos Dias da Lei”. Ou seja, eram sinais comprobatórios da degeneração humana e de suas implicações. Para piorar a situação, monges budistas, sacerdotes xintoístas e especialistas religiosos independentes pareciam incapazes de dar uma solução para os males que afligiam as pessoas.

Essa visão escatológica da história incorporada pelo Budismo japonês é fundamental para o surgimento do nichirenismo, visto que na era de mappô haveria de surgir um salvador, uma reencarnação do Buda eterno, cujo ensino —diferente do de Shakyamuni— seria capaz de conduzir toda a humanidade à redenção e à iluminação. A Sôka Gakkai reconhece em Nichiren o cumprimento dessa profecia.

Uma das fontes para as idéias de Nichiren foi o capítulo quinze do Sutra de Lótus (“Emergindo da Terra”), que descreve o Buda Shakyamuni como “budeidade absoluta”, verdade eterna e transcendental. Sugere-se, com isso, que a pessoa histórica que incorpora esta verdade e a transmite aos homens é eterna. As pessoas (“bodhisattvas da terra”) que divulgam esta “verdade” se tornariam os “discípulos originais” do Buda e com ele possuiriam uma relação especial, “um parentesco original e ‘primordial’”.

Nichiren, ao acreditar que fosse uma encarnação de Jôgyô Bosatsu (o líder dos “bodhisattvas emergindo da terra”, mencionados no Sutra de Lótus), interpretava que seus discípulos cumpriam uma profecia e compunham com ele uma equipe com a missão redentora da humanidade —motivo pelo qual ele teria vindo à terra na forma humana. Assim, ele declarou: “Nichiren e seus seguidores que ora recitam o Nam-myoho-rengue-

kyo são protagonistas do capítulo Juryo [do Sutra de Lótus]” (apud Terceira Civilização no. 361, p. 5).

Esses bodhisattvas teriam feito, em eras inimaginavelmente passadas, o juramento altruísta de salvar a humanidade. A SGI interpreta que seus membros são nada mais nada menos que a reencarnação dos mencionados “bodhisattvas emergidos da terra”, os autênticos herdeiros e “apóstolos” de Nichiren, que têm a responsabilidade de levar adiante e consumir a missão sagrada do kôsen-rufu (cf. Ikeda 1970: 217). Como afirmam as publicações da BSGI,

Originalmente, todas as pessoas são Bodhisattvas da Terra. Contudo, de maneira mais precisa, os Bodhisattvas da Terra indicam os seguidores do Budismo de Nitiren Daishonin. A natureza de Bodhisattvas da Terra manifesta-se à medida que fortalecemos a nossa fé no Gohonzon e tomamos maior consciência da nossa missão em relação à paz e à felicidade de todas as pessoas (Ikeda et alii 1998: 98).

Quando todos se levantarem com a compreensão de que são filhos do Buda, que possuem uma ligação direta com Nitiren Daishonin, isso corresponderá ao hosshaku kempon da SGI.

O hosshaku kempon da Soka Gakkai ocorreu no dia 3 de maio de 1951, quando Jossei Toda tornou-se segundo presidente.

Naquele tempo, o presidente Toda fez uma grande declaração, jurando concretizar 750 mil famílias. Em resposta a esse rugido de leão, todos os membros da Soka Gakkai foram tomados por uma grande consciência de que “Nós somos Bodhisattvas da Terra!”, “Nós somos os verdadeiros seguidores do Buda Original!” (Ikeda apud Terceira Civilização no. 361, p. 6).

Se o ensino de Shakyamuni propagou-se da Índia até o Japão, passando pela China, Vietnã e Coréia, Nichiren previu que seu ensino faria o percurso inverso, do Japão para a Índia e para o mundo. Tal é a missão de Nichiren e de seus discípulos.

David Snow afirma que a missão assumida pela Sôka Gakkai —que é usada como uma espécie de toque de conclamação dos membros e uma das justificativas ideológicas para a adesão ao movimento— baseia-se na imagem que ostenta de ser tanto o elo de

ligação entre o presente desolador e um futuro melhor, quanto o elo entre um passado distante e o “aqui-agora” presente. Além disso, argumenta-se, sempre com base na profecia de Nichiren e na missão deixada por ele a seus discípulos, que o movimento não está fadado a perecer como modismo passageiro, por ser uma manifestação atual de parte de um plano cósmico profetizado e previsto desde sempre (Snow 1993: 69). Conforme consta no próprio Sutra de Lótus e nas Escrituras de Nichiren, esse ensinamento deve ser divulgado para todo o mundo na era de mappô.

Fiel a esta visão profética, a Sôka Gakkai interpreta que as diversas catástrofes mundiais e de cada povo em particular são uma confirmação de que ainda vivemos os “Últimos Dias da Lei”, portanto, a época prevista para a divulgação dos ensinamentos do Lótus. O próprio sofrimento do povo japonês com a bomba atômica e sua subsequente derrota na II Guerra é interpretado à luz dessa visão, ou seja, o Japão teria perdido a guerra e sido bombardeado por causa da ignorância das pessoas com relação ao gohonzon e do apoio do governo japonês às religiões tidas como heréticas.

Embora este mais secreto e supremo Dharma Verdadeiro já tivesse sido estabelecido no Japão, por setecentos anos as pessoas não o viram ou ouviram, não se deixaram tocar por ele e não procuraram entendê-lo. Assim elas sofreram punição coletiva e a nação foi destruída. ... Do mesmo modo como os japoneses uma vez tremeram de medo pela invasão dos mongóis [no século XIII], eles estão hoje aterrorizados com as armas atômicas (Sôka Gakkai Kyôgakubu apud Stone 1994: 253).

Esta citação serve para ilustrar o fato de que os líderes da SGI estão sempre reinterpretando os eventos atuais à luz de fatos e ditos passados. Por exemplo, em mais de uma ocasião, Ikeda (assim como Toda) parece ter repercutido a afirmação de Nichiren, segundo a qual as divindades protetoras puniriam a nação que desrespeitasse o Verdadeiro Dharma. O General Douglas MacArthur, comandante das Forças Aliadas que ocuparam o Japão, é visto como a pessoa que cumpriu uma missão das divindades:

O Japão perdeu a guerra. Contudo, graças ao plano de ocupação do general MacArthur, a lei de segurança nacional foi abolida e estabeleceu-se a verdadeira liberdade religiosa. Isso criou um novo tempo para o Kossen-rufu. O general MacArthur agiu como uma

força protetora, um Shoten Zenjin. Ele atuou como um Bonten ou um Taishaku.<sup>6</sup> Quero ir para os Estados Unidos para retribuir-lhes todos esses favores (Ikeda 1994a: 8).

Um membro da DR da BSGI de Brasília me disse, ressoando essa percepção, que os terremotos, as epidemias e outras catástrofes naturais são conseqüências da ignorância da humanidade com relação à Lei Mística (Nam-myôhō-rengyô). “O Japão não teve terremotos sempre. Você sabia disso?” Ao lhe perguntar se a Gakkai pretende converter o mundo, recebi a seguinte resposta: “Não é que o mundo todo tenha que se converter à Gakkai. As pessoas têm que conhecer coisas básicas do tipo Lei da Causa e Efeito [para que haja harmonia e paz no mundo].”

### \*\*\* A renovação do ideal do kôsen-rufu \*\*\*

Embora se reconheça a importância da gestão do segundo presidente Toda, por ter estabelecido as bases da Gakkai, Ikeda é amplamente reconhecido como a pessoa que fez “florecer” o kôsen-rufu fora do Japão, isto é, que iniciou a profecia da ampla divulgação do Budismo Nichiren pelos quatro cantos da planeta: “...Shin-iti [Ikeda] tomava como missão eterna de sua vida a conclusão do Kossen-rufu mundial. Quando imaginava que naquele momento estava abrindo com suas próprias mãos o portal desse grande empreendimento, seu coração inflamava-se palpitante” (Ikeda 1994a: 6). Não por mera coincidência, kôsen-rufu talvez seja a palavra mais repetida no volume I do romance “Nova Revolução Humana”, da autoria de Ikeda.

A importância que se dá à primeira viagem de propagação feita por Ikeda, em outubro de 1960, é refletida numa passagem que o compara a Colombo (porém, não deixando de lembrar que sua missão é de longe mais nobre e vital que a do navegador italiano):

---

<sup>6</sup> Shoten Zenjin (shoten, “vários céus”; zenjin, deuses que trazem o bem) se refere às divindades protetoras na cosmologia budista, como Bonten (Brahma, em sânscrito), Taishaku (Shakra Devanam Indra, em sânscrito) e outros.



A expedição de Colombo era uma viagem em busca de tesouros e terras para colonização. Para os nativos da América, sua chegada marcava o início da invasão de suas terras.

Em constraste, a viagem de Shin-iti era uma jornada para a paz com o propósito de irradiar a luz dourada do humanismo para o mundo. Ele assinalava o descortinar da era de grandes navegações em prol do Kossen-rufu mundial. (...)

— Registramos neste momento o primeiro passo na América assim como fez Colombo no passado. Porém, o empreendimento que pretendemos alcançar é muito mais grandioso do que o de Colombo. Visamos construir um novo mundo onde reine a eterna paz e a indestrutível felicidade. Com o passar do tempo —daqui a vinte, cinqüenta ou cem anos— o dia de hoje será certamente lembrado como uma data que encerra um profundo significado na história (Ikeda 1994a: 89-91).

Com essa viagem, Ikeda estaria iniciando uma nova era para a humanidade. Ele assume o papel do “pastor” que guia suas ovelhas em meio a uma época turbulenta, rumo a um novo estágio na história, para o milênio de paz e felicidade eternas, semelhante a um “messias”. O ano de 1960 —precisamente com sua posse como terceiro presidente da Gakkai e com a viagem que inaugurou o kôsen-rufu mundial— teria, assim, um significado para a paz mundial nunca igualado por outro líder, como Gandhi, Martin Luther King Jr. ou outro. A superioridade de sua façanha se fundamenta na missão transmitida pelo “Buda Original”, numa relação de mestre-discípulo:

No século XIII, O Buda Original Nitiren Daishonin (1222-1282) tomou os sofrimentos da humanidade como seus e hasteou ativamente a bandeira da pacificação da Terra por meio do budismo. (...)

Com [a fundação da Sôka Gakkai], iniciou-se a propagação do Budismo de Nitiren Daishonin no mundo inteiro, sendo alicerçada pelas mãos do segundo presidente Jossei Toda (1900-1958), e ampliada por Daisaku Ikeda, presidente da SGI (Terceira Civilização no. 382, p. 7).

O alvorecer de uma era de paz no mundo se iniciou em 1960 com as seguintes palavras:

*Não existe nada tão sublime quanto a paz.*

*Não há nada mais feliz do que a paz.*

*Paz — eis o primeiro passo fundamental no propósito de avanço da humanidade*  
(ibidem, p. 6).

Kôsen-rufu significa, literalmente, “declarar amplamente” (kôsen) e “divulgar, difundir” (rufu), porém é uma expressão usada no sentido específico de divulgar o Budismo Nichiren no mundo. Os membros da Gakkai acreditam que o melhor caminho para uma pessoa revelar sua natureza búdica (ou fazer sua “revolução humana”) e, por conseguinte, ser feliz é através da recitação do Nam-myôhō-rengekyô. Na medida em que o Budismo Nichiren for difundido e houver um número crescente de pessoas felizes e de valor, haverá condições de se constituir uma era de paz duradoura e felicidade generalizada.

No dizer metafórico de Daisaku Ikeda, “O Kossen-rufu é um sublime empreendimento que visa a transformar o mundo num jardim onde se cultivam as flores da paz e da cultura regando a revolução humana de cada pessoa que exerce o papel de protagonista da edificação do bem-estar social” (apud Terceira Civilização no. 384, p. 11).

O ideal do kôsen-rufu mundial é a missão e a utopia a ser realizada pela SGI. Ela se baseia nas idéias escatológico-milenaristas de Nichiren, mas vem sendo adaptada à realidade de cada época, na mesma proporção e à medida em que a Sôka Gakkai se institucionaliza, legitima-se e acomoda-se à expectativa e ao contexto de cada sociedade em se insere.

Jôsei Toda transformou o grupo de estudo de Makiguchi em uma das mais poderosas organizações religiosas do Japão, no pós-guerra. Para isso, ele modificou não somente o nome do grupo, como também fez algumas alterações, a começar pela estrutura da organização, com inspiração militar. Nos primeiros anos depois da guerra, Toda buscou solidificar o conteúdo doutrinal dos membros com suas explicações sobre o Sutra de Lótus; depois de assumir a presidência, em 1951, suas palestras se concentraram nas Escrituras de Nichiren (o que foi seguido por Ikeda).

Depois da morte de Toda, Ikeda seguiu adaptando a organização e mudou paulatinamente, seu foco para o exterior, após consolidar sua base japonesa. Dentre as mudanças efetuadas pelo terceiro presidente, podemos notar uma alteração no método de

recrutamento de membros, no relacionamento do grupo com os não-membros e com a sociedade em geral, na burocracia (que foi modernizada), nas atividades (o movimento que era basicamente uma organização religiosa de leigos passou a ter maior atuação social, cultural, educacional e política), etc. Porém, as mudanças mais importantes, para os propósitos deste tópico de minha tese, dizem respeito ao kôsen-rufu.

A idéia da construção de um grande salão de culto, ressuscitada por Jôsei Toda, foi modificada para contornar as críticas e a indisposição pública. Inicialmente, pensava-se em construir o salão com recursos públicos (kokuritsu-no-kaidan), após a conversão do imperador e a realização do ôbutsu-myôgô (“união ideal do rei com o Budismo [Nichiren]”), como primeiro passo para a conversão da nação japonesa (e, posteriormente, do mundo). Diante das pressões externas, Ikeda conduziu a construção do kaidan com recursos dos membros da Gakkai.

O princípio de ôbutsu-myôgô também perdeu a sentido de união do Budismo com o imperador, e passou a ser associado com a política, a vida ou a sociedade. O ideal do kôsen-rufu, que antes significava a conversão da população japonesa (e, futuramente, mundial), foi reduzido a um terço do escopo inicial. Consoante a essas transformações na orientação geral do movimento, o método de conversão, embora ainda seja nominalmente o shakubuku, passou a aproximar-se mais do shôju, que se dá através do diálogo tolerante e do exemplo pessoal. É interessante notar que, enquanto a Nichiren Shôshû mantém a orientação exclusivista e radical, a Sôka Gakkai procura se aclimatar ao mundo contemporâneo, cada vez mais diversificado e plural.

Nas Escrituras de Nichiren e em muitos relatos de membros e escritos da organização, o ideal do kôsen-rufu se aproxima da “idade de ouro” de algumas utopias. Nichiren descreveu sua visão do milênio da seguinte forma:

Quando todas as pessoas estiverem recitando simultaneamente o Nam-myoho-rengue-kyo, o vento não vergará a ramagem ou os galhos e nem cairá torrencialmente a chuva para cavar a terra. O mundo tornar-se-á calmo e sereno como foi na era de Fu Hsi e Shen Nung na antiga China. Não somente as pessoas serão libertadas do infortúnio e desastre por toda a sua vida, como também aprenderão a arte de viver longa e plenamente. Observe o tempo em que a eternidade da Lei e do homem será provada. Não pode haver a

mínima dúvida a respeito da solene promessa no sutra para uma vida pacífica neste mundo (Nichiren apud Terceira Civilização no. 371, p. 33).

Para alcançar o objetivo do milênio, Nichiren dedicou sua vida pregando e formando seus discípulos. As Três Leis Secretas (daimoku, gohonzon e kaidan) foram reveladas como “leis” instrumentais na concretização do kôsen-rufu.

Com a convicção de que o seu budismo iria propagar-se pelo mundo inteiro, Nitiren Daishonin incorporou sua iluminação na forma de Dai-Gohonzon, concedendo-o a toda a Humanidade. Nitiren Daishonin inscreveu vários Gohonzon, os quais concedeu particularmente a seus discípulos. O único concedido como objeto de adoração para toda a Humanidade é o Dai-Gohonzon, inscrito em 12 de outubro de 1279.

Nitiren Daishonin inscreveu o Dai-Gohonzon prevendo a crença dos povos do mundo inteiro. Por essa razão, a inscrição do Dai-Gohonzon é chamada “Kossen-rufu da entidade da Lei” (Keko no Kossen-rufu ou Hottai no Kossen-rufu). Quando o Dai-Gohonzon se tornar objeto de adoração de todas as pessoas do mundo, o Kossen-rufu estará efetivado. Este é chamado “Kossen-rufu de Kegui”, isto é, identidade do Kossen-rufu de forma concreta.

O que visamos como discípulos de Nitiren Daishonin é a realização do “Kossen-rufu de Kegui” (Ikeda et alii 1998: 103).

O século XXI será o século do kôsen-rufu, isto é, quando o ideal do kôsen-rufu se realizará. Esta é a convicção dos membros da SGI. Por isso se criou um clima de expectativa, que, de certa forma, lembra os movimentos milenaristas. Mas, ao contrário das idéias de Nichiren, que eram mais tipicamente milenaristas, os membros da SGI sustentam atualmente uma espécie de utopia que deve ser construída na terra, com o esforço e a transformação de cada indivíduo. Como notaram com precisão Hammond & Machacek (1999: 32-33):

De muitas maneiras, a Soka Gakkai exibe um tipo de milenarismo ativista. Membros e líderes vêem o século vinte e um com otimismo, como uma era em que a paz mundial será realizada através do diálogo internacional e inter-cultural, e haverá a abolição das armas de destruição em massa. Diferente de muitas formas de milenarismo, no entanto, a

Soka Gakkai não procura mudanças externas ou a intervenção de alguma divindade externa para efetuar essa transformação. Ao contrário, eles entendem que as mudanças externas resultarão de mudanças internas nos indivíduos. A paz, de acordo com os budistas da Soka Gakkai, começa com a paz e a felicidade individuais, e se espalha na medida em que indivíduos iluminados se tornam ativos na causa da paz nos âmbitos local, nacional e internacional.

Em 1994, a BSGI colheu depoimentos de alguns membros, que confirmam o otimismo e a expectativa com relação ao século XXI, e a imagem projetada de uma era de superação dos grandes problemas que assolaram o planeta no século XX. No novo cenário, acredita-se que o kôsen-rufu é algo realizável: é a própria missão da SGI, “é uma realidade nos corações” e nas atividades diárias dos membros.

Estou aguardando o século XXI com muito otimismo e esperança de que este venha a ser o século do humanismo e cooperação entre os países (chefe de Área).

Que o século XXI seja a continuação das lutas pela grande vitória da paz mundial (chefe da DS de Bloco).

Um século de uma nova revolução, onde a paz mundial surja como um lindo arco-íris, trazendo a alegria e a humanidade para a nossa civilização (chefe da DS de Comunidade).

Com grandes esperanças vejo no mundo atual sinais claros da procura por uma sociedade baseada em relações harmoniosas, tanto no aspecto humanístico, como no ambiental. Esta tendência atual da humanidade vai de [sic] encontro com a imensa determinação e incansável luta do presidente Ikeda em fazer do século XXI, o Século da Vida. Assim, desejo também fazer parte desta luta, cujo principal objetivo é a alegria de viver das pessoas, estudando com todo afino e seriedade (membro da DE).

Eu vejo o futuro com otimismo. A luta corajosa pela dignidade da vida e respeito ao ser humano, empreendida pelo presidente Ikeda não é uma utopia. É um grande trabalho cercado de dificuldades, mas unidos e conscientes, esta verdade estará cada vez mais próxima (chefe da DM da BSGI) (Terceira Civilização no. 315, pp. 15-19).

Eventualmente, as noções de kôsen-rufu, paz mundial e “terceira civilização” (daisan bunmei) são usadas no mesmo sentido. Entretanto, a idéia de “Terceira Civilização” pode ainda ter um sentido peculiar, como proposta por Ikeda, significando não somente a confluência e síntese de duas civilizações modernas (a capitalista ou, curiosamente denominada, idealista/espiritual, e a socialista ou material), mas também uma nova ordem mundial baseada no Budismo Nichiren, que supera todas as maiores filosofias e movimentos já vistos até hoje na história da humanidade.<sup>7</sup>

### **5.3 - Revolução Humana e Paz Mundial**

A realização da visão utópica proposta pela Gakkai depende da “revolução humana” (ningen kakumei), expressão cunhada por Jôsei Toda, significando a reforma da vida ou da forma de viver de uma pessoa. Esta “filosofia da auto-reforma” seria capaz de efetuar a transformação interna do indivíduo que pratica o Budismo, melhorando seu caráter e permitindo aflorar seu potencial próprio ou sua natureza búdica no cotidiano.

Esse processo está intimamente relacionado com a noção dos “Dez Estados/Mundos da Vida/ Existência” (jikkai), descritos em ordem ascendente como: inferno, fome, animalidade, ira, tranqüilidade, alegria, erudição, absorção, bodhisattva e buda. Os quatro primeiros (“Quatro Maus Caminhos”) constituem o nível mais baixo da vida humana. Nós os vivenciaríamos continuamente devido ao carma e ao ambiente social em que vivemos. Portanto, o processo de se fazer prevalecer os estados de vida superiores na própria vida constitui o objetivo da (e já é a própria) revolução humana (cf. Ikeda et alii 1998: 57-58).

Os membros da SGI praticam o Budismo visando conseguir a revolução humana pessoal. Nesse sentido, pode-se dizer que o Budismo Nichiren se assemelha a outros movimentos salvacionistas, uma vez que almeja mudar a situação atual da humanidade e

---

<sup>7</sup> Como esclareceu Eiichi Saito, da Divisão de Relações Públicas e Informações da SGI (Japão), a expressão Dai-san Bunmei foi criada no contexto da Guerra Fria, “para distinguir o ideal budista do humanismo em relação às ideologias socialista e capitalista prevalentes na época”. A expressão foi usada na organização até o começo dos anos 70. Depois disso, seu uso foi diminuindo paulatinamente (comunicação via internet, 08-5-01).

do planeta através da mudança dos indivíduos. Enquanto os cristãos crêem que o ensinamento de Jesus é o único caminho e solução para todos os males que afligem a vida humana, o membro da SGI deposita sua fé no poder da recitação do daimoku e do gongyô diante do gohonzon.

A crença na transformação coletiva através do aprimoramento dos indivíduos foi expressa nas respostas de vários membros da BSGI em meus questionários. A pergunta, “Você acha que a BSGI pode ajudar a melhorar o Brasil?”, recebeu respostas do tipo:

1. Sim. Por meio da revolução humana individual, abre-se a possibilidade de influenciar positivamente o meio em que se vive, pessoa a pessoa.
2. Sim. Se cada membro [da BSGI] conseguir colocar em prática a filosofia do Budismo, poderemos criar uma cultura de paz, de respeito à dignidade da vida. Além disso, cada membro atuaria como um exemplo de cidadão digno na sociedade, influenciando muitas pessoas.
3. Sim. Porque a BSGI incentiva a revisão de valores comportamentais e sociais. Orienta para o desenvolvimento individual.
4. Sim. Pela mudança de consciência e comportamento das pessoas comuns.

O kôsen-rufu pode ser definido, pois, tanto como uma meta futura (a construção de uma civilização ideal ou a obtenção da paz mundial) quanto um processo gradual e contínuo de transformação e melhoria de cada indivíduo, que, se acredita, resultará na sociedade humana ideal do futuro.

A revolução humana também tem o sentido de iluminação (satori) do Budismo tradicional. Ou seja, reformando sua vida e revelando todo seu potencial através da recitação do Nam-myôhō-rengekyô, o membro estaria manifestando seu estado inato de Buda, e conseguiria que este estado prevalecesse em sua vida.

Constitui-se um método do Budismo de Sakyamuni imaginar o estado de Buda como um mundo utópico. Nitiren Daishonin substanciou aquelas qualidades e aspectos distintos de Sakyamuni em termos de características reais possuídas por todo indivíduo, e [sic] conduzindo-o a criar valores na vida real. Com a prática ao Gohonzon, cada um pode revelar sua natureza em potencial. A essência da iluminação consiste em cada um

desenvolver ao máximo as potencialidades inerentes a sua própria vida, cultivando suas habilidades e características e aplicando-as em suas atividades diárias (Ikeda et alii 1998: 106).

A grandiosa revolução humana de uma única pessoa irá um dia impulsionar a mudança total do destino de um país e, além disso, será capaz de transformar o destino de toda a humanidade (Ikeda apud Terceira Civilização no. 368, Encarte, p. 2).

A revolução vislumbrada pela SGI surge simultaneamente de seu movimento global de propagação do Budismo Nichiren e do esforço de cada indivíduo. Para efeitos práticos, pode-se dizer que a “revolução humana” ocorre a partir de dois elementos combinados: a renovada dedicação do membro em melhorar seu modo de vida (através de mudanças de hábitos e de personalidade, como a leitura mais freqüente, o maior envolvimento nas atividades profissionais, etc.) e, sobretudo, a sua relação com o gohonzon.

O gohonzon serve como um espelho para que a pessoa reconheça seus pontos fracos e melhore. É uma espécie de instrumento mediador entre o ser humano e o Nam-myôhō-rengyô (que é tanto a lei que rege o universo como a energia que perpassa e vitaliza tudo o que há no universo). Por isso, a recitação de daimoku/gongyô diante do gohonzon é o requerimento básico para que o membro manifeste sua natureza búdica e faça sua “revolução humana”.

A prática do Budismo Nichiren também prescreve a revolução humana das outras pessoas (não-membros). Dito de outra forma, o membro tem que superar suas dificuldades e limitações oriundas de seu carma (que inclui a superação da oposição de seu meio a sua prática budista) e ajudar outras pessoas a fazerem o mesmo, seja por meio da conduta exemplar, seja por meio do proselitismo direto. Assim, o proselitismo é um ato religioso prescrito e uma manifestação do estado de buda (isto é, constitui ato de benevolência para com o convertido em potencial; e benevolência é a própria característica do buda). O shakubuku, prega-se, ajuda o membro a amenizar seu carma e a “acumular boas-causas”. Mas, além disso, é evidente que colabora na expansão do movimento.



No processo de realização da revolução humana é previsto o surgimento de dificuldades e obstáculos na proporção exata do nível da prática do membro e revelam que ele/ela está confrontando seu carma. (Lembremo-nos que o pano de fundo da realização do kôsen-rufu mundial é a decadente e conturbada era de mappô, “o perigoso palco dos Últimos Dias da Lei”). As dificuldades podem ser vistas tanto como uma influência obstrutiva na prática budista quanto um elemento que deve ser valorizado para a melhoria do carma e o fortalecimento da prática. Daí se pregar que o Budismo Nichiren tem o poder de “transformar o veneno em remédio” (princípio conhecido por Hendoku Iyaku). Os obstáculos gerais à prática do bem ou do Budismo são tidos como “demônios” ou influências negativas (ma). Nichiren descreveu as “forças negativas” que surgem no caminho do praticante budista como sanshō shima ou “três obstáculos e quatro maldades”.

Os três obstáculos (Sansho) são: (1) Bonno-sho, ou obstáculos oriundos dos desejos mundanos causados pelas três impurezas da vida —avareza, ira e estupidez; (2) Go-sho, ou oposição da esposa ou filhos; (3) Ho-sho, ou obstáculos causados pelos soberanos, pais, professores ou outros superiores de uma pessoa. As quatro maldades [shima] são: (1) On-ma, ou dificuldade sob forma de doença ou debilidade física de um crente; (2) Bonno-ma, ou confusão no crente devida aos desejos mundanos, que acabam levando-o a duvidar do Gohonzon; (3) Shi-ma, ou morte prematura de um jovem que perturba a fé dos membros; (4) Tenshi-ma, ou opressão das autoridades nacionais, sendo esta a mais difícil de ser superada (Ikeda *et alii* 1998: 121).

É importante notar aqui que a oposição e as críticas à SGI são interpretadas à luz desse conceito de sanshō shima. Elas teriam sido previstas no Sutra de Lótus e lembradas pelo “Buda Original”. As barreiras ao movimento seriam, também, provas de sua autenticidade, veracidade e legitimidade. Parece que é característica dos movimentos sociais a definição ou “construção” de um inimigo comum capaz de unificar o grupo. Como me disse um amigo certa vez, “sempre se está mais forte quando há um inimigo pela frente”.

A orientação para que o membro realize sua revolução humana parece ter mudado um pouco com o tempo, apesar do objetivo ser sempre o mesmo. Comparem-se as duas

orientações inseridas no quadro abaixo. Na primeira orientação, publicada em 1976, há uma ênfase na doutrina e na religião (vitória pessoal como prova do ensinamento superior de Nichiren e da Lei Mística; “prática da fé” e esforço pessoal são os ingredientes imprescindíveis para a aprimoramento, a saúde, o rejuvenescimento e a felicidade). Mais de duas décadas depois, a orientação passa a ser como um programa de auto-aprimoramento, que pode perfeitamente ser desvinculado da religião e ser praticado por qualquer pessoa, independentemente dessa pessoa ser membro da SGI ou não (semelhante ao que se encontra em livros de auto-ajuda).

Essa flexibilidade da Sôka Gakkai na adaptação dos ensinamentos a cada época e tipo de sociedade expressa o fato de que as religiões são socialmente construídas e refletem as demandas sociais e as aspirações religiosas de cada época.

#### **Quadro 13: Orientações para se realizar a “revolução humana”**

##### **“Sete itens para a Revolução Humana (extraídos da orientação do Presidente Ikeda)”**

1. **Saúde** – O senhor deve tornar-se capaz de mostrar as provas visíveis que possui uma saúde muito boa, ou estará menosprezando a Lei Mística. As doenças podem ser prevenidas através de orações sinceras com o firme propósito de permanecermos sadios e de harmonizarmos a nossa vida com a vida do universo.
2. **Juventude** – A Lei Mística é a fonte da vitalidade. Se o senhor revigorar continuamente a prática da fé, poderá manter o seu “espírito jovem”, que é o estado de juventude no mais verdadeiro sentido.
3. **Boa Sorte** – Se a sua vida não possuir boa sorte, no final, encontrará um fim infeliz. Se o senhor continuar recitando o Daimoku, a prática diária da fé e tomar um cuidado especial constantemente no dia-a-dia, será capaz de acumular uma boa sorte incalculável, tão infalível como o sol que surge todas as manhãs.
4. **Sabedoria** – Um homem que falha em ser inteligente tornar-se-á um fracassado na sociedade. O senhor deve cultivar o bom senso e a sabedoria através do manifestar do Estado de Buda em sua vida.
5. **Paixão** – Mesmo que o senhor possua uma grande sabedoria, se não for capaz de possuir um verdadeiro sentimento humano, somente pode ser comparado a um zumbi.
6. **Convicção** – Numa sociedade selvagemmente convulsa, um homem que não possui convicção afundar-se-á como um navio no meio de uma tempestade. Somente homens de firme convicção serão capazes de enfrentar bravamente quaisquer tempestades, os quais não se arrependerão no futuro.
7. **Vitória** – Mesmo que o senhor seja uma pessoa gentil, se for um fracassado no ambiente social, não poderá ajudar ninguém, pois não terá força suficiente para isso. Somente aqueles vitoriosos na vida, que venceram através da força da fé e de esforços honestos, possuirão forte domínio sobre outras pessoas e na sociedade.

O Presidente Ikeda enfatizou também que, além destes sete itens para a revolução humana de um indivíduo, o poder da benevolência não pode ser esquecido. Benevolência é o coração do homem.

(Fonte: Terceira Civilização, no. 100, dezembro/76, p. 60)

\*\*\*

**“Pequenos passos para a grandiosa revolução humana e um constante aprimoramento”**

1. Analise constantemente o seu comportamento e tente descobrir habilidades que o fazem especial e, sempre que tiver oportunidade, faça uso delas.
2. Nunca deixe para outra pessoa aquilo que lhe foi incumbido realizar. Não fuja da responsabilidade. Esse desafio a si mesmo é o que irá acrescentar à sua vida anéis de crescimento, assim como uma forte e frondosa árvore.
3. Acostume-se a tomar a iniciativa, não espere que outros o mandem fazer. Com essa atitude poderá conquistar confiança e respeito de outros.
4. Não se prenda muito àquilo de que gosta de realizar. É realizando algo difícil que poderá transformar um ponto fêlho ou fraco em sua vida. A soma da transformação desses pequenos pontos fêlhos contribuirá para a sua grande revolução humana. Por outro lado, mesmo que se ache bom em alguma área de empreendimento, esforce-se para tornar-se excelente. Em tudo na vida, há sempre o que aprimorar.
5. A sinceridade consigo próprio é essencial. O forte desafia, o fraco costuma sempre justificar-se por seus fracassos.
6. Em quaisquer circunstâncias, não seja influenciado pelos chamados “oito ventos”: prosperidade, declínio, desgraça, honra, elogio, censura, sofrimento e prazer.
7. Seja sempre humilde, sincero e honesto com os demais.
8. No relacionamento com as pessoas saiba observar nelas as qualidades e absorvê-las para si. No entanto, ao observar os defeitos, nunca os repita em seus atos.

(Fonte: Terceira Civilização no. 368, abril/99, Encarte, p. 8)

De maneira similar a várias religiões com vocação universalista, a SGI se propõe como a única capaz de solucionar os problemas da humanidade e de conduzir o mundo a uma era de estabilidade e paz duradoura. Sua reivindicação se fundamenta na crença de que é a legítima sucessora de Nichiren, o Buda Original, o “redentor” dos Últimos Dias da Lei.

Como observado anteriormente, Nichiren considerava o ensino do Sutra de Lótus como o único efetivo para salvar a humanidade dos males predestinados para ocorrerem na era de mappô. No caso específico do Japão, ele interpretava as frequentes calamidades de sua época como sinal de que os deuses protetores haviam abandonado o país devido ao apoio governamental e popular às seitas heréticas. Por isso, escreveu o tratado Risshô Ankokuron (“Tratado sobre a Pacificação do País através do Estabelecimento do Verdadeiro Budismo”) e o endereçou à pessoa mais poderosa no xogunato de Kamakura, Tokiyori Hôjô. Sua convicção era de que, ao aceitar o Verdadeiro Budismo do Lótus, o Japão alcançaria segurança, estabilidade, paz, abundância, enfim, se tornaria uma espécie de paraíso ou utopia budista.

Tomando o ensino de Nichiren, sobretudo o tratado Risshô Ankokuron como referência central, a SGI mantém que ainda estamos na era de mappô, num momento particularmente crucial de grandes problemas ambientais, conflitos étnicos e religiosos, ameaças atômicas, epidemias assustadoras, etc. Por isso, atua em duas frentes: dentro da organização, centra-se na fé, prática e estudo dos membros, como meio de aprimorá-los; externamente, promove a cultura e o ideal da paz como meio de construir a sociedade ideal ou “terceira civilização”.

Muitos autores têm reconhecido a centralidade do tema da paz na SGI, para criar uma identidade coletiva, um propósito corporativo que una os membros em torno de uma meta social e religiosa mais “elevada” do que a pura satisfação das necessidades pessoais (Métraux 1986, Shupe 1991, Wilson & Dobbelaere 1994, Hammond & Machacek 1999). De fato, pode-se perceber uma mudança na agenda da Sôka Gakkai até mesmo pelos termos usados: enquanto Jôsei Toda cunhou a expressão “revolução humana” e se concentrou na criação das bases japonesas da Gakkai, Ikeda fala hoje em “revolução global”, “revolução total”, “república humana mundial” e trabalha em escala mundial.

O tema da paz é recorrente na Carta estatutária da SGI (veja Capítulo 4, tópico 4.1), nas canções (veja Apêndice IV), nos discursos dos líderes e membros, nas atividades da organização, na agenda internacional de Ikeda e na liturgia diária do gongyô<sup>8</sup>.

Ao esforço pessoal de auto-aprimoramento dos membros adicionam-se as atividades culturais, educacionais, políticas e ambientais da SGI para a construção da nova era de paz. Acreditando que a elevação do nível cultural e educacional das pessoas conduzirá a “um modo de vida mais humano e harmonioso”, a organização se lançou em uma série de atividades culturais, artísticas e educacionais.

Embora critique as mazelas da sociedade e a debilidade de outras filosofias e religiões, a SGI não constitui um movimento socialmente contestatório ou revolucionário: não obstante o uso freqüente do termo “revolução”, seria mais apropriado defini-lo como um movimento de reforma social. O lema do movimento, nas palavras do próprio Ikeda, é “Primeiro a revolução humana, depois a reforma social” (Ikeda 1997:

17). Uma vez que o carma coletivo de cada sociedade é composto pelo somatório dos carmas dos indivíduos que a compõem, a melhoria dos carmas individuais (revolução humana) implicará na melhoria da qualidade da vida social. No processo de transformação dos indivíduos e do mundo, atribui-se um papel de destaque à cultura e à educação:

Num sentido amplo, a cultura desempenha importante papel na revolução humana de um indivíduo. A cultura não é um mero sistema de conhecimentos e tecnologia relacionados com o mundo externo. Ela deve atuar no sentido de possibilitar às pessoas ganhar conhecimentos e idéias sobre a moralidade, para controlar seus desejos e impulsos instintivos.

A cultura da sociedade eleva o intelecto, habilidades e qualidades morais do povo, que passa a levar uma forma de vida peculiar a essa cultura. Sob um dado ponto de vista, essa iluminação é uma espécie de revolução humana.

(...) ...a revolução humana indispensável à sociedade contemporânea será realizada quando todos descobrirem a entidade do “self” essencial, ou Nam-myoho-rengue-kyo, nas profundezas de suas vidas. Essa descoberta permitirá a todos os homens ficarem repletos de energia vital e sabedoria podendo, com isso, enfrentar todas as situações. (Yassuji Kirimura apud Terceira Civilização, no. 86, p. 37).

Na proposta da SGI o sucesso do movimento de paz depende da interação e complementariedade entre a revolução individual e a promoção de uma “cultura de paz”.

... somente por meio de uma revolução humana interior é que conquistaremos uma reviravolta no atual estado dos acontecimentos no mundo. E essa mudança precisa ser estruturada para que possa atingir as próximas gerações. Exatamente por isso é que se torna necessário criar uma “Cultura de Paz”.

(...) ...a “cultura de paz” é justamente a postura da não-violência que coloca o respeito à vida e aos direitos humanos acima de tudo. Não que todos devam ter uma mesma cultura,

---

<sup>8</sup> Na Quarta Oração do gongyô diário, reza-se “pela mais breve realização do Kossen-rufu e pela eterna prosperidade da Soka Gakkai Internacional”; e na Quinta Oração, ora-se “pela paz mundial e pela felicidade de todas as pessoas” (Soka Gakkai Internacional s.d.: 39, 40).

mas que em todas as culturas de todos os povos, os valores levem a um só resultado: a paz.

Desta forma, acreditamos que os caminhos para a criação dessa “Cultura de Paz” são: o engajamento, ou seja, a união das pessoas; o diálogo, meio pelo qual se rompem as barreiras; a dignidade à vida e o respeito aos direitos humanos (Terceira Civilização no. 361, p. 31).

Para Daisaku Ikeda, chegou a hora de se mudar a força motriz da história, do hard power (uso da força militar, da autoridade política e da riqueza) para o soft power (uso predominante de conhecimento e informação) (Terceira Civilização no.281, pp. 31-37; Ikeda 1996: 203-212). Assim, contrastando com um esforço deliberado de alguns setores da sociedade e do governo japoneses em esconder os horrores cometidos pelas tropas japonesas durante a II Guerra, a Sôka Gakkai tem investido na educação para a paz e no trabalho associado com a ONU.

Além das atividades dentro da rede de ensino Soka, a organização tem feito uma série de campanhas de arrecadação de fundos para refugiados de guerra e vítimas de catástrofes naturais, promovido exposições em vários países do mundo (“A ameaça nuclear no mundo”, “A coragem de lembrar: Anne Frank e o Holocausto”, “Guerra e Paz” e outras), publicado diversos livros (Cries for Peace, Peace is our Duty, Women against war, e outros), incentivado o intercâmbio internacional (por ex., entre jovens japoneses e chineses, entre brasileiros e latino-americanos), etc. Nos últimos anos, a SGI criou dois institutos de pesquisa e de propostas para a paz: Toda Institute for Global Peace and Policy Research e o Boston Research Center for the 21<sup>st</sup> Century.

Ikeda serve de modelo para os membros ao fazer suas “viagens de paz” ou “diplomacia da paz”, encontrando-se com renomadas personalidades de vários países (alguns desses encontros resultaram em publicações, como aconteceu com os diálogos entre Ikeda e Arnold Toynbee, Aurelio Peccei e Austregésilo de Athayde). Há mais de 25 anos Ikeda tem enviado anualmente suas “propostas de paz” aos sucessivos secretários-gerais da ONU.

O movimento pacifista da SGI —como todos os movimentos sociais— ocorre dentro de um contexto específico histórico e social. Seu substrato religioso provém dos

escritos de Nichiren e das orientações de Toda, particularmente sua teoria da “força vital” e sua declaração pela abolição das armas nucleares de 1957.

Ainda há que se considerar o Japão pós-guerra, que viu surgir um enorme e crescente interesse pelo pacifismo (heiwa shugi). Mais precisamente, um dos elementos comuns às novas religiões (e que também se estende a certas religiões estabelecidas) é o tema da paz em associação com seus respectivos ensinamentos. O modo como essas religiões abordam o tema da paz, no entanto, reflete uma busca coletiva pela identidade nacional e uma “dinâmica japonocêntrica”, que reinterpreta o papel do Japão no pós-guerra, como um centro difusor dos ideais pacifistas, a matriz de uma nova e mais avançada civilização, enfim, o país cuja missão é salvar a humanidade e o planeta.

Cada grupo religioso envolvido no discurso pacifista procura um canal particular para transmitir sua mensagem: diálogo político, conferências, diálogo religioso ecumênico, movimentos de base, ONGs, exposições, publicações, ereção de pilares com dizeres pacifistas em todos os continentes, intercâmbio de jovens, etc. Enquanto alguns grupos apresentam um acentuado ativismo, como a seita Nipponzan Myôhōji e a própria SGI, outros se caracterizam por uma versão “espiritualizada” do pacifismo, como a Byakkō Shinkōkai, cujas atividades principais dos membros são as orações pela paz mundial e a divulgação do ideal pacifista através de pilares e faixas auto-colantes com os dizeres Sekai jinrui ga heiwa de arimasu yō ni (“Que a humanidade viva em paz”).

Robert Kisala (1999) distingue esse pacifismo pós-guerra do conceito tradicional japonês de paz, que enfatiza “confucionisticamente” a estabilidade e a ordem, o cultivo moral do indivíduo e um senso de missão civilizatória, que vislumbra a estabilidade mundial sob o comando do imperador japonês.

A partir da era Meiji (1868-1912), os conceitos ocidentais (basicamente cristãos) de paz e de “guerra justa” penetraram no Japão e passaram a fazer parte do discurso público e intelectual. Entretanto, o regime militar e expansionista que tomou forma nesse mesmo período apresentou uma capacidade enorme de cooptar os movimentos sociais e religiosos. De fato, os poucos grupos religiosos que mostravam algum tipo de resistência e de discordância com a ideologia oficial eram punidos com a destruição dos templos e prisão dos líderes. Isso ocorreu com a Oomoto, a Sōka Gakkai, a Hito-no-michi Kyōdan e outros.

Para cumprir os propósitos deste capítulo, é preciso assinalar que, à medida em que o xogunato Tokugawa deu mostras de decadência, surgiram diversos movimentos populares que tinham em comum uma espécie de “filosofia do coração” (kokoro no tetsugaku) —termo cunhado por Yoshio Yasumaru—, ou seja, a crença de que a ética pessoal ou o cultivo de virtudes (devoção filial, lealdade, parcimônia, frugalidade, diligência, etc.) seria o suficiente para solucionar os problemas sociais e econômicos (Kisala 1999: 21). Essa filosofia ainda permeia, de certa forma, o discurso de vários grupos religiosos do Japão contemporâneo. A SGI também sustenta que a utopia da paz mundial somente será atingida por meio da transformação interior das pessoas. Entretanto, seu discurso não se reduz ao indivíduo, abrindo espaço para uma militância social, por meio de projetos educacionais relacionados com a educação em si, com a paz, com o meio-ambiente, com as artes.

Kisala afirma que o problema do pacifismo japonês pós-guerra é que, no geral, ele reflete o fato da sociedade japonesa ainda não ter confrontado diretamente os fatos e as implicações da guerra. Desse modo, alguns grupos pacifistas incorporam a noção “romântica” de um Japão pacifista. Noção esta que eventualmente retira do Japão qualquer responsabilidade pelo atos de suas tropas durante a guerra.

Há grupos que, ainda em sintonia com essa linha romantizada, abraçam o culturalismo para explicar que a missão japonesa de espalhar a consciência pacifista pelo mundo não se deve tanto aos horrores provocados pela bomba atômica, mas às características intrínsecas à cultura japonesa, particularmente a ênfase no grupo e nas relações harmoniosas. Nesse tipo de pacifismo, ao mesmo tempo em que não há a apresentação de propostas realistas e concretas para a efetivação da paz mundial, procura-se preservar a identidade cultural japonesa e se demonstra um grande interesse pelo tema da segurança nacional.

Embora reconhecendo a Sôka Gakkai como um dos poucos grupos que rompe com o pacifismo romântico ou culturalista, ao prover um modelo de militância que ultrapassa os limites do estado-nação ou do próprio grupo religioso, Robert Kisala (1999: 182-83) diz que o pacifismo dessa organização budista está comprometido pelo estabelecimento e subsequente apoio ao Partido Kômaitô e pelo “multinacionalismo” pregado por Ikeda (que admite, por exemplo, as intervenções militares da ONU para



manter a ordem, em determinadas situações). Tendo como proposta inicial o estabelecimento da paz mundial através de um “nacionalismo global” e um “socialismo humano”, o Kômaitô fez eventuais acordos com alas políticas conservadoras (e não-pacifistas) para mudar a constituição japonesa e permitir o envio de forças de paz para as missões da ONU (*ibidem*: capítulo 3).<sup>9</sup>

Alguns autores reconhecem que os maiores beneficiários da “diplomacia da paz” da SGI são o próprio Ikeda e sua organização (Metraux 1986: 50; Shupe 1991: 196-97). Um amigo colombiano (que morou e ensinou no Japão por dez anos) e um sociólogo americano têm a mesma opinião: Ikeda é um eterno candidato ao Prêmio Nobel da Paz. Quem conhece a história da Gakkai e o alcance de suas estratégias adaptativas ao cenário internacional não pode subestimar tais opiniões.

Frente a décadas de críticas e desdenho pela sociedade japonesa e internacional, a SGI ainda carece de respeito e aceitação, sobretudo em seu país de origem, onde há um verdadeiro abismo entre membros e não-membros.

Com certeza, no contexto internacional, a atuação da SGI no campo da paz tornou-se o veículo principal de seu discurso globalizante, a partir do qual a organização mais tem capitalizado na estratégia de legitimação e consolidação de sua imagem. Embora a SGI ainda não tenha tido um grande impacto na arena internacional ou mesmo entre os países onde ela se tem difundido, como dizem Wilson e Dobbelaere (1994: 2), “Para o público em geral, todas essas atividades estabelecem um alto conceito da SGI, enquanto que para seus próprios membros, elas alimentam a sensação de relevância, influência e potência do movimento em assuntos internacionais”.

Por fim, embora a SGI possa ser caracterizada como um movimento de massa em sintonia com a vida contemporânea, sua proposta central se aproxima dos movimentos da Nova Era, na medida em que ambos propõem —naturalmente por caminhos diversos— a unificação de todos os habitantes do planeta como “cidadãos do mundo”, e prevêm uma nova era de unidade global, de harmonia e de paz.

---

<sup>9</sup> Mesmo no âmbito interno da Gakkai japonesa, há dissensão quanto ao papel do Partido Kômaitô. Por exemplo, críticas de membros jovens da Gakkai a seu apoio ao Tratado de Segurança entre os Estados

#### 5.4 - Globalização e utopia religiosa

Nos tópicos anteriores, foi enfatizado que a SGI se propõe como um movimento com pretensões globais, cujos esforços estão voltados para a transformação do mundo, com base nas idéias milenaristas de Nichiren. Em consonância com esta meta, as ações e a retórica de seus líderes buscam promover uma mentalidade cosmopolita nos membros, sempre exortando-os no sentido de que os ensinamentos de Nichiren estariam destinados ao mundo e não a um grupo marginal, sectário. Essa é a tônica de vários discursos e orientações do presidente da SGI, como o trecho que segue:

Devemos ter em mente o fato de que nosso movimento é uma revolução religiosa ainda não realizada, de um tipo que o mundo nunca viu antes. ...o Budismo de Nichiren Daishonin é um Budismo para o mundo todo. E temos que adotar uma visão global e reconhecer nossa filiação na família dos homens, ao passo que nos esforçamos para nos tornarmos pessoas sinceras, internacionais, contribuindo para a felicidade do ser humano e para a realização de uma república humana mundial no sentido mais rico (D. Ikeda, *apud* Shupe 1991: 192).

Há aqui uma curiosa confluência de interesses e perspectivas. Por um lado, da parte da SGI, um movimento religioso milenarista e escatológico assume o discurso da globalização<sup>10</sup> e direciona sua militância para uma agenda global. Por outro, da parte da academia, muitos teóricos da globalização (destacadamente Roland Robertson) reconhecem o papel importante da religião enquanto outros abrem espaço para uma “dimensão escatológica” da globalização, em função dos limites físicos da Terra e seus recursos naturais, ou da “tendência etnocida do desenvolvimento capitalista” (veja Beyer 1994: 7).<sup>11</sup>

---

Unidos e o Japão levaram o partido a modificar sua posição em 1984.

<sup>10</sup> A começar pelo termo cunhado por Jôsei Toda —revolução humana—, o discurso de Ikeda está permeado por expressões de efeito e grandiloqüentes, como: “revolução global”, “civilização global”, “república humana mundial”, “novo milênio de esperança”, e outras.

<sup>11</sup> Hillel Schwartz (1987: 524) sugere que os movimentos milenaristas contrastam radicalmente com o pessimismo e o “catastrofismo” modernos, que descrevem o cenário da crescente devastação global, sem, no entanto, indicar um panorama de reversão dessa tendência. O milenarismo, vendo nas catástrofes (enchentes, pragas, fome, guerras, etc.) sinais da degeneração humana e da eventual destruição do planeta, prevê que a tragédia será substituída por uma nova ordem de abundância, paz, harmonia e perfeição.

Outra confluência interessante é que um dos principais expoentes das teorias da globalização, Roland Robertson, tem citado com regularidade o Japão e a Sôka Gakkai na sua discussão sobre a lógica da globalização.<sup>12</sup> Torna-se, assim, relevante analisar a intenção globalizante da SGI em termos dessas teorias.

O termo “globalização” tem sido usado por uma área específica das ciências sociais para entender a religião no mundo atual, dito “globalizado”. Entretanto, sua utilização, embora instigante, não chegou a gerar uma teoria sólida, capaz de precisar o lugar da religião na “sociedade do planeta global” (Prandi 1997). Isso se deve sobretudo ao sentido polissêmico e ambivalente do termo. Enzo Pace procura reunir didaticamente as interpretações mais divulgadas numa matriz composta pelo cruzamento de dois pares conceituais: subjetivo/objetivo e dominação/libertação.

Em outras palavras, se adotamos uma definição de globalização como um processo objetivo de progressiva independência das diferentes sociedades humanas espalhadas pelo planeta, será possível obter teorias que lêem este processo como uma nova forma de dominação de umas sociedades sobre outras, ou, pelo contrário, como ocasião histórica que favorece a libertação de potencialidades individuais e coletivas inesperadas.

Ao invés disso, se consideramos a globalização sobretudo como a afirmação de uma consciência global, planetária, nos indivíduos e nas sociedades do nosso tempo, portanto, como um processo subjetivo, poderíamos obter pontos de vista críticos que vêem este processo como uma ulterior forma de colonização moderna das consciências, homologadas pelos modelos das sociedades dominantes no mundo, assim como métodos que, ao contrário, assinalam, na consciência crescente que todos nós temos que fazer parte do mesmo globo e, portanto, temos que partilhar totalmente de suas vicissitudes (ecológicas, históricas, políticas, econômicas e éticas), o emergir de uma sociedade civil

---

<sup>12</sup> Robertson sustenta que o Japão é “um tópico vital e inevitável” para os teóricos da globalização. O autor reconhece no isolamento voluntário do Japão do período feudal “um gesto globalmente orientado”, no sentido de que o país teria ficado numa posição estratégica de “observação do mundo” (*world watching*) para aprender e se modernizar (Robertson 1994: 85). As religiões japonesas (entre as quais Robertson destaca a Sôka Gakkai), por sua vez, ilustrariam a dinâmica da globalização (que é expressa na interação dialética entre o particular e o universal, o global e o local, ou “glocal”). Ao mesmo tempo em que mantêm a idéia antiga do Japão como centro religioso do mundo, essas religiões estiveram e estão envolvidas com a relação que o Japão mantém com o mundo. O lado “internacional” delas pode ser percebido, por exemplo, na militância pacifista de alguns grupos, na incorporação de pensadores ocidentais em suas visões de mundo, na “política externa” de alguns grupos religiosos voltadas para determinados governos estrangeiros, etc. (*ibidem*: 88-89).

planetária (...), novo lugar da crítica e nova frente de libertação dos fortes poderes multinacionais e ordenamentos estatais que ainda pretendem ditar a lei no mundo... (1997: 25-26).

O discurso da SGI, se avaliado segundo a citação de Enzo Pace, apresentaria as seguintes características. Ao perceberem a globalização como um fenômeno objetivo, muitos membros da SGI reconhecem os perigos de dominação de uma sociedade por outra e de ampliação do fosso existente entre as nações ricas e as pobres. Mesmo assim, não seria exagero dizer que esses membros se alinham com aqueles que vislumbram na globalização uma oportunidade para a libertação das potencialidades individuais e coletivas. Essa postura se alimenta da convicção do poder transformador da prática do Budismo Nichiren e de que a profecia do kôsen-rufu é realizada através da militância de cada membro da SGI (sobretudo do presidente Ikeda, como será visto mais adiante).

Ao perceberem o processo global por um prisma subjetivo, os membros são ainda mais positivos com respeito à formação de uma “sociedade planetária”, conduzida pela ONU e orientada pelos princípios do Budismo Nichiren. Em todo caso, diria que, no geral, o membro da SGI têm uma abordagem favorável à globalização, e é esta disposição que anima sua militância pacifista, ecológica, cultural, etc.

Voltando à perspectiva que toma a globalização como processo objetivo, ela enfoca a formação de um sistema mundial, com a integração dos estados-nações e sociedades em relações político-econômicas. Essa perspectiva está bastante carregada de significados ideológicos, podendo ser chamada de histórico-econômica e política. Ela é, de certa forma, um desdobramento das principais teorias da modernização.

[Essas teorias] afirmam que, pelo menos no Ocidente, mudanças sociais radicais ao longo dos últimos séculos trouxeram à tona um novo tipo de sociedade. As teorias da globalização adicionam a esta tese que a modernização no Ocidente resultou diretamente na difusão de certas instituições vitais da modernização ocidental para o resto do globo, especialmente para a economia capitalista moderna, o estado-nação e a racionalidade científica na forma de tecnologia moderna; e [adicionam ainda], de modo crítico, que esta difusão global resultou numa unidade social nova que é muito mais que uma simples expansão da modernidade ocidental (Beyer 1994: 8).

A consolidação do alegado sistema mundial ainda é percebida como sendo resultante de avanços fabulosos nos meios de transporte, do aumento explosivo das capacidades tecnológicas dos meios de comunicação e da mídia, da crescente importância das corporações multinacionais e de agências do mercado financeiro, e outros.

Enquanto alguns autores perpetuam a tradição marxista, reconhecendo uma tendência irreversível da secularização e do enfraquecimento das instituições religiosas como força social (por exemplo, Immanuel Wallerstein), outros (como Roland Robertson) tomam a direção oposta, reconhecendo que a globalização não somente garante espaços sociais para a atuação dos grupos religiosos, como “monta o cenário” para a renovação do interesse pela religião. Por esta razão, alguns autores manifestam interesse específico por religiões proféticas ou orientadas para a transformação do mundo, como é o caso da Sôka Gakkai (cf. Shupe 1991: 184).

Diz-se, também, que a globalização desperta questões religiosas ou semi-religiosas no mundo secular das políticas de governo. Quer dizer, no processo de globalização, os governantes dos estados-nações acabaram cruzando a linha institucional e adentram o reino do religioso ou do sagrado, ao implementar e garantir a “qualidade de vida” dos cidadãos, ou ao legislar sobre o valor e o destino da vida humana. Com isso, tocam em áreas tradicionalmente relacionadas com o domínio religioso.

Argumenta-se, ainda, que a globalização tem demonstrado que, frente à transnacionalização crescente das comunidades religiosas, a descrição e análise dos movimentos religiosos apenas no âmbito restrito dos estados-nações é metodologicamente inadequada e insuficiente (Simpson 1991: 1-2).

Peter Clarke (2000a) pondera que as várias acepções do processo multifacetado da globalização costumam enfatizar sua característica unidirecional. Ou seja, tanto na acepção econômica de expansão mundial do sistema capitalista, quanto na idéia de difusão dos meios modernos de comunicação, ou na perspectiva popularmente simplificada de predomínio de uma forma cultural sobre as outras, a noção subjacente é sempre a mesma: a globalização seria sinônimo de ocidentalização, um processo unidirecional no qual a ênfase recai sobre o impacto da cultura ocidental, tida como

criativa e dinâmica, sobre as demais culturas, que seriam, por sua vez, tradicionais e estáticas.

Definindo “cultura global” como a interação entre culturas regionais, Clarke procura recuperar a contribuição das sociedades não-ocidentais para a constituição do mundo global e moderno, ao sugerir o termo “influências inversas” na globalização. Para o autor, a “globalização inversa” pode ser ilustrada tanto pela domesticação japonesa das influências culturais do Ocidente quanto pela recente difusão das religiões japonesas nos vários continentes. Estas religiões eram, no exterior, essencialmente étnicas ao se concentrarem no atendimento às necessidades do imigrante japonês, porém, com o avanço da globalização, elas puderam se expandir em outros meios sócio-culturais.

Há ainda autores que, ao invés de pensarem a globalização como uma realidade econômico-política objetiva, abordam-na como “um texto, um recurso cultural” (Otávio Velho), um “instrumento metodológico para pensar o mundo” (Enzo Pace), “uma perspectiva, um horizonte, uma rede de significados dentro da qual devemos interpretar novas e velhas formas de relações sociais e religiosas. Ou, ainda, como define Velho, ‘um jogo de linguagem, constituído por conexões concretas...’. Um mito com muitas versões” (Oro e Steil 1997: 12). Conforme essa linha analítica, que descreve a globalização como uma nova realidade produtora de “desenraizamento” ou “desterritorialização”, e pautada pela “crença do relativo”,

a globalização é um processo de decomposição e recomposição da identidade individual e coletiva que fragiliza os limites simbólicos dos sistemas de crença e pertencimento. A conseqüência é o aparecimento de uma dupla tendência: ou a abertura à mestiçagem cultural ou o refúgio em universos simbólicos que permitem continuar imaginando unida, coerente e compacta, uma realidade social profundamente diferenciada e fragmentada (Pace 1997: 32).

As duas tendências indicadas por Pace corresponderiam ao que Peter Beyer (1994) identifica como respostas à crescente relativização dos valores e códigos morais das organizações religiosas, que reagiriam de dois modos: um liberal e um conservador.

A opção liberal aceita o pluralismo religioso como uma conseqüência da globalização. A opção conservadora, por sua vez, rejeita o pluralismo religioso e almeja a

adoção de seus próprios valores na arena política. Essas duas respostas são particularmente interessantes no caso das religiões japonesas no Brasil.

Alguns estudos (por exemplo, os de Hirochika Nakamaki) mostram como as novas religiões japonesas mais difundidas no Brasil (PL, Messiânica, Seichô-no-ie) correspondem à opção de “abertura à mestiçagem cultural” ou às “formas híbridas”.

Como já foi notado na Introdução, Nakamaki (1985) afirma que, sendo o Brasil uma “civilização de fusão”, os brasileiros estariam mais propensos a aceitarem certas religiões japonesas resultantes de fusões.

De fato, a religião japonesa mais popular no Brasil é a Seichô-no-ie, um movimento sempre citado como o supra-sumo do ecletismo, por definir-se como um “movimento para a iluminação da humanidade”, que sintetiza as principais religiões universais. No Brasil, ela mantém, estrategicamente, uma atitude positiva frente às demais religiões e realça seus elementos cristãos.

A difusão relativamente bem-sucedida da Sôka Gakkai no Brasil pode estar associada, em parte, à outra tendência apontada por Pace: “o refúgio em universos simbólicos fechados”. De fato, a Gakkai difere da maioria dos NMRs japoneses, por pertencer a uma tradição exclusivista que tende a resistir contra as investidas “antropofágicas” da cultura e do sincretismo brasileiros.

Porém, há que se considerar que, no processo de institucionalização da Gakkai, Ikeda iniciou sua reforma liberalizante gradual, que vem-se aprofundando sistematicamente depois do cisma. Assim, pode-se dizer que, mais importante do que a ênfase no exclusivismo doutrinário, é sua determinação em manter um discurso e uma agenda na ordem do dia, que a obriga a flexibilizar cada vez mais sua militância, como veremos doravante nesta tese.

Essa atitude liberalizante da SGI pode ser vista como uma opção disponível a todo movimento religioso em processo de institucionalização, mas, no caso específico da SGI, está estreitamente relacionada com sua deliberada internacionalização, que exigiu inovações, ajustes e concessões no seu discurso.

Por um lado, num esforço em apresentar-se como um movimento global, a SGI parece buscar a maximização do uso do “idioma universalmente compreensível” de valores (individualismo, universalismo, humanismo, racionalidade, etc.), que torna

possível e faz a mediação da globalização. Com isso, a SGI confirma as constatações sociológicas de que as grandes religiões (ou as que almejam ganhar o status de “religião universal”), ao se globalizarem, “banalizam as diferenças” através de mensagens genéricas (direitos humanos, paz, ecologia, etc.), quando não é o caso de buscarem forjar uma ética comum global, a exemplo das tentativas das assembleias do Parliament of World Religions (Robertson 1995; Pace 1997). Embora manipule estrategicamente sua característica dual (movimento religioso e ONG), a SGI, de fato, tem promovido atividades que enfocam temas genéricos e são dirigidas a um público muito mais amplo que seus membros.

A militância da organização budista na arena global também deve ser entendida à luz da reinterpretação que Ikeda fez da noção de kôsen-rufu. Na tradição seguida pela Sôka Gakkai, kôsen-rufu significava a conversão de todo arquipélago japonês e, eventualmente, do mundo inteiro, objetivo cuja realização deveria ser simbolizada pela construção do santuário kokuritsu-no-kaidan (“grande salão nacional de culto”), no sopé do Monte Fuji. “Sem dúvida, no tempo do Kossen-rufu a nação japonesa inteira recitará o Nam-myoho-rengue-kyo. Isso é tão certo quanto uma flecha mirar a terra e nunca errar o alvo”, dizia Nichiren (apud Terceira Civilização, nov/99, Encarte p. 3).

No entanto, Ikeda introduziu, em 1965, a teoria do Shae no san-oku (lit., “os 300 mil de Shravasti”), numa alusão ao fato de que Shakyamuni teria vivido e pregado por 25 anos no reino indiano de Shravasti, alcançando o seguinte resultado: um terço dos 900 mil habitantes teria visto e ouvido o Buda, convertendo-se a seus ensinamentos; um terço o teria visto, mas não o teria ouvido pregar; e o restante nem o viu nem o ouviu. Aplicando a fórmula ao contexto japonês, Ikeda preconizou que a realização do kôsen-rufu significaria o seguinte: um terço da população japonesa se tornaria membro da Sôka Gakkai; um terço, embora não se convertendo, apoiaria o Kômaitô; enquanto que o restante nem se converteria nem apoiaria as atividades da Gakkai (Murata 1971: 129-31). Em outubro de 2000, o relações públicas da BSGI me deu um depoimento que reproduz essa teoria veiculada por Ikeda:

O Kossen-rufu significa a ampla divulgação do budismo. Não significa a efetiva conversão do mundo inteiro ao budismo. Com base na propagação do budismo



acontecido [no reino indiano de Shravasti], (...) podemos supor em termo meramente numérico que a conversão de um terço do mundo pode servir como parâmetro para medir o Kossen-rufu. Entretanto, isso é apenas uma referência concebida num mundo antigo, que não se aplica ao mundo atual, moderno e diversificado.

Na SGI, o Kossen-rufu é promover o desenvolvimento da paz, da cultura, da educação e do bem-estar da humanidade através da revolução humana e das ações humanitárias de seus integrantes com base na filosofia de vida do Budismo de Nitiren Daishonin.

Essa teoria parece ter sido fruto de uma percepção mais realista da situação do mundo atual, que dificulta cada vez mais a existência de monopólios religiosos ou a ascensão de um NMR à condição de religião estatal. Assim, os membros da SGI tem afirmado que a organização não pretende converter o mundo para o Budismo Nichiren, bastando a conversão de uma parte dele e a educação do restante da população no que tange a conceitos básicos como o da Lei Mística (Nam-myôhō-rengyô). Daí, a importância da atuação dos membros em cada setor de suas respectivas sociedades. Essa militância torna-se mais urgente e proeminente, no entanto, no fórum maior de representação das nações, que é a Organização das Nações Unidas.

# 6



## A ASSOCIAÇÃO BRASIL SOKA GAKKAI INTERNACIONAL (BSGI)



**6.1 – Desenvolvimento histórico** (Período pioneiro/ Período da organização e de legalização/ Período de expansão/ Período de transição e consolidação)

**6.2 - Organização e atividades da BSGI**

**6.3 – O número e perfil dos membros**

**6.4 – A rotina individual**

**6.5 – A prática do “verdadeiro Budismo”**

**6.6 – Relato e comentário de três reuniões**

## — Capítulo 6 —

# **A ASSOCIAÇÃO BRASIL SOKA GAKKAI** **INTERNACIONAL (BSGI)**



### **6.1 –Desenvolvimento histórico<sup>1</sup>:**

A BSGI divide sua história no Brasil em três períodos. (1) O primeiro vai da fundação (outubro de 1960) até a quarta visita de Ikeda ao Brasil (fevereiro-março de 1993), período em que esteve sob a liderança de Roberto Yasuhiro Saito. (2) O segundo período, de 1993 a 1999, iniciou-se com a mudança da direção da BSGI para Eduardo Taguchi, que consolidou a organização e buscou maior legitimidade e visibilidade da Gakkai no Brasil. (3) O terceiro período se iniciou na primavera de 1999, ainda sob a orientação de Taguchi, e se caracteriza pelo lema “avançar com a comunidade”, tanto no âmbito interno (na organização a que cada membro pertence) quanto no externo (na vizinhança onde cada um mora) (Brasil Seikyo, 01/01/2000, p.2).

Para efeitos de uma análise crítica, esta periodização que a BSGI faz de sua própria história é insuficiente.

Em primeiro lugar, reconheço que a organização estabelece como marco inaugural a visita de Ikeda, praticamente deixando de considerar o trabalho dos pioneiros. Depois, a divisão histórica feita pela organização parece ter sido pensada em termos de gestões (Roberto Saito, até 1993; Eduardo Taguchi, a partir de então). Ao que parece, os primeiros anos da gestão de Taguchi foram naturalmente um período de transição e adaptação, sendo, basicamente, uma continuidade da gestão anterior. O cisma com a Nichiren Shôshû (1991) representou, na verdade, um divisor de águas explícito, que

---

<sup>1</sup> As informações sobre a história da BSGI foram retiradas basicamente de Ikeda (1994a: 180-204), da revista Terceira Civilização (números 310, 326 e 362) e do jornal Brasil Seikyo (edição de 01-01-2000).

exigiu nova postura e novos esforços. A terceira fase, a partir de 1999, é colocada muito mais como uma tentativa de dar um novo impulso à organização, mas não me parece ter tido um rompimento considerável com a fase anterior.

Portanto, proponho uma divisão alternativa da história da BSGI, concentrando-me em determinados fatos e orientações para constituir quatro períodos distintos:

- 1) *Período pioneiro* (década de 50): introdução e divulgação espontânea do movimento através de algumas famílias de imigrantes japoneses.
- 2) *Período da organização e de legalização* (1960-1966): período entre as duas primeiras visitas de Ikeda ao Brasil, em que é criado o Distrito Brasil (1960), formalizado quatro anos depois como entidade jurídica. O movimento criou bases em vários pontos do país e inaugurou as primeiras sedes regionais.
- 3) *Período de expansão* (1966-1991): sob a liderança de Roberto Y. Saito, a Gakkai manteve sua ênfase no proselitismo shakubuku e se difundiu por todas as regiões do país, conquistando grande número de adeptos sem ascendência japonesa.
- 4) *Período de transição e consolidação* (1991 até o presente): devido ao cisma com a Nichiren Shôshû, a organização mudou de nome e, posteriormente, sob a direção de Eduardo Taguchi, procurou consolidar sua estrutura e aprofundar o processo de integração à sociedade brasileira. Suas características de organização leiga são aprofundadas, ainda mais depois de ocorrida a separação do clero.

***Período pioneiro (década de 50):*** Não há registro sobre os pioneiros da organização no Brasil, de acordo com a sede da Sôka Gakkai no Brasil. Portanto, mesmo que tenha havido algum imigrante japonês interessado nesse movimento ou que se tenha tornado membro no pré-guerra, é mais seguro dizer que a Sôka Gakkai possui adeptos no Brasil desde o final da década de 50, depois de se ter reconstruído a partir do que sobreviveu à repressão do governo japonês, durante a II Guerra Mundial.

---

Dados complementares foram obtidos com Celso Hama, diretor de relações públicas da BSGI. Alguns detalhes históricos foram incluídos somente no Apêndice I desta tese (“Cronologia”).

Os primeiros adeptos, em solo brasileiro, recebiam jornais e publicações diretamente do Japão e suas atividades religiosas eram praticamente limitadas ao círculo familiar e/ou ao de alguns poucos vizinhos. Quando Ikeda visitou o Brasil em 1960, foi informado “de que em todo o Brasil existiam cerca de cem famílias e de que já haviam realizado algumas reuniões de palestra” (Ikeda 1994a: 181).

***Período da organização e da legalização (1960-1966):*** Em outubro de 1960, apenas cinco meses após ter assumido a presidência da organização, Ikeda fez uma viagem que marcou o início da propagação da Sôka Gakkai no exterior, ou em seus termos, marcou o momento em que assumiu “como missão eterna de sua vida a conclusão do Kossen-rufu mundial” (Ikeda 1994a: 6). A viagem, iniciada no dia dois de outubro, incluiu nove cidades de três países: começando por Honolulu, prosseguiu para São Francisco, Seattle, Chicago, Toronto, Nova Iorque, Washington, São Paulo, com retorno ao Japão no dia 25 de outubro, via Los Angeles.

Além de almejar a organização de membros residentes no exterior e, com isso, iniciar a propagação mundial, a viagem ainda tinha como propósito a aquisição de materiais para a construção do Daikyakuden (Grande Salão de Recepção), que seria doado para o templo principal Taiseikiji, da Nichiren Shôshû. A viagem havia sido planejada alguns meses antes, com o estabelecimento de uma seção de assuntos exteriores na sede japonesa da organização e com a publicação de um livro (The Soka Gakkai) voltado para os membros estrangeiros em potencial. Em quase todas as localidades, Ikeda criou unidades da Sôka Gakkai, que se tornaram as primeiras fora do Japão.

Ikeda assim descreve sua chegada ao Brasil, no capítulo “O Desbravador”, de sua obra “Nova Revolução Humana”:

O avião levantou vôo a toda potência atravessando as nuvens rumo ao grande céu azul. Sob seus olhos estendia-se um imenso mar de nuvens e a asa prateada do avião refletia brilhantemente aos raios do sol.

Essa imagem era como o vôo de uma grande águia pela justiça, elevando-se altiva e majestosamente pelo vasto céu do Kossen-rufu composto de alegrias e vitórias, ultrapassando todas as adversidades na sua ascensão triunfal.

(...) A comitiva estava voando para o Brasil sem possuir praticamente nenhuma informação sobre a situação dos membros em São Paulo.

... das muitas cartas enviadas do Japão, apenas uma havia chegado às mãos de um membro. Isso ocorrera em 20 de setembro. Embora a resposta tenha sido enviada imediatamente, ela foi entregue ao seu destino somente depois que a comitiva do presidente Yamamoto [Ikeda] havia partido do Japão.

De toda forma, foi por meio dessa única carta que os companheiros do Brasil puderam pelo menos tomar conhecimento da data, horário e número do voo da chegada da comitiva. Com isso, a notícia da vinda do presidente Yamamoto ao Brasil foi imediatamente transmitida aos membros (Ikeda 1994a: 180).

Ikeda e sua comitiva chegaram ao Brasil na madrugada de 18 para 19 de outubro (o dia 19 de outubro passou a ser comemorado como o “Dia da Fundação da BSGI”). A viagem havia sido desgastante pelas trepidações do avião, pela parada de emergência em Brasília devido a falha mecânica, e um atraso de duas horas. Ao chegar à uma hora da madrugada em São Paulo, o grupo foi recepcionado, já no Aeroporto, por cerca de vinte a trinta pessoas.

Na parte da manhã do dia 19, alguns membros da comitiva visitaram a Fazenda Tozan, em Campinas (SP), enquanto Ikeda e outros visitaram a Cooperativa Agrícola de Cotia, formada por imigrantes japoneses da região de Cotia (SP). No final da tarde, a comitiva se reuniu na casa de um membro, em São Paulo, para a realização do gongyô. Em seguida, Ikeda iniciou um diálogo com os membros para se inteirar da situação em que viviam os imigrantes e como praticavam o Budismo Nichiren num país geograficamente antípoda do Japão. Cada relato estava repleto de experiências de frustração, amargura, dificuldades, malogro. Muitos não se reconheciam como imin (imigrantes), mas como kimin (pessoas abandonadas). Entre os imigrantes, cantava-se uma canção que expressava bem o estado de espírito da maioria:

Quem falou que o Brasil  
Era um bom lugar para se viver?  
Ludibriados pela companhia de emigração,  
Atravessamos os mares e

Chegamos ao outro lado do planeta.  
O paraíso de que ouvimos falar,  
Vimos que era um inferno.  
Que desgraça, que desgraça! (Ikeda 1994a: 187-88)<sup>2</sup>

Conversando com os membros, Ikeda ainda ficou sabendo que a maioria dos membros havia-se convertido ainda no Japão (quatro ou cinco anos antes da fundação do Distrito Brasil) e que, ao emigrarem para o Brasil, conseguiram converter dois ou três vizinhos, em suas respectivas colônias, com os quais se reuniam para recitar o daimoku. Na cidade de São Paulo já ocorriam, àquela altura, “reuniões de palestra” periódicas.

No dia 20, às 13 horas, Ikeda conduziu uma “reunião de palestra” com aproximadamente 140 adeptos, num salão que ficava no segundo andar do restaurante Chá Flora, no bairro Liberdade, em São Paulo. Esta reunião se transformou na primeira “convenção” do Brasil, na qual foi anunciada a criação do primeiro “distrito” fora do Japão.

O “Distrito Brasil” era composto inicialmente de três subdistritos (equivalentes às comunidades atuais) no estado de São Paulo: um na capital paulista, um em Campinas e outro em Arujá. “Para chefe de distrito e chefe da DS de distrito foi nomeado um casal que administrava uma empresa de rádios transistores” (ibidem: 199)<sup>3</sup>. Eiichi Sago (atual vice-presidente da BSGI e chefe da Coordenadoria do Rio de Janeiro) ficou responsável pela Divisão dos Rapazes. Eiichi era chefe da Divisão de Rapazes, de bloco, e responsável pelo setor da Banda Musical Masculina (Ongakutai) no Japão. Havia emigrado para o Brasil no mês anterior à vinda de Ikeda.

---

2 Embora não tenha verificado a origem desta canção, suponho que seja do período anterior à II Guerra Mundial, por expressar a grande frustração dos primeiros imigrantes japoneses. Estes foram contratados especificamente para trabalhar nos cafezais paulistas, numa penosa situação intermediária entre a escravidão e o regime de trabalho livre. Na década de 60, o japonês migrava para o Brasil numa situação melhor, enquanto que os imigrantes do pré-guerra já não alimentavam a esperança de voltar para o Japão, preferindo se radicarem no Brasil. Entretanto, não se pode menosprezar a contradição psicológica do imigrante, mesmo no pós-guerra. O antropólogo Philip Staniford, que fez trabalho de campo entre os imigrantes japoneses de Tomé-Açu (PA), de agosto de 1964 a agosto de 1965, notou que, ao mesmo tempo em que “os imigrantes partilham juntamente com seus compatriotas de uma imagem positiva, solidamente desenvolvida, de si próprios como japoneses”, alimentam uma auto-imagem negativa, por estarem “côncios de que os japoneses ‘de fato’ permanecem na terra-mãe e ali prosperaram”. Assim, os imigrantes de Tomé-Açu usavam para si próprios a expressão “imigrantes de rareação” (makibi imin) (Staniford 1973a: 47-49; veja também Staniford 1973b).

Ao retornar de sua viagem, Ikeda criou o Distrito Geral das Américas, que se encarregaria de todas as organizações recém-fundadas no Continente Americano e as apoiaria, ao invés de deixá-las ligadas “a algum distrito geral do Japão” (Ikeda *et alii* 1994a: 221). Ele resolveu “também ampliar o setor da sede central encarregado do exterior e criar o Departamento de Assuntos do Exterior, aumentando o quadro de seus membros para uma coordenação mais aprimorada de suas funções” (*ibidem*: 222). Dessa forma, a Sôka Gakkai brasileira esteve sob a direção do Distrito Geral das Américas até 1964, quando a Nichiren Shôshû do Brasil se tornou uma entidade jurídica, com relativa autonomia frente à sede japonesa.

Em janeiro de 1962, o Distrito Brasil já contava com oito subdistritos. Em 22 de dezembro do mesmo ano, Yasuhiro Saito chegou ao Brasil com a incumbência de ocupar o cargo de responsável pela Divisão dos Rapazes da América do Sul. Saito tornou-se Diretor Geral da organização em 1966. Naturalizou-se brasileiro em 1974, adotando a partir daí o nome Roberto. Antes de ser destacado para assumir o posto na filial brasileira da organização, Saito trabalhou na Argentina para a empresa japonesa Rissho Iwai Incorporation, depois de concluir a faculdade na área de línguas estrangeiras.

A primeira Cerimônia de Conversão (gojukai) no Brasil foi realizada em São Paulo em 1961 com a vinda de bonzos japoneses da Nichiren Shôshû. Entretanto, a permanência de bonzos no Brasil iniciou-se com a fundação do Templo Itijoji em 1968 na antiga sede da Nichiren Shoshu do Brasil<sup>4</sup>.

A organização ampliou-se em agosto de 1963, com a criação de dois novos distritos: São Paulo Kita (Norte) e São Paulo Nishi (Oeste). No ano seguinte, ela passou a ter personalidade jurídica sob o nome *Sociedade Religiosa Nichiren Shoshu do Brasil* ou, de forma abreviada, *NSB*. Como organização de leigos adeptos da seita Nichiren Shôshû, havia um pacto entre ambas no sentido de que a Sôka Gakkai seria a responsável pela expansão externa sob a orientação doutrinária do clero. Durante os primeiros quatro anos, toda a orientação para a NSB vinha da sede japonesa, enquanto eram efetuados no Brasil os preparativos para que se tornasse uma entidade jurídica.

---

3 Esse casal não é mais membro da Sôka Gakkai e vive atualmente no Japão, segundo fui informado por Celso Hama (comunicação pessoal).

4 A antiga sede da NSB é, atualmente, a sede social da Divisão das Senhoras (bairro Liberdade, São Paulo).



Ainda em 1964 foi fundada a primeira sede comunitária da NSB, no bairro Vila Mariana (São Paulo), onde também passou a funcionar a sede da América do Sul (São Paulo). Foi realizado também o primeiro exame de Budismo em português<sup>5</sup> e o primeiro Festival Esportivo da América do Sul. No ano seguinte, foi lançado o boletim interno “Nova Era” (em português), precursor do jornal “Brasil Seikyo”. Nessa época, a NSB “já contava com 800 famílias e realiza a sua primeira peregrinação [ao templo Taisekiji] em grupo, formado por 23 pessoas, sendo que 17 dessas foram de navio” (Terceira Civilização no. 326, p. 17).

***Período de expansão (1966-1991):*** esse período se iniciou com a segunda visita de Ikeda ao Brasil, em março de 1966. Nesse mesmo ano, Yasuhiro Saito foi indicado para o cargo de diretor geral da organização. Sob sua liderança, a Gakkai manteve a ênfase na relação de mestre-discípulo entre os membros e Ikeda, e no proselitismo shakubuku, levando a uma grande difusão da NSB por todas as regiões do país. Ainda em 66, foi fundada a sede do Rio de Janeiro.

Com o crescimento do número de convertidos, fez-se necessária a construção de um templo, que contasse com a presença permanente de monges, principalmente para a realização das cerimônias de conversão (gojukai). Em 16 de fevereiro de 1968, foi inaugurado em São Paulo o Templo Kaisenzan Itijoji, cujo nome de registro era Sociedade Budista Nitiren Shoshu Templo Brasileiro (NSTB), tendo como diretor-superintendente Roberto Saito e, como vice-diretor superintendente, Eduardo Taguchi. Nesse mesmo ano, a organização lançou a revista mensal “Terceira Civilização”, como instrumento complementar na transmissão da doutrina do Budismo Nichiren, das orientações do presidente Ikeda e das notícias nacionais e internacionais da organização.

Em 1970, Roberto Saito assumiu o cargo de diretor geral da América do Sul. A coordenação do movimento na América do Sul, a partir do Brasil, durou poucos anos. Com o desenvolvimento das organizações em cada país, esse vínculo foi-se desfazendo naturalmente.

---

5 Idealmente, todos os membros da Sôka Gakkai se preparam para exames anuais de história e doutrina do Budismo Nichiren. Atualmente, os “Exames de Budismo” da BSGI são realizados em vários graus: admissão, primeiro, segundo, médio, superior e professor.

Com a fundação da Soka Gakkai Internacional (SGI) em 1975, consumou-se a autonomia do movimento em cada país sul-americano. Atualmente, embora haja independência de cada organização da SGI, promovem-se intercâmbios entre os jovens da SGI do continente americano. A Primeira Convenção da Divisão dos Rapazes da América do Sul foi realizada em Foz do Iguaçu, em julho de 1981.

Em março de 1974, a terceira visita de Ikeda foi frustrada em função do governo militar não lhe ter dado autorização para viajar ao Brasil. Ikeda assim descreve a decepção causada por tal revés:

Oito anos depois — março de 1974. Recebendo o convite para uma nova visita, parti rumo à travessia do continente americano acalentando no coração a alegria [sic] com todos reencontrar-me. Contudo, ou talvez pela providência do tempo, um contratempo interpôs-se a essa viagem e a terceira visita deixou de concretizar-se. A tristeza de vocês, exaurida de lágrimas, foi um sofrimento para mim também. Ah! Quantos vales e montanhas de provações (Ikeda apud Terceira Civilização no. 362, p. 7).

Passados dezoito anos, ao celebrar seu jubileu de prata, a NSB recebeu a terceira visita de Ikeda. Na ocasião, ele preencheu sua agenda não somente com as celebrações internas da NSB, como também com os cuidadosamente arranjados encontros políticos e sociais.

No dia 20 de fevereiro de 1984, um dia após sua chegada ao Brasil, Ikeda se encontrou com o então Presidente João Baptista de O. Figueiredo e seu ministro-chefe da Casa Civil, João Leitão de Abreu. No dia seguinte, fez uma doação de livros à Universidade Federal do Rio de Janeiro. No dia 23, Ikeda se encontrou com a presidente executiva da extinta Legião Brasileira de Assistência (LBA), Lea Leal; com o reitor da Universidade de Brasília, José Carlos de A. Azevedo, realizando a doação de mil livros para a UnB; com a ministra da Educação e Cultura, Esther de Figueiredo Ferraz; e com o ministro das Relações Exteriores, Saraiva Guerreiro.

Nesse Período de Expansão, foram realizados diversos festivais (culturais e musicais), campeonatos esportivos, convenções, exposições e outros. A NSB também passou por uma série de modificações em sua estrutura, em conformidade com seu crescimento. Por exemplo, a criação dos Departamentos Educacional, Científico, Social e

Artístico; a criação dos cargos de presidente e vice-presidente da NSB; a reorganização que criou áreas, comunidades e outras instâncias do grupo; etc. Em 1987, o Departamento Educacional da NSB deu início ao projeto de alfabetização de adultos. No ano seguinte, a NSB participou das comemorações dos 80 anos da imigração japonesa no Brasil, no Estádio Pacaembu (São Paulo), com a apresentação do “painel humano”.

Em 1990, esperava-se a quarta visita de Ikeda para a comemoração dos trinta anos da NSB. Nessa ocasião, a NSB estava sediando o 10o. Festival dos Jovens para a Paz Mundial. Porém, a presença do presidente da SGI foi substituída pela de seu filho Hiromasa Ikeda.

Podemos inferir que a ausência de Ikeda tenha-se dado pelo clima de intensa disputa com o clero da Nichiren Shôshû. De fato, no final desse ano, veio a público o conflito entre o clero e a Sôka Gakkai, com acusações recíprocas, tanto no Japão quanto nos demais países. No Brasil, o cisma se refletiu na briga judicial pelo Templo Kaisenzan Itiyoji e sobretudo na disputa pelos membros.

***Período de transição e consolidação (1991 até o presente):*** Depois da excomunhão pela Nichiren Shôshû, a Sôka Gakkai adotou, no dia 23 de abril de 1991, a denominação oficial de *Associação Brasil Soka Gakkai Internacional* (abreviada pela sigla *BSGI*).

Em novembro de 1991, os monges e adeptos ligados ao Templo Kaisenzan Itiyoji registraram ata e destituíram a diretoria, composta basicamente por membros da BSGI. No mês seguinte, a diretoria destituída abriu um processo judicial requerendo a reintegração de posse. O processo seguiu até 14 de maio 1998, quando a diretoria original “retomou a administração e os bens do Templo Kaisenzan Itiyoji... por meio de um Mandado de Execução Provisória de Sentença, expedido pelo juiz da 34a. Vara Cível do Tribunal de Justiça do Estado de São Paulo, em que tramitava o processo” (Brasil Seikyo, 23-5-98, p. 4)<sup>6</sup>.

Posteriormente, o Templo foi renomeado como Sede Social Josho (ou Josho Kaikan). No dia 27 de abril de 2000, o Supremo Tribunal Federal emitiu uma Certidão de

---

<sup>6</sup> Essa edição do jornal Brasil Seikyo dispensa duas páginas (4 e 5) praticamente inteiras ao relato de todo o processo de reintegração de posse do Templo, com um “resumo cronológico da tramitação do processo” e depoimentos eufóricos de vários líderes da BSGI.

Trânsito em Julgado, concluindo oficialmente o processo de reintegração de posse da Sede Social Social Josho, que já se estendia por nove anos (Brasil Seikyo, 06-5-00, p. 1).

Dos 140 mil membros da NSB de então, a maioria optou por se alinhar com a Sôka Gakkai. Enquanto alguns membros abandonaram a prática, estima-se que haja aproximadamente cinco mil membros fiéis ao clero da Nichiren Shôshû, através da Associação Religiosa Hokkekô do Brasil.<sup>7</sup>

A Hokkekô possui atualmente uma sede no bairro Saúde, em São Paulo, e inaugurou um Templo Filial em Angra dos Reis (RJ), em 1996, e uma Sede de Atividades em Mogi das Cruzes (SP), no ano seguinte. Seus adeptos seguem fazendo peregrinações (tozan) ao Templo Principal Taisekiji, no Japão. A Associação mantém duas publicações em português: o boletim “Informe Hokkekô” e a revista “Kaisen”, bimestral.

O cisma levou a BSGI a ficar em estado de alerta e a buscar uma maior consolidação de suas bases no Brasil. Foi criado o Comitê Renascença com o objetivo de conter a campanha de “re-shakubuku” da Hokkekô e conquistar os membros inativos ou indecisos.

As duas instituições não poupam acusações entre si em suas publicações internas e nas páginas da internet. A Hokkekô acusa Ikeda de se desviar do “Verdadeiro Budismo de Nichiren Daishonin” ao tentar criar a “religião Soka”. A SGI rebate, afirmando ser a única e legítima sucessora de Nichiren, ao passo que a Nichiren Shôshû teria se transformado na “seita Nikken” (Nikken Abe é o nome do sumo prelado que excomungou a SGI).

Nessas circunstâncias, a ênfase da BSGI nos últimos anos não é tanto no crescimento, mas em sua consolidação do avanço alcançado até o momento presente. Contrastando com a difusão inicial baseada em grandes e intensas campanhas de conversão, a difusão atual depende mais do “boca-a-boca” ou do “diálogo vida-a-vida”, no jargão da própria Gakkai. Esse aspecto foi-me exposto da seguinte maneira, por dois membros da Divisão de Rapazes da BSGI-DF:

---

<sup>7</sup> Essa estimativa foi obtida com o coordenador da Hokkekô em Brasília, Yuji Nagatani, no final de 1998. Entretanto, o relações públicas da BSGI afirma que “existem atualmente cerca de 550 dantos [membros ativos da Hokkekô] espalhados pelo Brasil, com concentração em São Paulo”: 115 na cidade de São Paulo,

O Budismo Nichiren não é divulgado através de grandes palestras ou pregações. A divulgação se dá a nível individual, no “boca-a-boca”. Quando sabemos que alguém está em dificuldade, vamos procurá-lo para ajudar nessa dificuldade (Depoimento de 28-5-98).

Acho que não teremos canal de TV. A gente precisa desse contato, do shakubuku, para ir explicando passo-a-passo e esclarecendo a pessoa (Depoimento de 12-11-98).

Há um esforço deliberado em ganhar legitimidade e visibilidade social por meio da ampliação dos laços com várias instituições brasileiras, de encontros políticos, de convênios, de participação em campanhas governamentais, de exposições em espaços públicos, etc.<sup>8</sup>

Na sua quarta visita ao Brasil, Ikeda discursou na Universidade Federal do Rio de Janeiro (11 de fevereiro de 1993); foi empossado como membro-correspondente da Academia Brasileira de Letras, na cadeira número 14 (12 de fevereiro); encontrou-se com o então governador de São Paulo, Luís Antônio Fleury Filho (1o. de março); e visitou o Museu de Arte de São Paulo, MASP (03 de março).

A partir daí, houve uma série de encontros da alta cúpula da BSGI com alguns dos principais representantes políticos do país (incluindo os presidentes Itamar Franco e Fernando Henrique Cardoso) e o convite a pessoas formadoras de opinião pública para participarem de atividades promovidas pela organização (dentre elas podemos citar o âncora de telejornal Boris Casoy e a antropóloga e primeira-dama Ruth Cardoso). A Universidade Soka concedeu, em 1997, o título de Doutor Honoris Causa ao presidente Fernando Henrique Cardoso.<sup>9</sup>

---

210 nas cidades vizinhas de São Paulo, 72 no estado do Rio de Janeiro e 153 no interior de São Paulo e em outros Estados (comunicação via internet, 23-5-01).

<sup>8</sup> Veja detalhes dessa política legitimadora da BSGI no Capítulo 7 (7.2).

<sup>9</sup> Além do título ao Presidente Cardoso, a Universidade Soka já concedeu título de Doutor Honoris Causa às seguintes personalidades brasileiras: José Carlos de Almeida Azevedo, Reitor da Universidade de Brasília (1984), Carlos Antonio Bittencourt Bueno, Embaixador do Brasil no Japão (1990), Austregésilo de Athayde, Presidente da Academia Brasileira de Letras (1993), Flavio Fava de Moraes, Reitor da Universidade de São Paulo (1995), Antonio Yoshio Ueno, Deputado Federal (1995) e Jackson Proença Testa, Reitor da Universidade Estadual de Londrina (1999).

Tamanho empenho resultou numa onda de “reconhecimentos” e “homenagens” públicas à SGI e a seus líderes. No quadro abaixo, apresento dois aspectos interessantes desse fenômeno: primeiramente, a maioria quase absoluta dessas homenagens aconteceram depois de 1991, sugerindo a existência uma política ativa e eficiente voltada para esse fim; depois, as maiores homenagens ocorreram nos estados de São Paulo e Rio de Janeiro, que concentram a maioria dos membros da BSGI.

<b>Tabela 5: Homenagens brasileiras à SGI e a seus líderes</b>													
	Título de Cidadão Honorário a Ikeda		Títulos honorários a Ikeda		Medalhas e Condecorações a Ikeda		Logradouros e praças		Moções de aplausos e congratulações, etc		Homenagens diversas		
	No.	%	No.	%	No.	%	No.	%	No.	%	No.	%	
<b>Antes de 1991 = 05</b>	<b>03</b>	15	<b>00</b>	00	<b>02</b>	9,5	<b>00</b>	00	<b>00</b>	00	<b>00</b>	00	
<b>A partir de 1992 = 145</b>	<b>17</b>	85	<b>10</b>	100	<b>19</b>	90,5	<b>13</b>	100	<b>33</b>	100	<b>53</b>	100	
Distribuição por Estado	SP	<b>03</b>	15	<b>02</b>	20	<b>08</b>	38	<b>11</b>	84,6	<b>14</b>	42,4	<b>16</b>	30,1
	RJ	<b>08</b>	40	<b>04</b>	40	<b>07</b>	33,3	<b>00</b>	00	<b>15</b>	45,4	<b>28</b>	52,8
	PR	<b>05</b>	25	<b>02</b>	20	<b>01</b>	4,7	<b>02</b>	15,4	<b>03</b>	09	<b>05</b>	9,4
	DF	<b>01</b>	05	<b>00</b>	00	<b>00</b>	00	<b>00</b>	00	<b>00</b>	00	<b>02</b>	3,7
	Outros	<b>03</b>	15	<b>02</b>	20	<b>05</b>	23,8	<b>00</b>	00	<b>01</b>	03	<b>02</b>	3,7
<b>TOTAL = 150</b>	<b>20</b>	100	<b>10</b>	100	<b>21</b>	100	<b>13</b>	100	<b>33</b>	100	<b>53</b>	100	

**Nota:** A lista detalhada das homenagens até 1998 pode ser encontrada no Apêndice III.

No período atual, a BSGI também tem organizado alguns eventos internacionais ligados à SGI. No dia 27 de fevereiro de 1993, o Centro Cultural Campestre da BSGI sediou a Primeira Convenção Sul-Americana, com a participação de Ikeda, sua esposa Kaneko, uma delegação japonesa e três mil membros de dez países da América do Sul. Na mesma ocasião, houve a Conferência Nipo-Sul-Americana de Intercâmbio da Divisão das Senhoras, reunindo 26 dirigentes da DS de dez países da América do Sul. Foi inaugurada, também, uma estátua do presidente Ikeda e um monumento ao “Ponto Primordial do Kossen-rufu da América do Sul”, com o objetivo de registrar o nome de pessoas que vêm-se empenhando “em prol do movimento pela paz mundial”.

No dia seguinte, 28 de fevereiro, ocorreu a Décima-Sexta Convenção da Soka Gakkai Internacional, a primeira a ser realizada em um país do Hemisfério Sul (Terceira Civilização no. 297, pp. 36-39).

Em outubro de 1993, a BSGI passou por uma reestruturação, tendo como unidades maiores administrativas as três coordenadorias: Grande São Paulo, Rio de Janeiro e Regiões Estaduais. Eduardo Katsushige Taguchi, então Primeiro Vice-Presidente da organização, assumiu o cargo de presidente da BSGI, no lugar de Roberto Y. Saito, que ascendeu à posição de presidente honorário.

No ano seguinte, os novos membros puderam receber okatagi gohonzon<sup>10</sup>, baseados no gohonzon transcrito pelo 26º. sumo prelado Nichikan Shônin. Isto não ocorria desde o cisma com a Nichiren Shôshû, em 1991. De acordo com a versão da SGI, alguns sacerdotes que se opuseram ao Templo Principal Taisekiji propuseram a concessão de gohonzon para seus membros:

Os membros da Soka Gakkai e da SGI, que têm um forte espírito de procura em relação ao budismo de [Nichiren] Daishonin, ficaram irritados com o cancelamento da entrega de Gohonzon, uma ação que por sua própria natureza procura destruir o Kossen-rufu.

Foram muitos os pedidos de membros querendo receber o Gohonzon.

Ciente dessa situação, o sacerdote-chefe Sendo Narita, do templo Joenji, junto com os membros da Aliança para a Reforma da Nitiren Shoshu e da Associação de Jovens Reverendos Dedicados à Reforma da Nitiren Shoshu, fez uma proposta à Soka Gakkai, que estava realmente transbordando de um sincero espírito de fé. Essa proposta expôs o desejo dos reverendos dissidentes de possibilitar aos membros da Soka Gakkai receber o seu próprio Okatagui Gohonzon e orar sem reservas ao Gohonzon transcrito pelo 26º. sumo prelado Nitikan Shonin, pertencente ao templo Joenji (Terceira Civilização no. 326, p. 20).

A disputa Nichiren Shôshû-SGI não parece ter um futuro conciliatório a curto e médio prazo, conforme foi visto no Capítulo 4 (4.2). Como a Nichiren Shôshû dependia totalmente da SGI para sua propagação, ela agora busca recuperar-se das consequências da excomunhão da SGI. Enquanto aquela ostenta uma estimativa de cinco mil adeptos no Brasil, a BSGI afirma ter 104.358 membros, sendo que 90% destes são brasileiros não descendentes de japoneses. Em outubro de 1998, a BSGI possuía 63 sedes regionais, seis

---

10 “Okatagui: Significa literalmente imprimir em bloco de madeira. Refere-se ao Gohonzon reproduzido através de um processo de impressão, como os que eram anteriormente emitidos a todos os membros [da SGI pela Nichiren Shôshû]” (Terceira civilização no. 326, p. 20).

centros culturais e vários centros comunitários (Terceira Civilização, no. 362, p.38). Nos tópicos seguintes, voltarei a abordar a estrutura organizacional, as estatísticas e o perfil dos membros da BSGI.

O presidente da BSGI, Eduardo Taguchi, ao apresentar a nova estrutura da organização (ampliada para quatro coordenadorias), a partir de dezembro de 1999, conclamou todos os seus subordinados a criarem uma nova fase de prosperidade e consolidação do movimento. Essa nova fase —cujo marco inicial foi a Grande Convenção Cultural dos Jovens<sup>11</sup>, realizada em outubro de 1999—, deverá ser marcada pelo lema “avançar com a comunidade”: significando, internamente, a solidificação dos laços entre os membros de cada nível de base da estrutura organizacional da BSGI (bloco e comunidade) e, externamente, que os membros devem atuar com mais intensidade e com uma presença ainda mais marcante em seus meios de trabalho e de residência. Na verdade, é uma proposta que apenas mantém a política da gestão de Taguchi, desde que assumiu a presidência da organização:

Desde [a mudança da liderança de Roberto Saito para Eduardo Taguchi, em outubro de 1993], a BSGI veio se desenvolvendo intensamente em duas frentes de atuação: a interna, com uma luta contínua de solidificação da organização de base; e a externa, em que se aprimorou um rico e produtivo intercâmbio de amizade com a sociedade brasileira, sobretudo por meio de atividades voltadas à cultura e à educação, as quais fizeram emergir o reconhecimento social da SGI, da BSGI e do presidente Ikeda em diversas regiões do Brasil (Brasil Seikyo, 01-01-00, p. 2).

Ao entrevistar os líderes da sede da BSGI, pude perceber que, na própria organização, a gestão de Roberto Y. Saito é tida como um período de formação da base e de crescimento da organização no Brasil, enquanto que a de Eduardo K. Taguchi está

---

11 A Grande Convenção Cultural dos Jovens, realizada nos dias 16 e 17 de outubro de 1999, reuniu, de acordo com estimativa oficial, dez mil pessoas no Centro Cultural Campeste da BSGI (Itapevi-SP). O evento serviu para lançar uma nova onda revitalizadora da organização, veiculada como a “Nova Primavera da BSGI”. Onze organizações latino-americanas da SGI enviaram delegações, totalizando 237 representantes. Além da Grande Convenção Cultural dos Jovens, também foram realizadas na ocasião a Conferência Cultural da SGI da América Latina, a Conferência sobre Renascença da SGI da América Latina, a Conferência dos Jovens da América Latina, o Intercâmbio dos Grupos Horizontais, a Conferência das Mulheres Latino-Americanas da SGI e o Intercâmbio com a Divisão dos Adultos (Brasil Seikyo, 23-10-99, pp. 1, 7, 8, 10).



mais voltada para o aprimoramento, consolidação, democratização e descentralização. Diria que o segundo e o terceiro períodos, que vão de 1960 a 1991, correspondem a esta percepção “interna” da gestão de Saito. O cisma com a Nichiren Shôshû coincide com um período em que a BSGI sentia a necessidade de aprofundar a fé e o comprometimento do membro, ou seja, a necessidade de consolidar o movimento em si e de construir uma identidade própria. Como me confidenciou um líder,

Antes, [a direção] tinha que segurar as rédeas e puxar. Gostassem ou não, havia que ter mais controle. [Nas primeiras décadas,] eram feitas campanhas de conversão, dia e noite. Não se pensava em outra coisa. Era uma atividade religiosa. Agora continua-se com a iniciativa de conversões, mas não em forma de campanha. Para se tornar dirigente, tinha-se que fazer uma determinada quantia de shakubuku. Havia fechamento de resultados periódicos (entrevista, 16-3-99).

## **6.2 - Organização e atividades da BSGI**

A estrutura da Sôka Gakkai se baseia em dois eixos: um vertical e outro horizontal. Originalmente, o eixo vertical ligaria o convertido a seu convertedor, reunindo-os num mesmo grupo, independentemente do endereço de suas moradias. Esta prática se justifica pela premissa de que os laços estabelecidos pela conversão seriam até mais fortes e fundamentais que os consangüíneos: com o shakubuku se estabeleceria uma relação de iniciador/iniciado, mestre/discípulo (Murata 1971: 142)<sup>12</sup>.

Atualmente, no Japão, o novo membro começa a participar na comunidade de seu convertor; depois ela se transfere para o local mais próximo de sua residência.

No Brasil, houve esta flexibilização em 1980, com a mudança da organização de base para “comunidades”. Isto quer dizer que, normalmente, a pessoa pertence à unidade

---

12 O proselitismo constitui parte importante em qualquer movimento social, particularmente os de caráter religioso, como forma de garantir sua sobrevivência física. Nos anos 60 e 70, a BSGI teve um rápido crescimento ao dispensar grandes esforços no proselitismo. Um membro da DS de Brasília relatou o seguinte: “Até 1970, mais ou menos, a gente fazia muito shakubuku. Até em casas de quem a gente não conhecia! Cada um tinha que fazer dez, quinze shakubuku para poder ir ao Japão [isto é, fazer tozan ou peregrinação ao Templo Taisekiji]” (entrevista em 16-3-99). Em outros grupos japoneses também há algo parecido. Na Reiyûkai e Risshô Kôseikai, como nos informa Cornille (2000: 22-23), um membro precisa converter (michibiki) três ou quatro pessoas como requisito para se tornar líder nesses dois grupos. Nesses

organizacional mais próxima de sua casa, mesmo que não coincida com a da pessoa que a converteu. Podem-se encontrar diversos casos que indicam certa flexibilidade nas estruturas e a precedência dos objetivos da organização. Em Brasília, encontrei uma família cujos membros atuam ou pertencem a comunidades diferentes e distantes umas das outras, com o intuito de contribuir na sustentação e ampliação do movimento.

A menor unidade da estrutura organizacional da BSGI —que segue basicamente o modelo das organizações da SGI— é o **bloco**, composto por aproximadamente dez a doze famílias; um grupo de blocos forma uma **comunidade**; algumas comunidades compõem os **distritos**; as unidades seguintes em linha ascendente são: **regionais, áreas, áreas gerais, regiões estaduais/regiões metropolitanas** (caso do Rio e de São Paulo), **sub-coordenadorias/coordenadorias e sede central**.

<b>Quadro 14: Coordenadorias e subcoordenadorias da BSGI</b>	
<b>Coordenadorias</b>	<b>Subcoordenadorias</b>
Coordenadoria da Cidade de São Paulo (CCSP): abrange a região da cidade de São Paulo.	Norte, Leste, Sul, Sudeste e Centro
Coordenadoria dos Municípios de São Paulo (CMSP): abrange municípios do estado de São Paulo.	Trabalhadores/Fernão Dias, Anhanguera/Bandeirantes, Castelo Branco/Regis Bittencourt, Dutra, e Anchieta/Imigrantes
Coordenadoria do Rio de Janeiro (CRJ): abrange os estados do Rio de Janeiro e Espírito Santo.	Oeste, Centro, Centro-Sul, Norte Fluminense e Serraana.
Coordenadoria das Regiões Estaduais (CRE): abrange os demais estados brasileiros.	Norte, Nordeste, Centro-Oeste, Sudeste 1, Sudeste 2 e Sul

**Fontes:** Jornal Brasil Seikyo (01-Jan-00 e 03-Fev-01) e comunicação pessoal com Celso Hama (14-12-00).

Os membros da BSGI estão presentes em todos os estados brasileiros e, desde janeiro de 2000, são organizados, em termos administrativos e geográficos, em quatro **coordenadorias**, conforme o quadro acima.

As coordenadorias estão organizadas de acordo com a concentração dos membros, o que está refletido no maior número de coordenadorias nos estados de São Paulo e Rio de Janeiro. O estado de São Paulo, por exemplo, está dividido entre três coordenadorias: existe a Coordenadoria da Cidade de São Paulo, a Coordenadoria dos Municípios de São Paulo e outra parte ainda pertencente à Coordenadoria das Regiões

---

casos, desenvolve-se, também, uma relação de respeito e responsabilidade entre convertido (michibiki no

Estaduais. A sede central da BSGI se encontra no bairro da Liberdade, local de maior tradição nipônica na capital paulistana e no Brasil.

Em outubro de 1998, a BSGI possuía 63 sedes regionais, seis centros culturais e vários centros comunitários (Terceira Civilização, no. 362, p.38). Estes eram, nessa época, os centros culturais e as sedes regionais:

**Centros Culturais:**

Centro Cultural da BSGI (SP), Centro Cultural Campestre da BSGI (SP), Centro Cultural Sul da Coordenadoria da Grande São Paulo (SP), Centro Cultural do Rio de Janeiro (RJ), Centro Cultural de Brasília (DF) e Centro Cultural Norte do Paraná (PR).

**Sedes Regionais:**

*Capital de São Paulo e interior:* Itaquera, Morumbi, Carrão, Barra Funda, Tucuruvi, Paulista, Penha, Ipiranga, Interlagos, Vila Prudente, Saúde, Esperança, Sapopemba, São Bernardo, Santo André, Guaianazes, Osasco, Guarulhos, São Miguel, Suzano, Mogi das Cruzes, Diadema, São José dos Campos, Campinas, Pereira Barreto, Ribeirão Preto, Santos, Araçatuba, Jundiaí, Bauru, São Roque, Sorocaba, Americana, Atibaia, Presidente Prudente, Pindamonhangaba e Jacareí.

*Outros Estados:* Botafogo (RJ), Caxias (RJ), Angra dos Reis (RJ), Bangu (RJ), Miguel Couto (RJ), Abolição (RJ), Maringá (PR), Curitiba (PR), Apucarana (PR), Ponta Porã (MS), Campo Grande (MS), Dourados (MS), Belém (PA), Salvador (BA), Recife (PE), Porto Alegre (RS), Belo Horizonte (MG), Uberlândia (MG), Manaus (AM), Cuiabá (MT), Boa Vista (RR), Taguatinga (DF), Florianópolis (SC), Fortaleza (CE), Aracaju (SE) e São Luís (MA).

De acordo com o presidente da BSGI (entrevista de 29-8-2000), 70% das sedes da organização são, atualmente, alugadas. Por isso, uma de suas metas é a aquisição e/ou construção de sedes próprias. Talvez nesses “70%” estejam incluídas as muitas sedes que são propriedades privadas de membros, sejam residências, sejam imóveis extras, colocadas à disposição da BSGI.

Em Brasília, a primeira sede foi estabelecida em um imóvel particular do Sr. Manoel Jesus Boueres, um dos primeiros convertidos da região sem ter ascendência

---

oya ou “pai de michibiki”) e convertido (michibiki no ko ou “filho de michibiki”).

japonesa. A “Sede Comunitária Boueres”, como passou a ser conhecida, centralizou as atividades na região do Distrito Federal, a partir de 1978, até ser inaugurada a Sede Regional em Taguatinga (DF), em 19-03-94. Na revista Terceira Civilização de janeiro de 2000 (no. 377, pp. 41-44), pode-se encontrar o depoimento de uma senhora do Rio de Janeiro (67 anos, viúva, conselheira de comunidade), que disponibilizou sua própria casa como “sede de comunidade”. Exemplos como esses podem ser encontrados em várias partes do país.

<b>Tabela 6: Quantidade de organizações da BSGI (1998)</b>						
Coordenadorias	Regiões Metropolitanas ou Estaduais	Áreas Gerais	Áreas	Regionais	Distritos	Comunidades
Grande S.Paulo	7 RM	38	78	184	431	1326 (57,17%)
Regiões Estaduais	(5 subcoordenadorias e) 21 (RM/E)	49	57	109	275	723 (31,17%)
Rio de Janeiro	2 RM	7	14	34	100	270 (11,64%)
<b>BSGI</b>	30	94	149	327	806	2319 (100%)

**Fonte:** Terceira Civilização no. 362, p. 13.

**Nota:** Este quadro serve apenas para se ter uma idéia da dimensão da BSGI, visto que já existe uma nova estrutura, baseada, agora, em quatro coordenadorias.

O quadro anterior indica uma grande concentração dos membros no Estado de São Paulo. Atualmente, a BSGI está presente em quase todas as unidades da federação brasileira. Os estados de maior concentração são, em ordem decrescente: São Paulo, Rio de Janeiro, Paraná e Minas Gerais. Celso M. Hama, diretor de relações públicas da BSGI, me deu a seguinte explicação (em comunicação pessoal, 16-3-99):

No Brasil, a Sôka Gakkai se desenvolveu nos focos japoneses, de imigrantes japoneses... onde a colônia estava presente: São Paulo, Londrina, Curitiba, Belém, Campinas, Ribeirão Preto. Atualmente não há um lugar onde ela cresça mais. Talvez se possa dizer que seja nas grandes cidades e capitais. Falta crescer ainda nos estados mais distantes ou novos, como Tocantins e Acre. No último evento para as mulheres, do Dia Internacional da Mulher [07 de março de 1999], só não compareceu representante do Maranhão. Mas, hoje, a organização não está priorizando tanto o crescimento, a expansão, e sim, a solidificação. Já não tem mais aquelas campanhas de shakubuku como antigamente.

Em cada nível da organização local, procuram-se estabelecer as seguintes “divisões”, baseadas na faixa etária<sup>13</sup>:

**Divisão dos Adultos (DA):** o Brasil tornou-se o primeiro país, fora do Japão, a ter uma DA, no dia 5 de março de 1982. O “Dia da Divisão dos Adultos”, no entanto, é celebrada na SGI no dia 24 de agosto, por ser esta data em que Ikeda se tornou membro da Sôka Gakkai. Os membros da DA são considerados “os pilares” e “a base da organização”, e ocupam os principais cargos na BSGI.

**Divisão das Senhoras (DS):** um das divisões mais atuantes, possui um Departamento de Comunicação, subdividido em quatro setores: Jornalismo, Informática, Línguas Estrangeiras e Relações Públicas.

**Divisão de Jovens (DJ):** composta pela Divisão de Rapazes (DR) e Divisão de Moças (DM). Tanto a DR quanto a DM possuem uma Divisão de Estudantes Universitários. A Divisão de Estudantes Universitários possui diversos Núcleos de Estudo, tais como: arte e cultura, ação em prol da saúde, direitos humanos, meio ambiente e tecnologia, educação humanística e filosofia budista. Essa mesma divisão de universitários desenvolve, junto com estudantes colegiais formados, o Projeto Fênix: um grupo de street dance que tem como objetivo criar jovens valores que, por meio da dança, atuem como divulgadores dos ideais da BSGI.

**Divisão de Estudantes (DE):** fundada oficialmente em 1991, ela se divide em Estudantes Primários (de 7 a 10 anos), Ginásiais (de 11 a 14 anos) e Colegiais (de 15 a 17 anos); suas atividades são realizadas por faixa etária, porém sob o foco comum da importância do estudo, da família e da amizade.

Embora haja atividades conjuntas de todas as divisões, como as reuniões de palestra e as reuniões de estudo, cada divisão organiza suas próprias atividades, onde são tratados assuntos condizentes com as diretrizes traçadas anualmente e do interesse particular de seus membros.

---

13 Após a conclusão de minha pesquisa e quando já havia quase terminado de escrever a tese, a BSGI implementou uma reforma na denominação de suas divisões. A reforma passou a vigorar a partir de 01-01-01. A Divisão dos Adultos passou a se chamar **Divisão Sênior (DS)**; a Divisão das Senhoras passou a **Divisão Feminina (DF)**; a Divisão de Rapazes passou a **Divisão Masculina de Jovens (DMJ)**; a Divisão de Moças virou **Divisão Feminina de Jovens (DFJ)**; a **Divisão de Estudantes** permaneceu como antes, sendo subdividida em quatro: Estudantes Primários = Divisão do Futuro (6 a 9 anos); Estudantes Ginásiais = Divisão da Esperança (10 a 13 anos); Estudantes Colegiais = Divisão dos Herdeiros (14 a 17 anos); e

Cada divisão possui ainda seus respectivos “**grupos horizontais**”, que são grupos de interesse e de treinamento mais específico, e servem de apoio aos eventos promovidos pela associação ou “organização vertical” (Terceira Civilização, no. 362, pp. 29-33). Todos visam igualmente ao desenvolvimento e aprimoramento de seus integrantes. Conforme a natureza de sua atuação, esses grupos podem ser divididos em:

**Grupos Culturais:** quatro corais (Uirapuru, Lírio, Esperança e Amigos do Mundo); três grupos musicais (Girassol, Nova Era Kotekitai e Taiyo Ongakutai) e dois grupos de dança (Fukuti/Boa Sorte e Sabedoria, e Taiga).

**Grupos de Bastidores ou de Apoio:** Campestre, Mamorukai (Manutenção), Flores do Campestre (Plantio), Pérola, de Ornamentação, de Veículos, Taiyo (Sol), Diamante, Cerejeira, Arco-Íris, Flora, Gajokai, Sokahan e ETE (Equipe de Transportes Especializados).

Os grupos Campestre, Flora e Flores do Campestre são os responsáveis pela preservação do Centro Cultural Campestre (Itapevi-SP).

Mamorukai, Pérola, Ornamentação, Cerejeira, Gajokai e Sokahan são grupos que zelam pelas sedes regionais e pelos centros culturais. Exceto os grupos Mamorukai e Ornamentação, os demais cuidam da recepção e de toda a movimentação dos participantes dos eventos realizados.

Para os grandes eventos da BSGI são fundamentais as atuações da ETE, do Grupo de Veículos e do Grupo Taiyo. Enquanto os dois primeiros são responsáveis pelo transporte dos materiais, equipamentos e participantes vindos de localidades distantes, o Grupo Taiyo cuida da alimentação das pessoas que atuam nos bastidores e das que vêm de outros lugares.

O Grupo Arco-Íris, além de preparar relatórios e colaborar com o registro das principais atividades realizadas, executa trabalhos de tradução de vários idiomas para o português.

O Grupo Diamante, da Divisão de Senhoras, é formado por tradutoras exclusivas do idioma japonês. Ambos atuam como intérpretes e na recepção de membros do exterior.

---

Estudantes Universitários = Divisão dos Estudantes Universitários (acima de 18 anos). A DMJ, DFJ e a DE formam juntas a **Divisão dos Jovens** (DJ) (Brasil Seikyo, 03-Fev-01, p. 2).

Em muitas ocasiões esses grupos interagem entre si, havendo mesmo eventos de grande porte (como os festivais culturais ou musicais) que exigem a movimentação de praticamente todos os grupos.

**Grupos de Aprimoramento:** Alvorada, Working Women (GWW; formado por mulheres que desenvolvem atividades profissionais), Young Mrs. (GYM; constituído por mulheres com até 35 anos) e Terceira Idade. Todos visam igualmente ao desenvolvimento e aprimoramento de seus integrantes.

<b>Quadro 15: Grupos horizontais de cada divisão</b>	
DIVISÃO	GRUPOS HORIZONTAIS
dos Adultos (DA)	Coral Uirapuru, Grupo Alvorada e Grupo Campestre.
das Senhoras (DS)	Grupo <u>Working Women</u> , Grupo <u>Young Mrs.</u> , Grupo da Terceira Idade, Grupo <u>Fukuti</u> (Boa Sorte e Sabedoria), Coral Lírio, Grupo Girassol, <u>Mamorukai</u> , Grupo Flores do Campestre, Grupo Pérola, Grupo de Ornamentação, Grupo de Veículos, Grupo Diamante, Grupo <u>Taiyo</u> , Departamento de Comunicação, Comitê das Mulheres para a Paz e Liga das Mulheres para a Paz.
dos Rapazes (DR)	<u>Taiyo Ongakutai</u> (Banda Musical, <u>The Sun</u> Orchestra, Banda Infanto-Juvenil), <u>Gajokai</u> e <u>Sokahan</u> .
das Moças (DM)	Nova Era <u>Kotekitai</u> (Banda e Conjunto Musical, setores Pompom e Júnior), Grupo Cerejeira, <u>Taiga</u> (Grande Correnteza: <u>Taiga</u> Júnior Primário e <u>Taiga</u> Júnior Ginásial), Arco Íris e Flora.
dos Jovens (DJ)	Coral Esperança (Júnior) e Coral Amigos do Mundo (da Divisão dos Estudantes Primários).

Esses grupos horizontais não existem em todas as unidades da BSGI. Em 1998, a banda feminina Nova Era Kotekitai havia sido formada em vinte localidades brasileiras, enquanto que a banda masculina Taiyo Ongakutai estava presente em dezessete localidades. Em São Paulo, onde há a maior concentração de membros, existem três subgrupos da Taiyo Ongakutai: Banda Musical, Banda Infanto-Juvenil (integrado por membros de 10 a 14 anos) e The Sun Orchestra.

Por outro lado, dependendo do local ou do interesse dos membros, pode haver ainda outros grupos. Em Brasília, por exemplo, há um grupo de pagode. Quando pesquisava as religiões japonesas no Pará, em 1991, havia um “grupo horizontal” da DS de Belém, auto-denominado Seiten (literalmente, “céu limpo, sem nuvens”; significando “tempo bom”), cuja função é recitar daimoku para que o mau tempo não atrapalhe as atividades programadas da organização local.

Além das divisões e grupos, a BSGI conta ainda com a atuação da **Coordenadoria Educacional** e da **Coordenadoria Cultural**, formada por oito departamentos (Terceira Civilização, no. 362, pp. 24-28; e informações atualizadas com Celso Hama, em comunicação pessoal de 09-3-01):

*Departamento Artístico* — formado por profissionais do meio artístico, principalmente atores e cantores. Realiza reuniões mensais, onde se discutem formas de aprimoramento individual e profissional. Seu objetivo central é a divulgação das atividades da BSGI no campo artístico.

*Departamento de Cientistas* — formado por técnicos e profissionais de nível superior que desenvolvem trabalhos de pesquisa em diversos campos científicos. Seus integrantes são engenheiros, sociólogos, professores universitários, agrônomos e outros. Realiza reuniões periódicas e seminários.

*Departamento de Saúde* — formado por profissionais da área de saúde (especialmente os das áreas de medicina, odontologia e enfermagem), realiza periodicamente seminários e palestras sobre questões relevantes para a sociedade atual, como o problema das drogas, o estresse no trabalho e outros. Seu Grupo de Enfermagem (GEn) é particularmente atuante durante os eventos da organização que envolvem um grande número de pessoas, prestando auxílio médico em caso de necessidade.

*Departamento de Juristas* — formado por advogados, juízes e promotores, este departamento desenvolve trabalhos na área jurídica relacionados aos campos de atuação da BSGI. Foi criado, juntamente com o Departamento de Executivos, em 1997, a partir do desmembramento do extinto Departamento Social da BSGI.

*Departamento de Profissionais e Executivos* — formado por profissionais liberais da área de negócios, como administradores, consultores e executivos de empresas, economistas, contadores, engenheiros, empresários e microempresários. Em suas reuniões mensais são abordados temas atuais como, por exemplo, o processo de globalização mundial, a defesa do consumidor, o perfil do executivo moderno, etc.

*Departamento de Comunicação* (ex-Departamento de Imprensa e Arte Literária) — composto basicamente por jornalistas, sua função primordial é a de assessorar a BSGI em suas relações públicas. Edita uma publicação mensal, o “BSGI News”, que é enviada a



bibliotecas, estabelecimentos de ensino, organismos públicos e a simpatizantes da entidade que atuam nas áreas de educação, arte e cultura.

*Departamento de Orquestra* — um dos mais atuantes departamentos na sociedade brasileira, é composto pela Orquestra Filarmônica Brasileira do Humanismo Ikeda (OFBHI), pela Camerata Ikeda, pelo Quinteto de Sopros e pelo Quinteto de Metais. Entre as diversas apresentações da OFBHI, destacam-se duas turnês internacionais (na Argentina em julho de 1997 e no Paraguai em agosto de 1998) e apresentações no Memorial da América Latina (SP, outubro/96) e no Instituto Cultural Itaú (SP, dezembro/96). Também já lançou dois CDs institucionais.

*Departamento de Grupos Horizontais de Arte* — criado no final de 1999, é composto pelos grupos: Coral Lírio (DS), Coral Uirapuru (DA), Ongakutai, Kotekitai, Taiga, Sonoplastia, Coral Esperança (DJ), Coral Amigos do Mundo.

**Quadro 16: Funções organizacionais da BSGI**

Nível: Região Metropolitana/Estadual, Área Geral, Área, Regional, Distrito, Comunidade, Bloco

**Denominação anterior**

Chefe geral ou vice-chefe geral  
Chefe  
Vice-chefe  
Conselheiro e vice-conselheiro

**Denominação atual**

Consultor (sem vice)  
Responsável  
Vice-responsável  
Conselheiro (e vice-conselheiro)

Nível: Divisões, Coordenadorias, Departamentos e Grupos Horizontais

**Denominação anterior**

Chefe geral  
Vice-chefe geral  
Chefe  
Vice-chefe  
Chefe da Secretaria

**Denominação atual**

Coordenador geral  
Vice-Coordenador geral  
Coordenador  
Vice-Coordenador  
Coordenador da Secretaria

Obs.: As denominações das funções de presidente e vice-presidente permanecem inalteradas.

Fonte: Terceira Civilização no. 366, p. 99.

A **Coordenadoria Educacional** surgiu a partir do ex-Departamento Educacional que, pelo seu desenvolvimento, foi desmembrado da Coordenadoria Cultural. Sendo uma das agências mais atuantes da organização, a Coordenadoria Educacional desenvolve dois projetos com projeção e relevância, particularmente na cidade de São Paulo: o “Curso de Alfabetização”, que se propõe a alfabetizar uma pessoa em quarenta horas-aula; e o

“Projeto Makiguti em Ação”, que visa a aplicação da pedagogia de Tsunesaburô Makiguchi no Brasil, sobretudo em escolas da rede pública<sup>14</sup>.

Outros departamentos complemem o trabalho das duas coordenadorias acima: **Departamento de Estudo do Budismo**, **Departamento de Divulgação de Impressos** e **Departamento de Kofu** (encarregado de receber e administrar a contribuição financeira espontânea dos membros).

Os planos e diretrizes de atividades da BSGI são discutidos e aprovados em três níveis<sup>15</sup>:

a) **Conselho Deliberativo** (primeira instância de discussão e deliberação)

Participantes: membros de direção executiva, coordenadores de divisão, de coordenadorias, coordenadoria cultural e departamento de estudo de budismo.

b) **Conselho Central** (segunda instância, podendo haver alteração na deliberação anterior)

Participantes: vice-coordenadores de divisão e responsáveis/vice de subcoordenadorias

c) **Conselho Executivo** (deliberação final e execução de acordo com a característica da coordenadoria)

Participantes: responsáveis /vice de área geral, região estadual, região metropolitana, e representantes de estados.

Segundo fui informado, não há uma interferência direta da SGI em suas filiais de cada país. A única linha mestra anual adotada em todas as filiais da SGI é a denominação do ano, conforme o quadro abaixo:

#### **Quadro 17: Temas anuais da Sôka Gakkai (1967 a 2001)**

1967 - Ano do Grande Avanço
1968 - Ano da Glória
1969 - Ano da Construção
1970 - Ano da Renovação
1971 - Ano da Cultura
1972 - Ano da Comunidade
1973 - Ano do Estudo
1974 - Ano da Sociedade
1975 - Ano da Educação e do Lar
1976 - Ano da Saúde e Juventude

14 Sobre esses dois projetos, veja Silva (2000).

15 Informações obtidas com Celso M. Hama, via internet (04/02/2000).

1977 - Ano do Estudo do Budismo  
 1978 - Ano do Estudo do Budismo  
 1979 - Ano da Criação de Valores  
 1980 - Ano da Comunidade  
 1981 - Ano dos Jovens  
 1982 - Ano da Convicção e Alegria  
 1983 - Ano da Construção  
 1984 - Ano da Saúde  
 1985 - Ano do Desbravar  
 1986 - Ano da Criação de Valores Humanos  
 1987 - Ano da Paz e da Comunidade  
 1988 - Ano do Desenvolvimento na Fé e na Prática  
 1989 - Ano do Avanço na Prática e no Estudo  
 1990 - Ano do Ponto Primordial e do Espírito de Procura  
 1991 - Ano da Paz e do Desenvolvimento  
 1992 - Ano da Renascença Soka  
 1993 - Ano da Vitória da Renascença Soka  
 1994 - Ano da Glória da Renascença Soka  
 1995 - Ano da Glória e do Progresso Dinâmico  
 1996 - Ano da Grande Vitória Rumo ao Novo Século  
 1997 - Ano do Avanço Rumo ao Novo Século  
 1998 - Ano do Triunfo Humano Rumo ao Novo Século  
 1999 - Ano da Vitória da Comunidade Rumo ao Novo Século  
 2000 - Ano dos Jovens - Descortinar do Século XXI  
 2001 - Novo Século - Ano da Vitória Total

Embora a Sôka Gakkai seja um dos mais afluentes entre os novos movimentos religiosos japoneses (cf. Murata 1971: 144-46), as atividades da BSGI são mantidas sem a ajuda econômica da sede japonesa. No Brasil, algumas pessoas, que visitaram a Gakkai pela primeira vez, relataram-me que ficaram admiradas com a imponência das sedes. Essas pessoas levantavam a mesma pergunta: “de onde a Sôka Gakkai tira todo esse dinheiro?”. Segundo o diretor de relações públicas,

A BSGI é mantida exclusivamente através da contribuição espontânea de seus associados (Kofu). As publicações servem para manter a editora e a qualidade de seus produtos, oferecendo material didático e literário para os membros da BSGI a preços abaixo do mercado. Somente no caso de evento de iniciativa e responsabilidade da SGI, cuja realização é no Brasil através da BSGI, a SGI custeia a despesa. De acordo com os estatutos da BSGI, o dinheiro é aplicado integralmente em prol do Kossen-rufu do Brasil, não havendo remessa para o exterior. A BSGI mantém aplicações bancárias do Kofu (via internet, 04/8/2000).

Há que se considerar também que praticamente todo serviço dentro da BSGI é fruto de trabalho voluntário. Ademais, a organização economiza bastante na medida em que as reuniões de base são feitas nas residências dos membros: assim, não há compra, aluguel ou manutenção de imóveis; não há taxas e contas para se pagar; não há gastos com segurança, etc.

Por outro lado, espera-se que todo membro assine os impressos (jornal semanal e revista mensal), cuja assinatura anual é de R\$52,80. Obviamente, nem todos os membros fazem a assinatura: 50% das mulheres que não assinam os impressos, entrevistadas no Censo da Divisão das Senhoras (1998), afirmaram que não o fazem devido a dificuldades financeiras. A Editora Brasil Seikyo mantém um grande editorial de livros, basicamente para consumo interno.

Na recepção da sede de São Paulo também há inúmeros artigos à venda, com a logomarca da BSGI: fitas de vídeo, relógios, canetas, decalques, chaveiros, etc. Em agosto de 2000, podia-se comprar em torno de trinta tipos diferentes de canetas, todas com a logomarca da BSGI.

Segundo a organização, porém, sua sustentação econômica é basicamente feita pelas contribuições (kofu) dos membros, feitas três vezes ao ano. A cota mínima é de R\$ 4,00 (quatro reais). Ninguém é obrigado a doar e cada um decide se vai contribuir e com quanto vai contribuir. Ao indagar, especificamente, sobre o montante arrecadado com as contribuições dos membros, recebi a seguinte resposta do diretor de relações públicas:

Nem aos membros se transmite tais informações. As pessoas contribuem e confiam que o dinheiro será bem utilizado pela organização, para manter suas atividades, para uma boa causa. Então, não há necessidade de ficar divulgando os valores. Posso ver com o Departamento Administrativo se consigo algum dado para você. Mas, já te adianto que não será fácil. Provavelmente eles não fornecerão o que você está solicitando (entrevista em 29-8-00).

Como, de fato, não pude ter acesso às informações oficiais sobre o kofu<sup>16</sup>, recorri a um membro da Divisão dos Rapazes que me deu uma estimativa (portanto, não oficial). Segundo ele, a BSGI arrecada, em contribuições, o montante de 40 milhões de reais por ano (em três doações ao longo do ano, uma por quadrimestre). Esta mesma fonte avalia que cerca de 60.000 pessoas contribuem, enquanto que aproximadamente 35.000 membros ativos não fazem doação (destes, 90% dos casos seriam por falta de condições financeiras). Dividindo 40 milhões de reais por 60.000 contribuintes, acharíamos uma média estimada de R\$ 666,66 por pessoa ao ano. Existem também campanhas de “contribuição especial” para determinados fins, sobretudo construção de sedes regionais e centros culturais.

### **6.3 - O número e perfil dos membros**

Quem são e quantos são os membros da BSGI? A resposta a esta pergunta pede algumas considerações. Assim, começarei pela definição de membro.

O membro da BSGI é aquele que recebeu pessoalmente ou cuja família recebeu, em uma Cerimônia de Conversão, o gohonzon, ou seja, uma cópia da mandala inscrita por Nichiren.

Após a excomunhão e recusa de concessão de gohonzon aos membros da Gakkai pela Nichiren Shôshû, os novos membros da BSGI eram chamados de “ficha azul” (durante o período de novembro de 1991 a janeiro de 1994), e tinham que recitar o daimoku sozinhos (portanto, sem oratório) ou, então, faziam-no diante do oratório de algum companheiro ou da própria organização. Como foi visto anteriormente, o abade do templo Joenji, Sendo Narita, ofereceu à Soka Gakkai a possibilidade de seus membros receberem cópias do gohonzon transcrito pelo 26o. sumo prelado Nichikan Shonin. Tal expediente resolveu uma delicada questão para a SGI, considerando-se a centralidade do gohonzon na prática do Budismo Nichiren.

---

16 Nos meus questionários, também, encontrei uma grande reserva dos membros em revelarem o número de cotas de contribuição. De quarenta e sete questionários aplicados em Brasília e pela internet, apenas doze pessoas revelaram suas cotas. No geral, variaram entre cinco e dez cotas mensais (ou seja, de vinte a quarenta reais). Uma pessoa, no entanto, mencionou cem cotas (quatrocentos reais).

Como acontece em toda instituição religiosa, nem todo adepto ou partidário mantém o mesmo grau de envolvimento, convicção e introjeção da ideologia do grupo. Na BSGI a situação não é diferente: há os membros ativos que, além dos compromissos familiares e profissionais, dedicam-se integralmente à organização; há os membros que mantêm um relacionamento mínimo com a BSGI e suas atividades; há aqueles que receberam o gohonzon, mas que abandonaram a prática ou que recitam o daimoku de maneira privada e esporádica; e há, ainda, aqueles que, mesmo não sendo membros, participam eventualmente de atividades da organização.

Num levantamento detalhado de 1997, que contou com o apoio financeiro da SGI, o sociólogo Phillip Hammond e sua equipe chegaram aos seguintes números referentes aos membros da SGI americana: enquanto a organização afirma ter 300 mil membros nos EUA, os membros ativos não passariam de 35.917 ou 11,97% do total divulgado (Hammond & Machacek 1999: 41). Os autores reconhecem que os números da organização estão inflacionados.

Isso confirma a idéia bastante aceita e comprovada de que o trabalho de determinar a estatística de qualquer grupo social é uma tarefa difícil, quando não, especulativa. Além dos líderes tenderem a exagerar as cifras para impressionar tanto o público interno quanto o externo, há a dificuldade da própria instituição em manter uma adesão estável e o registro constantemente atualizado desses membros.

Há, ainda, outra peculiaridade da SGI: ela costuma anunciar suas estatísticas em termos de famílias (shotai). Em primeiro lugar, esta é a maneira tradicional japonesa de avaliar a dimensão das instituições religiosas, o que reflete a centralidade da família — e não do indivíduo — como fonte da identidade social. Esse costume também reflete uma estrutura social hierarquizada, sob influência de noções confucionistas tais como devoção filial, lealdade aos superiores, relações diádicas hierarquizadas, etc. Assim, no Japão feudal, quando um senhor local aderiu a determinada religião, esperava-se que seus súditos o seguissem. Na família, se o marido se convertia, a mulher também deveria se converter. (Isso explica, em parte, o sucesso da evangelização católica no Japão, no século XVI, pela conversão de vários senhores feudais, principalmente em Kyûshû.)

É interessante notar que esse padrão era seguido até recentemente pela velha geração dos japoneses, no Japão e, pode-se presumir, na comunidade nipo-brasileira.

Veja, por exemplo, o depoimento da pioneira da BSGI de Brasília, sra. Hatsumi Sekisugi, de 88 anos:

Hatsumi converteu-se ao Budismo de Nitiren Daishonin em janeiro de 1961, sem possuir um forte motivo ou um grande sofrimento. Lembra-se de que era um domingo. Ao retornar para casa, viu um juzu<sup>17</sup> pendurado na parede. Ficou intrigada mas esperou pelo marido, que voltou no início da noite. Perguntando-lhe do que se tratava o juzu, ele riu e disse: “É para você praticar também.” Sem qualquer indagação, Hatsumi apenas respondeu: “O que devo fazer, então?” De imediato ele lhe estendeu um sutra e disse que ela tinha de lê-lo (Terceira Civilização, no. 379, p. 44).

Embora se afirme a tendência moderna da “privatização das convicções religiosas”, ainda há uma expectativa na SGI de que cada membro irá atrair os membros de sua família para as hostes do movimento, tanto por seus bons exemplos quanto pela retórica persuasiva da manifestação de infindáveis benefícios adquiridos com a prática da fé. Dependendo da época, o número de membros era calculado pelo número de famílias multiplicado por um coeficiente pré-determinado (2, 3, 4...). Cabe aqui a ressalva de que, independentemente do número de membros em uma residência familiar, normalmente há apenas um gohonzon por residência.

Quando Ikeda visitou o Brasil, em 1960, para criar oficialmente a organização no país, estimava-se que haviam 200 famílias seguidoras dessa ramificação budista. Quatro anos depois, o número de adeptos havia-se multiplicado exatamente por quatro: 800 famílias (Terceira Civilização, no. 326, p. 17). Este número de famílias multiplicado por um coeficiente, digamos 3, daria 2.400 membros. Mori (1992: 585) apresenta os seguintes números: 20 mil em 1968; 200 mil em 1988. Um artigo da revista Veja, de 1990, no qual consta depoimento do então presidente da NSB, Roberto Saito, relatou que, àquela altura, o “rebanho chega a 150.000 fiéis — cinco vezes maior que há uma década” (p. 70). Em 1997, a revista IstoÉ publicou um longo artigo intitulado “O Brasil dos Budas”, no qual consta a seguinte informação: “Hoje, só 20% dos seus 250 mil praticantes brasileiros [da BSGI] são de origem oriental” (p. 68).

---

17 Juzu é uma espécie de “terço” budista, que também é usado pelos membros da SGI.

Em 16 de março de 1999, o diretor de relações públicas da BSGI, Celso Massanori Hama, declarou-me, em entrevista, que havia em torno de 50 mil famílias ou 150 mil praticantes no Brasil (note que o número de famílias foi multiplicado por três). Em outra entrevista de 29 de agosto de 2000, Hama afirmou-me que: “A duzentos mil membros nunca chegamos. Era uma estimativa. O número atual mais realista é de 150 mil. A divulgação de estatística depende de quem fornece o dado”.

Em 24/11/00, recebi informação de que o levantamento dos membros da BSGI, feito em junho de 2000, obteve a cifra de 104.358. Portanto, a confusão dos números é uma realidade não muito diferente do que se passa em outros grupos religiosos.

É preciso lembrar que, em novembro de 1991, houve a separação entre Nichiren Shôshû e Sôka Gakkai. O espólio desta contenda, que segue até hoje com a promessa de se perpetuar por algum tempo ainda, é a formação de três grupos: aqueles que ficaram do lado do clero e estão organizados na Associação Hokkekô do Brasil (cinco mil); aqueles que permaneceram na Sôka Gakkai (104.358); e um grupo de desiludidos que se recusa a tomar partido ou que abandonou a prática (número de difícil estimativa).

Em Brasília, encontrei o caso dramático de uma família que ficou dividida entre esses três grupos. O “patriarca”, que fora o segundo responsável pela NSB-DF, recusou-se a tomar partido e manteve sua prática individualmente; uma de suas filhas ficou com a Hokkekô (o filho desta senhora, inclusive, é o responsável por essa associação no Distrito Federal); e a outra filha se alinhou com a Gakkai.

De todo modo, a atual cautela na BSGI em relação aos números revela, além da perda de alguns milhares de membros com o cisma, uma possível reavaliação, a exemplo do que fez Ikeda durante a 29a. Convenção da Sôka Gakkai. Na ocasião, Ikeda anunciou a subtração de 500 mil dos então alegados 5,5 milhões de membros (Murata 1971: 179-80).

Conclui-se, portanto, que ocorreu na BSGI o que ocorre na maioria dos grupos religiosos. Estes acabam inflando seus números, por diversas razões, computando indivíduos que já deixaram o movimento. Mas, como já vimos anteriormente, o momento atual da BSGI é de consolidação e de menos ênfase no crescimento. Por isso, faz sentido uma postura mais ponderada em relação às estatísticas.



Feitas essas considerações, passemos a outra pergunta: quem são os membros? Segundo o presidente da BSGI (em comunicação pessoal, 29-8-2000), a maioria dos membros é composta por pessoas da classe média-baixa urbana. Enquanto que os jovens seriam responsáveis por um terço do contingente total, os membros do sexo feminino chegam a compor de 60 a 65% da organização.

A predominância das mulheres na BSGI correspondente à realidade da SGI pelo menos no Japão, na França (Hourmant 1990: 77), na Inglaterra (Wilson & Dobbelaere 1994: 39, 43), nos Estados Unidos (Hammond & Machacek 1999: 49) e na Itália (Macioti 2000: 394-95). Aproximadamente 90% dos membros são brasileiros sem ascendência japonesa. Entre os 10% de japoneses e descendentes, calcula-se entre três e quatro mil (2 a 2,6% do total de membros) o número de issei (imigrantes da primeira geração).

A maioria tem baixa escolaridade, não avançando além do Primeiro Grau. O censo feito pela Divisão das Senhoras, em 1998, entre seus componentes, é bastante esclarecedor: 50% das mulheres adultas têm uma formação de Primeiro Grau, concluído ou não; 77% têm formação de Segundo Grau para baixo.

Há, no entanto, uma expectativa no sentido de que o nível sócio-econômico e educacional dos membros se eleve nos próximos anos, por várias razões. Primeiramente, há um projeto de alfabetização de adultos da BSGI, já mencionado. Por outro lado, os membros são estimulados a estudarem e a progredirem em suas carreiras profissionais.

Estima-se que de 10 a 20% dos membros sejam universitários, o que implica que esses jovens entrarão em breve no mercado de trabalho mais capacitados e em melhores condições de competirem por empregos. E ainda: uma das maiores fontes de socialização e doutrinação dos praticantes são os impressos (livros de Ikeda, escrituras de Nichiren, jornal, revista e outros). O hábito da leitura na organização não se restringe aos materiais da SGI.

Por último, lembro que muitos membros se preparam anualmente para os Exames de Budismo (realizados anualmente, um grau específico por vez: admissão, primeiro, segundo, médio, superior e professor). Esses exames também não deixam de ser uma forma de estudo.

Na tabela abaixo apresento dados sobre a escolaridade dos membros da BSGI. Meus dados, como explicado na Introdução, foram coletados em 1991 e 1998-2000, e

envolvem cem questionários, da pesquisa feita no Pará, São Paulo e Brasília. Apresento-os para uma comparação com os resultados da pesquisa feita pela Divisão das Senhoras, em 1998, entre as mulheres desta divisão.

Comparando-se as duas colunas da tabela, confirma-se o fato de que a maioria dos membros da BSGI tem até, no máximo, o Segundo Grau. Enquanto ainda é reduzido o número de mulheres adultas com curso superior, encontrei um contingente crescente de pessoas (sobretudo jovens) com formação universitária, completa ou incompleta: 13 membros em São Paulo (entre 30 entrevistados), 11 no Pará (entre 23), 10 em Brasília (entre 39) e 6 outros (entre 8).

<b>Tabela 7: Escolaridade dos membros da BSGI</b>		
	Censo da Divisão das Senhoras (%)	Meus dados (%)
Terceiro Grau e acima	6	18
Terceiro Grau incompleto	3	22
Segundo Grau	16	45
Segundo Grau incompleto	11	-
Primeiro Grau	14	12
Primeiro Grau incompleto	35	-
Nenhuma	1	-
Não identificado	14	3
Universo da pesquisa	100% (31.140 pessoas)	100% (100 pessoas)

O mesmo Censo da DS nos informa que a grande maioria das componentes dessa divisão é da primeira geração de convertidas (70%); 18% são da segunda geração; e 3% são da terceira geração (9% NI). Quanto ao estado civil, 48% das mulheres adultas são casadas; 12% são “juntadas/amigadas”; 12% são separadas, divorciadas ou desquitadas; 13% são solteiras; e 12% viúvas. Quanto à renda familiar, 50% ganham até R\$ 1000,00; 22% ganham de R\$1001,00 a R\$2000,00; somente 10% possuem rendimentos acima de R\$ 2000,00 (os 15% restantes não foram identificados). Esses dados confirmam a informação de que a maioria dos membros da BSGI pertence à classe média-baixa.

Um aspecto interessante para análise é a composição étnica, embora seja um dado difícil de se colocar, por ser um elemento altamente contextual e manipulável no Brasil. De todo modo, o Censo da DS apresenta os seguintes dados que comprovam a tendente diminuição do percentual de nikkei na BSGI: 73% dos membros têm ascendência

“brasileira”, 13% têm ascendência portuguesa, 13% italiana, 11% japonesa, 10% indígena, 6% espanhola, 5% africana, 3% alemã, 2% outras.

O Censo da DS também comprova minha observação de que a BSGI apresenta uma maior diversidade étnica e uma maior penetração nas camadas populares que outros tipos de Budismo. Tanto o Budismo tibetano quanto o Zen-Budismo, por exemplo, têm apelo maior entre as classes urbanas médias-altas, intelectualizadas (Matsue 1998: 25; Rocha 2000a: 40). O Budismo japonês tradicional ficou basicamente restrito à comunidade nipo-brasileira e, nos casos em que houve abertura, acabou voltando-se para um grupo reduzido e específico de brasileiros sem ascendência japonesa.

A Sôka Gakkai, por sua vez, parece estar mais próxima do ideal de se tornar um movimento de massa, universal. No Distrito Federal, por exemplo, ela cresce sobretudo nas camadas populares das “cidades-satélites” — particularmente na Ceilândia, Taguatinga e Samambaia—, sendo que sua influência decresce à medida em que se penetra as áreas nobres de Brasília. Wilson & Dobbelaere (1994: 39) encontraram uma composição internacional na SGI britânica, devido à grande presença de imigrantes. Hammond & Machacek também testemunham a grande diversidade étnica da SGI americana (Hammond & Machacek 1999: 43).

#### **6.4 - A rotina individual**

A atividade básica do membro da BSGI é a recitação do gongyô (seqüência de orações entremeadas com os Capítulos Hôben e Juryô, respectivamente segundo e décimo-sexto capítulos do Sutra de Lótus), pela manhã e à noite, individualmente ou em família.

Como já referido, o Sutra de Lótus é dividido em “ensino teórico” (os quatorze primeiros capítulos) —entre os quais o “Hôben” é considerado o principal— e “ensino essencial”, tendo o capítulo 16 (“Juryô”) como principal. É por isso que ambos os capítulos estão incluídos na recitação diária do gongyô.

No livrinho de bolso, “Liturgia do Budismo de Nitiren Daishonin”, constam as orações e explicações sobre a pronúncia e a maneira de se recitar o gongyô. Uma vez que ainda não existe uma tradução do Sutra de Lótus em português, o praticante brasileiro

precisa memorizar a versão romanizada dos trechos do Sutra incluídos nas orações (ou seja, memoriza a pronúncia japonesa dos caracteres chineses). Há, porém, explicações exegéticas amplamente divulgadas em livros e nos periódicos da organização.

No gongyô da manhã, recitam-se cinco orações. Na Primeira Oração, o praticante se senta no chão ou em uma cadeira, diante do objeto sagrado (gohonzon) abrigado em um oratório (butsudan)<sup>18</sup> e recita o daimoku sansho (isto é, três vezes a recitação normal de Nam-myôhō-rencekyô). A seguir, ele se volta para o leste<sup>19</sup> e recita novamente o daimoku sansho. Depois, lê parte do Sutra (o Capítulo Hôben e o Jigague) e recita três vezes o “daimoku prolongado”<sup>20</sup> e o daimoku sansho. Após o oferecimento mental da “Primeira Oração Silenciosa” (de agradecimento aos protetores budistas), recita o daimoku sansho, concluindo a Primeira Oração.

Na Segunda Oração, o praticante volta-se para o gohonzon e toca o sino sete vezes; lê o Capítulo Hôben, toca o sino três vezes e lê o Capítulo Juryô; depois repete três vezes o daimoku prolongado, toca o sino cinco vezes e recita o daimoku sansho; por fim, oferece mentalmente a Segunda Oração Silenciosa (de agradecimento ao Dai-Gohonzon) e recita o daimoku sansho, concluindo assim a oração.

A Terceira Oração é iniciada com o toque do sino por sete vezes. O devoto lê o Capítulo Hôben, toca o sino três vezes e lê o Jigague. Depois, recita três vezes o daimoku prolongado, toca o sino cinco vezes e recita o daimoku sansho. Logo após, oferece

---

18 Na Cerimônia de Conversão o neófito paga uma taxa de dez reais (gokuyo) pelo gohonzon (segundo fui informado, seria uma “doação” apenas “para cobrir gastos com importação e transporte”). O oratório será adquirido em lojas especializadas, na medida das possibilidades do membro. Na revista Terceira Civilização podem-se encontrar anúncios oferecendo oratórios, de todos os tamanhos e preços. A empresa IBL anunciava, em dezembro de 1998, oratórios que iam de R\$ 180,00 a mais de R\$ 2.000,00.

19 Na revista Terceira Civilização de novembro/99 (no. 375, p. 35), consta a seguinte explicação dada por Ikeda: “No Gongyo da manhã, olhamos para o leste para saudar o Sol, que representa todas as funções do Universo que protegem aqueles que se empenham na fé — funções às quais nós normalmente nos referimos como ‘deuses budistas’ no Budismo de Nitiren Daishonin. No entanto, nós não oramos para o Sol. Se quiserem, essas funções do Universo são alimentadas pelo Nam-myoho-rence-kyo. Elas são vitalizadas e energizadas pelo Daimoku, fortalecendo sua influência e proteção. Num sentido figurativo, durante a primeira oração do Gongyo da manhã nós oferecemos o Daimoku e nos inclinamos fazendo uma reverência. Ou seja, as funções protetoras do Universo e as funções protetoras da nossa própria vida se mesclam e começam a atuar em harmonia. Quando nos voltamos de novo para o Gohonzon realizamos a segunda oração, todos os deuses budistas do Universo inteiro se unem a nós para saudar o Gohonzon. Dessa forma, os deuses budistas — as funções protetoras — se movimentam para a concretização das nossas orações”.

20 O “daimoku prolongado” ou hiki-daimoku é recitado com um prolongamento em cada sílaba: Na-a-mu-u-myo-o-ho-o-re-en-ge-e-kyo-o.



\*Gohonzon transcrito por Nichikan (Fonte: <http://nichirenscoffeehouse.tripod.com/>)

mentalmente a Terceira Oração Silenciosa (de agradecimento a Nichiren, Nikkô e Nichimoku, recitando o daimoku sansho após o agradecimento a cada um desses mestres).

Na Quarta Oração, toca-se o sino sete vezes, recita-se o Capítulo Hôben, toca-se o sino três vezes e se lê o Jigague. Depois, faz-se o daimoku prolongado, há cinco toques de sino e o daimoku sansho. Após se oferecer mentalmente a primeira parte da Quarta Oração Silenciosa (pela realização do kôsen-rufu e prosperidade da SGI), recita-se o daimoku sansho. Recita-se novamente o daimoku sansho, depois de se oferecer mentalmente a segunda parte da Quarta Oração Silenciosa (pela extinção do próprio carma negativo e pela realização dos pedidos pessoais).

A última Oração começa como a anterior: sete toques de sino, Capítulo Hôben, três toques de sino, Jigague. Inicia-se depois a recitação do daimoku tocando o sino sete vezes; termina-se a recitação do daimoku tocando o sino cinco vezes e prosseguindo com

o daimoku sansho. A seguir, há o oferecimento da primeira parte da Quinta Oração Silenciosa (em agradecimento aos dois primeiros presidentes da Gakkai) e recitação do daimoku sansho. Oferece-se mentalmente a segunda parte, à memória dos falecidos, tocando o sino continuamente e se recita o daimoku sansho. A prática do gongyô matinal é concluída com o oferecimento mental da terceira parte da Oração Silenciosa (“pela paz mundial” e “felicidade de todas as pessoas”), três toques de sino e a recitação do daimoku sansho.

No gongyô da noite faz-se somente a Segunda, Terceira e Quinta Orações. Os pedidos pessoais, que se faz no final da Quarta Oração Silenciosa, podem ser feitos durante a recitação do daimoku.

Durante a recitação do gongyô, ademais do sino, o praticante também usa o juzu, espécie de “rosário” amplamente utilizado nas várias escolas budistas. Usualmente, o juzu serve para contar o número de recitações (do nome do Buda, do nenbutsu no Budismo da Terra Pura, do daimoku na SGI, etc.). Para usá-lo, o membro coloca-o entre os dedos médios das mãos, cruzando-o no centro, e depois, junta as palmas de suas mãos. O juzu tem a simbologia do corpo humano: as três pontas do lado da mão esquerda representam a cabeça e os dois braços, e as duas pontas opostas, as pernas. As contas também simbolizam os cento e oito “desejos ou paixões mundanas” (bonnô). O acessório serve, por fim, como “arma contra o mal” (Murata 1971: iv; The Sokagakkai 1962: 166; Associação Brasil-SGI 1999: 26).

Há regras para se fazer gongyô e daimoku? No “Guia Prático do Budismo” (Ikeda *et alii* 1998: 52), encontra-se a seguinte resposta:

Não há regras específicas sobre esses pontos. Entretanto, por ser o Gongyo a base da prática da fé e a mais importante cerimônia de devoção ao Gohonzon, devemos nos sentar com o corpo ereto, manter boa postura e levar em consideração os seguintes pontos:

Embora, às vezes, possam diferir de uma pessoa a outra, a voz ao fazer o Gongyo deve ser forte e ressoante. Se a voz for fraca e desprovida de energia vital, não poderá emanar o poder para transformar o carma e vencer a natureza maléfica da vida. Por outro lado, uma voz alta demais, principalmente às altas horas da noite, pode incomodar os vizinhos ou mesmo os próprios familiares. O “Registro dos Ensinos Oraís” diz: “A voz executa o

trabalho do Buda.” Assim, o Gongyo deve ser conduzido numa tonalidade poderosa e revigorante, com ritmo e com pronúncia correta.

Não há regras de quanto Daimoku devemos recitar. O importante é recitá-lo com sinceridade e contentar o nosso coração. Para que possamos orar com sinceridade e profunda seriedade é necessário que estabeleçamos um ou mais objetivos claros. Fazendo assim poderemos transformar grandemente a nossa condição de vida.

Enquanto recitamos o Daimoku, devemos manter os olhos abertos, focalizando diretamente o Gohonzon, e procurar não desviar a vista constantemente.

Normalmente, o tempo para a realização do gongyô é de trinta a quarenta minutos, porém o neófito chega a gastar de uma hora e meia a duas horas para realizar o gongyô da manhã completo, nas primeiras semanas de prática. Vê-se, portanto, que o novo praticante deve investir uma boa dose de tempo e disposição para memorizá-lo. Como já observado, a recitação é feita no original japonês, ou seja, com a pronúncia japonesa dos caracteres chineses.

Espera-se que os membros façam a prática do gongyô todas as manhãs e noites. Porém, a tabela abaixo indica que nem todos os membros seguem essa orientação. A maioria das mulheres entrevistadas dizem realizar o gongyô pelo menos uma vez por dia. Não é difícil imaginar os problemas que podem ser enfrentados na tentativa de realização das duas práticas diárias: por exemplo, um membro que divida a residência com outras pessoas ou cuja família não seja praticante e se oponha à prática; um membro que esteja hospitalizado ou que more no dormitório da empresa ou da universidade; etc.

O daimoku, por sua vez, é recitado por alguns minutos durante as reuniões, sendo que, dependendo do grau de envolvimento ou dos objetivos do membro, a recitação individual pode durar horas. Quando os responsáveis pelo bloco ou comunidade percebem que seus companheiros estão recitando pouco daimoku, eles podem sugerir aos membros que façam “gráficos de daimoku”, para computar as orações feitas. Há relatos de pessoas cuja recitação chega à casa dos milhões. Como me disse um membro da DA de Brasília, “gráficos de daimoku são uma forma de cada um controlar o seu próprio desafio, visando seu crescimento. Não é uma obrigatoriedade, mas funciona como incentivo”.

<b>Tabela 8: Prática diária do <i>gongyô</i> na DS</b>	
Todas as manhãs e noites	58%
Uma vez por dia (Só manhã ou só noite)	9%
Irregularmente (4 a 6 e 2 a 3 x / semana)	13%
Esporadicamente (1 x / semana ou quase nunca)	6%
Somente <u>daimoku sansho</u>	5%
Não faz	6%
Não informou	4%

Fonte: Censo da DS 1998.

## **6.5 - A prática do “Verdadeiro Budismo”**

Na SGI, existe uma linha doutrinária comum e uma estrutura organizacional criada no Japão, que é mais ou menos seguida em todos os lugares. As várias filiais da SGI podem apresentar especificidades locais, inclusive com variações dentro de um mesmo país.

De acordo com minha observação em Brasília, os membros possuem pelo menos duas reuniões semanais, uma do bloco (às quintas-feiras) e outra, da comunidade (às terças-feiras).

As reuniões de terça-feira são chamadas de shodaikai (conhecidas em outras partes do Brasil por daimoku toso). Seu propósito é a recitação de daimoku direcionado para um objetivo específico da organização (para a construção de uma sede; para ter o privilégio de receber a visita do presidente Ikeda; pelo sucesso de um festival cultural da BSGI; para ganhar a disputa judicial pela posse do templo de São Paulo, quando ainda estava ocupado pelo clero da Nichiren Shôshû; para o desenvolvimento da própria comunidade, etc.). Em Brasília, a shodaikai pode, eventualmente, ser chamada de “reunião de oração” ou “de incentivo”. Os objetivos principais dessas reuniões no âmbito da organização brasileira era, no período de minha pesquisa, atingir a meta de conversão 5.000 famílias<sup>21</sup> e o retorno de Ikeda a Brasília.

As reuniões de quinta-feira (“de estudo” ou Bukkyôkai) são dedicadas ao aprendizado do gongyô e ao estudo do Budismo Nichiren, para o fortalecimento da base doutrinária dos membros e para sua preparação para os exames escritos de Budismo. O material a ser estudado pode ser um trecho do livro “Escrituras de Nitiren Daishonin”,



uma matéria do jornal Brasil Seikyo ou da revista Terceira Civilização, orientações do presidente Ikeda ou até mesmo um vídeo preparado pela sede da BSGI. Podem, também, ocorrer perguntas e respostas referentes a alguma dificuldade vivenciada por um membro.

**No último final de semana do mês ocorre a “reunião de palestra” (zadankai)**, realizada pela comunidade ou pelo distrito, e considerada “a atividade primordial da Soka Gakkai desde o seu início. É a porta de entrada para os que desejam conhecer o Budismo de Nitiren Daishonin” (Terceira Civilização no. 371, p.3). “Uma reunião de palestra bem elaborada deve objetivar principalmente fornecer aos convidados os encorajamentos necessários para que eles decidam participar de outras reuniões” (Terceira Civilização no. 372, p.3). Como afirma David Snow (1993: 165), a zadankai “constitui o último passo no processo de recrutamento e o primeiro no processo de conversão”, pois é promovida na esperança de que o membro em potencial tenha motivação suficiente para aceitar o gohonzon e iniciar a prática do daimoku.

Embora os membros enfatizem o caráter igualitário e descontraído dessas reuniões, Snow (idem: 171-72) observou que “são meticulosamente planejadas e altamente orquestradas [de maneira que] podem ser melhor conceitualizadas, de uma perspectiva dramaturgica, como apresentações no estilo teatral, encenadas e conduzidas por um grupo de indivíduos [os membros da SGI], que não apenas trabalham juntos como um time mas cuja íntima cooperação é esperada e requerida para gerar e sustentar uma impressão e uma definição convincentes da situação, aos olhos da audiência (os novatos e os convidados)”.

A percepção sociológica de David Snow não quer dizer que a reunião seja uma falcatura e que as pessoas não estejam comprometidas com uma participação sincera. A reunião de palestra deve, na verdade, ser entendida no contexto da doutrina do Budismo Nichiren, particularmente, no que diz respeito à necessidade de participar no kôsen-rufu como um ato religioso e altruísta.

O interessante é que a percepção analítica de Snow é sustentada pela série “Dicas para uma Reunião de Palestra de sucesso”, elaborada pelo Comitê de Reunião de Palestra da BSGI e publicada na revista mensal “Terceira Civilização”, por mais de um ano. Vejamos algumas dessas “dicas”:

---

21 Em março de 1999, a Região Estadual Centro contava com um número de famílias entre 1200 e 1300.

*O principal ingrediente de uma reunião de palestra contagiante é uma séria e minuciosa programação em que devem constar não somente os itens que serão apresentados, mas também quem os apresentará e qual o tempo de cada item (Terceira Civilização no. 371, p. 3).*

*Os relatos são um dos itens de maior importância em uma reunião de palestra. Portanto, todo cuidado deve ser dispensado em sua preparação e apresentação. Os relatos podem falar sobre benefícios adquiridos pela prática da fé ou apresentar experiências de como, ou por que, um membro determinou abraçar a crença no Budismo de Nitiren Daishonin. O objetivo primordial de apresentar um relato é o incentivo aos participantes da reunião de palestra. Um relato em que alguém narra como superou determinada adversidade pode encorajar outros em situação semelhante.*

*(...) Eis alguns cuidados básicos: (1) Os responsáveis pela comunidade devem verificar com antecedência o conteúdo dos relatos a serem apresentados; (2) O relato não deve ser demasiadamente longo, deve ser objetivo e dar provas da comprovação da fé e; (3) Convém não repetir o mesmo relato em várias reuniões e deve-se incentivar os membros da comunidade a expor suas experiências (Terceira Civilização no. 376, p.3).*

*Como em todos os itens de uma reunião de palestra, a canção e a regência devem ser bem programados, e até, se possível, ensaiados. Caso a canção não seja conhecida de todos, pode-se preparar cópias da letra. Também é preciso que se precavenha, ao solicitar voluntários, para que realmente hajam “voluntários” (Terceira Civilização no. 384, p.3. As ênfases em itálico são minhas, RAP).*

Outras sugestões para o planejamento que envolve os preparativos e as providências a serem tomadas *antes e depois* da reunião:

Quem se encarregará de anotar o comparecimento dos participantes? Quem trará os convidados? Como eles retornarão? Quem transmitirá os dados relativos ao comparecimento? Como e para quem eles devem ser transmitidos? Quem fará os convites? Quem confeccionará lembranças para os participantes? Que medidas são necessárias para os objetivos da reunião serem concretizados? Quais dirigentes serão convidados? Será realizada alguma reunião de Daimoku para o sucesso da Reunião de

Palestra? Como fazer para aumentar a motivação dos participantes? Quem é necessário visitar? (Terceira Civilização no. 371, p.3).

Há também outras reuniões a nível de distrito, divisão, grupo horizontal e/ou departamento. Além disso, há sempre conselhos (de keibi, administrativo, etc.), cursos (de Budismo, de aprimoramento, etc.), conferências (dos Universitários, etc.), aulas (musicais, etc.), congressos (de educadores, etc.), ensaios (de grupos musicais, etc.), festivais (culturais, de relatos de comprovação, etc.), maratonas e reuniões de daimoku (por comunidade ou divisão), convenções (das Divisões, etc.), gongyô comemorativos (falecimento de Nichiren, Dia da BSGI, etc.), cerimônias (de Conversão, etc.), workshops (para Dirigentes, etc.), intercâmbios (da DJ, de responsáveis, etc.) e outros.

A lista de atividades poderia ainda se prolongar. Conclui-se, daí, que isso torna a agenda do membro ativo extremamente cheia. Para exemplificar o que foi dito, cito abaixo o programa mensal das atividades de uma Regional em Brasília:

<b>Quadro 18: Atividades da Regional Asa Sul (Brasília) no mês de junho/98</b>	
<b>DIA</b>	<b>ATIVIDADE</b>
1	Conselho de <u>Keibi</u> Diurno – 19:30 CCB Conselho de Jardinagem e Manutenção – 19:30 CCB <u>Mamorukai</u> – Área Geral Brasília – 14:00 CCB Fechamento de todos os resultados de maio da Área Geral por Distrito – 19:00 às 21:00 CCB
2	
3	(DA) Diálogo Resp. de Regional e acima – 19:30 CCB
4	Conselho Administrativo – 19:30 CCB
5	(DR) Dia D-2001 Encontro das Jovens Senhoras – 15:00 CCB
6	(DA) 4a. Conferência Nacional (Área Geral e acima) – 17:00/ Centro Cultural Campestre (SP) (DS) Reunião de dirigentes e R. Estudo p/ resp. Bloco acima do Grupo Sol – 15:00 CCB (DS) Reunião de Responsável Área Geral – 16:30 CCB (DJ) Aula Musical – <u>Ongakutai/ Kotekitai</u> – 08:00/ 12:00 CCB
7	(DA) 4a. Conferência Nacional (Área Geral e acima) – 09:00/ Centro Cult. Campestre (SP) (DM) Ensaio <u>Kotekitai</u> – 09:00/ 16:00 CCB (DM) Atividade Grupo Cerejeira – por Área Geral (DJ) Estudo Regional acima – 08:00/ 9:30 CCB (DR) Dia dos Grupos – 09:00/ 17:00 CCB
8	Reunião Ordinária do Conselho Central – 19:30 CCB <u>Mamorukai</u> – Área Geral Ceilândia – 14:00 CCB
9	
10	Dia da Fundação da DS / Jogos da Copa: Brasil x Escócia – 12:30
11	Feriado – Dia da Família
12	(DA) Reunião de Resp. VIP – Região Estadual Centro (Comunidade e acima) – 19:30 CCB
13	(DS) Festival de Relatos de Comprovação (por Distrito) (DJ) Conferência Universitária – 17:00/ 19:00 CCB (DJ) Aula Musical – <u>Ongakutai / Kotekitai</u> – 08:00/12:00 CCB

	(DR) Ensaio do <u>Ongakutai</u> – 13:00/ 16:00 CCB
14	(DS) Festival de Relatos de Comprovação (por Distrito) (DA) Atividade Esportiva – Grupo Alvorada – 09:00/12:00 Região Estadual Centro
15	<u>Mamorukai</u> – Área Geral Taguatinga – 14:00 CCB
16	Jogos da Copa: Brasil x Marrocos – 16:00
17	
18	
19	
20	Conselho Executivo por Subcoordenadoria – Brasília (DJ) Aula Musical – <u>Ongakutai</u> / <u>Kotekitai</u> – 08:00/12:00 CCB
21	Conselho Executivo por Subcoordenadoria – Brasília
22	<u>Mamorukai</u> – Área Geral Asa Sul – 14:00 CCB
23	Jogos da Copa: Brasil x Noruega – 16:00
24	
25	
26	
27	Jogos da Copa: 1o. B x 2o. A – 11:30 / 1o. A x 2o. B – 16:00 (DJ) Aula Musical – <u>Ongakutai</u> / <u>Kotekitai</u> – 08:00/12:00 CCB
28	Cerimônia de Concessão de <u>Gohonzon</u> – 16:00 CCB Conselho da Região Estadual Centro – 14:00 CCB Conselho por Divisão – 17:00 CCB Jardinagem e Manutenção – 14:00 CCB
29	Reunião Ordinária do Conselho Central – 19:00 CCB <u>Mamorukai</u> – Área Geral Brasília – 14:00 CCB Fechamento de todos os resultados de junho da Área Geral por Distrito – 19:00 às 21:00 CCB
30	

**Notas:** 1) Todas as instâncias abaixo da Regional (Distrito, Comunidade, Bloco), incluindo as cinco Divisões, seus grupos horizontais e os Departamentos, possuem suas atividades próprias. Portanto, o quadro acima não esgota todas as possibilidades de participação do membro ativo. 2) “CCB” significa Centro Cultural de Brasília, que era a sede da Região Estadual Centro (REC). Posteriormente, houve o desmembramento da REC em Região Estadual Distrito Federal e Região Estadual Goiás. 3) “Fechamento de todos os resultados” do mês diz respeito ao número de participantes de reunião de palestra, número de contribuintes (kofu), número de assinantes dos impressos da BSGI, etc. Esses “resultados” são enviados regularmente para a sede da BSGI.

Quando ingressa no movimento, a pessoa é instruída no sentido de que a participação na Sôka Gakkai se baseia nos três pilares: *fê* (nos ensinamentos de Nichiren, especialmente no gohonzon), *prática* (“para si”, que é a recitação do daimoku e do gongyô; e “para os outros”, que é o shakubuku) e *estudo* (sobretudo das escrituras de Nichiren e das orientações de Ikeda) (Ikeda *et alii* 1998: 68-69). Em suma, o ideal de membro convicto e participante é aquele que recita o gongyô diariamente, pela manhã e à noite, diante do butsudan, oratório individual ou familiar, que contém o gohonzon; participa semanalmente das reuniões e atividades de sua comunidade; faz shakubuku sempre que pode; assume cargos na organização; contribui financeiramente (kofu); assina e lê os impressos da BSGI; estuda as escrituras de Nichiren, etc.

A organização investe de forma sistemática na formação e na informação de seus membros. Esta orientação está associada não somente à preocupação em doutriná-los como também à estratégia de proselitismo (shakubuku), que é outra prática prescrita para todos os membros.

O Chakubuku significa despertar uma outra pessoa para o seu erro ou visão da necessidade de religião, e assim capacitá-la a compreender a necessidade de praticar uma verdadeira religião. O seu estudo do budismo o ajudará no Chakubuku, assim como ajudará a aumentar a sua convicção na fé. Sem o estudo, contudo, esquecerá partes importantes dos ensinamentos de [Nitiren] Daishonin, e sua fé muito provavelmente chegará a um impasse quando se defrontar com um problema difícil.

O estudo budista é necessário para dialogar a respeito do budismo com os seus amigos, para abrir uma nova visão ou para alcançar um modo humano de vida (Ikeda et alii 1998: 141).

(...) Além disso, com a nossa compreensão, embora esteja longe de ser perfeita, podemos convencer os outros sobre a retidão dos ensinamentos de Nitiren Daishonin. Se não tentamos entender, não podemos nos fazer entender pelos outros (ibidem: 142).

De maneira coerente com essa linha de formação e estudo, promovem-se diversos cursos, seminários e palestras internas, como o “Curso de Aprimoramento para Líderes da BSGI” ou o “Fórum do Grupo Alvorada”. Os membros também recebem o incentivo necessário para aprofundar o conhecimento doutrinal através dos exames de Budismo, que lhes permitem ascender a graus pré-estabelecidos de especialistas no Budismo Nichiren.

Além das duas publicações principais —o periódico semanal “Brasil Seikyo” e a revista mensal “Terceira Civilização”—, os membros brasileiros ainda têm acesso a uma bem-elaborada página na internet ([www.bsgi.org.br](http://www.bsgi.org.br)), a listas de debate pela internet, ao noticiário quinzenal “BSGI Fax”, ao boletim bimestral “BSGI News” e a uma farta publicação de livros (majoritariamente assinados por Ikeda), lançados pela Editora Brasil Seikyo ou pela Editora Record.

<b>Quadro 19: Dias comemorativos da BSGI</b>	
Data	Celebração
Janeiro: 02	Aniversário do presidente Ikeda
26	Dia da SGI
Fevereiro: 11	Nascimento de Jôsei Toda
16	Nascimento de Nichiren
27	Dia da DS da BSGI e Aniversário da sra. Kaneko Ikeda
Março: 16	Dia do <u>kosen-rufu</u>
Abril: 02	Falecimento de Jôsei Toda
28	Fundação do Budismo
Maiço: 03	Dia da unicidade de mestre e discípulo
Junho: 06	Nascimento de Tsunesaburô Makiguchi
10	Fundação da DS
Julho: 11	Fundação da DR
19	Fundação da DM
Agosto: 24	Conversão do presidente Ikeda/ Dia da DA
Outubro: 02	Dia da Paz Mundial
12	Inscrição do <u>Dai-Gohonzon</u>
19	Fundação da BSGI
Novembro: 18	Fundação da Sôka Gakkai

Fonte: Agenda BSGI 2000

Por fim, as atividades internas da BSGI constituem-se, basicamente, de diversas reuniões (de palestra, de estudo do Budismo e de incentivos), cursos e palestras (organizados sobretudo para a formação de líderes e/ou para as divisões e seus grupos horizontais), intercâmbio entre os membros de localidades diferentes e o exame de Budismo.

Entre as principais atividades externas da BSGI encontram-se: simpósios e palestras, campanhas (por exemplo, do agasalho em São Paulo), festivais culturais-esportivos, exposições, participação de suas bandas musicais em eventos públicos, e outras.

Segundo suas próprias publicações, “Todas as atividades da BSGI, sejam em conjunto ou por divisão, têm como objetivo principal a revolução humana individual, o que levará à revolução humanística de toda a sociedade brasileira” (Terceira Civilização no. 362, p. 14).

## **6.6 - Relato e comentário de três reuniões**

### **Reunião de Palestra (zadankai), Sede Comunitária Boueres, Distrito Asa Norte (Brasília), dia 24 de maio de 1998:**

Ao subir as escadas do edifício até o primeiro andar, encontrei aproximadamente setenta pessoas, de todas as idades, predominantemente, mulheres e jovens. As pessoas estavam sentadas, em bancos e cadeiras enfileirados, de frente para o oratório (butsudan). Não havia estátuas ou qualquer outro ícone budista, em sintonia com a tradição Nichiren. Num cartaz pregado na parede, podiam-se ler os “objetivos” da comunidade: 1) Proteção do Centro Cultural de Brasília; 2) Pela saúde e longevidade do presidente Ikeda e a sra. Kaneko Ikeda; 3) Pela vinda do mestre ao Brasil e a Brasília em 1998.

Seguindo um padrão recorrente nesse tipo de reunião, um membro da Divisão de Jovens assumiu o papel de “mestre de cerimônia” ou “apresentador” (shikai), enquanto que um membro da Divisão dos Adultos (isto é, de “senhores”) conduziu a liturgia inicial. Nesse dia, após uns 15-20 minutos de prece, houve uma encenação (teatral) sobre os “Dez Estados da Vida”, feita por membros da DJ.

Em seguida, alguns jovens da DR e mulheres da DS fizeram breves comentários. Primeiramente, sobre os “Dez Estados da Vida”, para ensinar que todas as pessoas passam por todos eles, às vezes, num único dia. Depois, falou-se sobre o sentido principal da zadankai: “reunir pessoas para discutir sobre o Budismo” e “que se saia daqui com o desejo de trabalhar para o kôsen-rufu”.

Sobre o gohonzon, foi enfatizado que ele não é algo simplesmente externo a nós. Enquanto não houver a “fusão com ele, nossos objetivos não se realizarão”. Podemos obter qualquer coisa através do daimoku e do gohonzon, mas tudo tem sua hora. Às vezes, não estamos preparados para receber as coisas pedidas. Para exemplificar, foi citado o caso de um favelado que fora premiado pelo “Caminhão do Faustão” (de um programa dominical da Rede Globo), mas que perdera tudo no dia seguinte ao ser roubado.

Sobre o gongyô, frisou-se que a pronúncia correta ou errada influencia o resultado. “É como chamar uma pessoa pelo nome errado. Ela não irá nos atender ou nos atenderá mal. Por isso, é preciso praticar o gongyô lendo, e não confiar tanto na memória”.

A seguir, foi chamada uma moça para apresentar seu “relato de vida”. Ela viera do interior e trabalhava para pagar os estudos e o aluguel. O fato de ter sido aprovada nas provas do vestibular da Universidade de Brasília (UnB) foi atribuído à prática intensa de daimoku. Nessa época, sua situação financeira era tão precária que não encontrou outra opção senão trabalhar numa casa de família para não pagar aluguel. Mais uma vez, ela recitou o daimoku com o objetivo de ganhar uma bolsa de trabalho e uma vaga no dormitório estudantil da UnB. Apesar da grande concorrência, ela foi bem sucedida nos dois objetivos. Como os colegas do dormitório não são escolhidos de acordo com o gosto e a conveniência pessoais, ela recitou daimoku “para conseguir colegas de quarto legais”, sendo, novamente, atendida em suas metas.

Terminado o depoimento, o “Coral Triunfo” da 708 Norte cantou duas músicas para animar o ambiente. A responsável pela DS da Região Centro-Oeste disse que o coral estava apenas iniciando as atividades e tinha poucos componentes, mas que iria se profissionalizar. Sob a orientação de uma musicista, o coral passaria a ter dois ensaios por mês no Centro Cultural de Brasília (sede regional). Comentou ainda sobre o “daimoku da vitória”, que a DS da região fez por três anos (de uma a três horas diárias) para garantir a vitória na peleja judicial relativa ao Templo Itijoji. Note-se que o clero da Nichiren Shôshû mantinha a posse do templo desde a excomunhão da Gakkai (1991). A líder feminina ainda convocou todos os presentes para recitarem daimoku, direcionando a recitação para objetivos específicos, de modo que pudessem fazer “relatos de vida” numa comemoração coletiva que estava programada para o mês seguinte. Lembrou também a importância das visitas familiares, para incentivar os amigos e fortalecer os laços de companheirismo.

Para finalizar, ela comentou a concessão pela Câmara Distrital do título de “Cidadão Honorário de Brasília” ao casal Ikeda, no início daquele mês. O mais importante é que, considerando a pouca valorização da mulher no Japão, a DS de Brasília sugeriu que se concedesse o título também à esposa de Ikeda, o que veio a se constituir no primeiro título do gênero recebido pela sra. Kaneko. Ikeda teria ficado tão agradecido que solicitou que o título lhes fosse conferido no Japão. Dessa forma, a presidenta da Câmara Distrital, deputada Lúcia Carvalho (Partido dos Trabalhadores) e uma comissão pluripartidária foram convidadas a viajar ao Japão em data a ser confirmada.



Para concluir a reunião de pouco mais de uma hora, o oficiante (membro da DA) pronunciou palavras de agradecimento e abriu espaço para que os novatos ou quem havia participado pela primeira vez esclarecessem suas dúvidas. Depois, entoaram um animado “É pique! É pique!”. Aos poucos, as pessoas foram descendo as escadas da Sede e formando pequenos grupos na entrada do prédio, para um breve momento de socialização.

### **Comentários:**

1) A BSGI, mantendo o perfil de organização budista de leigos, passa despercebida como religião em qualquer lugar. Quem está caminhando pela rua não encontra nenhum sinal que identifique aquele pequeno imóvel de uma quadra residencial-comercial do Plano Piloto como sede de um grupo budista. O mesmo se dá com o Centro Cultural de Brasília, uma construção arrojada e moderna, onde se pode ler apenas uma placa do lado de dentro do portão principal: BSGI. Do lado de fora não há símbolos ou estátuas, nem mesmo pessoas com trajes clericais.

2) Dos objetivos da comunidade despontam dois temas bastante recorrentes na organização. Primeiramente, há uma preocupação constante com a proteção às sedes e aos líderes do grupo, sobretudo como prevenção a possíveis ações do movimento “oposicionista” Hokkekô. Depois, desponta a devoção absoluta ao presidente Ikeda. Como a presença do presidente constitui um “benefício” extraordinário, as pessoas recitam daimoku, individual ou coletivamente, para que ele tenha saúde e venha ao Brasil, se possível à organização local.

3) A reunião seguiu uma estrutura tradicional, voltada para os convidados, simpatizantes e membros em potencial. Os jovens se encarregam da organização e animação, sob a supervisão de líderes da DA local. Assim como ocorreu nessa reunião, não participei de nenhuma outra em que o gongyô fosse conduzido por uma mulher: tradicionalmente, no Brasil e nos outros países, os homens da DA desempenham esse papel, numa clara coerência com a sua origem japonesa. Embora eu não o tenha presenciado, foi-me dito que é possível a condução da liturgia por membros da DS.

4) Vimos na seção anterior deste capítulo que os testemunhos, mesmo tendo variações no conteúdo ou no tema, apresentam uma natureza e uma estrutura idênticas, por serem

planejados e seguirem uma orientação preestabelecida (cf. Hourmant 1990: 95-96; Snow 1993: 169). Ou seja, o objetivo é mostrar como a pessoa superou determinado problema por meio da fé no gohonzon e da prática do daimoku.

A conclusão deve ficar bem nítida, sendo ou não literalmente expressa pelo depoente: o Budismo Nichiren é uma religião prática e eficaz, capaz de solucionar qualquer tipo de problema material ou espiritual; o praticante só tem a ganhar na vida, a fazer progressos, a obter sucesso em qualquer empreendimento pela fé no gohonzon.

5) Pode-se perceber pela reunião o quanto a DS é ativa no Brasil, particularmente em Brasília. As Senhoras fazem pesquisas de opinião entre seus membros, participam do keibi diurno no Centro Cultural (atendimento no portão de entrada, manutenção, limpeza, etc.), fazem visitas aos membros, tomam a dianteira de projetos educacionais importantes, convocam reuniões extraordinárias para recitar daimoku com um objetivo específico (como o “daimoku da vitória”), tomam iniciativas como a sugestão do título de cidadã honorária de Brasília para a sra. Ikeda ou a constituição de um coral, etc. Entretanto, como já notado no comentário no. 3, a Divisão dos Adultos (homens) mantém o papel simbólico de chefes, assumindo a função de oficiantes e ocupando os principais cargos de chefia, denunciando traços da tradição sócio-cultural do Japão.<sup>22</sup>

Ikeda define os membros da DA como os “pilares do Kossen-rufu”, enquanto que os membros da DS são “as mães do Kossen-rufu” (apud Terceira Civilização no. 371, p. 15). O presidente prossegue sua definição, espelhando a visão tradicional dos papéis sexuais: “Os membros da Divisão dos Adultos são a base da Soka Gakkai. São os últimos atletas na corrida de revezamento do Kossen-rufu, aqueles que decidem nossa vitória ou nossa derrota. Eles são leões. Sua presença indomável oferece segurança àqueles ao seu redor” (ibidem, p. 16).<sup>23</sup>

---

22 No Japão pré-budista, as mulheres detinham papéis proeminentes tanto na política quanto na religião. O posterior crescimento da ideologia oficial de submissão das mulheres japonesas é atribuído, em grande parte, à introdução maciça da cultura chinesa, especialmente entre os séculos IV e VII. Traços culturais chineses de orientação machista, sobretudo aqueles associados ao Confucionismo, foram adotados pela elite governante e passaram gradualmente a fazer parte da visão de mundo do povo comum. Com isso, o modelo ideal de família no Japão pré-moderno veio a ser a patrilineal e patriarcal, tendo a primogenitura como norma de sucessão (Pereira 1992a: 84-87, 122). Para uma visão dos estudos sobre a mulher no Japão, veja Lebra 1984, Tamanoi 1990, e Bernstein 1991.

23 A adaptação e a flexibilidade da SGI frente a cada sociedade contemporânea particular se explica, em parte, pelo pragmatismo e pelas necessidades inevitáveis do movimento. Em sua primeira viagem de expansão ultramarina (1960), Ikeda escolheu uma mulher para chefe da comunidade em São Francisco (EUA), que ele acabara de fundar. As japonesas casadas com soldados americanos foram responsáveis por

Ikeda tem atualizado seu discurso, declarando em diversas ocasiões que o século XXI será o “Século das Mulheres, dos Jovens, da Vida e da Humanidade”. Esse novo discurso tem sido introjetado paulatinamente na BSGI e se manifesta em diversas iniciativas, entre as quais citaria a ascensão das mulheres a postos administrativos do primeiro escalão e a celebração regular do Dia Internacional das Mulheres.

Embora não seja raro haver mulheres liderando comunidades e distritos na BSGI, as instâncias superiores —como coordenadorias, sub-coordenadorias, regiões estaduais—, até onde pude constatar, estão invariavelmente sob a responsabilidade de membros da DA. É provável que a situação se altere, uma vez que já foram indicadas, nos últimos anos, as primeiras mulheres para o cargo de vice-presidente da BSGI.

Ao exame das recentes mudanças na estrutura da BSGI, percebe-se que ainda há muita contradição entre o discurso e a prática. Por exemplo, no final de 2000, a BSGI renomeou suas divisões, com a intenção declarada de retirar a conotação discriminatória dos termos vigentes até então. Assim, a DA passou a se chamar Divisão Sênior, enquanto que a DS passou a Divisão Feminina (veja a nota de rodapé no. 11, neste Capítulo).

De fato, na medida em que o termo “adultos” tornou-se sinônimo de “homens-adultos”, pode-se inferir que o termo “senhoras” pode ser entendido como “não-adultas” ou, caso possam ser consideradas “adultas”, as mulheres não desfrutariam, no entanto, plena e socialmente, de sua maioridade. Por isso estariam um degrau social abaixo dos homens e sob a proteção deles.<sup>24</sup>

Ao mudar a denominação, respectivamente, para “Divisão Sênior” e “Divisão Feminina”, no entanto, a organização não altera muito a situação. Primeiramente, porque a estrutura organizacional por sexo e idade continua a mesma. Em segundo lugar, porque “sênior”<sup>25</sup>

---

introduzir a Sôka Gakkai nos EUA e ainda não havia homens suficientes para reproduzir o modelo organizacional japonês. Assim, a escolha de uma mulher como chefe de comunidade, algo inédito no contexto da Sôka Gakkai de então, era antes de tudo uma necessidade e mereceu a seguinte justificativa: “A Sra. Gilmore, embora sendo mulher, será a chefe de comunidade. Creio que não haverá problema, pois aqui existem muitos membros da Divisão das Senhoras e os Estados Unidos é [sic] um país onde existe a igualdade entre homens e mulheres. Além disso, o budismo afirma que ‘não existe distinção entre homens e mulheres’” (Ikeda 1994a: 75-76).

<sup>24</sup> Lembro, no entanto, que mesmo as grandes religiões universais não igualam homens e mulheres na prática. O maior exemplo disso é a relutância da Igreja Católica em abrir sua hierarquia às mulheres. A BSGI, portanto, não destoa deste aspecto do universo religioso contemporâneo: um discurso que prega a igualdade, cujo sistema administrativo e simbólico é, porém, predominado pelos homens.

<sup>25</sup> O uso de “sênior” pode ser visto como uma tentativa da BSGI incluir o linguajar típico do mundo empresarial, que classifica seus membros entre especialistas senior e junior.

pode ser sinônimo de veterano, ancião, pessoa mais experiente, ao passo que, por detrás da novidade da denominação “Divisão Feminina”, é possível encontrar uma perpetuação do lado romântico e submisso das mulheres.



**Reunião de Estudo, Comunidade Lago Norte (Distrito Asa Norte, Brasília), dia 28 de maio de 1998:**

A reunião ocorreu na casa de uma nipo-brasileira casada com um brasileiro não descendente. Numa sala comum —entre sofás, mesa, armários, televisão—, havia um canto reservado ao butsudan. Como fui um dos primeiros a chegar, tive a oportunidade de conversar um pouco com a dona da casa e com outros membros, recebendo informações sobre a trajetória deles e sobre o Budismo Nichiren.

Os participantes foram chegando aos poucos, não passando de dez pessoas. A reunião começou com a recitação tradicional do gongyô (aproximadamente quinze minutos), diante do gohonzon.

Em seguida, as cadeiras foram redirecionadas para a televisão, para que todos pudessem assistir a um vídeo preparado e enviado pela sede da BSGI. Seu conteúdo era os “três pilares do Budismo de Nitiren Daishonin” (fé, prática e estudo), apresentado em forma de sketch<sup>26</sup>.

Embora esse tipo de reunião sirva também para o estudo das explicações de Ikeda sobre o Sutra de Lótus, nesse dia em particular a atividade fazia parte do Curso Básico de Budismo (CBB). Ou seja, as pessoas estavam ali para discutir e apreender o conteúdo a ser cobrado nas provas escritas a serem realizadas posteriormente, a nível nacional.

Após a sessão de vídeo, a discussão entre os membros girou em torno do tópico enfatizado no vídeo: os três pilares do Budismo Nichiren. O principal, foi dito repetidamente, é que fé, prática e estudo não podem estar defasados um em relação ao outro na vida do membro da Gakkai. A reunião foi concluída com a recitação do gongyô. Foram servidos refrigerantes e tira-gostos aos participantes.

---

26 Pequena encenação teatral, geralmente apelando para o humor e a sátira.

### **Comentário:**

1) Esse tipo de reunião acontece em grupos menores, numa atmosfera informal, em que os membros formam uma comunidade (não necessariamente de vizinhos, às vezes podendo morar a vários quilômetros uns dos outros). As pessoas se conhecem e se encontram semanalmente. Nas reuniões de base, o clima de descontração é atestado pelo entra e sai de pessoas da família anfitriã (sobretudo dos filhos) e pela socialização no final do evento (lanche e conversa informal). Os convidados e membros em potencial normalmente não participam dessas reuniões, uma vez que, para eles, existe a anteriormente descrita zadankai.

2) Nas reuniões de base era muito freqüente a prática importada do Japão de se retirarem os sapatos na entrada das casas e se assentar no chão da sala onde fica o butsudan. Alba Maranhão (1999: 72, 74, 106) descreve a perpetuação desse costume em Recife. Em outubro de 91, um membro da Regional Barra Funda (cidade de São Paulo) informou-me que os brasileiros tiravam os sapatos para as reuniões para “colaborar com os donos e por uma questão de higiene”. Entretanto, esta não é a norma, pois não a encontrei nas reuniões de que participei em Brasília (1998-1999).

3) As reuniões de estudo são uma confirmação da grande ênfase que a SGI coloca no estudo doutrinário. Diga-se de passagem, estudo do Budismo Nichiren, pois não há muito estímulo ao estudo de outros budismos. As outras escolas foram criticadas pelo próprio Nichiren como heréticas e/ou de ensinamentos provisórios. A Gakkai mantém críticas à alegada limitação e, em alguns casos, alienação das demais seitas budistas. Na sua literatura, com uma certa freqüência, aparecem críticas, por exemplo, à crença no renascimento no Paraíso do Buda Amida, pregada pela Escola da Terra Pura.

4) Os exames de Budismo são realizados em vários graus: admissão, primeiro, segundo, médio, superior e professor. Os exames são promovidos anualmente, porém alternando-se os graus. Na opinião de Murata (1971: 144), esse sistema concede um tipo de autoconfiança a alguns membros, talvez, não existente em suas atividades fora da Gakkai. Dito de outro modo, o sistema abre a possibilidade de uma subversão nos papéis sociais: a copeira de uma empresa, que mal concluiu a escola primária, pode tornar-se “professora” no Budismo Nichiren e dar orientações doutrinárias a um novo convertido —por exemplo, a um estudante universitário ou a um dono de empresa. Existe ainda a

categoria dos “explanadores”: pessoas selecionadas para transferirem a suas comunidades os ensinamentos adquiridos em reuniões de estudo no Centro Cultural.



**Reunião de Incentivo ou Shodaikai, Comunidade 403 Sul (Distrito Asa Sul, Brasília), dia 27 de outubro de 1998 :**

Assim como na reunião descrita anteriormente, esta também ocorre na Comunidade. Contou com a participação de, aproximadamente, dez pessoas. Digo aproximadamente, porque houve a entrada e saída de pessoas da família anfitriã durante a reunião. O grupo estava mais ou menos equilibrado entre jovens e adultos da terceira idade (homens e mulheres).

Subi as escadas até o primeiro andar do prédio e, antes que entrasse no apartamento da reunião, pude ler um plástico colocado na porta do apartamento vizinho, com os dizeres: “Neste lar, somos católicos”.

O gongyô inicial, diante do butsudan, durou em torno de quarenta minutos. O butsudan, colocado na sala de visita, tinha a mesma constituição básica: um oratório de madeira, cujas portas são abertas apenas quando se faz gongyô/daimoku. No seu interior fica pendurado o objeto de adoração em forma de pergaminho (gohonzon).

Logo abaixo estão colocados símbolos da SGI, em metal dourado. Numa base que se sobressai ficam outros objetos com a clara simbologia de oferendas: velas, incenso, frutas, folhagem, sino.

Depois do gongyô, passou-se à discussão de um texto publicado no jornal Brasil Seikyo. Destacou-se do texto a palavra-chave “coragem” e foi pedido para que cada um desse um exemplo ou definisse o termo.

O anfitrião, que é membro da DA, afirmou: “Minha religião é uma religião de coragem! Não é fácil. Eu sei como é difícil para eu manter minha fé.” Um membro da DM declarou: “Coragem é a pessoa decidir por fazer só uma coisa na vida e continuar nela até o fim, para o bem dos outros. Como uma pessoa que faz medicina e vive para descobrir a cura para a AIDS”. Um membro da DR disse ser a “ovelha negra” da família, por fazer o que todos não fazem. Coragem, para ele, seria então sustentar uma posição com

argumentos e atitudes, mesmo que tal posição seja contrária à da família (e ao meio social). Uma senhora (DS) confidenciou: “Coragem para mim é quando eu tenho que levantar e fazer o daimoku antes de ir trabalhar. E, à noite, depois do trabalho, apesar do cansaço do dia, fazer daimoku ou vir para as reuniões”. Esta mesma senhora me perguntou, no final da reunião, porque eu não estava recitando daimoku naquela noite e, também, porque eu mantive minhas pernas cruzadas durante a recitação. Disse ainda que, independentemente de eu ser ou não membro, fazer daimoku pode me ajudar; agora, ficar de pernas cruzadas durante a recitação, “é falta de respeito”. Desculpei-me pela indelicadeza não intencional e continuamos a conversar mais um pouco.

Na saída, o anfitrião, apontando para mim, perguntou para uma moça do grupo: “É shakubuku?”. E ela: “Não... quer dizer, mais ou menos. É meu professor de japonês.” Na entrada do prédio, ainda conversei por algum tempo com dois membros da DJ antes de me despedir.

#### **Comentários:**

1) Um francês, que morava na mesma quadra (403 Sul) e que havia sido membro da SGI em seu país, já me havia comentado de sua desconfiança de que aquele apartamento pertencia a membros da Sôka Gakkai. Pois, eventualmente, conseguia ouvir o daimoku. Se uma pessoa, passando por perto do apartamento, podia ouvir o som do mantra nichireniano, não é difícil imaginar como os vizinhos de porta o recebiam. Pelo plástico que denunciava a identidade católica bem definida do vizinho e pelas declarações do anfitrião da shodaikai, pode-se supor que haja um certo atrito religioso naquele andar do prédio. A BSGI tem procurado incutir discricção em seus membros, exatamente para evitar esse tipo de atritos (veja citação sobre “regras” para o daimoku/gongyô, no tópico 6.4, neste Capítulo).

2) De acordo com o propósito da shodaikai, o gongyô nesta reunião foi mais longo que o das outras reuniões descritas anteriormente. Foi-me dito que, dependendo da situação ou da programação, pode-se optar por fazer um gongyô mais curto ou até mesmo o sansho (recitação do daimoku três vezes). O valor simbólico e a eficácia religiosa valem igualmente: “tudo depende do sentimento com que é feita a oração”.

3) Idealmente, o membro deve oferecer ramos de shikimi ao gohonzon, que é uma planta japonesa aromática e sempre verde, símbolo da eternidade da vida. Outras plantas ou flores são evitadas, embora se possa usar ramos de pinheiro e “qualquer outro ramo que seja sempre verde” (Ikeda et alii 1998: 102).

Os cuidados gerais com o butsudan seguem a orientação seguinte: “Em relação à prática do Gongyo e Daimoku, limpar o oratório, oferecer arroz, frutas, água e folhas verdes de shikimi e, ainda, queimar velas e incensos todas as manhãs e noites nas orações são expressões fundamentais da nossa sinceridade, por meio da qual acumulamos grande boa sorte. (...) Contudo, se é impossível oferecer isso, por exemplo, por causa de crianças pequenas que não entendem ou porque não se pode obter folhas verdes, pode-se usar luz elétrica em vez de velas, ou substituir o shikimi por folhas artificiais” (ibidem: 52-53). É possível relacionar as oferendas aos cinco elementos: o shikimi, o arroz e as frutas representariam o elemento terra; a água, um símbolo evidente do elemento líquido; a vela corresponderia ao fogo; o som do sino representaria o ar; e o incenso, à quintessência (Hourmant 1990: 72).

4) A concepção que os membros têm de “coragem” revela fatos interessantes em suas vidas. Primeiramente, a conversão à BSGI pode gerar atritos com os parentes ou vizinhos, assim como ocorre com os adeptos de quase todos os novos movimentos religiosos.

Em muitos casos, portanto, a conversão a esses movimentos é um ato de “coragem” por significar o rompimento com certos laços sociais preexistentes. Porém, se a prática do daimoku/gongyô é relativamente simples (comparando-se com outros movimentos esotéricos, por exemplo), ela exige uma rotina e uma disciplina de que nem todos dispõem ou estão suficientemente motivados para realizá-la. Daí uma das senhoras ter deixado explícito que manter-se fiel à nova religião também é um ato de “coragem”. Por fim, o ideal de se manter constante em uma profissão em prol dos outros está em perfeita sintonia com a orientação da SGI. Esse ideal altruísta pode ser percebido na concepção do shakubuku como um ato de altruísmo (em benefício da pessoa a ser convertida).

Há vários depoimentos nos impressos da BSGI, em que os membros demonstram preocupação em escolher uma profissão ou direcionar sua opção profissional para o



benefício dos outros. Essa preocupação também expressa a “coragem” de dedicar a vida para melhorar a sociedade, para “salvar” as pessoas, para corrigir o mundo.

5) “É shakubuku?”. A pergunta feita pelo anfitrião indica o caráter polissêmico do termo shakubuku: pode significar tanto o método ou ato de converter, quanto a pessoa que está sendo ou que foi convertida. Embora já “corra” entre os membros de língua inglesa o verbo “to shakubuku”, ainda não escutei, no Brasil, algo como “Eu ‘shakubukei’ dez membros”. Nesse caso, usa-se a expressão: “Eu tenho dez shakubuku concretizados”. Já encontrei depoimento no qual havia referência aos membros dedicados à atividade proselitista como “shakubukeiros”.

A resposta, “Não... quer dizer, mais ou menos.”, pode indicar a idéia de que, mesmo que a pessoa não se converta, acredita-se que foi, nela, plantada uma semente. Em algum momento esta semente do Budismo Nichiren poderá vingar.

# 7



## O BRASIL DA “VITÓRIA SOKA”



**7.1 – Brasil como nascente do kôsen-rufu e os imigrantes bodhisattvas**

**7.2 – Estratégias adaptativas e legitimadoras**  
(Comunidade nipo-brasileira: base de propagação, foco de tensão/ Trajetória independente e secularizada/ Discurso religioso versus “secular”)

**7.3 - O estilo da SGI no Brasil** (Memória e identidade construídas/ Revolução pessoal e progresso do Brasil/ Barreiras e ações legitimadoras)

**7.4 - Alguns aspectos de comparação entre a BSGI e a SGI-EUA**

## — Capítulo 7 —

### **O BRASIL DA “VITÓRIA SOKA”**



#### **7.1 – Brasil como nascente do *kôsen-rufu* e os imigrantes *bodhisattvas***

A base doutrinária para a SGI propagar o Budismo Nichiren se encontra no Sutra de Lótus, do qual se destacam passagens proféticas sobre a propagação desse sutra nos Últimos Dias da Lei. Aproveitando a expectativa gerada por essa profecia, Nichiren previu que, se o ensino de Shakyamuni se propagou da Índia até o Japão, passando pela China e Coréia, seu novo ensinamento, centrado no Lótus, faria o percurso inverso, do Japão para a Índia e para o mundo:

A Índia é chamada Terra da [Lua], e o nosso país é chamado Terra do Sol. Dos oitenta mil países em todo o mundo, a Índia é um dos maiores e o Japão um dos menores. Quando se trata do bom augúrio, entretanto, a Índia está em segundo lugar e o Japão, em primeiro. O budismo começou na Terra da Lua e residirá na Terra do Sol. É a seqüência natural dos eventos que a Lua nasça no oeste e dirija-se para o leste, enquanto o Sol vai do leste para o oeste (Nichiren apud Terceira Civilização, no. 376, dez/99, Encarte, p. 5).

Com o propósito de concretizar as palavras de Nichiren, Ikeda fez uma viagem à Índia e ao Sudeste Asiático em 28/01/1961, acompanhado do sumo prelado Nittatsu Shônin e de uma comitiva da Sôka Gakkai. Também fiel a esta visão profética, a Sôka Gakkai interpreta que as diversas catástrofes mundiais e de cada povo em particular são uma confirmação de que vivemos os “Últimos Dias da Lei”. Portanto, a época prevista para a divulgação dos ensinamentos do Lótus.

O segundo presidente Jôsei Toda manifestou o desejo de construir, no templo Taisekiji, um grande salão de culto e preleção (Daikyakuden) com materiais de todos os

países do mundo, para simbolizar a meta da propagação mundial do Budismo Nichiren (kôsen rufu). Apenas cinco meses depois de ter assumido a presidência, em 1960, Ikeda empreendeu uma viagem internacional, almejando deslanchar e confirmar a realização da profecia do kôsen rufu mundial e, simultaneamente, recolher materiais para a construção do Daikyakuden.

A difusão sistemática da Sôka Gakkai no Brasil, como em outros países, deve ser entendida, então, no contexto da profecia do kôsen rufu mundial mencionada acima, tanto quanto de uma estratégia da sede japonesa, estimulada por Ikeda.

Na primeira viagem que fez, em outubro de 1960, Ikeda visitou os Estados Unidos, o Brasil e o Canadá, fundando as primeiras unidades no exterior. Como no Brasil foi criado o primeiro “distrito” fora do Japão, seus líderes procuram desenvolver nos adeptos um senso de missão e de dever para com Ikeda-sensei, em função de uma alegada valorização da BSGI por Ikeda no contexto geral da SGI. Em uma mensagem de Ano Novo, o presidente da BSGI, Eduardo Taguchi, declarou o seguinte:

Coroando essa grande vitória da história da BSGI, às vésperas de um novo milênio, o presidente Ikeda nos emociona novamente ao dizer: “O nosso Brasil decidiu a vitória Soka do século XX. E digo mais: Que a vitória Soka do século XXI seja coroada a partir da atuação do nosso Brasil.”

(...) Quando me foi permitido liderar a BSGI, em 1993, tracei três pontos como minhas metas. Continua sendo minha determinação construir (1) a BSGI, a organização mais próxima do coração do presidente Ikeda; (2) a BSGI, a organização mais harmoniosa do mundo e (3) a BSGI, a primeira do mundo em felicidade e desenvolvimento (Brasil Seikyo, 01/01/00, p. 3).

Essa idéia do Brasil como “nascente do kôsen-rufu”, país predestinado a ocupar um lugar importante na nobre missão redentorista da SGI, tem um histórico interessante, que muda o foco da comunidade nikkei para a sociedade nacional, ao mesmo tempo em que integra um grupo ao outro e sela uma espécie de união cármica entre ambos.

Ainda no vôo que o levava ao Brasil, Ikeda comentou com um membro de sua comitiva a idéia de criar um distrito no Brasil:

— A propósito, gostaria de falar-lhe sobre um plano que venho analisando há algum tempo. Estou pensando em fundar um distrito no Brasil.

— Fundação de um distrito? - Jujo arregalou os olhos e devolveu a pergunta.

— Sim, será o primeiro distrito fora do Japão. Talvez a quantidade de famílias ainda não seja adequada. Entretanto, é preciso ponderar que a América do Sul difere da América do Norte tanto em história como em cultura e na natureza das pessoas. É necessário considerar toda a América do Sul como um continente independente. E o Brasil será o seu centro. Além disso, a fundação do distrito elevará a consciência dos companheiros do Brasil e fortalecerá principalmente a união entre eles (Ikeda 1994a: 181).

A surpresa do membro da comitiva se justifica porque, antes de criar o “distrito Brasil” (shibu em japonês ou chapter em inglês), Ikeda havia criado anteriormente, na mesma viagem, diversas comunidades (chiku em japonês ou district em inglês) nos Estados Unidos (Havaí e parte continental) (Ikeda 1994a: 28, 39-40, 75-76, 83, 84, 104-5, 121, 152, 160, 212). Como chiku era uma instância inferior a shibu na estrutura organizacional da Sôka Gakkai da época, é possível presumir que esse dado também seja um dos pilares de sustentação da importância concedida ao Brasil.

O romance “Nova Revolução Humana” mostra ou cria um cenário de excitação e entusiasmo de Ikeda por estar trazendo o Budismo Nichiren para o Brasil, não obstante os problemas de saúde que apresentou durante a viagem:

O que surpreendeu Jujo não foi a idéia de fundar um distrito. Ele espantou-se com a tenacidade de Shin-iti [Ikeda], com o seu senso de missão, pois, apesar de estar em péssimas condições de saúde, sofrendo inclusive pela forte trepidação no avião, seu pensamento estava voltado profundamente para o Kossen-rufu do Brasil (Ikeda 1994a: 182).

A noite continuava silenciosa e envolta pela profunda escuridão. Contudo, dentro do coração de Shin-iti ardiam intensamente as chamas de sua luta em desbravar o alvorecer do Kossen-rufu do Brasil (ibidem: 185).

Apesar de estar extremamente debilitado, em seu coração pulsava a alegria por estar empunhando a enxada do desbravamento do Kossen-rufu pisando o vasto solo brasileiro em lugar de seu venerado mestre Jossei Toda (ibidem: 191).

Ao chegar ao Brasil, Ikeda, primeiramente, inteirou-se da situação difícil por que passava o imigrante. Contrário ao que imaginavam —emigrar para uma espécie de “paraíso terrestre”, onde pudessem realizar o sonho de enriquecimento rápido para retornarem ao Japão em pouco tempo—, os imigrantes encontraram penúria, privação e frustração do projeto de vida. Esta situação também foi registrada por Ikeda em seu romance histórico:

Os imigrantes sonhavam certamente com o maravilhoso paraíso terrestre induzidos pelas belas palavras e frases poéticas com que adornavam o Brasil. As pessoas começaram a atravessar os mares almejando as terras brasileiras com os corações repletos de esperanças de aqui obterem um rápido enriquecimento e então retornarem com louros de triunfo à pátria japonesa.

(...) Acalentando um grande sonho, os imigrantes embrenharam-se nas regiões dos grandes cafezais. Entretanto, o que os esperava era uma vida cruel, muito longe de ser um paraíso.

Os imigrantes contratados como mão-de-obra foram denominados de “colonos” e o trabalho era muito mais árduo e penoso do que se poderia imaginar. Tinham de construir suas próprias casas e suas próprias camas; não havia água encanada, luz elétrica, banheiro ou vaso sanitário. Foram também atormentados por um inseto semelhante à pulga, chamado de “pulga-de-areia”. Esse inseto penetrava por sob as unhas, causava purulência e uma terrível coceira.

Em algumas fazendas ainda remanescia o mesmo tratamento dado aos escravos, onde os capatazes usavam chicotes para comandar o trabalho dos imigrantes, chamando-os por números, e não pelos seus nomes (ibidem: 187).

Além desse contexto penoso e humilhante das condições de trabalho, o imigrante japonês ainda sofrera com a política nacionalista de Vargas que impôs restrições e controle sobre as atividades dos imigrantes, com a proibição do ensino do idioma e a circulação de jornal em japonês.

Na primeira década após a guerra, a colônia nikkei se encontrava dividida entre aqueles que aceitavam a derrota japonesa (makegumi) e aqueles que acreditavam que o Japão saíra vitorioso e que, em breve, o imperador iria enviar um barco para buscá-los de volta para o Japão (kachigumi).

A facção dos “vitoristas” organizou uma sociedade secreta chamada “Liga do Caminho dos Súditos” (Shindô Renmei), que praticou vários atentados terroristas contra os conterrâneos tachados de makegumi.<sup>1</sup> Os atos terroristas e os boatos sobre a vinda de navios de repatriamento levaram muitos imigrantes a venderem suas terras e a comprarem ienes. Só que havia imigrantes estelionatários que aplicavam o “golpe da venda de ienes” antigos, sem valor, sendo que, no Japão, já tinha sido adotada uma nova moeda, o iene-novo.

Nesse contexto de sofrimento e angústia, Ikeda chega com um discurso com matizes messiânicos, que reinterpreta a história do imigrante japonês no Brasil. As dores e decepções, “provações e dificuldades” passam a fazer sentido na lógica da profecia nichireniana do kôsen-rufu: os imigrantes teriam-se dirigido para o Brasil porque tinham a missão de divulgar o “verdadeiro Budismo”. Por sua vez, este país foi investido com a missão de pioneiro do kôsen-rufu mundial. Ou seja, os imigrantes teriam vindo para o Brasil para contribuir para a felicidade geral dos brasileiros, de acordo com a nobre missão a eles delegada pelo Buda “Original”. Isso não teria ocorrido por um capricho do destino ou simplesmente para que os imigrantes ficassem ricos e retornassem ao Japão, como era o plano inicial deles.

A uma viúva desesperada que acabara de se converter, Ikeda explicou que os infortúnios e sofrimentos estão relacionados com uma missão que a própria pessoa se impôs: a missão do bodhisattva. No Budismo Mahâyâna, o bodhisattva é aquele que, tendo superado todos os estágios de aperfeiçoamento espiritual e atingido a iluminação, renuncia ao paraíso búdico (nirvana) para ajudar a humanidade. Devido às suas características altruístas, os bodhisattvas também são chamados de “Budás da Compaixão”.

---

<sup>1</sup> Já foi notado, no Capítulo 2, o caráter milenarista do movimento dos “vitoristas”. Para maiores informações sobre a presença japonesa no Brasil, ver Saito 1961, 1980; Saito e Maeyama 1973; Nogueira 1984; e Comissão 1992.

Sendo assim, Ikeda traz um novo elemento para esses imigrantes sofridos e desanimados, que lhes permite redefinir suas identidades: eles são os “bodhisattvas da terra” mencionados no Sutra de Lótus, que deveriam “emergir da terra” em grande número nos Últimos Dias da Lei para difundir o Budismo Verdadeiro do Lótus.

— Não se aflija. Desde que se empenhe na prática da fé certamente conseguirá ser feliz. E é para isso que existe o budismo. A senhora está passando agora por todos esses infortúnios e sofrimentos justamente para cumprir uma nobre missão que somente a senhora é capaz de concretizar. Se ficar se martirizando como prisioneira de seu carma, tudo acabará em derrota (Ikeda 1994a: 196).

— O budismo elucida um princípio chamado Ganken Ogo. Isso significa que uma pessoa que deveria renascer numa circunstância de felicidade, como resultado dos benefícios da prática budista, nasce no meio de pessoas infelizes mediante seu próprio desejo justamente para propagar a Lei Mística.

Shin-iti continuou sua explanação procurando ser mais claro:

— Por exemplo, se uma pessoa que vive como uma rainha, sem dificuldades ou problemas, disser que se tornou feliz graças à prática do budismo, ninguém ficará surpreso com isso. Contudo, quando uma pessoa doente, pobre e menosprezada por todos consegue transformar sua vida por meio da prática do budismo, tornando-se feliz e líder na sociedade, estará comprovando brilhantemente a grandiosidade do ensino. Com isso, provocará em todos o desejo de seguir essa prática da fé. Se uma pessoa que sempre sofreu de pobreza conseguir ultrapassar essa situação, causará uma grande esperança em todas as pessoas que passam pelo mesmo tipo de sofrimento na vida diária. Por outro lado, quando uma pessoa muito doente torna-se saudável e cheia de vitalidade, acenderá a chama da coragem no coração das pessoas doentes. E aquelas que passaram por aflições por causa da desarmonia familiar e conseguiram construir uma família feliz se tornarão modelos para as pessoas que possuem problemas de relacionamento dentro da família. Da mesma forma, se a senhora, que perdeu o marido, conseguir tornar-se feliz neste país cujo idioma sequer sabe falar e criar seus filhos de maneira admirável, irá tornar-se um espelho para todas as mulheres viúvas. Mesmo as pessoas que não praticam o budismo irão procurá-la também em busca de conselhos e incentivos. Em conclusão, quanto maior



for o infortúnio na vida, mais brilhante será a comprovação dos benefícios da prática budista. Pode-se dizer que “carma” é um outro nome que se dá a “missão”. (...)

— Talvez os senhores estejam pensando que vieram para o Brasil por mero acaso, cada um devido aos seus motivos particulares. No entanto, não é exatamente isso. Os senhores nasceram como Bodhisattvas da Terra para realizar o Kossen-rufu do Brasil, para conduzir as pessoas deste país à felicidade e para construir aqui a terra da eterna paz e tranqüilidade. Ou melhor, os senhores foram convocados pelo Buda Original Nitiren Daishonin para cumprir essa tarefa. Quando os senhores tomarem consciência de sua sublime missão como nobres Bodhisattvas da Terra e viverem em prol do Kossen-rufu, o sol do infinito passado latente no interior dos senhores irradiará seus raios para transformar as causas negativas do passado como o evaporar do orvalho e abrirá diante de seus olhos um sereno curso de vida repleto de felicidade e jubilosas alegrias (*ibidem*: 197-98).

Para arrematar seu discurso, Ikeda ainda conectou a missão de bodhisattva associada aos imigrantes japoneses com o papel do Brasil como “pioneiro do Kossen-rufu mundial”:

O Brasil tem a tarefa de se encarregar da missão como pioneiro do Kossen-rufu mundial. E os senhores são os desbravadores dessa missão. Naturalmente, esse pioneirismo será seguido de provações e dificuldades. Entretanto, se conseguirem ultrapassá-las, o paraíso da felicidade se estenderá por todo o Brasil. Pelo bem deste país e pela prosperidade de suas famílias, vamos desbravar juntos o caminho do Kossen-rufu (*ibidem*: 191).

As gotas de suor derramadas em prol do Kossen-rufu se transformarão em pérolas de boa sorte que coroarão magnificamente a sua vida por toda a eternidade. (...)

Para finalizar, Shin-iti disse:

— O Brasil tornou-se pioneiro do Kossen-rufu mundial. Aqui existe um potencial ilimitado para o futuro. Como desbravadores da paz e da felicidade, solicito aos senhores que abram em meu lugar o caminho do Kossen-rufu do Brasil. Por favor, conto com os senhores (*ibidem*: 199).

Desse modo, Ikeda estabeleceu as bases da Gakkai no seio da colônia nikkei, com a missão de se expandir para a sociedade nacional. Ao deixar o Brasil, Ikeda demonstrou satisfação por “ter conseguido fincar as bases do grande desenvolvimento do futuro do Brasil” (ibidem: 204). Afinal, “o maior objetivo desta viagem é a visita ao Brasil”, afirmara Shin-iti (Ikeda) (ibidem: 178).

## **7.2 - ESTRATÉGIAS ADAPTATIVAS E LEGITIMADORAS**

Ao contemplar um papel fundamental para o Brasil como “pioneiro”, “nascente” e determinante no movimento do kôsen-rufu mundial, a BSGI cria uma identidade própria para o membro brasileiro. A construção de um discurso fundante de uma identidade própria para os membros da BSGI (frente à sociedade brasileira e às demais organizações da SGI) possui duas faces: uma voltada para dentro do grupo e outra para fora. Aqui surgem dois temas importantes para a BSGI: sua relação umbilical com a comunidade nipo-brasileira e um discurso que associa o Budismo de Nichiren ao desenvolvimento brasileiro.

### **\*\*\* Comunidade nipo-brasileira: base de propagação, foco de tensão \*\*\***

Como já mencionado anteriormente, a difusão inicial no Brasil ocorreu através do imigrante japonês. Em quase todas as regiões do país, os pioneiros foram imigrantes: membros da Gakkai japonesa que emigravam para o Brasil, camponeses que se converteram depois de emigrarem, funcionários de empresas transferidos de uma cidade para outra, funcionários do governo japonês, etc.

O grupo que recebeu Ikeda em 1960 e que participou da reunião que fundou o Distrito Brasil era composto exclusivamente por imigrantes japoneses e seus descendentes. Esta composição se repetiu nas frentes de expansão da Sôka Gakkai, em cada região brasileira: o movimento foi introduzido no Rio Grande do Sul em 1960, pelas famílias de imigrantes japoneses Kiriyama, Terazaki e Fujiwara (Terceira civilização no.374, p. 20); no Rio de Janeiro, em 1961, pelo casal Kochi (Terceira civilização no.311, p. 27); em Roraima, por volta de 1961, com as famílias Doi, Takao e Kimura

(Terceira civilização no.371, p. 20); no Distrito Federal, em 1962, pela família Sekisugi; em Ribeirão Preto (SP), em 1964, pelas famílias Miura e Ishizaki (Terceira civilização no.364, p. 13); no Pará, em 1966, por Hisaji Nakao; em Manaus, em 1966, com a chegada de famílias de imigrantes japoneses, que passaram a se reunir na residência dos Kimura (Terceira civilização no.369, p. 19); na Região Estadual Nordeste (Pernambuco e Paraíba), em 1972, com as famílias Yazawa, Kakuta e Tashiro (Terceira civilização no.376, p. 20); em Santa Catarina, em 1973, pelas famílias Okuyama e Abiko (Terceira civilização no.366, p. 19); e assim por diante.

Se, por um lado, a colônia nikkei serviu como base para a implantação e expansão quase simultânea da Gakkai em todas as regiões brasileiras, por outro, ela consistiu em foco de desconfiança e possível retransmissor das controvérsias envolvendo a organização budista no Japão. Essa ambigüidade se relaciona com as especificidades da situação do imigrante e com o fato de a Sôka Gakkai ter sido alvo constante de escândalos jornalísticos, sobretudo dos anos 50 aos 70.

No período militarístico japonês —da era Meiji (1869-1912) até o fim da II Guerra Mundial—, o governo levou adiante uma política de expansão das fronteiras do império às custas de invasão a seus vizinhos. Houve, nesse contexto, um intenso controle social e uma eficiente cooptação das religiões em prol da causa imperial (por exemplo, através do envio de capelães junto com as tropas japonesas e da imposição de práticas xintoístas no interior de quase todos os grupos religiosos). Qualquer pequeno motivo era razão suficiente para justificar a repressão ou dissolução de movimentos sociais, incluindo os de cunho religioso.

Várias das novas religiões japonesas (shinshûkyô) sofreram repressão sob a acusação de lesa-majestade ou de afronta à paz e segurança internas do país. Este foi o caso da Honmichi, Oomoto, Hito-no-michi e outras. A Sôka Kyôiku Gakkai também sofreu coação, com o aprisionamento de seu fundador e de seus principais líderes, em 1943, que, contrapondo-se aos monges do templo principal Taisekiji, recusavam-se a participar de práticas xintoístas. Esses grupos, vítimas de repressão, eram freqüentemente taxados de anti-patrióticos, perturbadores da ordem pública, pseudo-religiosos, etc.

Vimos no Capítulo 2 (tópico 2.1) que o imigrante japonês procurou reproduzir (nos limites permitidos pela lei brasileira), material e simbolicamente, a estrutura social e

religiosa dos vilarejos japoneses em solo brasileiro. Vimos também que era praticamente uma norma a existência de uma escola japonesa em cada núcleo colonial, que funcionava como centro do culto ao imperador e de socialização das novas gerações dentro da ideologia nacionalista, imperante no Japão da época. Ou seja, a maioria dos imigrantes estava bastante imbuída da ideologia pro-imperador ou era levada a se resignar a ela. Não é difícil, pois, imaginar o preconceito, na colônia nikkei, dirigido aos grupos punidos pelo governo japonês, sob a acusação de serem anti-patrióticos.

Além disso, havia um preconceito geral frente às novas religiões. No pós-guerra, houve uma verdadeira explosão de novos movimentos religiosos no Japão: alguns criados na época, outros reconstruídos e rapidamente revigorados depois da legalização permitida pela nova constituição japonesa.

Como vários desses novos movimentos religiosos estavam, de fato, envolvidos em escândalos e em atos ilegais, a imprensa japonesa cunhou o termo pejorativo shinkô-shûkyô (“religiões surgidas recentemente”), denotando religiões sem conteúdo doutrinário consistente e que, tirando proveito do contexto da recuperação psicológica e econômica do país no pós-guerra, usavam táticas questionáveis para se expandirem. Entre outras, destacavam-se “as táticas” de ênfase na obtenção de benefícios materiais, promessa de cura de enfermidades cientificamente incuráveis, exploração financeira dos membros, etc. (cf. Norbeck 1970: 18-21).

A Sôka Gakkai foi um dos grupos mais criticados nos anos 50 —por seu rápido (e ameaçador aos olhos de certos grupos religiosos e políticos) crescimento com base em uma estrutura organizacional militante, com membros beirando o fanatismo— e nos anos 60, sobretudo depois da fundação do Partido Kômaitô. Como vimos no Capítulo 4 (4.1), havia referência à Sôka Gakkai como uma “religião militar”, uma “religião de gângsters”, uma “religião de violência”, etc.

Desse modo, a Sôka Gakkai criou uma imagem bastante negativa na sociedade japonesa e até hoje não conseguiu revertê-la completamente. Para reconstruir a organização no pós-guerra, Jôsei Toda colocou grande ênfase nas campanhas de shakubuku e na obtenção de benefícios materiais e espirituais através da fé no gohonzon. Seu discurso adquiriu, assim, ressonância principalmente nas camadas mais sofridas e marginalizadas durante o processo da reconstrução do país nos anos 50 e 60.

Essa imagem negativa foi transmitida para a comunidade nipo-brasileira e tal fato foi, rapidamente, informado a Ikeda. O presidente de uma associação da colônia japonesa de uma localidade próxima à cidade de São Paulo participou da reunião de fundação do Distrito Brasil, no dia 20 de outubro de 1960, e teria feito o seguinte relato a Ikeda:

Já havia ouvido falar da Soka Gakkai por outras fontes. Com exceção dos membros, todas as pessoas mantinham uma aversão à Soka Gakkai. Houve também um dirigente de uma seita que até me preveniu dizendo: “A Soka Gakkai é uma religião violenta; não devemos permitir que se propague.” (Ikeda 1994a: 200).

Pessoalmente, registrei diversos comentários dentro da colônia nikkei, que confirmam essa mesma imagem. Em maio de 1991, quando fazia pesquisa sobre a religiosidade na colônia nipo-paraense, um membro da Sôka Gakkai de Tomé-Açu (PA) declarou que “não gostava da Sôka Gakkai”, ou melhor dizendo, tinha prevenção contra ela. Essa pessoa havia recebido, ainda no Japão, uma formação cristã. Ao vir para o Brasil, casou-se com uma nikkei adepta da Sôka Gakkai. Inicialmente, ele não chegou a se interessar por esta religião. No entanto, quando ficou doente sem esperança de cura pelos médicos, acabou ingressando na Gakkai. Essa mesma pessoa afirmou que “Os japoneses já conhecem o shakubuku de antemão e têm mais resistência. Os brasileiros são mais fáceis de aceitá-lo.” Seu comentário sugeria que os japoneses já tinham uma idéia preconcebida sobre a Gakkai como religião militante, enquanto que os brasileiros, livres de qualquer juízo de valor, estariam mais abertos à conversão a este grupo.

Um caso específico que ilustra a relação delicada da BSGI com a colônia nikkei se refere à ocasião em que o governo brasileiro não autorizou Ikeda a visitar o Brasil, em 1974. Há uma percepção na Gakkai de que a imprensa e algumas pessoas da colônia teriam sido os principais responsáveis por este episódio constrangedor.

Durante a sua segunda visita ao Brasil (1966), Ikeda pôde perceber “um tenso e inamistoso clima político”, quando uma pessoa lhe declarou por telefone:

— Há uma situação grave e muito adversa que cerca a Gakkai aqui no Brasil. Visitei ontem a Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa e encontrei-me com um de seus dirigentes. Por sermos conterrâneos da Província de Okayama, conversamos muito

abertamente e ele me informou como a Gakkai era vista pelo Departamento de Ordem Política e Social (Dops), que é uma espécie de polícia política aqui no Brasil. Segundo ele, a Gakkai é considerada como uma organização de cunho político com a fachada de instituição religiosa, e nossa visita é vista como um preparativo para fundar um partido político aqui no Brasil. Além disso, a Gakkai é tida como uma organização perigosa que pode provocar um levante social. Embora a realização de atividades e reuniões seja permitida, eles mantêm uma vigilância constante e estão dispostos até a prender suspeitos (Terceira Civilização no. 383, p. 6).

O DOPS, portanto, passou a observar as atividades da organização e chegou a montar um dossiê sobre o movimento. No Informe no. SP/129, de 07-julho-66, Pasta 118, há relatos sobre o histórico e a organização da Gakkai, com ênfase sobre sua militância política<sup>2</sup>. Embora a Gakkai fosse considerada “anticomunista” no Informe, afirma-se que é “uma entidade de cunho religioso-fanatizante e que muito se parece com a ‘Juventude Hitlerista’” (folha 223). Há ainda a acusação de que “a citada seita incute em seus membros o culto do radicalismo imperialista do Japão e ministra instrução pára-militar nos jovens de ambos os sexos, sendo, em São Paulo, temida pelos próprios japoneses e que cada filiado, em terras paulistas, é obrigado a catequizar, pelo menos, três elementos e arrebanhá-los para as suas hostes” (*idem*).

Ao que parece, a suspeita do regime militar brasileiro contra a Sôka Gakkai se justificava, antes de mais nada, pela obsessiva preocupação dos militares com a segurança nacional. Há que se considerar também o trauma criado pelo movimento Shindô-Renmei (“Liga do Caminho dos Súditos”), que não somente dividiu a colônia nikkei e realizou diversos atos terroristas contra imigrantes japoneses depois da II Guerra Mundial, como também deixou algumas cidades paulistas em estado de alerta.

Por isso, as religiões japonesas mais ativas eram naturalmente alvo da suspeita militar. Como a Sôka Gakkai, nesse período, que era ativa tanto no Japão quanto no Brasil, e estava bastante em evidência nos meios de comunicação japoneses devido às polêmicas e atividades políticas, já mencionadas no Capítulo 4 (4.1). Na BSGI, no entanto, há uma percepção diferente do episódio de denegação do visto a Ikeda.

---

<sup>2</sup> Este informe do extinto DOPS referente à Sôka Gakkai foi consultado na Biblioteca do Arquivo Público do Rio de Janeiro, em 30 de novembro de 2000.

O atual presidente da BSGI (em entrevista de 29-8-2000) coloca parte da culpa pela perseguição a seu movimento durante o regime militar brasileiro na imprensa sensacionalista japonesa (“imprensa marrom” ou *shûkan-shi*, como se diz no Japão)—que “toda semana estava publicando sobre a Sôka Gakkai e Ikeda-sensei”... “fatos exagerados” de que a Gakkai “era organização perigosa”— e nos grupos religiosos que se sentiram “enciumados” com o grande crescimento da Gakkai e que ajudavam a divulgar boatos pela “imprensa marrom”. De fato, grande parte dos imigrantes recebia informações japonesas exatamente por meio desses tablóides sensacionalistas.

Naquela época também, o Consulado Geral do Japão —ainda segundo o presidente da BSGI— deixou-se influenciar por essas notícias “tendenciosas” e as transmitiram ao Itamaraty. Com isso, o Itamaraty teria instruído a embaixada brasileira em Tóquio a denegar o visto a Ikeda.

Celso Hama, diretor de relações públicas da BSGI (em entrevista de 29-8-2000) possui uma opinião parecida: “Havia informações [provenientes] do Japão, de que a Sôka Gakkai era organização perigosa, que o presidente Ikeda queria dominar o mundo”<sup>3</sup>.

Há, na Gakkai, quem tenha suspeitado da interferência da alta hierarquia católica junto aos militares, mas não há consenso sobre o assunto<sup>4</sup> e a tendência é de amenização dessa hipótese, como pode ser verificado através da declaração de um membro da DR de São Paulo (em comunicação via internet, 13-10-2000).

A Igreja, dirigida majoritariamente, naquela época, por sua vertente mais conservadora, colaborava intensamente com os militares. O Ikeda era tido pelos militares como um comunista (por causa de sua defesa da normalização das relações sino-japonesas e nipo-russas), mas não dá

---

<sup>3</sup> Na Coreia, também, a SGI foi acusada de “religião japonesa militarista” e de “seita agressiva”, inclusive chegando a receber ordem que proibia suas reuniões, em janeiro de 1964 (SGI Quarterly no. 14, pp. 10-11). É interessante notar que a Coreia passou por um processo de modernização com vários paralelos com a experiência brasileira, a começar pelo regime militar implantado nos dois países, que produziu “milagres econômicos”. Em ambos os países, as novas religiões japonesas começaram uma ampla divulgação nos anos 60 e 70, apesar do clima restritivo imposto pelos respectivos governos (cf. Shimazono 1991: 114-17).

<sup>4</sup> Seja qual for a avaliação do episódio da vigilância da Gakkai pelos órgãos de segurança nacional, o que se ensina para o membro da BSGI é que as dificuldades e as perseguições sofridas pelos adeptos do Sutra de Lótus foram profetizadas neste sutra e fazem parte do “caminho dos que defendem o bem e a justiça”. A capa da revista Terceira Civilização no. 380 (abril/2000) está ilustrada com o motivo de sua matéria especial “Uma história de perseguições”. Nesta matéria, depois de serem abordados casos famosos como os de Giordano Bruno, Charles Darwin, Galileu Galilei e outros, há menção ao caso de “Nitiren Daishonin e os nobres exemplos na Soka Gakkai” (isto é, Makiguchi, Toda e Ikeda).

para culpar a Igreja Católica de forma alguma. Foram muitos os fatores: a interferência do governo japonês, a ação de (...) um japonês, ex-membro, que entrou na política e se voltou contra o Roberto Saito [ex-presidente da BSGI], a política anti-comunista dos militares e outras coisas mais. A Igreja foi um fator menor.

Diante desse cenário polêmico, torna-se evidente a importância da boa relação da Gakkai com a colônia e com seus meios de comunicação. Uma ex-jornalista do “Diário Nippak”, de São Paulo, disse-me que constatou uma preocupação das religiões japonesas em manter um bom relacionamento com os “jornais da colônia”. Isso se traduziria através da oferta de jantares de fim de ano para jornalistas nikkei e anúncios nos jornais feitos pelos grupos religiosos, como forma de ajudar na sustentação financeira dos jornais.

Em 1991, um líder nikkei declarou-me que “o São Paulo Shimbun está mais ligado à Igreja Messiânica, enquanto o Paulista Shimbun, à Sôka Gakkai”. Embora eu não tenha confirmado o possível relacionamento dos dois grupos religiosos com os jornais da comunidade nipo-brasileira, o depoimento é interessante por mostrar a percepção de uma liderança da própria colônia com respeito ao relacionamento entre as religiões de origem nipônica e a mídia nikkei.

Apesar da dependência inicial em relação à colônia e da prioridade dispensada aos imigrantes nipônicos, como foi o caso de todos os grupos religiosos japoneses, o proselitismo da Sôka Gakkai caracterizava-se por um “combativo” shakubuku, direcionado simultaneamente para várias frentes: o imigrante, seus descendentes e seus vizinhos não descendentes.

A pioneira de Brasília, Hatsumi Sekisuki, disse-me (em entrevista de 24-6-98) que, logo nas primeiras reuniões de zadankai, compareceram alguns brasileiros. Como ela e o marido não falavam português, um de seus filhos e outro membro jovem traduziam as instruções para o português. Sobretudo no período que vai de meados dos anos 60 ao final dos anos 70, houve uma intensa campanha de shakubuku em todo lugar em que se encontrasse um membro da BSGI (na época, NSB).

O resultado desse esforço multidirecional é que, hoje, 90% de seus membros não são descendentes de japoneses. Entretanto, assim como acontece em quase todos os outros grupos japoneses, os postos mais altos na direção da BSGI cabem aos japoneses e nikkei, não refletindo ainda sua diversidade interna.



Esse padrão se reproduz na cúpula de quase todas as divisões, coordenadorias, departamentos e grupos horizontais. Existe um grupo de nikkei, bastante fiel a Ikeda, que praticamente gere a BSGI a partir da sede em São Paulo. Esses líderes acumulam quatro, cinco ou mais cargos (cf. os artigos no jornal Brasil Seikyo, 01-01-00, pp. 8-9: “Apresentação de novos dirigentes da BSGI” e “Dirigentes das coordenadorias e subcoordenadorias da BSGI”).

Somente agora as lideranças não-nikkei estão galgando as posições administrativas mais altas. Os dois presidentes da BSGI, Roberto Yasuhiro Saito e Eduardo Taguchi, são japoneses (issei), naturalizados brasileiros. Dos 33 postos principais da organização (presidente, presidente-honorário e vice-presidentes), apenas quatro são ocupados por brasileiros não descendentes de japoneses (para uma comparação com o caso da Seichô-no-ie, veja Albuquerque 1999: 98).

### **\*\*\* Trajetória independente e secularizada \*\*\***

Como já referido em capítulos anteriores, as religiões japonesas costumam manter uma atitude positiva frente à religiosidade brasileira, permitindo que seus membros continuem ligados à religião de origem. No entanto, a BSGI manteve inicialmente seu discurso exclusivista. Com isso, o novo membro jurava, na Cerimônia de Conversão (gojukai), “abandonar as doutrinas, preceitos e mestres heréticos, e abraçar exclusivamente a Verdadeira Lei Mística”.<sup>5</sup>

Na coluna “Perguntas” da revista Terceira Civilização (setembro/2000, p. 47), o questionamento “Posso praticar o Budismo de Nitiren Daishonin e outras religiões ao mesmo tempo?” recebeu a seguinte resposta:

O Brasil é um país de amplo sincretismo religioso e é comum observarmos muitas pessoas seguindo diferentes religiões ao mesmo tempo. Porém, a partir do momento em que se converte ao Verdadeiro Budismo de Nitiren Daishonin, deve deixar todas as

---

<sup>5</sup> Esse juramento na cerimônia gojukai ocorria na época da Nichiren Shoshu do Brasil (NSB). Com o desligamento da Gakkai em relação ao clero, o novo membro da BSGI assume o seguinte compromisso na Cerimônia de Conversão: “Proteger e manter o gohonzon por toda a vida. Empenhar-se na fé, prática e estudo conforme os ensinamentos de Nitiren Daishonin. Seguir e respeitar as normas e orientações da BSGI”.

práticas anteriores e se dedicar exclusivamente à prática budista a fim de entender e comprovar sua veracidade e força.

Na escritura “O Ensino Válido para os Últimos Dias da Lei”, Nitiren Daishonin deixa bem claro esse ponto quando diz: “Este ensino não foi propagado nos Primeiros ou Médios Dias da Lei porque os outros ensinamentos podiam ainda levar as pessoas à iluminação. Agora, nos Últimos Dias da Lei, nem o Sutra de Lótus nem outros sutras são benéficos. Somente o Nam-myoho-rengue-kyo é válido. Isso não é invenção minha mas uma verdade atestada por Sakyamuni, Taho e todos os outros budas de todo o Universo, assim como pelos Bodhisattvas da Terra. Misturar outro ensino com o Nam-myoho-rengue-kyo é uma séria ofensa. Uma lanterna é inútil quando o Sol se levanta. Como poderiam as gotas de orvalho serem úteis quando cai a chuva? Haveria necessidade de alimentar um bebê recém-nascido com algo que não seja o leite materno? O bom remédio atua por si só; não há necessidade de outros.

Esta posição, na prática, tem sido abrandada nos últimos tempos. Por exemplo, o mesmo artigo acima citado diz que, se é importante o membro manter a prática exclusiva do Budismo Nichiren, não haveria problema em “participar de cerimônias de casamento, funeral e outras de amigos e familiares que não são budistas” (*ibidem*, p. 48). Tal posicionamento seria inaceitável, ou pelo menos altamente reprovável, nos anos 50/60.

Entre os membros brasileiros também já não se observa o mesmo rigor de algumas décadas atrás. Em Brasília, encontrei um membro da DJ que freqüentava a Sociedade Teosófica. Uma ex-aluna da Universidade de Brasília me disse que freqüenta a Gakkai esporadicamente, embora se recuse a receber o gohonzon e continue sendo católica, por discordar do discurso exclusivista da organização japonesa. Apesar de persistir a orientação para que os membros da Gakkai sigam unicamente seus ensinamentos, esses dois casos são exemplos de como a BSGI tem flexibilizado suas posições.

Há, portanto, uma grande distância entre a SGI atual e as pregações fundamentalistas de Nichiren ou as orientações de Toda e Ikeda (nos primeiros anos de sua gestão). Nos últimos tempos, Ikeda tem inclusive sugerido e incentivado seus membros a realizarem diálogo com outros grupos religiosos:

A história da humanidade é também um registro de guerras entre religiões. Por isso mesmo, para criar uma era de paz é necessário e imprescindível o diálogo entre os religiosos. Isto se tornará uma questão crucial no futuro. É preciso iniciar o diálogo entre budistas e cristãos, budistas e judeus, budistas e islamitas. Mesmo que as convicções religiosas sejam diferentes, creio que todos acalentam o ideal comum de paz e felicidade da humanidade. Em todo caso o ponto básico é o ser humano, e aí se encontra a chave da harmonia da humanidade. Penso que as religiões, em vez de guerrearem entre si, deveriam disputar a corrida para o bem (Ikeda apud Terceira Civilização no. 381, p. 51).

Em outros países, a SGI tem mantido uma aproximação com outros grupos religiosos, em coerência com seu propalado movimento pacifista. Na Itália, a SGI não somente tem-se aproximado da União Budista Italiana, como se registrou como organização religiosa (Macioti 2000).

A SGI americana (SGI-USA), por exemplo, tem sido uma pioneira e a mais ativa entre as demais organizações da SGI. Em outubro de 1998, a SGI-USA co-promoveu uma conferência ambientalista, que contou com aproximadamente 500 participantes, que representavam várias organizações civis e religiosas, agências governamentais e grupos ambientalistas. Na ocasião, o coral “Florida Ikeda Chorus” convidou organizações religiosas locais para cantarem juntas a música de abertura do evento (SGI Quarterly no. 15, Encarte especial “SGI-USA Today”). Em agosto de 2000, três representantes da SGI-USA participaram do Conferência Mundial de Líderes Religiosos promovida pela ONU.

No Brasil, a BSGI ainda não mantém nenhum tipo de iniciativa junto a outros grupos religiosos. Na verdade, embora muitos brasileiros transitem entre diversos grupos religiosos japoneses, praticamente não há comunicação entre esses vários grupos. Um dos raros exemplos de associação, é a Federação das Seitas Budistas no Brasil (Burajiru Bukkyô Rengôkai ou, em forma abreviada, Butsuren).

Fundada em 1958, esta Federação conta apenas com seis grupos budistas japoneses, entre os vários existentes no Brasil: Nishi Honganji, Higashi Honganji, Jôdoshû, Sôtô Zenshû, Shingon e Nichirenshû (a Honmon Butsuryûshû participou por um curto período, retirando-se depois da Federação). Desde sua introdução no Brasil, a Sôka Gakkai nunca pertenceu à Federação.

Como será visto no Capítulo 8 (tópico 8.3), “a legitimação pelo Estado de qualquer religião no Brasil passa por... sua moralização dentro dos códigos cristãos/católicos”. Se, por um lado, a Gakkai não teve uma abertura ao sincretismo e à prática da multiafiliação religiosa dos brasileiros, por outro, ela não chegou a estimular o confronto com o Catolicismo hegemônico<sup>6</sup>. Ao contrário, a BSGI buscou um caminho independente e até mesmo “secularizado” em suas relações com a sociedade nacional, sobretudo depois que se separou do clero da Nichiren Shôshû.

Em seu processo de legitimação/moralização ela faz um esforço muito grande para ser socialmente aceita e reconhecida: não há mais as grandes campanhas de shakubuku nas ruas ou nas vizinhanças, e não há anúncios na mídia, o que a afasta da imagem de um culto fanático, militante, anti-social. Houve e há, de fato, uma política deliberada e bem planejada de conquista de espaços públicos e uma ênfase na participação dos membros e da organização na sociedade.

### \*\*\* Discurso religioso versus “secular”<sup>7</sup> \*\*\*

Observando a fala dos líderes, as publicações e as atividades da BSGI nos últimos anos, pode-se dizer que há uma estratégia dual e diferenciada: uma voltada para dentro da

---

<sup>6</sup> Entretanto, é preciso notar que, nos anos 50-60, a Sôka Gakkai também mantinha uma postura bastante fundamentalista e exclusivista. Em 1954, montado em um cavalo branco (que no pré-guerra era uma prerrogativa do imperador japonês), Toda passou em revista os destacamentos de jovens da Sôka Gakkai e lhes fez a seguinte exortação: “Em nosso esforço para o kosen rufu, nós não temos aliado. Devemos considerar todas as religiões nossas inimigas e devemos destruí-las” (Murata 1971: 100). Posteriormente, Ikeda afirmou em seu primeiro discurso de posse como terceiro presidente da Sôka Gakkai: “Com o grande espírito de nosso mestre [Jôsei Toda] de destruir as religiões malignas, nós, seus discípulos, devemos, mais uma vez, atacá-las intensamente” (*ibidem*: 119).

<sup>7</sup> Uso a distinção religioso/secular num sentido puramente pragmático e com o propósito de explicitar melhor meu argumento de que há na BSGI um discurso dual, ou seja, uma estratégia de apresentar o movimento para o público externo, diferentemente do discurso “para consumo interno”, sobretudo colocando ênfase em sua militância de ONG. Esta ênfase recai, não em sua doutrina ou em sua prática especificamente “religiosa”, mas em suas atividades identificadas mais com o mundo “secular”. Com isso, não quero induzir à idéia de que haja uma clara separação religioso/secular ou sagrado/profano na mente da pessoa cuja vida está impregnada e orientada pela religião: nesse caso, mesmo a “banalidade cotidiana” não está completamente dissociada da visão de mundo e do ethos predominado pela religião. Embora Nathan Söderblom tenha defendido, já em 1913, a idéia de que a distinção entre sagrado e profano seja a base para a vida religiosa “verdadeira”, Émile Durkheim (1961: 52-56) é o responsável por trazer a distinção sagrado/profano para o debate acadêmico. Embora tal distinção seja objeto de polêmica (Onde acabaria uma e começaria a outra? O sagrado é uma categoria universal?), há que se considerar a afirmação de Peter Berger (1969: 26) de que “A dicotomização da realidade em esferas sagrada e profana... é intrínseca ao empreendimento religioso”.

organização, centrada na doutrinação e na prática do membro e do convertido em potencial; e uma voltada para fora, com o intento de criar e firmar uma imagem pública positiva. Assim, seu discurso propriamente religioso ficou mais restrito ao âmbito dos membros, enquanto a sua faceta de organização não-governamental recebeu maior destaque.

Internamente, há ênfase doutrinária (com reuniões de estudo e de daimoku, exames de Budismo, cerimônias de casamento e falecimento, cursos de aprimoramento, campanhas de assinatura e leitura dos impressos, etc.), enquanto que, externamente, há uma série de eventos e iniciativas que almejam a divulgação do movimento e a obtenção do reconhecimento público da BSGI.

Na página que a BSGI colocou na internet em 1998, por exemplo, ela se define como “uma ONG com base budista”, “uma sociedade humanística”. Quando buscamos informações sobre sua estrutura, aparecem vários departamentos e coordenadorias, mas há uma significativa ausência do Departamento de Estudo de Budismo ou menção aos exames de Budismo. Há informações, sim, sobre a “filosofia” budista e a “base filosófica” da BSGI: o “navegador da rede” não faz, de imediato, uma associação da BSGI a um grupo religioso. Ou seja, a ênfase é propositalmente dada a seu status de ONG dedicada à paz, educação e cultura.

A partir deste ano (2001), o jornal Brasil Seikyo passou a apresentar a BSGI como “uma entidade leiga que segue a filosofia budista de Nitiren Daishonin e promove atividades e eventos visando ao desenvolvimento da paz, cultura e educação”.

Esse destaque, para o público externo, do caráter leigo e pragmático da organização pode ser observado, sobretudo, depois do cisma. Como me disse um dos vice-presidentes (em comunicação pessoal, 14-11-98): “Antes a Gakkai estava presa à dinâmica do clero, por isso enfatizava mais a religião, os rituais, as cerimônias. A Gakkai mudou completamente desde então. O nosso negócio agora é atuar ao máximo na sociedade. É colocar os ensinamentos de Nichiren Daishonin em ação.”

No discurso dos membros, também, pode-se perceber essa mesma ênfase:

Nós enfatizamos muito a questão de que o budismo da SGI prega que cada pessoa tem um estado de buda interior, logo não há necessidade de ter monges, porque não há pessoas melhores que outras. Claro que uma pessoa que tenha mais experiência está [em condições de orientar] outra que

esteja começando, mas isso de forma alguma quer dizer que ela tenha autoridade religiosa absoluta para dirigir a organização. O fato de alguém ser monge não quer dizer que ele tenha manifestado seu estado de buda plenamente ou que tenha maiores poderes (membro da BSGI brasileira *apud* Matsue 1998: 53).

Já foi mencionado no Capítulo 6 (tópico 6.1) que tem havido um esforço deliberado da BSGI em ganhar legitimidade e visibilidade social. Esse esforço se traduz em várias iniciativas que, em consonância com o discurso duplo acima-mencionado, valoriza e destaca seu lado “secular”:

1. *Encontros políticos*: em fevereiro de 1984, Ikeda se encontrou com o presidente João Baptista de O. Figueiredo e seu ministro-chefe da Casa Civil, João Leitão de Abreu; com a presidente executiva da extinta Legião Brasileira de Assistência (LBA), Lea Leal; com a ministra da Educação e Cultura, Esther de Figueiredo Ferraz; e com o ministro das Relações Exteriores, Saraiva Guerreiro. Em maio de 1989, o presidente da BSGI, Roberto Saito foi recebido pelo Presidente da República, José Sarney. Em 1993, Ikeda teve uma audiência com o governador de São Paulo, Luís Antônio Fleury Filho. Em 1994, uma comitiva da SGI se encontrou com o Presidente da República Itamar Franco. Em 1995, o presidente da BSGI, Eduardo Taguchi, foi recebido pelo Presidente da República Fernando Henrique Cardoso. Meses depois, o ministro da Educação e do Desporto, Murílio Hingel, e o assessor especial da presidência, Luiz Panelli, visitaram a BSGI. O ex-governador do Distrito Federal, Cristovam Buarque, não somente visitou o Centro Cultural de Brasília da BSGI, como também a sede da Soka Gakkai Internacional, em Tóquio, a convite da organização. No âmbito de municípios, também, há um intenso intercâmbio da BSGI com políticos locais.
2. *Convênios*: A Universidade Soka (japonesa) firmou convênio com a Universidade Federal do Paraná, em 1990; com a Universidade de São Paulo, em 1991; com a Secretaria do Meio Ambiente, Ciência e Tecnologia do Estado do Amazonas, em 1993. O MASP (Museu de Arte de São Paulo) e o Museu de Arte Fuji também firmaram convênio, em 1994; entre outros.

3. *Participação em campanhas governamentais*: Campanhas do Agasalho promovidas pelo Fundo de Solidariedade do governo do Estado de São Paulo, 1991, 1992 e 1993; Programa “Mala do Livro” do Governo do Distrito Federal, 1997; etc.
4. *Uso de espaços públicos*: A BSGI tem promovido diversas exposições, como “Meio Ambiente e Desenvolvimento” (na Biblioteca Pública do Estado do Rio de Janeiro, na Universidade de São Paulo, no Palácio Iguazu de Curitiba, e em outras localidades); “Direitos Humanos – Direitos de Todos” (Ministério da Justiça, Estação Carioca do metrô do Rio de Janeiro, Memorial da América Latina, Palácio Iguazu, e outros); “Convivência e Esperança: Exposição sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento - a Amazônia” (no Salão Negro do Congresso Nacional); etc. Em 1994, houve o lançamento do livro “Educação para uma Vida Criativa”, de Tsunessaburo Makiguti (no Espaço Cultural do Ministério da Educação e do Desporto, em Brasília); etc. Em 1996, houve a inauguração de uma estrada na cidade de Itapevi (SP), que leva o nome do fundador da Sôka Gakkai, “Professor Tsunessaburo Makiguti”. No mesmo ano, foi inaugurada a Praça Tsunessaburo Makiguti, em Curitiba (PR).
5. *Ampliação dos laços com várias instituições brasileiras e “diálogo” com a Sociedade Civil Brasileira*: Em 1984, durante a visita de Ikeda, houve a doação de livros para a Universidade Federal do Rio de Janeiro. Na sua quarta visita (1993), Ikeda recebeu o título de Doutor Honoris Causa desta universidade. Em 1993, Ikeda foi empossado como membro-correspondente na Academia Brasileira de Letras na cadeira de número quatorze. Posteriormente, as conversas entre Ikeda e Austregésilo de Athayde foram editadas e publicadas em japonês (Ikeda & Athayde 1995) e português, com lançamento na ABL (Athayde & Ikeda 2000). Em 1994, houve a doação de 55 livros de autoria de Ikeda à biblioteca da ABL. O livro de Ikeda “Cantos do meu coração” (cuja apresentação leva a assinatura do poeta Thiago de Mello) foi lançado na ABL, em 1995. Em 1993, Ikeda recebeu o título de Doutor Honoris Causa da Universidade Federal do Paraná; no ano seguinte, houve o lançamento do livro “Educação para uma Vida Criativa”, no saguão da reitoria desta Universidade. Em 30/8/00, a Divisão de Estudantes Universitários da Região Estadual

Amazonas promoveu o seminário “Perspectivas das Sociedades Civas Organizadas da Amazônia”. A pedagogia de Makiguchi está sendo aplicada em diversas escolas no Brasil (veja, no tópico 7.3, “Barreiras e ações legitimadoras”): “Sessenta escolas da rede de ensino de São Paulo receberam no dia 02 de setembro [de 2000] uma homenagem, na forma de materiais didáticos, oferecida pelo presidente da SGI, Daisaku Ikeda” (Brasil Seikyo, 16/9/00, p. 1).

6. *Visitas de formadores de opinião*: Frequentemente, pessoas de destaque na sociedade ou em alguma atividade profissional são convidadas para participarem de eventos promovidos pela BSGI. A antropóloga e Primeira-Dama Ruth Cardoso foi convidada para proferir uma palestra (“Ação Solidária para um Milênio de Paz”), que reuniu cerca de mil pessoas no auditório central da BSGI, em São Paulo. Na ocasião, ela foi homenageada com a Medalha e Diploma do Mérito da Paz, Educação e Cultura da BSGI (<http://www.bsgi.com.br>). Boris Casoy foi o convidado especial na conferência “A comunicação no combate à violência”, em que profissionais debateram o papel da imprensa na cultura da paz. Além disso, diversos políticos ou esposas de governantes são convidados quase que regularmente a visitarem a sede central ou as sedes regionais da BSGI. Aproveitando o clima da Rio 92 (Reunião de Cúpula da Terra das Nações Unidas), a BSGI promoveu a exposição sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento — “Tema da Humanidade: O Desbravar do Século da Vida”, cuja Comissão de Honra era, inquestionavelmente, de grande envergadura: Austregésilo de Athayde (presidente), Darcy Ribeiro, Ivo Pitanguy, Roberto Burle Marx, Thiago de Mello, reitores (da UFRJ, da UERJ e da USP), professores universitários e outros nomes de destaque.
7. *Divulgação estratégica*: Muitos dos livros de Ikeda foram publicados pela Editora Record, que possui uma tradição no mercado, uma boa rede de distribuição de suas publicações (do tipo que consegue colocar seus livros em quase todos os aeroportos e rodoviárias do país) e, sobretudo, é popular, com vários best-sellers publicados. Vários livros, sobretudo os de autoria de Daisaku Ikeda, já foram doados às principais universidades do país e à ABL. Os impressos da BSGI também são eventualmente



distribuídos em algumas bibliotecas e espaços onde possa haver interesse em suas atividades.

8. *Contribuindo para o progresso do país através da divulgação do Budismo Nichiren:* Durante a fundação do Distrito Brasil, Ikeda conclamou: “O Brasil tem a tarefa de se encarregar da missão como pioneiro do Kossen-rufu mundial. (...) Pelo bem deste país e pela prosperidade de suas famílias, vamos desbravar juntos o caminho do Kossen-rufu” (Ikeda 1994a: 191). No ano 2000, o clima interno da BSGI é de que esse apelo do presidente foi atendido, como se pode ler uma matéria da revista Terceira Civilização (no. 383, julho/2000, p. 13): “Hoje, [a BSGI] é reconhecida nos diversos seguimentos da sociedade como uma entidade engajada ativamente em promover o desenvolvimento da nação”. Para os membros, enfatiza-se que essa contribuição se refere, antes de mais nada, à divulgação do “Verdadeiro Budismo” e do único objeto sagrado que pode salvar o homem nos “Últimos Dias da Lei”. Dito de outra forma, a BSGI também estaria contribuindo, através de suas atividades e da “filosofia de vida” de Nichiren, com a “formação de valores”, isto é, a formação de pessoas altruístas e socialmente ativas. Para o público externo, há todo um trabalho de marketing, mostrando as atividades da Gakkai voltadas para o meio ambiente (por exemplo, promovendo seminários e exposições sobre a questão ambiental, a Amazônia, etc.), para a educação (seu programa de alfabetização de adultos é reconhecido pelo MEC; seu “Projeto Makiguti em Ação” tem sido aplicado em várias escolas públicas e privadas, sobretudo de São Paulo), para a paz (seminários, exposições, publicações, etc.) e para a cultura (há festivais culturais; apresentações de bandas, corais e orquestras; há grupos de dança, etc.).
  
9. *Identificação com a história e com os sentimentos cívicos dos brasileiros:* do mesmo modo que outras organizações da SGI (veja, por exemplo, Snow 1993: 127-29), a BSGI também recorre à participação em comemorações cívicas e/ou eventos públicos organizados localmente. O vice-presidente da BSGI Isamu Onozato declarou que o reconhecimento público da BSGI em Londrina (cidade paranaense que possui a segunda maior comunidade nikkei no Brasil) se deve, em parte, por ela vir

participando anualmente, nos últimos dezoito anos, das celebrações locais da Semana da Pátria, com suas bandas e grupos artísticos. Ele ainda notou que os representantes da BSGI participam regularmente dos eventos culturais e educacionais da cidade (SGI Quarterly, no. 14, p. 25).

**10.** *Busca de reconhecimento de seus “valores”*: embora a instituição se negue a reconhecer, há uma evidente política de busca de reconhecimentos públicos para a SGI, a BSGI e seus líderes (particularmente, os três primeiros presidentes). Por exemplo, somente Ikeda já foi homenageado no Brasil, até o final de 1999, com vinte títulos de “cidadão honorário”, três de “Doutor Honoris Causa” e com diversos outros, além de seu nome estar eternizado em alguns logradouros públicos (veja o Apêndice III).

O que significam todos esses esforços? Assim como destaquei a estratégia do discurso dual, também poderia dizer que as iniciativas acima têm impactos diferentes sobre o público interno e sobre o externo.

Vimos que a Ikeda não foi permitida a entrada no país em 1974. Anos depois, no final do regime militar no Brasil, ele voltou ao Brasil e, aproveitando a oportunidade, encontrou-se com o presidente Figueiredo:

Além de encorajar os membros da BSGI nas diversas atividades, encontrou-se também com o presidente Figueiredo em Brasília e dialogou com o ministro-chefe da Casa Civil, João Leitão de Abreu. Para um cidadão que fora impedido de entrar no País em 1974 devido ao clima político, ser reconhecido pelas autoridades máximas da nação em 1984 constituiu-se numa vitória inimaginável para os membros da BSGI. É como se a história mostrasse que há uma lei universal de justiça, que recompensa o que é certo (Terceira Civilização no. 383, p. 12).

Ou seja, a própria organização reconhece o valor de um encontro desse tipo: foi um primeiro passo no caminho para o reconhecimento social e para criação de uma imagem pública positiva; por outro lado, esses encontros, que são fartamente registrados em fotografia e filme, são divulgados interna e externamente como uma “vitória”, uma

confirmação de que o presidente Ikeda é um líder inquestionável, um mensageiro da paz e da redenção da humanidade. Se há acusações ou escândalos relacionados com sua pessoa, isto se deve a “intrigas da oposição”, à inveja de oponentes, a mal-entendidos, a campanhas difamatórias na mídia, etc.

Embora a esmagadora maioria da população brasileira não saiba quem seja Daisaku Ikeda e muito menos que ele tem-se encontrado com governantes brasileiros, tais encontros servem de marketing interno e confirmam a crença na justiça e infalibilidade da Lei Mística Universal (Nam-myôhō-rengyô). Mais do que um simples reconhecimento, os laços políticos rendem dividendos valiosos: títulos, medalhas, condecorações, moções de aplausos, etc. (veja Capítulo 6, tópico 6.1; e Apêndice III).

Curitiba (PR) estabeleceu a primeira praça no mundo com o nome de Makiguchi. Em Itapevi (SP), há uma estrada com o nome do fundador da Sôka Gakkai. Em Londrina (PR), um parque público recebeu o nome de “Parque da Paz Doutor Daisaku Ikeda”. E assim, até 1999, havia treze logradouros públicos brasileiros em homenagem aos três presidentes da Sôka Gakkai. A BSGI (e seus ideais) não somente está sendo eternizada nesses logradouros públicos, como também está sendo publicamente reconhecida, valorizada, difundida.

Essa estratégia de aquisição de títulos e de reconhecimentos públicos para a SGI e seus presidentes é ampla e recorrente, e pode ser verificada em várias partes do mundo. O Reino de Tonga, por exemplo, que está “situado no centro-sul da Oceania, a leste de Fiji, nomeou recentemente parte de sua costa marítima de Praia ‘Daisaku Ikeda’” (Terceira Civilização no.384, p. 5). O Brasil é o país que mais tem homenageado Ikeda com títulos de cidadão honorário e com nome de logradouros públicos.<sup>8</sup>

Outro aspecto dessas honrarias é que elas servem para construir parte da identidade do membro da BSGI. O presidente da BSGI, Eduardo Taguchi tem como uma de suas metas a transformação da BSGI na “organização mais próxima do coração do presidente Ikeda” (Terceira Civilização no. 377, p. 16). Tal meta é muito importante — como veremos no próximo tópico deste Capítulo—, e tem sido alcançada, visto que, na

---

<sup>8</sup> Entre os países que mais têm concedido honrarias à SGI e a seus presidentes estão a China, a Coréia, os EUA, a Argentina e o Brasil.

BSGI, houve e há uma campanha muito forte para ligar cada membro a Ikeda através da ideologia do itai-dôshin.

### **7.3 –O estilo da SGI no Brasil**

A filial brasileira da SGI segue basicamente a linha e a estrutura da organização matriz, até mesmo na adaptação de seu discurso em cada sociedade. Esta fina sintonia entre BSGI e SGI poderia ser explicada por três razões.

Primeiramente, o bem-sucedido modelo organizacional japonês foi reproduzido aqui, como em todos os outros países. Ou seja, onde há uma filial da SGI, podem-se encontrar as organizações verticais e horizontais, as divisões, a dinâmica básica das reuniões de palestra, a ênfase na tríade fé/prática/estudo, etc. Depois, existe a Carta da SGI com princípios norteadores de suas atividades. Em terceiro lugar, como será visto mais adiante, a BSGI têm sido bastante feliz em manter o controle centralizado da organização e em reproduzir suas orientações básicas no discurso do membro brasileiro.

Discuto, a seguir, alguns aspectos que talvez possam caracterizar a BSGI e diferenciá-la das demais extensões internacionais da organização.

#### **\*\*\* Memória e identidade construídas:**

#### **“uma organização de confiança pessoal do presidente Ikeda” \*\*\***

Como já visto no início deste Capítulo, os romances “Revolução Humana” e “Nova Revolução Humana” servem a vários propósitos na SGI: legitimam e reforçam a liderança de Ikeda ao descrevê-lo como o herói do kôsen-rufu, com o qual o membro deve manter uma relação de mestre-discípulo. Estabelecem, também, modelos de vida e de prática; reforçam a absorção de conceitos e ensinamentos básicos da organização; e, sobretudo, reescrevem a história sob a perspectiva da SGI, abordando e salientando os fatos que se relacionam ou que são relevantes para a organização e o avanço de seus ideais. Esses romances também são importantes elementos para a construção da memória e da identidade do grupo.

Na “Nova Revolução Humana”, Ikeda (representado pela personagem central Shin-iti) aparece dialogando e orientando os membros residentes no Brasil, inculcando neles, desde o início, o senso de missão para com a propagação do Budismo Nichiren em solo brasileiro.

Ikeda chegou no Brasil com um discurso transformador e redentorista. De certo modo, ele reforçava a identidade japonesa do imigrante, uma vez que se tratava de um japonês que representava, possivelmente, o mais nipônico dos budismos.<sup>9</sup> Porém, sua pessoa, naquele momento, não era a de um japonês comum: o líder tinha vindo para mudar a situação de penúria e decepções sofridas pelos imigrantes, revelando que eles (praticantes do Budismo Nichiren) são, na verdade, os “bodhisattvas da terra” profetizados no Sutra de Lótus.

A identidade japonesa foi, então, relativizada, bem como o sentido da imigração reelaborado em termos do Budismo Nichiren. Ou melhor, em termos da profecia segundo a qual bodhisattvas surgiriam da terra para divulgar o Verdadeiro Ensino na era de mappô.

Nesse sentido, os imigrantes, mais do que japoneses, seriam seres especiais, que já teriam atingido a iluminação búdica, mas que, cumprindo a decisão abnegada e altruísta de cada um, teriam renascido “neste mundo vil” para propagarem a Lei Mística de Nam-myôhō-rengekyô em solo brasileiro. Em poucas palavras, parte da comunidade nikkei (precisamente, a parte que se converteu à Gakkai) teria vindo cumprir uma missão no Brasil. Em certo sentido, esse discurso integra o imigrante japonês à sociedade nacional, unindo “misticamente” os dois grupos.

Esse fato nos conduz a duas características da BSGI: a sua ligação “umbilical” com a comunidade nipo-brasileira e seu senso de missão no contexto do kôsen-rufu mundial. Começemos pela relação com a comunidade nikkei.

Primeiramente, há que salientar que a divulgação da Gakkai no Brasil (e, possivelmente, na maioria dos países latino-americanos) não se deveu à presença de um

---

<sup>9</sup> A maioria das escolas budistas tradicionais do Japão foi introduzida no país por meio de monges japoneses que haviam feito a formação monástica na China. Nichiren não somente nunca viajou para o exterior para fazer sua formação, como enfatizava a centralidade do Japão na difusão do novo ensinamento que ele pregava. Por isso, sua religião é considerada a mais genuinamente japonesa na tradição budista.

“missionário” enviado especificamente com o propósito proselitista, mas à iniciativa do imigrante japonês.

Essa característica da BSGI difere da organização em outros países, como a dos Estados Unidos, onde a difusão inicial foi feita pelas japonesas casadas com militares americanos (Inoue 1983: 102-103). Na Europa, esse papel coube particularmente aos funcionários de multinacionais japonesas ou às esposas japonesas de empresários europeus que haviam residido no Japão (Wilson & Dobbelaere 1994: 12). O movimento foi introduzido na Coreia no início dos anos 60, quando expatriados coreanos, que tinham se convertido ainda no Japão, retornaram ao país de origem (SGI Quarterly no. 14, p. 10).

Portanto, desde sua origem, a BSGI teve a comunidade nikkei como base para sua expansão. Até hoje se mantém a importância conferida a esta comunidade, como pode ser verificado pela presença predominante de japoneses e nikkei nos postos mais altos na direção da BSGI. Como já visto anteriormente (tópico 7.2), esta relação, no entanto, é ambígua e um tanto quanto tensa.

A viagem de Ikeda, em 1960, surge na história do grupo como marco fundamental para o Budismo Nichiren, já que concretizava a profecia de sua ampla difusão pelo mundo. O Budismo Nichiren, por assim dizer, dava um passo importante para deixar de ser uma religião japonesa para se tornar universal. Para os membros brasileiros, significou seu marco inaugurador. Se antes disso, os membros praticavam de forma limitada, em seus lares ou com os poucos vizinhos praticantes, as atividades passaram a ser comunitárias, legítimas, diretamente ligadas à sede japonesa e orientadas por seus líderes.

Mais do que isso, essa viagem lançou as bases para a construção da imagem do Brasil como “nascente do kôsen-rufu”, um país que “decidiu a vitória Soka do século XX”, determinante na atuação da SGI no século seguinte, nas palavras do próprio Ikeda. Um país que recebeu uma missão diretamente do mestre (Ikeda-sensei).

Essa idéia está contida no lema formulado e enviado por Ikeda à filial brasileira: “BSGI - Modelo do Kossen-rufu Mundial / BSGI - Invencível e de Contínuas Vitórias / BSGI – Fonte Inesgotável do Kossen-rufu Mundial”. Esse é um dado básico no discurso dos líderes da BSGI e na identidade do membro brasileiro.

Outra característica marcante e evidente no discurso dos membros e nas publicações oficiais (e que se relaciona com a característica anterior) é a ênfase em se criar uma inabalável relação de mestre-discípulo entre o membro da BSGI e o presidente da SGI, Daisaku Ikeda. Esta relação é descrita como mística, como sinal de “boa-sorte”, como espécie de privilégio dos eleitos e, acima de tudo, como “pedra-de-toque” do movimento e garantia de seu sucesso.

... todas as respostas me levam ao ponto primordial da SGI, ao espírito fundamental do budismo. Não há outro caminho senão seguirmos o do mestre, atendendo às suas expectativas. Em primeiro lugar, é minha convicção de [sic] que o Brasil recebeu tais incumbências — e digo incumbências porque trata-se de uma missão— por ter galgado a condição de uma organização de confiança pessoal do presidente Ikeda. Em segundo, por se tratar de uma missão dada a um irmão mais velho de todas as outras organizações, e como irmão mais velho a BSGI tem a sua família Soka. É nossa incumbência também criar o exemplo de construção dessa família. E em terceiro lugar, é imperativo que relembremos o ponto fundamental da família Soka: a partir do momento em que somos budistas, a regra fundamental para o crescimento é “seguir o mestre”. Como resultado dessa ação, não há outro caminho a não ser o da prosperidade e do desenvolvimento. (Eduardo Taguchi, presidente da BSGI, apud Terceira Civilização, no. 326, pp. 14-15).

O esforço dos líderes da SGI em construir uma identidade e uma história comum para os membros brasileiros ilustra muito bem o postulado da religião como fenômeno socialmente construído.

A análise desse esforço remete-me, também, à teoria da narrativa. Nessa teoria se enfatizam, entre outras coisas, a tendência humana de impor uma ordem nas experiências vividas e de buscar um significado subjacente à realidade e à vida através do uso de histórias. O resultado desta propensão estabelece nossa identidade, ao trabalhar simultaneamente os níveis pessoal e cultural. Sem tais histórias, haveria a desintegração das vidas individual e cultural em uma série de experimentos desconexos, sem sentido, sem perspectiva futura (Mitchell 1981).

Como que comprovando a importância da narrativa histórica para a unificação do grupo e para a identidade comum, a SGI tem feito uso abundante desta dimensão cultural

humana. Esse elemento pode ser conferido, claramente, nos romances, discursos e orientações de Ikeda. Também o encontramos nas releituras ou reinterpretações que os líderes da organização fazem para construir a “narrativa” da “SGI=ONG da paz e redentora da humanidade”. Nessa empreitada, procura-se recuperar o lado compassivo e benevolente de Nichiren, em contraste com sua imagem pública de fundamentalista e intolerante com as outras religiões; o discurso que Toda faz em 1957, num festival esportivo, é elevado à condição de uma “Declaração Anti-Nuclear” e estabelece a imagem de um Toda incondicionalmente pacifista, que se sobrepõe ao Toda militante (e, eventualmente, fanático); Ikeda é o herói épico do *kôsen-rufu*, que desafiou e venceu a “maldade da doença”, para levar o ideal da paz mundial a todos os povos; e assim por diante.

As narrativas<sup>10</sup> são eventualmente revisadas, em sintonia com as mudanças, experiências e novas maneiras de percepção da realidade, de modo a oferecer novos e atualizados propósitos e identidades. Normalmente, procura-se focar e “florear” uma parte da história, por exemplo, para confrontar uma nova realidade. A BSGI, sobretudo depois do cisma relativo à Nichiren Shôshû, tem, de certa forma, reescrito a sua história, enfatizando certos detalhes e evitando mencionar outros.

A Sôka Gakkai foi introduzida no Brasil antes de 1960, porém o marco de fundação é a histórica visita de Ikeda ao Brasil. No romance “Nova Revolução Humana” pode-se ler, “Para chefe de distrito e chefe da Divisão das Senhoras de distrito foi nomeado um casal que administrava uma empresa de rádios transistores” (Ikeda 1994a: 199). Ao indagar sobre o nome dessas pessoas, fui informado que o nome delas fora omitido por terem-se afastado da BSGI.

Do mesmo modo, a revista Terceira Civilização fez uma série de reportagens, a partir de julho de 1998, sobre as várias coordenadorias da BSGI. Na maior parte, diz-se que as atividades da organização em dado lugar se iniciaram com a chegada de uma determinada família japonesa (devidamente identificada). Eventualmente, porém, usam-

---

<sup>10</sup> O “Dicionário de Teoria da Narrativa”, de Carlos Reis e Ana Cristina M. Lopes, afirma que, “O termo *narrativa* pode ser entendido em diversas acepções: *narrativa* enquanto enunciado, *narrativa* como conjunto de conteúdos representados por esse enunciado, *narrativa* como ato de os relatar e ainda *narrativa* como *modo*, termo de uma tríade de ‘universais’ (*lirica, narrativa e drama*) que, desde a Antiguidade e não sem hesitações e oscilações, tem sido adotada por diversos teorizadores” (Reis e Lopes 1988: 66). A última acepção é mais recorrente na teoria da narrativa.



se expressões evasivas que ocultam, propositalmente, o nome de alguns pioneiros. Sabe-se que muitos deles desertaram do movimento. Por exemplo: “A primeira família de praticantes do Budismo de Nitiren Daishonin chegou a São Luís em janeiro de 1961. Mas foi somente a partir da década de 70 que a organização começou a se desenvolver num ritmo mais acelerado” (Terceira Civilização no. 372, p. 20). Ou ainda: “As atividades da BSGI tiveram início nessa região por volta do ano de 1966, contando com cerca de trinta famílias” (Terceira Civilização no. 376, p. 22).

Com esses e outros recursos, a memória do período anterior ao cisma é seletivamente construída com vistas a reorganizar as identidades dos membros na nova condição de instituição independente.

### **\*\*\* Revolução pessoal e progresso do Brasil \*\*\***

Já foi mencionada a estratégia da SGI para realizar a utopia da paz mundial através da ampla divulgação do Budismo Nichiren (kôsen rufu) e a conseqüente transformação interna de cada pessoa (revolução humana). Esta orientação é geral e comum a todas as filiais da SGI e se encontra bastante introjetada nos membros da BSGI.

A pregação da SGI, no entanto, não se detém ao âmbito individual. Na verdade, se a prática individual (recitação do daimoku/gongyô e difusão do ensino), a fé e o estudo são fontes de benefícios individuais, eles estão inextricavelmente ligados, também, à sorte das outras pessoas. Ou seja, o esforço individual cotidiano é parte de uma causa maior, a paz e a felicidade mundiais (Hurst & Murphy 1987: 229).

A “revolução” vislumbrada pela SGI somente surgirá da combinação simultânea entre seu movimento global de propagação do Budismo Nichiren com o esforço de cada membro para fazer avançar seu processo de auto-aprimoramento.

Isso explica a ênfase que a SGI coloca na recitação do daimoku. Não somente há reuniões semanais para a recitação de daimoku na comunidade (shodaikai em Brasília, e daimoku toso em outros lugares), como a recitação ainda pode ocorrer freqüentemente por divisão ou grupo horizontal, ou através de campanhas (como a de recitação de um milhão de daimoku) e maratonas (em que os membros de determinada comunidade se reúnem e se alternam para a recitação por algumas horas ou mesmo por dias, geralmente

com algum propósito específico). Ou ainda, através da recitação individual com objetivos bastante definidos (passar no vestibular, obter a reconciliação de parentes, conseguir ser selecionado/a para participar em algum evento da BSGI em outra localidade, etc.). Quando se percebe que os membros da comunidade estão displicentes com a recitação do daimoku, os responsáveis recorrem aos “gráficos de daimoku”, feitos e distribuídos na comunidade, sem caráter compulsório, mas que funcionam como incentivo para que o membro controle pessoalmente “o seu próprio desafio visando seu crescimento”.

Durante uma reunião de palestra, em Brasília, a líder da Divisão das Senhoras convocou todos os presentes para recitarem daimoku tendo objetivos específicos. Ao serem alcançados tais objetivos, os membros estariam aptos a dar testemunhos ou fazer “relatos de vida” numa comemoração coletiva que estava programada para o mês seguinte.

Por detrás dessa orientação está a crença de que as pessoas precisam de “provas” da eficácia da religião (isto é, eficácia do gohonzon e do daimoku) para poderem perseverar na fé. Por outro lado, a realização dos pedidos ao gohonzon serve como instrumento de convencimento ou de atrativo para os membros em potencial (que são convidados a experimentar a eficácia do daimoku, mesmo não tendo fé ou não estando seguros sobre esta opção religiosa). Daí a importância de se recitar o daimoku tendo objetivos bastante precisos em mente. Recitar por recitar poderia, como se pode imaginar, conduzir o membro a uma prática rotineira, monótona e desmotivada.

A crença incondicional na força e no poder transformador do daimoku é pregada na BSGI em sintonia com a orientação geral da organização internacional. É a base para o membro da BSGI efetuar sua revolução pessoal e a da sociedade. É o instrumento fundamental para o membro vir a concretizar o discurso inaugural do Distrito Brasil, em 1960. Na ocasião, Ikeda frisou que a Gakkai vinha pavimentar, permitir e colaborar para o “grande desenvolvimento do futuro do Brasil” (Ikeda 1994a: 204). Segundo sugere o presidente da SGI, esta é uma missão designada pelo próprio Buda Original Nichiren.

No dia... 20 de outubro, nasceu no Brasil o primeiro distrito fora do Japão. Não é exagero dizer que naquele momento foram definidos os passos da “BSGI – Modelo do Kossen-rufu Mundial”. A primeira gota d’água —os companheiros reunidos naquela

ocasião despertando para a missão como Bodhisattvas da Terra e levantando-se como desbravadores da paz e da felicidade do Brasil— tornou-se hoje uma brilhante e caudalosa correnteza da BSGI.

Ah! Meus sublimes amigos emergidos da Terra, brasileiros com quem tenho uma mística relação! Vocês são notáveis atores que protagonizam o drama épico fazendo florir o grande Brasil com exuberantes flores da revolução humana.

O seu avanço é o próprio avanço do Kossen-rufu!

A sua vitória é a própria vitória do Brasil, a vitória do mundo!

E sua felicidade é a minha maior alegria!

(Ikeda apud Coordenadoria das RE 1998, p. B).

O discurso inaugural de Ikeda serve como fonte de identidade para o membro brasileiro, assim como pano de fundo e motivação para o ativismo da BSGI na sociedade, sobretudo, para suas atividades nos campos da paz, educação e meio-ambiente.

De fato, pode-se constatar na fala dos membros um senso de missão e responsabilidade para com o bem-estar das pessoas e o progresso do Brasil. Em vários depoimentos, publicados ou não, transparece a preocupação social e altruísta de querer “fazer algo em prol das pessoas”, de “conciliar o trabalho com a filosofia de Nichiren Daishonin”, de escolher uma profissão que ajude a sociedade, “de contribuir para a melhoria de vida da população”, “de tornar-se cidadão ativo dentro da comunidade”, de contribuir “com o progresso do Brasil”, etc. (veja, por exemplo, depoimentos na revista Terceira Civilização, no. 353, p. 23; no. 360, p. 25; no. 361, p. 26).

### **\*\*\* Barreiras e ações legitimadoras \*\*\***

A Sôka Gakkai tem reagido com grande sensibilidade à crítica externa. Esta sensibilidade se manifestou principalmente no período entre os anos 50 e 70, em que os meios de comunicação de massa do Japão veiculavam freqüentes acusações de fanatismo e radicalidade da organização. Outra área que é foco de constantes críticas é sua atuação no cenário político através do Kômaitô (cf. Fujiwara 1970; Murata 1971: 96, 99-100, 104-5, 125).

Ainda nos dias de hoje não é raro se encontrar na mídia, particularmente a japonesa, denúncias —de assédio sexual a manobras financeiras suspeitas— envolvendo a cúpula da organização, com destaque para Ikeda. Quando as críticas pareciam arrefecer, a disputa com o clero da Nichiren Shôshû veio fornecer aos críticos da Gakkai mais munição (Delfs 1991; Metraux 1992, 1994:150).

Diante das dificuldades em neutralizar sua imagem negativa em diversos setores da sociedade japonesa, a Gakkai se esforça, com cuidado extremo, em cultivar boas relações com os novos campos de recepção de sua mensagem. Em outros termos, há uma determinação em não se repetir em outros países a resistência encontrada no Japão. Daí a necessidade de afastar a imagem de culto ou organização militante, fundamentalista, radical. Ao contrário, procura-se difundir a idéia de que se trata de pessoas normais, bem-intencionadas, em busca de aprimoramento, cujo objetivo maior consiste na contribuição para a sociedade.

Essa deliberação foi constatada por Jane Hurst no contexto estadunidense, onde a SGI tem encontrado pouca oposição social (Hurst (1992: 223). No contexto brasileiro também se pode perceber um cuidado especial com a imagem pública.

Como já notado anteriormente, a BSGI tem obtido sucesso em superar três focos de resistência a seu movimento — a comunidade nipo-brasileira (incluindo os grupos religiosos de origem nipônica), a Hokkekô (e alguns apóstatas) e certos setores do governo brasileiro.

Tratemos primeiramente da posição ambígua da comunidade nikkei. Esta comunidade serviu e ainda serve de base para a expansão e consolidação da BSGI. Mas, ao invés de se circunscrever aos limites da colônia, a BSGI inculcou nos membros nikkei, em particular, um senso de missão para com o futuro do Brasil.

Destaco aqui um aspecto da relação entre a colônia nikkei e a sociedade nacional, que será explorado com mais profundidade oportunamente, em artigo. Passo, no entanto, a tecer alguns comentários preliminares sobre o assunto, nos próximos parágrafos.

Analisando publicações da (e sobre a) comunidade nipo-brasileira, pode-se identificar como uma de suas orientações básicas o discurso que almeja legitimar essa

comunidade e inseri-la no contexto da composição multi-étnica e pluricultural do país<sup>11</sup>, através de uma ênfase na contribuição do imigrante japonês para o desenvolvimento do Brasil (ver, por exemplo, Paula 1971; Utsumi 1986; e Comissão 1992).

Contrastando com essa tendência, no entanto, já me deparei com o discurso eminentemente etnocêntrico de um tipo minoritário de nikkei, que, a grosso modo, enfoca a superioridade da cultura nipônica e um senso de missão civilizatória. Este foco ressoa a ideologia que sustentou o regime militar japonês do entre-guerras<sup>12</sup>.

Em encontro de estudos japoneses na Universidade de São Paulo, uma nikkei sugeriu que o Brasil não possui “cultura”, no sentido de uma cultura consolidada, tradicional, que sintetizasse os vários elementos culturais europeus, africanos e indígenas. Por conta disso, a “missão” dos imigrantes japoneses e de seus descendentes seria a de transmitir aos brasileiros a “cultura japonesa”, pois no Japão, sim, lá existiria uma “tradição”, uma “cultura” sedimentada. Como frisei, a visão explicitada por essa pessoa constitui minoria dentro da colônia nikkei, mas fornece um tipo de discurso que instiga análise antropológica oportuna sobre o assunto.

A Sôka Gakkai e outras religiões japonesas utilizam, cada uma a sua maneira, os diferentes viéses do discurso nikkei, que se fundamenta num senso de missão para com a sociedade brasileira. No caso específico da Gakkai, ela não somente incorporou esse discurso como o amplificou, tanto por tê-lo redimensionado sob o prisma religioso (profecia dos Bodhisattvas da Terra) quanto por tê-lo sintonizado com a ideologia oficial do “progresso” e desenvolvimento do Brasil<sup>13</sup>. Como já mencionado anteriormente, durante a fundação do Distrito Brasil, Ikeda conclamou cada membro (que, na época, era

---

<sup>11</sup> Estou-me referindo aqui a uma tendência. Não é raro encontrarem-se pessoas com uma visão de mundo bastante exclusivista e discriminatória. E os imigrantes japoneses não constituem exceção aqui. Lembro-me que, na sede da Seichô-no-ie em Tóquio, em 1990, conversei com um senhor que havia emigrado para uma cidade do Nordeste brasileiro e, na época em que o encontrei, estava no Japão fazendo trabalho temporário (dekasegi). Esse senhor se mostrou muito descontente com o casamento entre os nikkei e os gaijin (no caso, brasileiros não descendentes). Assim como as raças de animais não se devem misturar, sob o risco de perderem a pureza genética —declarou-me o senhor—, as “raças humanas” também não se devem mesclar.

<sup>12</sup> Robert Kisala (1999: 41-42) observa que a combinação das várias tradições religiosas japonesas com certas circunstâncias históricas contribuíram para o surgimento de um conceito de paz que enfatiza a estabilidade e a ordem, o cultivo moral do indivíduo e um senso de missão civilizatória, no sentido de transmitir aos demais povos a idéia de uma sociedade estável sob o governo do imperador japonês.

<sup>13</sup> A começar pelos dizeres positivistas, “Ordem e Progresso”, em nossa bandeira, passando por quase todos os governos federais, há uma preocupação constante com temas da modernização, progresso, desenvolvimento, etc.

exclusivamente de origem japonesa) a “desbravar juntos o caminho do Kossen-rufu”, “pelo bem deste país e pela prosperidade de suas famílias” (Ikeda 1994a: 191).

Porém, se a comunidade nipo-brasileira serviu de base para a divulgação e para a estratégia de adaptação da Gakkai no Brasil, essa comunidade também possuía um certo potencial ameaçador para essa organização budista. Isto é, ela teve sempre o potencial para retransmitir a imagem negativa que os japoneses mantinham e, ainda, mantêm da Gakkai.

Lembremo-nos, por exemplo, do episódio em que o governo brasileiro não permitiu a visita de Ikeda ao Brasil, em 1974. No tópico 7.2, mencionei que há, na BSGI, quem encontre na colônia nikkei a fonte de informações negativas sobre a Gakkai, que teria alimentado a suspeita do regime militar para com a organização. Provavelmente, por conta disso, a BSGI não descuida de seu bom relacionamento com a colônia e com seus meios de comunicação.

Inicialmente, alguns de seus eventos eram realizados em locais de convergência de várias iniciativas da comunidade nikkei: restaurante Chá Flora (primeira reunião de fundação do Distrito Brasil), Cooperativa Agrícola de Cotia<sup>14</sup> (Festival Cultural, 1966) e Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa<sup>15</sup> (Festival Musical, 1971). Com o crescimento da organização e sua firme expansão para fora da colônia, houve a necessidade de se construírem seus próprios auditórios e/ou de se utilizarem espaços maiores que comportassem multidões (Ginásio do Ibirapuera, Ginásio do Sport Clube Corinthians Paulista, Estádio Municipal do Pacaembu, em São Paulo; Ginásio de Esportes Presidente Médici, em Brasília; e outros).

A Gakkai já participou, também, de alguns eventos comemorativos da imigração japonesa no Brasil. Em 1998, a BSGI participou, através de suas bandas e grupos artísticos, das comemorações dos noventa anos da imigração japonesa no Brasil, realizadas na cidade de Londrina (PR) e que contou inclusive com a presença do

---

<sup>14</sup> A Cooperativa Agrícola Cotia (CAC) foi fundada em 1927, por 83 imigrantes japoneses produtores de batata de Cotia, nos arredores de São Paulo. Embora tenha sido uma das mais antigas cooperativas do Brasil e tenha chegado à condição de maior do seu gênero na América do Sul, a CAC entrou em bancarrota nos anos 90 (Utsumi 1986: 226; Comissão 1992: 527-28).

<sup>15</sup> A Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa, mais conhecida na colônia como Bun-kyô, situa-se no bairro Liberdade, da capital paulista. Ela abriga não somente o Museu da Imigração Japonesa, como também uma

Presidente da República Fernando Henrique Cardoso. Na ocasião, Isamu Onozato, que é vice-presidente da BSGI como também é vice-presidente da Associação Japonesa de Londrina, deu um depoimento que ilustra a tentativa da BSGI de desfrutar da imagem positiva da comunidade nipo-brasileira: “Na minha opinião, o 90º aniversário [da imigração japonesa no Brasil] é uma oportunidade para um novo começo. Os imigrantes japoneses foram bem recebidos pela sociedade brasileira e eu espero que, no futuro, a BSGI ganhe o mesmo respeito” (SGI Quarterly, no. 14, p. 24).

Em maio de 1988, Ikeda se encontrou em Tóquio com Ryoichi Kodama (1894-1989), que, na época, era um dos pouquíssimos sobreviventes da primeira leva de imigrantes japoneses para o Brasil. Na ocasião, “Ikeda louvou altamente o trabalho realizado pelos imigrantes numa terra estranha e de língua e costumes diferentes, enfrentando inclusive as opressões no período da guerra, numa devoção única para a prosperidade do Brasil” (Terceira Civilização, no. 281, jan/82, p. 45). Desse encontro resultou a publicação de um livro em japonês, em co-autoria de Ikeda e do veterano imigrante Kodama (Taiyô to Daichi Kaitaku no Kyoku, aproximadamente “Canção do Desbravamento da Terra e do Sol”).

Certas exposições artísticas, promovidas pela Sôka Gakkai, através de seu Museu Fuji, também devem ter tido um impacto bastante positivo na colônia, assim como o fora entre o público em geral. Esse foi o caso da exposição “Eternos Tesouros do Japão”, realizada no Museu de Arte de São Paulo, em 1990.

Apesar de todo esse esforço, ainda encontro reservas e críticas de alguns líderes da comunidade nipo-brasileira com relação à Sôka Gakkai. Uma jornalista nikkei me afirmou que a imagem que se tem da BSGI na colônia é a de uma organização “conservadora”. Notei, porém, que, mesmo algumas pessoas que não têm contato com a colônia nikkei, podem eventualmente reproduzir uma imagem negativa e repulsiva com relação à organização. Um ativo membro não-nikkei, da DJ de Brasília, me disse que, no

---

série de instituições e agremiações culturais, esportivas, educacionais, médicas, etc., voltadas basicamente para a comunidade nikkei.

primeiro contato que teve com a organização, ocorreu-lhe o seguinte pensamento: “deve ser coisa da yakuza [máfia japonesa], tipo reverendo Moon”!<sup>16</sup>

Parte da rejeição nikkei à BSGI também poderia ser creditada à atuação dos outros grupos religiosos de origem nipônica. Esses grupos “competidores” pelo mesmo grupo de virtuais adeptos foram alvos de críticas e ataques pelos membros da Gakkai japonesa, nos anos 50 e 60 (veja Capítulo 4, tópico 4.1). Por isso, houve a perpetuação no Brasil de uma animosidade e desconfiança recíprocas entre aqueles e a Gakkai.

De modo geral, não há comunicação ou colaboração entre as religiões japonesas. Um exemplo raro, já mencionado anteriormente, é a Federação das Seitas Budistas no Brasil (Burajiru Bukkyô Rengôkai ou, em forma abreviada, Butsuren), fundada em 1958. Desde sua introdução no Brasil, a Sôka Gakkai nunca pertenceu à Federação budista. Há vários motivos por detrás dessa não-participação.

- 1) Primeiramente, a Gakkai estava associada, até 1991, à Nichiren Shôshû, uma seita “fundamentalista” no contexto da tradição budista, que sempre criticou o caráter conciliador de outras seitas do Budismo Nichiren (como a Nichirenshû). O próprio Nichiren, em sua devoção exclusiva ao Sutra de Lótus, fora crítico ferrenho particularmente de três escolas: Terra Pura (no caso da Butsuren, representada pela Nishi Honganji, Higashi Honganji e Jôdoshû), Zen e Ritsu. Ou seja, há razões suficientes para alimentar indisposição, animosidade e preconceito recíprocos entre os membros da Butsuren e a Gakkai.
- 2) Em segundo lugar, há diferenças doutrinárias básicas entre as duas partes, a começar pela compreensão do Buda, como já foi mencionado anteriormente. Enquanto os membros da Federação enfocam Shakyamuni e/ou o Buda Amida como objetos de adoração ou de reverência, a BSGI venera Nichiren como o “Buda Original”.
- 3) Em terceiro lugar, contrastando com os demais ramos, a BSGI é um movimento neo-budista de ativo proselitismo e sutil, mas sólido, marketing, que já se encontra presente em todas as regiões brasileiras.
- 4) Por último, o tipo de inserção de cada grupo na realidade brasileira está sujeito a suas orientações peculiares e a variantes históricas. O Budismo japonês tradicional

---

<sup>16</sup> O membro sugeriu que sua primeira impressão foi que a BSGI seria uma organização parecida com a Igreja da Unificação, fundada pelo coreano Moon-sôn-Miong (nascido em 1920), e que é acusada de usar



(representado, neste contexto, pelos membros da Butsuren) ficou basicamente restrito à comunidade nipo-brasileira e, nos casos em que houve abertura, acabou voltando-se para grupos específicos de pessoas, com destaque para cônjuges de nikkei, intelectuais, estudantes e profissionais liberais. Em outros termos, embora não tenham necessariamente esse propósito, essas escolas budistas não conseguiram se popularizar. Por sua vez, a Sôka Gakkai se apresenta como um movimento de massa. Mesmo sendo ainda um grupo virtualmente de classe média e média-baixa, surpreende-nos, por exemplo, constatar que, no Distrito Federal, ela cresce sobretudo nas “cidades-satélites”.

Durante um simpósio organizado pela Butsuren, o Superior e presidente da missão da Escola Nichiren na América Latina fez uma declaração que talvez traduza o sentimento da Federação com relação a grupos budistas heterodoxos, entre os quais deve certamente estar incluída a Sôka Gakkai:

Às portas quase do século vinte e um, nós temos hoje federadas seis escolas antigas, tidas como as mais tradicionais. Mas, além destas, existem outras escolas que, por uma questão de ideologia não estão federadas, assim como dezenas de seitas, organizações ou entidades religiosas de origem japonesa das quais algumas se denominam budistas, o que eu acho que não seria uma verdade. Elas usam de meios ou estratégias para difundir estas entidades dentro da colônia e no Brasil como um todo (Federação 1995: 41-42).

De todo modo, a resistência à BSGI entre os nikkei e suas religiões tem sido bem “administrada” ou, pelo menos, não chega a comprometer seu trabalho. Quanto ao relacionamento com outras religiões, embora Ikeda venha atualmente, em grande contraste com o início de sua gestão, conclamando ao diálogo inter-religioso<sup>17</sup>, a BSGI ainda não incorporou esta orientação ou não encontrou espaço para esse tipo de atuação, a exemplo da SGI americana e italiana. Ao contrário, a BSGI busca um caminho diverso,

---

métodos controversos para se expandir em cada sociedade em que é difundida.

<sup>17</sup> Observe-se a seguinte declaração: “...para criar uma era de paz é necessário e imprescindível o diálogo entre os religiosos. (...) É preciso iniciar o diálogo entre budistas e cristãos, budistas e judeus, budistas e islamitas. Mesmo que as convicções religiosas sejam diferentes, creio que todos acalentam o ideal comum de paz e felicidade da humanidade” (Ikeda apud Terceira Civilização no. 381, p. 51).

interagindo com outras instituições sociais, políticas, acadêmicas, educacionais, artísticas, etc.

O segundo foco de oposição à Sôka Gakkai no Brasil viria de alguns setores do governo brasileiro, como órgãos de segurança e o Itamaraty. Com a democratização do país, a suspeita de certos órgãos oficiais à atuação da BSGI se tornou coisa do passado.

Atualmente, a organização budista tem implementado uma bem-sucedida política de legitimação pública através de encontros políticos, convites para que governantes ou seus representantes visitem suas sedes, obtenção de reconhecimentos e títulos, nomeação de logradouros públicos com o nome dos presidentes (Makiguchi, Toda e Ikeda), etc. Portanto, a oposição governamental, apesar de sempre requerer atenção especial, não constitui, atualmente, uma ameaça maior para a BSGI.

O terceiro foco de resistência seria representado pela “contra-propaganda” dos adeptos da Nichiren Shôshû (Hokkekô), de alguns apóstatas da própria BSGI e de seus membros inativos. Embora a Hokkekô não tenha tido muita eficácia em seus propósitos, seus membros estão sempre dispostos a expressarem suas críticas verbalmente, por meio de folhetos e via computador (websites).

É preciso frisar aqui que o discurso da BSGI pós-cisma é de que a separação com o clero “libertou” a organização e “aprofundou a convicção religiosa” de seus membros. “A separação com o clero no Brasil significou uma retomada da linha original do Budismo, dos objetivos propostos pelo Budismo. O clero segurava muito a evolução. Ele estava muito preso ao tradicionalismo. Nesse sentido, a separação foi algo muito positivo” (Celso Hama, em entrevista de 16-3-99). Desse modo, portanto, a BSGI tem enfatizado sua face de ONG e suas atividades “seculares”, para “criar um bom relacionamento com a sociedade”.

Quanto aos ex-adeptos ou adeptos inativos, um membro da DS de Brasília expressou a seguinte opinião: “muitos entram com facilidade para a Gakkai, mas saem com facilidade. Estão com algum problema —de dinheiro, de saúde, na família...— e entram. Quando resolvem os problemas, saem. Todos os problemas são resolvidos com a prática, mas o objetivo não é só isso: é o jôbutsu [iluminação ou manifestação do estado de Buda]”.

Embora os novos movimentos religiosos, incluindo os de origem nipônica, enfrentem uma grande rotatividade de seguidores, simpatizantes ou “consumidores”<sup>18</sup>, representantes da BSGI me asseguraram que o número de apostasias é baixo.<sup>19</sup> Não pude confirmar a informação em termos percentuais, porém creio ser plausível que o afastamento de membros da BSGI seja um pouco menor em relação a outros grupos japoneses.

Por um lado, a BSGI possui elementos “atrativos” comuns às novas religiões (prática ritual-mágica simples combinada com uma ética para a vida cotidiana, ênfase no ativismo social e neste mundo, ligação veneradora com o fundador e/ou o com líder atual, etc.). Em contrapartida, ela tem uma estrutura e uma dinâmica distintas, com um comparativamente maior poder de absorção do indivíduo (estrutura vertical e horizontal, reuniões e atividades constantes, orientação religiosa exclusivista, identidade dos membros como bodhisattvas responsáveis por construir a utopia da paz mundial, etc.).

Um amigo, professor da PUC-SP, relatou-me seu encontro, em uma praia paulista, com um alemão radicado no Brasil, que se dizia desiludido com a BSGI. Suas principais reclamações se relacionavam com a veneração e subserviência ao presidente Ikeda, e o caráter militante e absorvente da organização. Por isso mostrou-se decidido a deixar de freqüentá-la.

Em uma reunião da BSGI-DF (Núcleo Bandeirante, julho/1998), composta basicamente por japoneses (issei) e com uso predominante do idioma japonês, o gongyô inicial foi seguido por uma sessão de vídeos, que mostravam festivais culturais no Japão, a viagem de Ikeda pelo Nepal e os diversos reconhecimentos que a organização havia

---

<sup>18</sup> A rotatividade dos “consumidores” do sagrado reflete uma questão importante para várias religiões que prometem soluções para os problemas humanos através de rituais mágicos. Nakamaki já notara o mesmo tipo de problema na PL ou Perfect Liberty (Nakamaki 1991: 218-19) e Cristina Rocha o notara na Sôtô Zenshû (Rocha 2000c: 12). Nakamaki (1991: 217-20) percebeu que a PL, depois de ter crescido rapidamente com base nas promessas milagrosas, passou a enfatizar o aspecto ético através de orientações diárias aos membros, como forma de evitar a evasão (calculada em 30%) e a alta rotatividade da clientela.

<sup>19</sup> Houve um líder, no entanto, que declarou, com certo constrangimento e dificuldade para explicar, que a BSGI está perdendo membros para a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), em São Paulo. Segundo o líder da BSGI, esses membros estariam aderindo à IURD por terem um nível muito baixo de compreensão das coisas. Exemplo disso seria o fato deles se deixarem atrair pelas doações de alimentos e outros bens da IURD, através de sua entidade filantrópica ABC. Podemos conjecturar, no entanto, que muitos membros brasileiros procuram a Gakkai para resolver seus problemas imediatos, do mesmo modo como vão a um centro espírita ou terreiro de Umbanda. No caso da SGI-EUA, Hammond & Machacek (1999: 56) afirmam que o número de apostasias tem sido alto.

recebido no Brasil até então. No momento de se comentarem os vídeos, um nisei (filho de japoneses) expressou sua insatisfação com o rompimento entre a Gakkai e a Nichiren Shôshû. “Antes tinha mais cara de religião e a Gakkai era uma ‘associação’ para difundir os ensinamentos de Nichiren. Agora há esses grandes festivais, mas se fala menos de Nichiren”. Um veterano contra-argumentou dizendo que é isso que atrai e mantém os jovens, que constituem a maior força da organização. Não muito satisfeito com a resposta, o nisei ainda falou de sua dificuldade em praticar o daimoku todos os dias, de manhã e de noite: “uma, duas vezes por semana ainda dá, mas todos os dias é difícil”.

Essas reclamações indicam que nem todos estão em sintonia com a ideologia da união mestre-discípulo, nem satisfeitos com o grau de exigência da organização e/ou com o resultado do cisma.

Apesar de tudo, é acertado dizer que a BSGI tem confrontado com sucesso os três focos de resistência a seu movimento. Como seus membros nikkei já não vai além de 10%, seu foco passou da comunidade nipo-brasileira para a sociedade nacional. Sua fase presente não é tanto de crescimento, mas de consolidação. Para isso se vale de um discurso duplo: ênfase no religioso no âmbito interno e no secular (ou religioso secularizado), no externo (isto é, na sociedade nacional).

Internamente, seguem as mobilizações e motivações dos membros através de variadas estratégias anteriormente mencionadas no Capítulo 6.

Para o público externo, a organização não é apresentada inicialmente como religião ou movimento religioso. Como me disse um líder, “A Sôka Gakkai é uma instituição civil religiosa. Ela em si não é uma religião nem seita. A sua religião é o Budismo de Nichiren Daishônin”. Muito frequentemente, apresenta-se o Budismo Nichiren como uma “filosofia de vida”, acima das religiões, da ciência moderna e de qualquer filosofia. Há, de fato, todo um trabalho de marketing, enfatizando a faceta de ONG da Gakkai, com as atividades voltadas para o meio ambiente, para a educação, para a paz e para a cultura. Um exemplo dessa postura é a exclusão, até o presente, do Departamento de Budismo na página de internet da BSGI.

Entretanto, faz-se necessário notar que o trabalho legitimador e divulgador da organização apresenta características próprias em cada país, ao enfatizar determinado aspecto de suas atividades. Na França, por exemplo, com sua reconhecida tradição

literária, a SGI adquiriu o Château des Roches, nos subúrbios de Paris, onde estabeleceu, em 1991, o Museu Literário Victor Hugo. Nos Estados Unidos —país que sedia a ONU (tão importante para a estratégia afirmativa da SGI), que louva o discurso da diversidade e dos direitos civis, e no qual se fala o idioma da era global—, a Universidade Soka inaugurou, em 1987, um campus na região de Los Angeles (Soka University of America) e a SGI fundou, em 1993, o Centro de Pesquisas para o Século XXI de Boston. No Brasil, que abriga a maior floresta tropical e que sediou a conferência mundial sobre o meio-ambiente Rio 92, a BSGI fundou, em 1992, o Centro de Pesquisas Ecológicas da Amazônia (BSGI-Cepeam).<sup>20</sup>

Em suas ações legitimadoras, a SGI tem usado, extensivamente, a imagem e as declarações de intelectuais, poetas, cientistas, acadêmicos, líderes políticos e outros. A maneira como Ikeda e a SGI citam essas pessoas confere um ar de legitimidade e seriedade à instituição de difícil refutação, sobretudo para seu público interno. É transmitida a idéia de que há, por assim dizer, uma espécie de sincronicidade entre os discursos dessas pessoas e o da SGI. Essa sincronicidade comprovaria a verdade, a justeza e a profundidade do Budismo Nichiren e do movimento da SGI para a revolução humana/global.

Em 1988, Ikeda teve um encontro com o astrônomo britânico Chandra Wickramasinghe, que, segundo o presidente da SGI, teria expressado

seu profundo respeito pela concepção de vida budista, dizendo que (de todas as grandes religiões), o Budismo possui a atitude mais aberta com relação às verdades científicas. Ele ainda disse que deposita grandes expectativas com relação à nossa prática budista observando que hoje, numa era em que uma nova visão do mundo em direção a paz é necessária, acima de tudo mais, as ações e o movimento conduzido pelo Presidente Ikeda representam uma esperança para a humanidade. Este é o modo como as pessoas de inteligência ao redor do mundo vêem a Soka Gakkai. Embora possam existir aqueles que

---

<sup>20</sup> O Cepeam está localizado no meio da Floresta Amazônica, próximo do encontro das águas dos rios Negro e Solimões. Tem a proposta de solucionar os problemas ambientais da região e alega ser, atualmente, “um dos mais bem-sucedidos projetos para a conservação da Floresta Amazônica” (Terceira Civilização, no.362, p. 22). Desenvolve, desde 1993, o “Projeto de Recuperação da Floresta Amazônica” como resultado de um convênio firmado entre a BSGI, o Centro de Pesquisas Ecológicas da Universidade Soka (Japão) e a Secretaria de Estado do Meio Ambiente, Ciência e Tecnologia do Estado do Amazonas (Semact).

falem negativamente a respeito de nós, seria um absurdo nos deixarmos confundir por opiniões de outros sobre pontos de vista que realmente valorizamos (Ikeda 1991: 25-26).

Entre outras numerosas alegadas declarações incluídas nas publicações da SGI, podemos ainda citar o de Javier Pérez de Cuéllar, quinto Secretário-Geral das Nações Unidas, e o do Dr. Bernard Weiner, professor de psicologia da Universidade da Califórnia em Los Angeles:

O secretário-geral Pérez de Cuéllar sempre me dizia valorizar o apoio prestado pela SGI às Nações Unidas, pois combinava atividades práticas com um amparo espiritual. Ele considerava a SGI como um modelo do que deve ser o apoio às Nações Unidas e manifestou seu grande apreço por nossos esforços. Reconhecia que a paz é a base do pensamento budista e acreditava que a mensagem budista é uma forte inspiração para aqueles que amam a paz. Ele também compreendia o muito que havia em comum entre a filosofia da SGI e os ideais das Nações Unidas (Ikeda apud Terceira Civilização no.374, pp. 27-28).

O que o Dr. Weiner identifica como um fator fundamental para a motivação do indivíduo e o cultivo da iniciativa? O encontro com um mestre.

Desse ponto de vista, o Dr. Weiner expressou sua forte concordância com o fato de os membros da SGI aprofundarem sua fé e expandirem seu movimento pela paz mundial embasados na relação de mestre e discípulo. Ele observou o seguinte: “O presidente Ikeda sempre atribui tudo ao seu mestre, o Sr. Toda. Ele sempre comenta sobre o quanto aprendeu com seu mestre: ‘Tudo o que eu sei, aprendi com o Sr. Toda.’ Ele acredita nessa relação porque possui uma profunda gratidão por seu mestre. Isso é muito importante. Se você tem um mestre, consegue compreender o quanto é importante a transmissão dessa relação. Se você não tem um mestre, não pode compreender a importância dessa relação.” (Ikeda apud Terceira Civilização no.383, p. 29).

No Brasil, o depoimento de políticos, artistas, intelectuais e outros também são muito valorizados e utilizados na mesma linha anteriormente assinalada.

Durante a conferência internacional sobre o meio-ambiente, a Rio 92, a SGI esteve bastante ativa, organizando um grande exposição (no Rio e em São Paulo) e um

simpósio na Academia Brasileira de Letras (ABL). A comissão de honra da exposição, encabeçada pelo então presidente de ABL, Austregésilo de Athayde,<sup>21</sup> continha nomes de destaque da intelectualidade brasileira: Darcy Ribeiro, Ivo Pitanguy, Roberto Burle Marx, Thiago de Mello, reitores de universidades e outros. A BSGI publicou uma edição especial da revista *Terceira Civilização*, com impressionantes e surpreendentes depoimentos desses intelectuais:

Daisaku Ikeda, personalidade ímpar cujo espírito marcado pelo amor à humanidade e ainda por ser uma das expressões autênticas dos valores da grande nação japonesa, pode ser considerado não apenas como sociólogo, filósofo, escritor, um desses ídolos que enobrecem o seu tempo e se tornam inesquecíveis como exemplo das gerações vindouras. (...)

Daisaku Ikeda, fossem outros os tempos da civilização greco-romana, ofereceria todos os títulos para a consagração que aqueles povos mitológicos reservavam aos seus semi-deuses (Austregésilo de Athayde *apud* *Terceira Civilização* no. 286, p. 5).

Hoje é um dia muito feliz para todos nós, pois tivemos a oportunidade de inaugurar esta Exposição sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, prestigiados lá do distante Japão pelo Presidente Ikeda, cuja extraordinária visão sobre o futuro nos impressiona muito (Darcy Ribeiro, *ibidem*, p. 7).

... o que estamos buscando é um líder que assume a iniciativa ideológica e a coloca em dinâmica atuação. O Presidente Ikeda é realmente quem representa a intelectualidade dessa atuação. Eu acompanho com muita expectativa o seu desempenho (Celso Furtado, *ibidem*, p. 9).

Na apresentação que o poeta Thiago de Mello escreveu para o livro de Ikeda “*Cantos do meu coração*”, ele elevou Ikeda à estatura de um “japonês mundialmente

---

<sup>21</sup> Como já mencionado, Ikeda e Austregésilo publicaram um livro em japonês (Ikeda & Athayde 1995), editado pela SGI, que foi lançado no Brasil em maio de 2000, com o título “*Direitos Humanos no Século XXI*” (Athayde & Ikeda 2000).

respeitado como homem de pensamento e ação, *principal líder budista contemporâneo*<sup>22</sup> (Mello 1995: 5).

Todos os discursos políticos proferidos nas cerimônias de reconhecimentos públicos à SGI também são cuidadosamente reproduzidos nos impressos da BSGI. Na homenagem que a Câmara Municipal de Paranavaí (PR) prestou a Ikeda, o prefeito da cidade declarou: “*A SGI é um exemplo a ser seguido e ela mudará o rumo da história da humanidade*” (Brasil Seikyô, 03-4-99, p. 8). Na cerimônia de concessão do título de “Cidadão de Belém”, o poeta Paes Loureiro afirmou: “*Nós estamos homenageando hoje em Belém, que é o coração da Amazônia, o homem que tem a Amazônia no coração. (...) Acredito que homenagear o Dr. Ikeda, o poeta da paz, da esperança e da vida, é uma declaração pública de adesão, de reconhecimento, de valorização daquilo que ele pensa, sente, ama e também espera*” (Brasil Seikyô, 20-11-99, p. 8). Na outorga do título de cidadão honorário de Brasília a Ikeda e sua esposa Kaneko, o então-governador Cristovam Buarque

disse que a relação do governo com a BSGI é “um casamento entre alguém que está pensando no futuro da humanidade e que tem propostas para o próximo século de construir uma sociedade pacífica e justa, em que a cultura seja mais importante do que a produção material, com a cidade que começou no século XX e que busca uma alternativa para o século XXI”. Disse também haver uma coincidência muito grande entre o que o Distrito Federal pensa e constrói para o futuro e aquilo que a Soka Gakkai vem empreendendo no mundo inteiro (Brasil Seikyô, 09-5-98, p. 5).

Não é preciso dizer o efeito legitimador, para a organização, de tais depoimentos, que são apenas alguns entre os vários publicados regular e constantemente nos impressos da BSGI. Na organização, os elogios à SGI e a Ikeda reforçam sobremaneira a convicção do adepto.

No âmbito externo, os louvores e reconhecimentos públicos sedimentam a imagem de uma organização humanística, pacifista, ambientalista, de boa-vontade, altruísta, etc. Além disso, eles têm um efeito reprodutor impressionante. Ou seja, esses

---

<sup>22</sup> São minhas as ênfases, em itálico, nas declarações desse parágrafo e do seguinte.



depoimentos inspiram novas declarações sobre o valor da SGI, sobre a liderança do “poeta e pacifista” Daisaku Ikeda, sobre a sincronicidade dos ideais desta organização e as aspirações ou necessidades do povo brasileiro, etc.

A busca de legitimação e respeitabilidade através do endosso de celebridades e pessoas públicas, note-se, também é implementada pela SGI em outras partes do mundo e não constitui uma especificidade da BSGI. Snow (1993) apresenta detalhes das técnicas de propagação e recrutamento da Gakkai americana (veja também Snow 1979: 33-34).

Uma das atuações mais bem sucedidas da SGI no Brasil e que constitui um filão importante para sua performance no país se relaciona com seus projetos educacionais. Em 1983, o então Departamento Educacional (atual Coordenadoria Educacional) iniciou um projeto experimental de alfabetização de adultos voltado para seus membros. A partir de 1998, o “Projeto de Alfabetização” em quarenta horas/aula foi ampliado para o público externo e, no total, já alfabetizou mais de 800 alunos. Em setembro de 1994, a BSGI iniciou o “Projeto Makiguti em Ação”, em uma única classe de 2a. série do 1o. Grau, na Escola Estadual de Primeiro e Segundo Graus “Caetano de Campos”, em São Paulo.

Com a boa avaliação da iniciativa, o projeto se expandiu para outras turmas e, posteriormente, para outras escolas. Até maio de 2000, estava sendo aplicado em 55 escolas privadas e públicas (municipais e estaduais) no estado de São Paulo e em uma escola de Curitiba (PR), envolvendo 1.103 professores e 34.015 estudantes (Silva 2000: 62, 69; Terceira Civilização no. 362, pp. 19-21). Em poucas palavras, o Projeto almeja criar parceria e senso de responsabilidade entre a escola, a família e a comunidade no processo de educação.

O Brasil, é preciso dizer, é um dos pouquíssimos países nos quais a pedagogia de Tsunesaburô Makiguchi<sup>23</sup> é aplicada em ampla escala. Como a educação, e todo serviço básico ao cidadão brasileiro, ainda é uma área bastante carente de recursos financeiros e humanos, o esforço da BSGI vem recebendo boa aprovação e receptividade nas escolas e nas comunidades paulistas.

---

<sup>23</sup> No Capítulo 4 (4.1), abordei, superficialmente, as idéias pedagógicas de Makiguchi. Para um aprofundamento, ver Makiguti (1994) e Bethel (1973).

Como esse projeto estabelece uma parceria concreta e sólida com a sociedade brasileira e serve como um excelente material de auto-promoção do grupo budista, os líderes da BSGI dispensam uma atenção muito especial a ele.

#### **7.4 - Alguns aspectos de comparação entre a BSGI e a SGI-EUA**

Para concluir o Capítulo, passo a comparar alguns aspectos da BSGI com a SGI americana, com o propósito de destacar melhor as características da filial brasileira da SGI.

Ambas foram formalmente estabelecidas na mesma ocasião, em outubro de 1960, por Daisaku Ikeda. Os primeiros responsáveis pelas duas organizações locais eram japoneses que pediram a cidadania do respectivo país em que se encontravam, seguindo a orientação de Ikeda para que os membros japoneses aprendessem o idioma local e se integrassem à sociedade nacional (Ikeda 1994a: 81-82).

O responsável pela Sôka Gakkai nos EUA, Masayasu Sadanaga, nasceu na Coreia (quando esta ainda era colônia japonesa), foi cristão metodista e estudou em algumas universidades americanas (Universidade da Califórnia de Los Angeles, Universidade George Washington, Universidade de Maryland). Em 1973, adquiriu a cidadania americana assumindo o nome de George M. Williams, aparentemente como forma de fortalecer sua nova identidade americana e a da Gakkai (Snow 1993: 97).

Yasuhiro Saito, depois de ter-se formado em línguas estrangeiras, entrou para a multinacional Rissho Iwai Corporation, que o enviou para trabalhar temporariamente na Argentina. De volta ao Japão, deixou o emprego, casou-se e foi destacado para dirigir a Sôka Gakkai no Brasil, em 1962. Em 1974, naturalizou-se brasileiro, adotando a partir daí o nome Roberto.

O atual presidente da BSGI, (Eduardo) Katsushige Taguchi, também seguiu o mesmo padrão: depois de concluir o segundo grau, veio para o Brasil com a incumbência de ajudar a organização budista; no começo dos anos 80, adotou a cidadania brasileira e o nome Eduardo.

É interessante notar que tanto Saito quanto Taguchi mantiveram uma prática bastante corriqueira na comunidade nipo-brasileira, de dar um nome japonês e um nome

“brasileiro” aos descendentes, reforçando assim a dupla identidade deles. Entre os “brasileiros”, muitos nikkei costumam ser conhecidos pelo nome ocidental; entre os “japoneses”, ou ao menos entre familiares, é freqüente serem tratados pelo nome japonês.

Tanto Roberto Saito quanto George Williams eram pessoas da inteira confiança de Ikeda. David Snow sustenta uma interessante tese sobre a difusão do carisma dentro da extensa e complexa estrutura organizacional e hierárquica da Gakkai americana, que talvez possa ser ampliada para a SGI como um todo. Ikeda e George Williams são descritos como lideranças carismáticas inquestionáveis:

Ikeda é mencionado como “o Mestre”, é visto como uma espécie de Papa transmissor de sabedoria e visto pelos convertidos mais atuantes como uma figura histórica ímpar. Sua mera presença produz, entre os seguidores, corridas “para ficar perto dele”, aplausos estrondosos, gritos, lágrimas e coisas afins. Alguns membros chegam a personalizar seus acenos e olhares em lugares públicos, presumindo que seus gestos eram destinados somente para eles. O relacionamento entre Williams e seus seguidores americanos é, de maneira similar, carismático. Membros centrais freqüentemente falam dele em termos honoríficos e inspirados, como “o maior americano vivo” e “nossa luz guiadora”. Diz-se que ele tem uma percepção especial sobre a situação de vida de todos os membros. E ele, também, provoca uma corrida “para ficar perto dele”, quando na presença de outros membros (Snow 1987: 161).

Como o membro não pode regularmente ter acesso à presença contagiante e às orientações pessoais dos líderes máximos, a Gakkai depende de sua extensa capacidade editorial (sobretudo para fazer chegar a cada membro as palavras de Ikeda) e, de modo particular, como afirma David Snow (ibidem: 161-62), recorre à difusão do carisma associado a Ikeda e seu representante máximo local (no caso brasileiro, Eduardo Taguchi) através dos vários escalões de líderes.

A força desses organizadores das religiões japonesas no exterior, tanto como líderes carismáticos quanto como administradores eficientes, chamou a atenção de pesquisadores japoneses, que chegaram a cunhar o termo “mini-fundadores” para designá-los (Nakamaki 1991: 239).

No Brasil, como foi visto, cultiva-se um estreito relacionamento com Ikeda. Ouvem-se com frequência manifestações dos membros brasileiros de satisfação e privilégio por terem Ikeda como “mestre”. No discurso e nas publicações abundam expressões do tipo: “O presidente Ikeda é o mestre da minha vida”; “Oro diariamente pelo nosso mestre, que sempre está pensando e se preocupando conosco...”; “Obrigada mestre do meu dia-a-dia, obrigada mestre da Vida, obrigada Sensei!”; etc. “Afinal —assegurou-me um membro de Brasília— é raríssimo estar existindo no mesmo tempo de um Mestre”.

Observei algumas atitudes dos membros brasileiros com relação aos líderes da BSGI, que parecem confirmar o postulado de David Snow, com relação à difusão do carisma dos líderes máximos através de seus vários escalões de liderança. Em um festival cultural que participei em Taguatinga (DF), chamou-me a atenção o fato dos membros terem recepcionado o então responsável pela Região Estadual Centro-Oeste com o entusiasmo normalmente dispensado a uma celebridade.

Na lista de debate “Itaidoshinet”, testemunhei o depoimento de um membro da Divisão de Senhoras de São Paulo, que é bastante ilustrativo:

Estamos sempre incentivando nossos membros, realizando o Kossen-rufu onde o Presidente Ikeda não pode estar, dando continuidade à luta que ele iniciou em 1960 no Brasil.

Estamos construindo nossa própria história, cheia de dificuldades e alegrias, e assim polindo nossas vidas. (...)

*Sinto que estou ligada ao [Ikeda] sensei, certo dia ao realizar o gongyo, tive o grande desejo de segurar sua mão, nem que fosse por um segundo. Naquele dia fui ao Centro Cultural com meu marido para pegar umas fichas e convidar o Sr. Eduardo Taguti a uma reunião em nossa comunidade.*

*Quando ele desceu pegou em minha mão ao cumprimentar-me, nesse momento senti uma imensa emoção como se fosse a presença de sensei, respondendo minhas orações [ênfase minha, RAP].*

Uma característica comum às organizações brasileira e americana da SGI é seu contraste com outros grupos budistas. Enquanto estes têm geralmente privilegiado uma

etnia ou uma categoria social (por exemplo, intelectuais, estudantes, população urbana), a SGI atua como um movimento de massa, com uma considerável diversidade social.

Entretanto, assim como os demais NMRs japoneses, a SGI é um fenômeno urbano e, no caso brasileiro, está longe de absorver populações rurais, faveladas ou sem-teto. Apesar disso, parece acertado dizer que a BSGI tem tido um sucesso relativo em conquistar as camadas baixas, bem maior que as outras religiões japonesas, em função de seu grande crescimento observado nas cidades-satélites de Brasília.

As estratégias de acomodação e legitimação da SGI aos sistemas sócio-culturais dos EUA e Brasil apresentam, também, algumas semelhanças.

David Snow (1979) lista algumas estratégias usadas pela SGI americana, que também podem ser observadas na BSGI: 1) determinação a causar uma boa impressão pública ao enfatizar congruência entre os interesses e os valores do país e os da Gakkai (isto seria feito sobretudo pela observação de certas tradições nacionais e de eventos públicos ritualizados); 2) ênfase para que o membro seja “vitorioso” na vida e na profissão; 3) busca de endosso de celebridades e figuras públicas; e 4) instrução para que o membro se comporte de modo apropriado e respeitoso frente ao público externo.

Os líderes da BSGI (incluindo o próprio Ikeda) estão sempre usando expressões que buscam identificar a organização com os brasileiros, do tipo “o nosso Brasil”, “nossa pátria querida”, “pioneiro do kôsen-rufu”, “modelo do mundo”. Já foi notada também a estratégia de reescrever a história pela perspectiva da organização.

Durante a celebração do bicentenário dos EUA, em meados da década de 1970, a SGI-EUA se proclamava a “reencarnação” do espírito e da tradição dos pioneiros da colonização americana. Seus membros estariam concluindo a obra inacabada deixada por esses pioneiros (Snow 1979: 31; Hurst 1992: 270).

Na narrativa tecida pela BSGI, sempre atualizada com o contexto histórico e temporal, não é raro encontrarmos expressões que identificam a organização com a nação brasileira. Por exemplo, uma matéria especial que recapitulava os 40 anos da BSGI, foi concluída com a sugestão de que a organização havia sofrido com (e como) o povo brasileiro durante o regime militar: “A BSGI, em suas primeiras décadas, assim como toda a população brasileira, sofreu os efeitos de um regime de força, sendo-lhe negado seu direito de expressar-se livremente por meio de suas atividades voltadas à paz, cultura

e educação” (Terceira Civilização no. 383, p. 13). A mesma matéria, curiosamente, reconhece que a organização nunca cresceu tanto quanto do final dos anos 60 até meados da década de 80.

Tanto nos EUA como no Brasil, os grupos musicais da SGI tem participado sempre que podem de desfiles cívicos (no Brasil, do Dia da Independência, em particular) e comemorações locais (por exemplo, aniversário de cidades).

A importância que é conferida ao endosso de celebridades e pessoas públicas já foi indicado em ambos os casos. Também é comum às duas organizações o cuidado com a imagem pública e a ênfase para que o membro seja “vencedor”. Nos impressos brasileiros, através de um número abundante de matérias, os membros são instruídos a aprenderem um idioma estrangeiro, a adquirirem o hábito da leitura, a se tornarem profissionais atualizados com as mudanças tecnológicas e mercadológicas, etc.

Ambos os países são caracterizados como pioneiros e líderes, seja na construção de uma nova civilização seja no kôsen-rufu mundial (Snow 1993: 115; Ikeda 1994a: 191, 199). No entanto, o número de viagens que Ikeda fez aos dois países é, sintomaticamente, desproporcional, sugerindo uma maior atenção à SGI-EUA ou, pelo menos, refletindo o reconhecimento generalizado da maior importância internacional dos EUA: enquanto visitou o Brasil apenas quatro vezes (1960, 1966, 1984, 1993), já esteve vinte e sete vezes nos EUA.

Em outubro de 1960, por ocasião da primeira viagem internacional de Ikeda, havia por volta de 300 famílias de membros da Sôka Gakkai nos EUA (Hurst 1992: 141), ao passo que se estimavam apenas 100 famílias no Brasil (Ikeda 1994a: 181). Enquanto a SGI-EUA reivindicava a existência de 300 mil membros em 1997, a BSGI possui hoje aproximadamente 104 mil.<sup>24</sup>

Algumas das diferenças entre ambas as organizações talvez sejam ainda mais reveladoras. Começando pela difusão inicial, se nos EUA ela estava a cargo das japonesas casadas com soldados americanos, no Brasil, ficou a cargo dos imigrantes

---

<sup>24</sup> A SGI-EUA já chegou a estimar em 500 mil o número de seus seguidores, no auge de seu crescimento (Hurst 1992: 141). Hammond & Machacek (1999: 41) sugerem que mesmo a atual estimativa de 300 mil membros ainda é inflacionada, e apresentaram a modesta cifra de 35.917 membros “ativos”. Segundo Hurst, no começo da década passada, os membros “ativos” estariam entre 50 e 100 mil. Deixando o conflito de números à parte, é preciso dizer que a SGI-EUA é a segunda maior organização associada à SGI, depois da filial coreana, SGI-Korea (que alega ter 700 mil membros).

nipônicos que se instalaram no estado de São Paulo, em Curitiba, em Belém, em Campinas, em Ribeirão Preto, etc. Enquanto os maridos americanos tiveram, a princípio, um papel importante na conversão de nativos americanos (basicamente os de seu círculo de amizade), o imigrante no Brasil contou com seu descendente como “ponte” para chegar até os brasileiros.

Aproveitando a onda da contra-cultura, a Sôka Gakkai iniciou em 1968, um programa de difusão de sua mensagem através de palestras (NSA Seminars) em várias universidades como UCLA, Harvard, Princeton, Cornell e UC-Berkeley. Por uma hora ou duas, George Williams e, ocasionalmente, Ikeda falavam sobre “o ensino humanístico da filosofia de vida de Nichiren Daishonin” (Snow 1993: 126). Nos campus universitários e nas ruas investia-se na juventude com o lema From hippie to happy (trocadilho de efeito significando “De hippie a feliz”). Ou seja, embora tenha-se aproveitado do clima da Contra-cultura para se difundir, a Gakkai procurava, de certa forma, “salvar” os jovens dessa onda liberalizante e trazê-los de volta para o convívio social, ressocializados em sua visão de mundo.

No Brasil, como já notei anteriormente, a BSGI atingiu seu pico de crescimento entre o final dos anos 60 e meados dos 80. Porém, sua atuação foi quase inexistente nas universidades, possivelmente devido ao regime de exceção que vigiava de perto todo movimento social e, particularmente, as arregimentações de grupos nos campus universitários. Com isso, ela dependeu bastante da colônia e do trabalho de boca-a-boca, enfocando os grupos de vizinhança.

De modo semelhante, ambas as organizações cresceram bastante no período inicial, em que se enfatizava um proselitismo mais contundente (shakubuku). Nos últimos anos, porém, o desenvolvimento numérico decresceu na medida em que elas passaram a enfatizar uma propagação pelo exemplo (shakubuku by example, segundo David Snow) e o diálogo amigável e paciente (prática shôju de conversão).

Alguns autores têm debatido o processo de adaptação da Sôka Gakkai à sociedade americana, enfatizando, por exemplo, a retórica do patriotismo e do materialismo (Hurst 1992, Snow 1993, Hammond & Machacek 1999). Já notei anteriormente a propensão da SGI-EUA em participar de comemorações cívicas e propagar um discurso que enfatiza a continuidade entre o ideal americano da realização da individualidade e da democracia, e

o objetivo da utopia da paz mundial através da difusão do Budismo Nichiren e da realização pessoal. Por outro lado, nos anos 60, enquanto muitas, se não a maioria, das religiões rejeitavam o materialismo da sociedade americana, a Gakkai enfatizava a concretização de todos os desejos através da recitação do daimoku e interpretava o sucesso material como sinal da eficácia da prática e da boa sorte acumulada pelo adepto.

A BSGI, talvez por sua origem militante e pelo clima predominante no Brasil do regime militar, chegou a dar mais ênfase ao patriotismo, no período inicial. Hoje, acompanhando as mudanças na sociedade brasileira e no discurso político predominante, ela manteve sua agenda própria ao mesmo tempo em que assimilou o discurso voltado para o desenvolvimento do país, para a contribuição com o deficitário e discriminante sistema educacional brasileiro, para o combate à violência (sobretudo urbana), para a preservação do meio-ambiente, para o cultivo das artes.

Outro sinal de adaptação à sociedade americana é o debate interno da SGI-EUA, que enfoca certos temas caros a essa sociedade: gênero, feminismo, democracia, violência, liberdade de expressão, etc. Esse debate tem gerado uma pressão interna na organização americana, no sentido de se flexibilizar e democratizar o modelo organizacional japonês, ampliando espaço para uma maior representatividade das mulheres nas instâncias do poder interno, para o debate público de questões internas, etc. Desse modo, diversos membros fazem crítica à situação atual da organização, paralelamente ao que se divulga nos órgãos oficiais de publicidade e difusão da SGI-EUA. Esses membros divergentes são ativos em expressar suas idéias tanto para o público externo, quanto para o público interno (incluindo as lideranças da organização).

Em 1998, por exemplo, o auto-denominado “Grupo de Reavaliação Independente” (Independent Reassessment Group ou IRG) foi criado a partir da insatisfação de alguns membros veteranos com o tratamento dispensado à “questão do clero” (da Nichiren Shôshû). O IRG não somente tem debatido suas questões com a direção da SGI-EUA, como também criou uma lista de debate e uma página na internet, onde constam o histórico do grupo, sua carta de intenção, sua auto-imposta missão, cópia da correspondência mantida com o diretor-geral e vice-presidentes da SGI-EUA, etc (<http://www.pas2000.com/irg>). O grupo reivindica que suas questões sejam tratadas



abertamente nos impressos da organização americana, sobretudo no que tange a três temas gerais.

Em primeiro lugar, o IRG clama pela democratização da SGI-EUA. Segundo os membros do IRG, embora haja boas intenções e esforços, e uma “aparente abertura, ela se mantém hierárquica por natureza, e dependente e sujeita à liderança e direção japonesas” (<http://www.pas2000.com/irg>).

Em segundo lugar, o grupo sugere uma mudança na aparência de “culto à personalidade” dentro da organização e não poupa críticas ao esforço promocional de obtenção de “prêmios e honrarias planejados e arranjados para o Presidente Ikeda”.

Por último, encontra-se a “questão do clero”: enquanto reconhece o autoritarismo e a má-conduta do sumo prelado Nikken, o IRG opina que o material publicado pela SGI-EUA sobre o clero da Nichiren Shôshû é “parcamente pesquisado, propagandístico, em alguns lugares de uma falsidade gritante, e lido como o National Enquirer”.<sup>25</sup> Esse material é usado para identificar o que a SGI considera “os erros doutrinários” do clero, mas omite o fato de que a Gakkai apoiou exatamente esses “erros” no passado.

O contraste com a BSGI neste aspecto é bastante óbvio e aparente: enquanto na SGI-EUA há dissensão e crítica interna, na BSGI há uma aparente concórdia e consenso, sem dizer da submissão absoluta à matriz japonesa e a Ikeda. Curiosamente, a única notícia que tive de alguém de dentro do movimento que criticasse Ikeda no Brasil foi a de um alemão!

Até mesmo a terminologia usada na BSGI denuncia essa sujeição que, em última instância, também não deixa de refletir o autoritarismo e a fuga do debate crítico bastante comuns na sociedade japonesa.

Enquanto nos EUA a zadankai se chama discussion meeting (“encontros de discussão”), no Brasil ela é “reunião de palestra”, sugerindo que as pessoas participam dela, antes de mais nada, para ouvir e aprender (e não para discutir). Enquanto os impressos americanos foram “rebatizados” (World Tribune, Living Buddhism), os brasileiros reproduzem o nome japonês: Brasil Seikyo e Terceira Civilização<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> Trata-se de um dos tablóides mais populares dos EUA, cuja principal característica é a disseminação de escândalos, sendo muitos (se não a maioria) forjados.

<sup>26</sup> É verdade que essas denominações também existem na maioria das filiais da SGI: Argentina Seikyo, Peru Seikyo, Seikyo Zeitung, Troisième Civilization, etc.

Até uma lista de debate organizada por membros brasileiros (<http://www.egroups.com/group/itaidoshinet>) possui o sugestivo nome “Itaishoshinet”. Ao acessar a lista, a pessoa encontra uma explicação dos propósitos da lista e do termo itai dôshin: “corpos diferentes com uma mesma mente”. Ao verificar o conteúdo das mensagens, não se pode encontrar nada que sugira o clima de dissensão do IRG.

Cabe, pois, concluir que a BSGI tem feito sua “abertura lenta e gradual”, ou seja, sua adaptação à sociedade brasileira contemporânea a partir de suas sedes japonesa e paulistana, e não da crítica e pressão de seus membros.

# 8



## **A SGI E OS NOVOS MOVIMENTOS RELIGIOSOS JAPONESES NO CONTEXTO BRASILEIRO**



**8.1 – A BSGI e as religiões japonesas frente ao mercado religioso e à identidade cristã no Brasil**

**8.2 – A transplantação da Sôka Gakkai para o Brasil**

**8.3 - Fatores do sucesso da BSGI (Fatores extrínsecos para o sucesso da BSGI / Fatores intrínsecos para o sucesso da BSGI )**

## — Capítulo 8 —

# **A SGI E OS NOVOS MOVIMENTOS RELIGIOSOS** **JAPONESES NO CONTEXTO BRASILEIRO**



### **8.1 – A BSGI e as religiões japonesas frente ao mercado religioso e à identidade cristã no Brasil**

Mariz & Machado (1998: 361-70) sugerem que a instauração de um pluralismo religioso “institucional” no Brasil tem como fator principal o crescimento das igrejas evangélicas a partir da década de 1960. Nesta época, também, ocorreram outros dois fenômenos que vieram a reforçar o fenômeno do pluralismo institucional.

Primeiramente, a década de 60 testemunhou o movimento da Contra-cultura (tendo a Califórnia como seu centro difusor), que, entre outras coisas, chamou a atenção e facilitou a difusão de crenças e práticas orientais. Embora já houvesse no Brasil alguns grupos religiosos que difundiam certos elementos da religiosidade oriental —como o Espiritismo, a Umbanda, o Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento e a Sociedade Teosófica—, esta religiosidade só ganhou maior visibilidade e aceitação a partir dos anos 60 e 70.

Em segundo lugar, nessa mesma época, algumas religiões japonesas extrapolaram os limites da comunidade nipo-brasileira para se difundirem na sociedade nacional, embora sem apresentar uma relação direta com os efeitos da Contra-cultura.

Essa diversificação recente do campo religioso brasileiro expressa o avanço de uma democratização e de uma “situação de mercado” no campo religioso. “Estariamos, assim, diante de um ‘pós-catolicismo’ em expansão e de uma ‘cidadania religiosa’ em construção” (Oro e Steil 1997: 14).

Nessa nova situação pluralística, a Igreja Católica e as denominações protestantes tradicionais têm-se manifestado recorrentemente contra a “invasão das seitas”. Nos vários “dossiês”, documentos e pesquisas dessas igrejas, há menção explícita a apenas quatro religiões japonesas (Perfect Liberty, Seicho-no-iê, Igreja Messiânica Mundial e Zen) e menção genérica ao Budismo, num universo aproximado de sessenta grupos (cf. Landim 1989: 13-15; Conferência 1991: 10, 20, 28, 29, 35). Estas são, de fato, as maiores denominações japonesas e/ou as mais conhecidas publicamente, e que, inclusive, constituem o objeto de quase todas as teses escritas sobre o assunto (veja o Quadro “Teses sobre religiosidade japonesa no Brasil”, no Capítulo 2). Outras, como a Sôka Gakkai e a Mahikari, praticamente não receberam maior atenção por parte da alta hierarquia cristã e nem da academia.

Antes de tecer considerações sobre as religiões japonesas no contexto do mercado religioso brasileiro, farei uma breve comparação delas com outras religiões asiáticas.

Primeiramente, religiões chinesas podem ser encontradas pelo menos nas cidades de São Paulo e do Rio de Janeiro, mas permanecem praticamente restritas à comunidade sino-brasileira e não apresentam um caráter proselitista ativo. Um dos poucos casos de abertura para a sociedade nacional, até onde pude averiguar, é o do sincretismo budista Wu-t’ai-Shan, que já ordenou um “reverendo” brasileiro em Saquarema (RJ).

Os imigrantes coreanos, que vieram para o Brasil a partir dos anos 60, são majoritariamente protestantes e têm fundado igrejas cristãs com a característica de atenderem a suas necessidades de identificação cultural e étnica. Exceção a essa tendência parece ser um templo zen-coreano em São Paulo.

Dessa maneira, tanto as religiões chinesas quanto as coreanas no Brasil funcionam basicamente como religiões étnicas, de modo semelhante à maioria das religiões japonesas (sobretudo as xintoístas e as budistas tradicionais).

Por outro lado, na onda da Contra-cultura, vários movimentos indo-americanos vieram compor a tecelagem do universo religioso brasileiro (Ananda Marga, Sociedade Internacional para Consciência Krishna, movimento Rajneesh, etc.). Embora muitos desses movimentos tenham mais publicidade e visibilidade social que as religiões japonesas, eles ainda não conseguiram atrair um grande número de adeptos. Por exemplo, a Ananda Marga foi introduzida no Brasil em 1971 e, em dezembro de 1986, contava

com aproximadamente 10 mil “iniciados”, dos quais aproximadamente dez por cento seguiam seus preceitos na vida diária (Santiago 1990: 234).

Outros grupos de difusão da religiosidade asiática haviam sido fundados no começo do século XX (como o Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento em 1908 e a Sociedade Teosófica em 1919), mas tiveram suas ações limitadas pela hegemonia católica no país.

Quando falamos de expansão das religiões japonesas no Brasil, estamos nos referindo, sobretudo, à difusão de um seleto grupo das chamadas “novas religiões” (inclusive o Zen-Budismo, que, para os brasileiros e para efeito de análise, pode ser tomado como uma nova opção religiosa). São estes NMRs japoneses que competem com os NMRs indo-americanos no mercado religioso brasileiro.

De um lado, pois, temos esses movimentos indo-americanos que não vieram para o Brasil como religiões étnicas, que tendem a manter o exotismo associado com o misticismo oriental, que enfocam a realidade espiritual (em oposição à vida material e à rotina social) e/ou que são mais distanciados em relação à realidade cultural e social do brasileiro.

De outro lado, temos as religiões japonesas mais bem sucedidas, que buscam se integrar à cultura local<sup>1</sup>, que valorizam a participação social de seus membros e que enfatizam os benefícios materiais advindos com a prática religiosa (no caso da BSGI ainda há uma característica diferenciadora de refutação do exotismo e do misticismo).

Para avançar a análise das religiões japonesas no Brasil, farei uma distinção entre as opções religiosas dos imigrantes e as estratégias dos grupos religiosos nipônicos.

Como já mencionado no Capítulo 2 (2.3), desde a década de 50, foi constatada uma estratégia de dupla afiliação e diferenciação no seio da colônia nikkei. Os imigrantes, mantendo suas práticas budistas, costumavam batizar seus filhos para evitar que fossem discriminados e/ou para se beneficiar sócio-economicamente da relação de compadrio com brasileiros. Assim, não raramente, numa mesma família se praticavam, pelo menos, duas religiões. Também se observou que a cultura católica era absorvida na proporção do grau de escolaridade do imigrante e de seu descendente. Com isso, houve

uma segunda diferenciação: entre os irmãos. O mais jovem, com escolaridade superior, fazia uso corrente do português e se identificava mais com os valores culturais brasileiros e com a religiosidade católica. O irmão mais velho dominava a língua japonesa e demonstrava forte apego à visão dos valores japoneses, com forte tendência à participação em religiões japonesas (Izumi 1957: 78-9, 110; Mori 1992: 577, 579-80).

Essa divergência interna no seio da família do imigrante refletia, por sua vez, uma diferenciação sócio-econômica e religiosa dentro da colônia japonesa. Enquanto a “velha classe média” —que melhorou sua situação sócio-econômica na década de 40— permaneceu mais próxima das “religiões japonesas”, a “nova classe média” —formada pela maioria crescente dos descendentes— estava mais interessada no Cristianismo, quando não se mostrava indiferente à religião (Maeyama 1973: 445).

A maioria das religiões japonesas no Brasil, como já foi visto, manteve e ainda mantém funções étnicas e atuou nos limites da colônia nikkei. Não seria exagero dizer que, no contexto brasileiro, houve quase uma reprodução da tradicional divisão de trabalho entre as religiões japonesas: os santuários xintoístas para garantir a proteção dos deuses japoneses (kami) a cada colônia e prover sobretudo rituais (de cura, de purificação, exorcistas, para o início de construções, etc.); os templos budistas para servir às famílias através dos ritos fúnebres e serviços memoriais; as novas religiões, sendo um foro de escolha pessoal (diferentemente da ligação das famílias aos templos budistas e das comunidades aos santuários xintoístas), trazia a combinação de uma ética de vida com rituais que prometiam soluções para problemas físicos, espirituais e mentais.

Nakamaki (1994: 94-95) identificou uma divisão tripartite entre essas religiões no Brasil. Os eventos oficiais da colônia nikkei são, até onde se tem notícia, oficiados pelo Budismo e pelo Catolicismo. Estas religiões ainda garantem “as maiores fatias” no que diz respeito a ritos de passagem e eventos anuais (o-bon e Natal, por exemplo). As novas religiões (e as mediúnicas, que são majoritariamente de tendência xintoísta) garantiriam um maior espaço na solução de problemas pessoais e familiares.

O importante aqui é frisar que, pelo menos até a década de 60, as religiões japonesas, cada uma em sua própria esfera, mantinham funções de preservação do

---

<sup>1</sup> Note bem que, ao falar do esforço de adaptação das religiões japonesas, estou-me referindo àquelas mais bem-sucedidas, especialmente as novas religiões. Como já assinalei antes, a maioria está completamente

patrimônio ético e cultural, enquanto reprodutoras da cultura e da religiosidade japonesas: rituais, ênfase nos valores e costumes japoneses (como a obediência filial, o cuidado com os antepassados, etc.), solidariedade baseada no parentesco fictício (*oyako-kankei*), uso freqüente do idioma japonês, etc.

Na medida em que essas religiões se circunscreviam aos limites da colônia, e os imigrantes mantinham a prática de multi-afiliação religiosa (o que, diga-se de passagem, não destoava da prática religiosa dos próprios brasileiros), eram raros os casos de conflitos. Este tema mereceria uma pesquisa mais abrangente, visto que ele explicita alguns aspectos da religiosidade brasileira e da adaptação dos japoneses a ela.

Um caso particular (e, baseado nas informações disponíveis, arriscaria dizer que foi o único) de pregação sistemática entre brasileiros no pré-guerra é o da Oomoto. No começo dos anos 30, pregadores da Oomoto quase foram linchados por alguns católicos na região do Triângulo Mineiro. O incidente foi criticado com veemência pelos jornais da colônia, sob a acusação de atrapalhar o processo de integração japonesa à sociedade brasileira. Anos depois, Gonçalves Fernandes pesquisou esse mesmo grupo e fez um relato interessante, que revela um tipo de mentalidade na academia de então:

O *mestre* Pedro Ishito foi preso em flagrante prática de curandeirismo na manhã de 14 de novembro de 1931. A polícia varejou a sede do culto, levando para a delegacia seus acólitos e os objetos de sua estranha prática. Pedro Ishito, Armando Kato e Joaquim Nishimura foram detidos no xadrês de Araguari. Foram soltos, todavia, pouco depois, por interferência de pessoas influentes, o chefe político local, sr. Marcos de Freitas Costa. Ishito continuou, como dantes, seus passes mágico-curativos, sem maior constrangimento, até que em 1934 suas atividades foram motivo de advertência por parte do consul japonês em Ribeirão Preto. O homem-medicina respondeu ao consul [*sic*] do seu país que “seus atos eram nobres, eram atos de caridade, e não estavam, porisso [*sic*], contra as leis brasileiras, razão porque não achava motivo em ser advertido...” E continua em suas práticas talqualmente como age em todo o Brasil o espiritismo-curador: impune e tranquilo” (Fernandes 1941: 94).

---

encerrada nas fronteiras da colônia nikkei.



A citação mostra, antes de mais nada, que durante um certo tempo predominou uma coincidência bastante grande entre o discurso acadêmico e o religioso (católico), qual seja, os cultos populares e marginais eram normalmente taxados de “espiritismo-curador” ou simplesmente curandeirismo. Considerava-se normal que fossem inibidos pela polícia, uma vez que eram considerados indistintamente charlatanismo e superstição.

Nota-se, também, o cuidado extremo das autoridades japonesas para que seus patrícios não “perturbassem” a ordem interna do Brasil com práticas “pagãs”, não-cristãs. Por fim, e o que me parece mais interessante ainda, é que a Oomoto percebeu rapidamente a “instituição social” brasileira que garantia a sobrevivência dos cultos e grupos religiosos marginais: o apadrinhamento político.

A força dessa “instituição social” ainda pode ser facilmente detectada na relação entre os campos político e religioso, uma vez que a presença legitimadora de políticos continua muito freqüente em vários cultos, festivais e exposições da Seichô-no-ie, PL, Igreja Messiânica, BSGI e de outros grupos, japoneses e não japoneses (LBV, Assembléia de Deus, Espiritismo, Terreiros de Umbanda, etc.).

Atualmente, é cada vez menor a possibilidade das religiões japonesas sofrerem ações repressoras, como a que foi submetida a Oomoto, devido tanto às mudanças na sociedade brasileira (democratização, formação de uma situação de mercado religioso, etc.) quanto à limitação das atividades dos grupos nipônicos.

Os poucos grupos representantes do Xintoísmo tradicional têm uma atuação muito limitada a um escasso número de famílias nikkei. Alguns movimentos fundados no Brasil, de tendência xintoísta e cujas líderes são majoritariamente mulheres nikkei xamânicas, prestam serviços mais ou menos nos moldes de um Terreiro de Umbanda ou um Centro Espírita (em alguns, inclusive, se usam expressões como “tomar passe” e “desfazer trabalhos de macumba”). O Budismo tradicional (Shingonshû, Tendaishû, Jôdo Shinshû, etc.) também está quase que totalmente voltado para as famílias nikkei.

Eventualmente são formados sincretismos nos moldes dos acima mencionados grupos “mediúnico-xintoístas”, centrados na resolução de problemas da clientela (que pode incluir uma porcentagem considerável de não-descendentes). Porém, esses grupos têm uma atuação muito localizada. Mesmo algumas novas religiões com propostas universalistas (como a Tenrikyô e a Risshô Kôseikai), ou simplesmente não conseguem

transpor as fronteiras da colônia nikkei ou apresentam um desempenho muito tímido na sociedade nacional.

Por conseguinte, as religiões japonesas, em sua maioria, não chegam a causar um impacto no cenário religioso brasileiro. Nota-se um impacto relativo somente com a expansão bem-sucedida de alguns NMRs japoneses na sociedade nacional.

No processo de adaptação ao meio brasileiro, observa-se que a maneira como são escolhidos os termos identificatórios dos grupos revela muito de suas estratégias de penetração.

A Seicho-no-ie, por exemplo, revela muito de seu ecletismo doutrinário, ao lançar mão de termos que fazem alusão ao mundo budista/xintoísta (templo, sutra), ao mundo cristão (igreja, culto) e a sua auto-definição como movimento supra-religioso para a iluminação da humanidade (preletor, conferencista, reunião, academia de treinamento).

O neo-budismo Honmon Butsuryushu, da linha Nichiren, adotou completamente o linguajar católico (igreja, missa, padre, bispo, arcebispo).

A Igreja Messiânica Mundial optou pelo universo protestante na escolha dos termos (igreja, culto, ministro, reverendo), porém se ouvem com certa frequência expressões do Espiritismo e das religiões afro-brasileiras (“encosto” e “possessão”, por exemplo).

A Sôka Gakkai reforça sua imagem externa de ONG e sociedade civil religiosa com um vocabulário bastante “secular” (sede, centro cultural, responsável, coordenador, reuniões), porém, não é raro se ouvirem termos que lembram o universo cristão (cerimônia, oração, céu, inferno, demônios).

Não somente os vocábulos e expressões, mas certos aspectos do ensinamento traduzem uma procura por “pontes”, “ganchos” ou pontos de conexão com a cultura receptora. Por isso, a Seichô-no-ie busca sempre reinterpretar as doutrinas de outras religiões à luz dos ensinamentos do fundador Masaharu Taniguchi; a PL faz questão de colocar em suas igrejas um quadro com a foto do segundo Patriarca ao lado do Papa Paulo VI; a Sûkyô Mahikari fala da continuidade das curas efetuadas por Cristo através da imposição das mãos e sua prática do okiyome; etc.

Aqui, vale lembrar, mais uma vez, que, embora o meio brasileiro seja predominantemente cristão, várias tradições esotéricas e o Espiritismo trouxeram ao

Brasil, há mais de um século, alguns conceitos chaves da religiosidade oriental (obviamente, também, da japonesa). Esse fato indica que alguns elementos do universo religioso japonês já eram familiares aos brasileiros mesmo antes deles entrarem em contato com as religiões nipônicas.

Por isso, é lícito supor que as religiões japonesas se favoreceram desse “clima” religioso no Brasil para se difundirem entre os brasileiros, ao mesmo tempo em que vieram a perpetuar e intensificar a “tradição oriental” na religiosidade do brasileiro.<sup>2</sup>

Como já foi expresso anteriormente, entre os, aproximadamente, sessenta grupos religiosos japoneses existentes no Brasil, os maiores, mais dinâmicos e de maior penetração e visibilidade social são os novos movimentos religiosos, particularmente a Seichô-no-ie, a Igreja Messiânica, a Sôka Gakkai, a Perfect Liberty (PL) e a Mahikari. Cabe, dentro desse seletivo grupo, fazer uma diferenciação em termos doutrinários e estratégicos.

Um primeiro grupo (que chamarei de Grupo I ou “flexível”), representado pela Seichô-no-ie, Igreja Messiânica e PL, têm em comum o caráter sincrético, a convivência com a multi-afiliação de seus membros (e simpatizantes) e o discurso da tolerância religiosa. Grande parte de seus membros mantém a adesão formal à religião de origem (na maioria dos casos são católicos e, em menor proporção, espíritas).

Esses grupos também têm uma política deliberada de incorporar, cada um a sua maneira, elementos da religiosidade cristã através de oração (“Pai Nosso”), de passagens da Bíblia, de fotos do fundador/patriarca com o Papa, de uso de terminologia cristã (igreja, culto, ministro, reverendo, bispo), de campanhas filantrópicas, de festas populares-cristãs (por exemplo, “Festa Junina”), etc.

Na esfera doutrinária, essas religiões enfatizam o monoteísmo quando elas são transplantadas para o Brasil, não obstante a possibilidade de admitirem um politeísmo reinterpretado e relativizado. De certa forma, elas têm uma atuação e um discurso semelhantes aos do Espiritismo-kardecista, inclusive reconhecendo o valor de todas as religiões (excetuando aquelas que trabalham com “as forças do mal”). Coincidentemente,

---

<sup>2</sup> Pierre Sanchis (1997: 106) declara que quase a metade dos católicos brasileiros manifestam crença na reencarnação. Esse percentual pode ser maior, por exemplo, em Belo Horizonte, supostamente uma das capitais mais católicas do país.

são elas que costumam ser incluídas nos dossiês cristãos sobre as seitas no Brasil, como já observado.

O outro pólo de identidade religiosa (Grupo II ou “Auto-centrado”) é representado pela BSGI, com um fundamentalismo moderado, isto é, que apresenta certa flexibilidade (sobretudo moral e organizacional) sem fazer muita concessão doutrinária. Embora a BSGI seja resultado da combinação sincrética do Budismo Nichiren com a filosofia de Tsunesaburô Makiguchi (teoria do valor) e de Jôsei Toda (teoria da força vital), ela subscreve uma única tradição religiosa (Budismo Nichiren).

Quando ainda era uma associação de leigos da Nichiren Shôshû, seus membros renegavam todas as outras religiões durante a cerimônia de conversão (gojukai). Apesar de ter passado a pregar uma posição mais branda de proselitismo e prática religiosa, o membro ainda é compelido a abandonar qualquer outra prática religiosa e a manter uma fé exclusiva no poder do gohonzon.

Alguns autores afirmam que as orientações e doutrinas da Sôka Gakkai (particularmente a adesão exclusiva, a ausência da noção de Deus e do sincretismo típico da maioria das religiões japonesas) podem-se tornar entraves a sua difusão no exterior.

Susumu Shimazono (1993: 292) lembra que, enquanto outras novas religiões japonesas (particularmente a Seichô-no-ie, a Igreja Messiânica Mundial e a PL) mantêm uma “atitude positiva” frente às religiões tradicionais dominantes, permitindo que seus membros continuem ligados à religião de origem, a Sôka Gakkai requer uma adesão exclusiva, o que pode ocasionar atritos com as religiões tradicionais e com os parentes e vizinhos dos adeptos.

Peter Clarke (1994) salienta dois outros aspectos: a falta, na Gakkai, do sincretismo típico da maioria das religiões japonesas e a ausência da noção de Deus.

A Sôka Gakkai, cujas crenças e práticas são mais firmemente embasadas numa única tradição japonesa de Budismo, pode experimentar dificuldades ainda maiores que a Sekai Kyûsei Kyô [Igreja Messiânica Mundial] em comunicar suas idéias aos brasileiros sem ascendência nipônica. Além disso, a ausência da noção de uma deidade ou ser supremo constitui um obstáculo em uma cultura como a do Brasil, onde a fé em Deus é quase universal, mesmo que a prática religiosa possa ser fraca (Clarke 1994: 158).

Quanto às dificuldades levantadas por Shimazono e Clarke, parece que, surpreendentemente, elas não têm impedido a expansão da BSGI. Poder-se-ia contrargumentar que, se a Gakkai não apresenta o sincretismo típico das outras novas religiões japonesas, o protestantismo evangélico também não é tipicamente sincrético e nem por isso deixa de crescer no Brasil.

Cabe pois concluir que, não obstante ser um dado característico da religiosidade brasileira, o sincretismo não pode ser o único elemento explicativo para o crescimento no país de religiões sincréticas ou o fracasso de tradições religiosas exclusivistas.

A falta de uma noção de Deus realmente poderia ser um problema para a BSGI, já que mais de 90% dos brasileiros acreditam em Deus ou numa “força superior”. Primeiramente, lembremo-nos que, embora não haja a noção monoteísta de Deus no Budismo, esta religião sempre incorporou divindades nativas de todos os países por onde se difundiu.

No Budismo Nichiren, também, houve a incorporação de deuses indianos, budistas e xintoístas. Porém, procura-se inculcar no adepto que “os deuses celestiais são as expressões simbólicas das condições externas que alimentam a vida humana e ajudam os indivíduos a trabalhar para a sua felicidade” (Ikeda *et alii* 1998: 139).

Teoricamente, os deuses budistas são representações de forças da natureza. Na prática, no entanto, pode-se observar a existência de uma relação pessoal do membro da BSGI com o gohonzon e com os deuses budistas. Esta relação tem algo similar com a relação que os adeptos de outros credos mantêm com os santos, orixás ou kami. Por exemplo, não é raro se ouvir um líder dizer “graças aos shoten zenjin [divindades protetoras] nós pudemos realizar tal evento sem chuva”, ou “vamos recitar daimoku para que faça bom tempo e para que tenhamos sucesso em tal atividade”.<sup>3</sup>

Na Sôka Gakkai há também a noção de Lei Universal (Namu-myôhô-rengyô) que perpassa tudo e que é onipresente no universo, comparável a uma parte definidora da noção de Deus (como ser onipresente e onipotente). A relação pessoal que muitos membros da BSGI têm com o gohonzon se assemelha ao monólogo, relatado no volume I

---

<sup>3</sup> Já mencionei no Capítulo 6 a existência do grupo Seiten da Divisão das Senhoras da BSGI de Belém, dedicado a recitar daimoku para que o mau tempo não atrapalhe as atividades programadas da BSGI local.

do romance “Nova Revolução”, que uma senhora manteve com aquela mandala, enquanto esteve internada em hospital, para tratamento contra a tuberculose.

Gohonzon, o senhor está me ouvindo? Agora há pouco acabei de plantar a semente do budismo em quase 50 pessoas. Estou me empenhando com todas as minhas forças nos exercícios budistas. O senhor está vendo, não é mesmo? Por isso, por favor, prometa-me que conseguirei sair sem falta desse hospital em uma semana. Além disso, eu tenho só 150 dólares. Faça com que a despesa do hospital fique no máximo em 125 dólares. Os 25 dólares restantes são para alugar um quarto após receber minha alta (Ikeda 1994a: 211-12).

Embora comparem seus ensinamentos com o do Cristianismo (por ex., ao enfatizarem a superioridade da compaixão e benevolência budistas em relação ao amor cristão, ao se distinguirem do Cristianismo pelo caráter “racional” e aberto do Budismo em relação à ciência moderna)<sup>4</sup>, percebi que alguns membros não desprezam ou descartam Jesus: eles o incorporam ao panteão budista como um bodhisattva<sup>5</sup>. Este aspecto foi revelado em vários depoimentos de membros da BSGI em Brasília. Dois depoimentos, em particular, chamaram-me a atenção. Uma pessoa disse que Jesus “estudou o Budismo dos doze aos dezoito anos”. Outra declarou que “Cristo foi um buda da época do Cristianismo”. Além disso, pelo menos cinco ex-católicos mantiveram a crença de que Jesus é “Deus feito homem”.

É preciso dizer, no entanto, que algumas pessoas preferiram identificar Jesus como “uma pessoa lendária, fictícia, inventada”. Isto sugere que não há unicidade nas

---

<sup>4</sup> Num artigo curioso, intitulado “Budismo e Cristianismo: Semelhanças e diferenças”, a Sôka Gakkai aborda as possíveis conexões históricas entre as duas religiões para explicar as semelhanças entre seus respectivos ensinamentos (por exemplo, amor/caridade cristã frente à benevolência budista) e as parábolas dos Evangelhos e de Sutras budistas. O texto apresenta algumas conclusões surpreendentes, insinuando, por exemplo, que o Cristianismo teria surgido da combinação do Budismo com o Judaísmo: “Devido à larga precedência histórica do Budismo sobre o Cristianismo, aquelas semelhanças parecem indicar que o espírito de benevolência do Budismo infiltrou-se para o [sic] Ocidente e, aliando-se ao Judaísmo, deu como resultado o Cristianismo, a religião da caridade” (Terceira Civilização no. 74, p. 51).

<sup>5</sup> Carvalho (1992: 144) já notou a reinterpretação e “deslocamento da figura de Jesus Cristo” como resultado da exposição mais regular dos cristãos à religiosidade esotérica e oriental: “...o Cristo passa a ser entendido como um princípio divino (como a natureza búdica, o Ishwara) e Jesus como uma encarnação, um avatar, uma manifestação histórica da divindade, equivalente a Budha Shakyamuni, a Krishna, a Zoroastro, a Maomé etc.”

opiniões dos membros, variando de acordo com o grau de envolvimento do membro, da geração do adepto, de sua posição na BSGI, de sua afiliação religiosa anterior, etc.

Uma nikkei católica, que foi minha aluna na Universidade de Brasília e que freqüenta eventualmente as reuniões e atividades da BSGI, fez-me um relato em que despontam diversos aspectos da prática da BSGI que entram em choque com a identidade cristã dos membros em potencial:

Em 1994, a K. me chamou pela primeira vez para assistir a uma reunião (eu estava passando pela fase: O que devo fazer com o meu futuro? Que vestibular fazer?...). Adorei a reunião, alguns relatos de pessoas que melhoraram suas vidas [re]citando o Daimoku, e fui ficando... Assinei a revista e o jornal e, em uma das reuniões, vieram três pessoas de estados diferentes para falar sobre a Soka Gakkai. Uma delas começou a falar sobre crenças e que nós da Soka não deveríamos ter árvores de Natal, comemorá-lo com Ceia, dar Ovos de Páscoa, etc... pois nossas crenças são diferentes. Foi, então, que houve um choque de identidade: eu vivi toda a minha vida acreditando e convivendo com o catolicismo e quis, então, ler a Bíblia. Comecei a ter reuniões e duas meninas começaram a me pregar sobre a Bíblia; deu que resolvi fazer o Curso de Verão e, como estava difícil, resolvi parar com as reuniões de leitura. Foi um dia triste. As duas meninas me chamaram de egoísta, que colocava Jesus em 2º plano, que tive a oportunidade de conhecê-lo e desperdicei... Lembro-me que estava na UnB e fui para casa chorando. Decidi pensar e cheguei à conclusão de que eu acredito em Deus, e só quero viver bem. A K. continuou e continua até hoje me chamando e eu vou às reuniões, mas sei que não serei da Soka Gakkai. Não concordo em [re]citar o Daimoku sem saber o que estou [re]citando, ou como palavras mágicas (Nam Myo Ho Ren Ge Kyo) vão mudar minha vida. Passava horas [re]citando estas palavras sem convicção. Na minha casa tem um Butsudan [oratório budista, que] era da minha Batian [avó] e meu pai reza todas as manhãs [diante dele]. Mas meu pai não tem uma religião certa. Ele é nissei. Minha Batian era da Seicho no ie (acho que é isso), minha mãe é católica, brasileira, de família goiana. Ultimamente, vem freqüentando o oterá [templo da Nishi Honganji], outra religião budista, só para ajudar suas amigas japonesas. Eu ando freqüentando missas católicas e indo a reuniões da Soka. Ainda me pergunto em que devo acreditar. Acho difícil negar algumas coisas como ceia de natal, mas posso tentar conciliar. Não quero entrar em algo que não seja de todo o coração e só quando converso sozinha todas as noites com Deus é

que me sinto bem. Ainda estou em processo, professor. Posso dizer que há muitos brasileiros na Gakkai, e que quase todos possuem o Gohonzon, e acreditam e oram todos os dias. Fazem reuniões terças e quintas à noite e falam de relatos, lêem algumas matérias das revistas e jornais da Gakkai, comentam, oram, no final lancham e é isso (comunicação pessoal, 05-6-00).

A crise de identidade (religiosa) é um dado evidente neste depoimento. Ele reflete também a identidade flexível da maioria dos católicos brasileiros. Enquanto professa oficialmente o Catolicismo, essa maioria está aberta à participação em outras tradições religiosas. O personagem Riobaldo Tatarana do romance “Grande sertão: veredas”, expressa bem essa atitude tolerante e eclética do brasileiro:

Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... Uma só, para mim é pouca, talvez não me chegue. Rezo cristão, católico, embrenho a certo; e aceito as preces de compadre meu Quelemém, doutrina dele, de Cardéque. Mas, quando posso, vou no Mindubim, onde um Matias é crente, metodista: a gente se acusa de pecador, lê alto a Bíblia, e ora, cantando hinos belos deles. Tudo me quieta, me suspende. Qualquer sombrinha me refresca. Mas é só muito provisório. Eu queria rezar – o tempo todo. (...)

Olhe: tem uma preta, Maria Leôncia, longe daqui não mora, as rezas dela afamam muita virtude de poder. Pois a ela pago, todo mês – encomenda de rezar por mim um terço, todo santo dia, e, nos domingos, um rosário. Vale, se vale. Minha mulher não vê mal nisso. E estou, já mandei recado para uma outra, do Vau-Vau, uma Izina Calanga, para vir aqui, ouvi de que reza também com grandes meremerências, vou efetuar com ela trato igual. Quero punhado dessas, me defendo em Deus, reunidas de mim em volta... Chagas de Cristo! (Rosa 1983: 15).

Se é verdade que a religiosidade popular brasileira é reconhecidamente eclética, ela entra em sintonia com uma tendência internacional da espiritualidade moderna. Peter Berger (1969: 133), entre outros, fala do surgimento na era moderna de uma “religião privatizada”, significando que a opção religiosa passa a ser uma questão de “escolha” e “preferência” do indivíduo ou da família nuclear. Na medida em que a religião também se torna parte do “circuito transnacional do consumo” (Carvalho 1994: 78), há uma



ampliação da gama de opções a partir da qual a pessoa pode efetuar sua própria bricolagem para atender suas necessidades espirituais e conveniências particulares.

Assim, voltando ao contexto brasileiro, mais do que a identidade cristã, prevalecem as necessidades da pessoa em resolver seus problemas pessoais e em encontrar respostas mais satisfatórias para as grandes questões da existência humana. Isto explicaria, em parte, porque muitos brasileiros estão se convertendo à BSGI, mesmo sendo ela representante de uma teodicéia e uma prática religiosa tão distintas da tradição religiosa brasileira.

Essa constatação fornece elementos para se dizer que a falta da noção monoteísta de Deus na Sôka Gakkai, num primeiro momento, pode representar um entrave à conversão do brasileiro, porém não chega a ser uma barreira intransponível, que dificulte a expansão da BSGI. Se não fosse assim, essa organização budista não teria crescido tanto entre as décadas de 60 e 80.

Se admitirmos a alegada limitação da ausência do conceito de Deus —limitação que deve ser vista sempre com relação ao contexto religioso brasileiro—, deve-se reconhecer, também, que a BSGI tem permitido ou sido forçada a conviver com um espaço de reinterpretação de sua doutrina a partir da religiosidade primordial dos membros brasileiros.

Meu argumento se baseia em meus próprios dados e na dissertação de Alba Maranhão (1999: 65). Maranhão percebeu, entre os membros da BSGI de Recife, uma negociação entre a noção cristã de deus e a budista:

(...) Deus é o universo, é inerente, é você. Ele não vive lá pra você respeitá-lo, como uma coisa suprema lá não. Ele vive inerente em sua vida, suas ações. Mas até aí eu não conhecia... assim achava que Deus era culpado do meu sofrimento (...).

(...) dentro do catolicismo como ser superior tem Deus, só que dentro do budismo não seria superior. Pode-se ter a idéia, a mesma idéia, um paralelo com Nam-myoho-rengue-kyo, a lei mística como Deus. Deus é o católico.

No budismo, deuses são as funções, essa lei mística que não tem nada a ver com o Deus do catolicismo. O catolicismo talvez seja comparado a essa lei do Nam-myoho-rengue-

kyo. Acredito que cada religião tem uma força, uma lei que controla todo o conhecimento do universo. Então dentro do budismo essa lei é o Nam-myoho-rengue-kyo. E o termo Deus se refere às funções, aos fenômenos tipo chuva, vento...

Em São Paulo, ao perguntar a um membro sobre a existência de Deus, recebi uma resposta que expressa o fato de que, em situações de transplantação geográfica de religiões, o novo ensinamento é freqüentemente compreendido em termos dos referenciais religiosos anteriores do novo convertido: “Deus é uma força que existe na vida de cada pessoa. No Budismo existe Deus, mas não falamos muito. Céu e inferno também não existem como algo distante: existem dentro de nós” (Sede Regional Barra Funda, outubro/1991).

Tais declarações me conduzem a uma interessante argumentação que José Jorge de Carvalho (1992:150) apresentou sobre os “novos monoteísmos”, oriundos sobretudo de movimentos orientais ou neo-orientais. Se o conceito de Deus nos monoteísmos tradicionais ou históricos é extremamente complexo, mobilizador, carregado de tensão e paixão, também é capaz de suscitar rejeição, blasfêmia, desencanto, etc. Por sua vez, os monoteísmos contemporâneos (como o dos NMRs japoneses) estariam realizando uma “dissolução intelectual”, pouco elaborada teologicamente, da noção de Deus, que é freqüentemente metaforizada “em natureza, universo, consciência, energia, amor etc.”

Levando-se em conta que os NMRs japoneses —tanto o grupo “flexível” quanto o “auto-centrado”— têm tido êxito proselitista no Brasil, pode-se concluir que a ausência da noção de um Deus uno<sup>6</sup> não chega a constituir um obstáculo significativo para a BSGI.

Os dados, portanto, permitem dizer que o grupo das novas religiões japonesas “flexíveis” (encabeçado pela Seichô-no-ie) esteja mais próximo da identidade religiosa circunstancial dos católicos.

Por outro lado, a Gakkai poderia ser inserida no interstício entre a identidade maniqueísta e radical dos evangélicos e a identidade flexível dos católicos<sup>7</sup>, por manter uma postura exclusivista e uma identidade baseada na “filosofia de vida” de Nichiren e

---

<sup>6</sup> Como se percebe nos depoimentos, mesmo que haja uma negação oficial ou dogmática da noção de Deus, tudo indica que, na prática do membro, há uma “metaforização” de Deus na forma de uma Lei Mística Universal.

nas orientações de Ikeda. Ao mesmo tempo, prega o ativismo e a participação social dos membros, tem uma moralidade relativamente permissiva (não existe a noção de pecado ou um decálogo que oriente o comportamento dos membros), não possui uma doutrina maniqueísta que separe radicalmente o profano do sagrado, etc.

É interessante notar ainda que a BSGI, apesar da orientação doutrinária exclusivista, não tem estimulado o confronto e a acusação aberta a outras religiões (como ocorreu na matriz japonesa dos anos 50 e 60).

O Zen-budismo me parece ocupar espaço peculiar, diferente dos dois casos mencionados anteriormente (Grupos I e II). Embora seja uma escola budista tradicional, o Zen constitui para os brasileiros uma nova opção religiosa. Entretanto, diferentemente dos NMR, ele não precisa romper com o ceticismo e a aversão comumente enfrentados por esses movimentos. Se ele chegou ao Brasil como religião étnica, trazida pelos imigrantes, sua recente difusão o reintroduziu com alto status, encontrando boa repercussão, majoritariamente no meio urbano, cosmopolita, “branco”, intelectualizado. Não sendo pregado como uma religião, um acadêmico pode praticá-lo sem comprometer sua “neutralidade” científica ou seu “ateísmo metodológico”, um cristão pode meditar sem renunciar a sua fé (entre vários livros sobre “Cristianismo Zen”, há um assinado pelo jesuíta William Johnston).

## **8.2 – A transplantação da Sôka Gakkai para o Brasil**

Depois de ter analisado o discurso e as estratégias adaptativas da Sôka Gakkai no Brasil no Capítulo 7, passo agora a analisar sua transplantação especificamente à luz do modelo sugerido por Martin Baumann<sup>8</sup>, que foi discutido na Introdução da tese. Na análise, haverá menção a outros grupos japoneses como forma de deixar mais claros os contornos e a especificidade da transplantação da Gakkai para o Brasil.

---

<sup>7</sup> Uso esta noção de identidade flexível católica em oposição à identidade maniqueísta dos evangélicos, inspirado em Carlos Brandão (1988:34 *in passim*, 48).

<sup>8</sup> O modelo de Martin Baumann foi anteriormente aplicado por Cristina M. Rocha (2000b) em sua análise do Zen-Budismo no Brasil.

Baumann, um estudioso alemão do Budismo, definiu cinco modos dinâmicos identificáveis no processo de introdução de uma tradição religiosa em uma cultura estrangeira. São eles:

- contato;
- confrontação e conflito;
- ambigüidade/alinhamento/adaptação;
- recuperação ou reorientação; e
- desenvolvimento independente e inovador.

**1. Contato:** A Sôka Gakkai foi introduzida no Brasil na década de 50 por imigrantes japoneses, ficando inicialmente restrita a esses imigrantes e aos raros frutos de seus esforços propagadores. Em 1960, Ikeda assumiu a presidência da organização e, poucos meses depois, comandou a tradução inglesa de um compêndio introdutório sobre a Sôka Gakkai e a Nichiren Shôshû. Em outubro do mesmo ano, veio ao Brasil para fundar o primeiro distrito da Gakkai fora do Japão.

A estratégia adaptativa de tradução tardou um pouco, devido ao predomínio dos membros nikkei, que dominavam o idioma japonês. Somente em 1965 foi lançado, em português, o boletim “Nova Era”, precursor do jornal “Brasil Seikyo”. A revista Terceira Civilização apareceu três anos depois, em junho de 1968, contendo traduções das escrituras de Nichiren, de preleções de Jôsei Toda sobre o Sutra de Lótus, de orientações de Ikeda, etc. No processo de contato, a Sôka Gakkai não podia valer-se de materiais já traduzidos para línguas ocidentais por outras escolas budistas, devido a sua tradição heterodoxa.

Esse padrão de transplantação foi muito comum entre as religiões japonesas introduzidas no Brasil: emigração de um membro, que divulga inicialmente o ensino na comunidade nipo-brasileira e obtém o reconhecimento oficial posterior de suas atividades (que, geralmente, ocorre com a vinda ao Brasil de um representante da sede ou do próprio líder máximo).

**2. Confrontação e conflito:** A Gakkai manteve um proselitismo no Brasil bem mais discreto do que praticava no Japão e até nos Estados Unidos, possivelmente devido ao meio hegemônico católico e ao contexto político brasileiro após o golpe militar de 1964.

Como mencionado no Capítulo 7 (7.4), houve nos EUA uma intensa campanha de shakubuku nas ruas e nas universidades. Porém, a difusão no Brasil, que se intensificou a partir de meados do década de 60, ficou mais voltada para a vizinhança e para o círculo de conhecidos dos membros, visto que as universidades eram cuidadosamente vigiadas pelos aparelhos de repressão, do regime militar.

A cautela da Sôka Gakkai, porém, não impediu a suspeita e a vigilância dos órgãos de segurança. Apesar disso, não se pode dizer que tenha havido um confronto público, ao menos fora dos limites da colônia nikkei. Esta colônia foi o elemento primordial do contato da BSGI com a sociedade brasileira, mas, como também observado no Capítulo 7 (7.2), a relação da BSGI com a colônia nikkei apresentava um caráter ambíguo e delicado.

O conflito com o meio brasileiro, tanto de ordem cultural quanto religiosa, manifestava-se, sobretudo, no momento da conversão dos brasileiros. Em primeiro lugar, devido às enormes diferenças históricas, lingüísticas e culturais entre japoneses e brasileiros. O modelo da organização da Gakkai era bem rigoroso e hierárquico para os padrões brasileiros, separando os membros por idade e sexo. Mesmo os termos técnicos eram mantidos no original (a comunidade do Paraná, por exemplo, era chamada de “Paraná-chiku”, enquanto que seu coordenador era o chiku-chô).

Na esfera doutrinária, no momento em que os membros procuravam destacar as peculiaridades da “Religião Suprema” (isto é, do Budismo Nichiren) em contraste com os aspectos “deficientes” das religiões brasileiras (particularmente o Cristianismo), surgiam choques e mal-entendidos. Como resultado, muitos brasileiros voltavam-se para a “máquina da felicidade” (gohonzon) somente para resolver seus problemas pessoais imediatos, abandonando a organização assim que viam resolvidas suas dificuldades.

Por outro lado, os líderes da Gakkai se viam e ainda se vêem na necessidade de reeducar o adepto brasileiro em termos de conceitos arraigados como o de Deus, o de inferno, o de céu, o de pecado, o de carma, etc.

Os conflitos naturais em situações de transplantação religiosa têm sido contornados na Gakkai pelos líderes nikkei, da sede central de São Paulo. Esses líderes foram bastante hábeis em integrar brasileiros e japoneses, ao mesmo tempo em que garantiram a obediência de ambas as partes à sede japonesa.

Nas outras religiões nipônicas houve respostas diversificadas a essas diferenças culturais e religiosas, embora tenha havido entre elas o denominador comum da ocupação dos principais postos por japoneses e descendentes.

A Seichô-no-ie manteve duas comunidades paralelas, uma japonesa e uma brasileira, cada uma com sua organização própria e seu idioma.

A PL optou por aprofundar seu processo de abasileiramento, com a conseqüente perda quase total de seus membros japoneses.

No Budismo tradicional predominam o idioma e os rituais japoneses, e há pouca disposição efetiva em se abrir para a sociedade nacional.

O Zen-Budismo teve uma história particular no Brasil, com uma difusão oficial voltada para a colônia nikkei e outra, mais recente e independente desta colônia, voltada para os não-nikkei. A situação se modificou, no entanto, com a indicação da monja brasileira Cláudia Dias de Souza Batista (cujo nome budista é Coen) para o posto de abadessa do templo central da instituição (Templo Busshinji, São Paulo) e, sobretudo, depois que as duas comunidades (a “japonesa” e a “brasileira”) se enfrentaram na 47a. Assembléia Geral, com a vitória eleitoral da “ala brasileira” (ver Rocha 2000c).

**3. *Ambigüidade, alinhamento e adaptação:*** no processo de transplantação também é freqüente o surgimento de ambigüidades e adaptações, na medida em que as pessoas da cultura receptora interpretam os novos símbolos e ensinamentos em termos de sua própria cultura. O caso da BSGI não foi diferente.

As “*ambigüidades inevitáveis*” podem ser percebidas, tanto nos impressos como nas falas dos membros, por exemplo, através da reprodução de termos bastante comuns no discurso cristão: Deus, céu, inferno, graça recebida, demônios, etc.<sup>9</sup> Em uma Reunião de Palestra do Distrito Asa Sul (Brasília, 01-6-98), ouvi um líder repetir uma idéia bastante recorrente na BSGI: “Jesus falou sobre o amor. Mas, talvez porque tenha morrido muito cedo, não deu tempo para avançar muito. Buda falou de benevolência, que tira a dor das pessoas e traz felicidade, alegria”.

---

<sup>9</sup> Certa vez, na minha presença, um líder da BSGI referiu-se à cerimônia de finado como “missa”, embora este termo seja raramente empregado na organização.

Note-se que, embora não haja menção freqüente a Jesus, não é raro que os membros se refiram a ele como um bodhisattva, diante, por exemplo, de um convertido em potencial, que tenha formação cristã. Como salienta Baumann, nem sempre os elementos adotados da cultura hospedeira vêm acompanhados pelo sentido ou pelo conteúdo original.

As “*ambigüidades intencionais*”, constituindo uma precondição para garantir o sucesso da tradição religiosa transplantada, também são amplamente utilizadas pela BSGI. Em todo país estrangeiro, a SGI se esforça para diminuir sua característica estrangeira e exótica, e amenizar os focos de conflito.

Uma das primeiras iniciativas é a adoção de estruturas legais e organizacionais da sociedade local. Adaptando-se às exigências legais brasileiras, a instituição foi inicialmente legalizada como uma “entidade civil de direito privado”, sob a denominação “Sociedade Religiosa Nitiren Shoshu do Brasil”, com estatutos sociais aprovados em assembléia e registrados em cartório. A “Sociedade” era composta por uma Diretoria composta por: presidente, dois vice-presidentes, um secretário e um tesoureiro (cargo que podia ser acumulado por um vice-presidente). Seu “quadro social” era composto por seis categorias de sócios: beneméritos, honorários, fundadores, representativos, participantes e correspondentes.

Encontra-se, também, na BSGI um discurso com nuances patrióticas e redentoristas que aproxima ainda mais a instituição da cultura brasileira. Por um lado, a organização sempre busca participar de eventos cívicos (particularmente da Semana da Pátria) e dar mostras de que veio para contribuir com o desenvolvimento do país.

Um dos maiores recursos à ambigüidade, entretanto, parece-me ser o discurso dual da BSGI, já discutido no Capítulo 7 (7.2). Ou seja, internamente, mantém a prática como grupo religioso enquanto que, externamente, enfatiza imagem e militância de ONG.<sup>10</sup>

**4. Recuperação ou reorientação:** as adaptações da BSGI apontadas no modo anterior (item 3) não se aprofundaram a ponto de ameaçarem a premissa de que a legitimidade e a autenticidade do movimento estão depositadas na forma como se encontra no Japão, mais

---

<sup>10</sup> Em diversas ocasiões, nesse trabalho, mencionei esse processo de ambigüidade e adaptação de alguns dos NMRs japoneses no Brasil, não havendo necessidade de repetição.

precisamente, na versão exposta por Ikeda. Ele é normalmente visto pelos membros da BSGI como “o mestre espiritual para esta época”, com uma autoridade similar à do Papa. Nesse sentido, as adaptações implementadas pela BSGI são tidas como superficiais ou marginais, não comprometendo o cerne do ensinamento. Com isso, não houve necessidade de se fazer uma reorientação para a redução das ambigüidades e o retorno à fonte original do movimento.

A reavaliação somente surgiu no processo de separação da Nichiren Shôshû, para apontar “os erros da seita Nikken” (isto é, da Nichiren Shôshû), afirmar a legitimidade da SGI e reorganizar a identidade dos membros (que passaram a não contar mais com o suporte religioso do clero e com o acesso ao templo Taisekiji, que abriga o daigohonzon, objeto sagrado por excelência).<sup>11</sup>

A reorientação, também, pode ser detectada na história de várias religiões japonesas no Brasil, expressa sobretudo no conflito entre a sede japonesa e a filial brasileira. Esse conflito vai de uma simples admoestação formal dos líderes japoneses, passando pela visita de um representante da sede para se certificar de que a filial brasileira esteja obedecendo as diretrizes recebidas, até a expulsão ou o auto-desligamento dos descontentes ou “heréticos” brasileiros.

Tenho conhecimento de mais de um caso na Igreja Messiânica de desligamento de ministro ou de membro favorável à incorporação e à legitimação de fenômenos como possessão por espírito e paranormalidade.

A religião Oomoto conseguiu conquistar um número razoável de seguidores brasileiros não-nikkei na década de 30. Com a repressão do movimento oomotano pelo governo japonês, em 1935, interrompeu-se o contato dos brasileiros com a sede japonesa. Isso produziu um aprofundamento do processo de abasileiramento de seu ensino e de seus rituais, particularmente, através do incorporação de elementos do Espiritismo e da Umbanda. Depois da II Guerra, parece que não houve nem muita disposição nem condições de intervenção por parte da sede japonesa, apesar dos membros da filial brasileira reconhecerem a legitimidade da fonte nipônica (Maeyama & Smith 1983; Shimazono 1991: 125).



**5. *Desenvolvimento independente e inovador***: no ítem anterior, a reorientação da BSGI somente ocorreu como resposta à disputa com a Nichiren Shôshû. Essa reorientação não conduziu ao desenvolvimento de formas independentes na BSGI, mas, tão somente, à reorganização da estrutura do movimento e da identidade de seus membros, para garantir lealdade à liderança de Ikeda.

Num texto escrito para explicar o cisma a partir de seu ponto de vista, a SGI declara que sua reforma continua, no sentido de eliminar os rituais, as formalidades, a “inflexibilidade dogmática e a visão de mundo estreita da Nichiren Shoshu”, e de aprofundar a participação das organizações de base (Sôka Gakkai s.d.: 4). Esse projeto de reforma em aberto pode ser percebido também em sua filial brasileira: têm aumentado paulatinamente, por exemplo, a participação de mulheres e de não-nikkei na alta hierarquia da BSGI.

Entre as demais religiões japonesas no Brasil, poucos foram os desenvolvimentos independentes e cismas ocorridos. Um caso ilustrativo, no entanto, é o da Igreja Messiânica, que se fragmentou em vários grupos, por causa de um cisma havido durante o processo sucessório na sede japonesa.<sup>12</sup>

### **8.3 - Fatores do sucesso da BSGI**

Os pesquisadores das religiões japonesas no Brasil têm indicado diversos fatores explicativos para o sucesso proselitista de certos grupos. No entanto, dada a complexidade do tema, muitas análises costumam enfatizar ou deter-se apenas um ou outro aspecto.

---

<sup>11</sup> É preciso notar que o modo de recuperação está ocorrendo, também e sobretudo, do lado da Nichiren Shôshû, com o propósito de “corrigir” as flexibilizações (provavelmente tidas como “abusos” e heresias) implementadas pela Sôka Gakkai no Brasil.

<sup>12</sup> No começo dos anos 90, encontrei em São Paulo seis grupos religiosos que alegavam ter a origem comum nos ensinamentos de Meishu-sama ou Mokichi Okada (1882-1955): Igreja Messiânica Mundial do Brasil (IMMB), Igreja Sekai Kyuseikyo do Brasil, Templo Luz do Oriente, Templo Messiânico Universal do Brasil, Sociedade Religiosa Meishu e Comunidade Messiânica Universal. No Japão, a separação ocorreu em meados dos anos 80, com o surgimento de dois grupos principais (Shinsei-ha e Saikei-ha). Estes grupos já estão em processo de reunificação, mantendo cada um a independência administrativa, porém sob a liderança espiritual comum da filha de Meishu-sama. No Brasil, os dois grupos estão representados pela IMMB e a Igreja Sekai Kyuseikyo.

Argumenta-se que a religião não foi obscurecida pelo processo de industrialização e urbanização, como se previra nas ciências sociais, mas que houve a “emergência de novas formas de fervor religioso”, incluindo, entre elas, as religiões japonesas (Marrach 1978). Diz-se, também, que certos grupos religiosos, como os de origem japonesa, teriam-se favorecido da modernização da estrutura social brasileira e da atmosfera criada por fatores como a Contra-cultura, a “crise da modernidade” e a difusão de certas idéias e práticas, sobretudo as associadas ao movimento da Nova Era (Gonçalves 1998).

O foco analítico ainda foi lançado sobre as características específicas das religiões japonesas: por vezes, enfocam-se o sincretismo que permite flexibilidade na interpretação doutrinária; ou a visão positiva do mundo com ausência de noções como pecado original; ou ainda a dinâmica de determinados grupos, que prevê atendimentos individualizados com orientações práticas (Marrach 1978: 2-3; Paiva 1990: 184, 185; Fujikura 1992: 46, 100).

Nakamaki (1986a, 1986b, 1989, 1990, 1991) sugeriu um leque mais amplo e combinado de fatores como: adequabilidade das novas religiões japonesas às sociedades industrializadas ou em processo de modernização, como o Brasil; esforço deliberado de abasileiramento de algumas religiões japonesas; perpetuação da liderança nikkei, mas formação de líderes não-nikkei que atuam na “linha de frente” da divulgação; boa imagem dos japoneses e descendentes no Brasil; combinação da prática mágico-ritual com orientações éticas detalhadas para a vida cotidiana; dinâmica de grupos religiosos similar à das empresas multinacionais japonesas; forte apoio das sedes japonesas (particularmente no auge econômico do Japão); e outros.

As razões para o sucesso de algumas religiões japonesas no Brasil podem, na minha opinião, ser divididas em dois grandes blocos: o dos fatores extrínsecos e o dos fatores intrínsecos.<sup>13</sup> Os fatores extrínsecos dizem respeito aos processos globais e às circunstâncias encontradas no Brasil. Os fatores intrínsecos abarcam todas as características próprias de uma dada religião que garantem seu sucesso (doutrina, estratégias eficazes, liderança, etc.).

---

<sup>13</sup> Já mencionei na Introdução que Susumu Shimazono (1991) concentrou sua análise da expansão ultramar das religiões japonesas em dois fatores: o contexto das sociedades receptoras e as feições e apelos das próprias religiões. Porém, como explico a seguir, minha concepção de fatores extrínsecos/intrínsecos é um pouco mais abrangente do que os dois fatores sugeridos por aquele autor japonês.

Normalmente (e cada vez mais, no contexto globalizante do mundo), a combinação das duas partes é o que conduz ao sucesso de determinada religião. Há exemplos de movimentos religiosos que, sendo universalistas em sua doutrina, não conseguiram se expandir para além de um grupo étnico/social ou de uma área limitada. Tratarei agora desses fatores com mais detalhes, buscando aplicá-los ao caso da BSGI.

### **\*\*\* Fatores extrínsecos para o sucesso da BSGI \*\*\***

1. *O primeiro fator a se considerar aqui são os **processos diversificados que ocorrem no âmbito global**, como a transnacionalização de comunidades religiosas; a revolução nos meios de transporte e de comunicação; mudanças nos paradigmas culturais; etc.*

Não diria que somente esses fatores sejam suficientes para explicar a recente expansão das novas religiões japonesas (shinshûkyô), uma vez que as grandes religiões universais conseguiram cruzar continentes, há muitos séculos atrás, num contexto de enormes restrições tecnológicas e de comunicação. Mas, com certeza, os avanços tecnológicos permitem maior agilidade na circulação de idéias e de pessoas; além do que, a recente transnacionalização de comunidades (e idéias) religiosas é um fator básico no fomento da “dimensão religiosa da cultura alternativa” e de um “mercado religioso” crescentemente plural entre nós.

Ainda com relação ao quesito “processos globais”, devemos nos lembrar do contexto de competição capitalista, pois, como diz Shimazono (1991: 113), as religiões, além de manifestarem o desejo de salvar as pessoas, competem, também, entre si para expandir o contingente de seguidores tanto no país de origem quanto no exterior.<sup>14</sup>

As transformações na arena internacional, com certeza, serviram aos propósitos missionários da Gakkai. Pode-se dizer, por exemplo, que a SGI e Ikeda têm-se beneficiado muitíssimo dos desenvolvimentos na área do transporte e da comunicação.

---

<sup>14</sup> O autor coloca que, numa sociedade capitalista competitiva, a legitimidade do trabalho de um missionário é avaliada, em seu país de origem, com base na capacidade demonstrada para expandir estatisticamente o movimento. Além disso, quando o ensino religioso frutifica entre povos de outras culturas, e isto é tido como prova da adequação universal da religião em causa, a atividade missionária ultramarina pode ter um apelo mais forte do que a atividade desenvolvida entre conterrâneos do próprio missionário (Shimazono 1991: 113).

Em seus quarenta anos à frente da organização, Ikeda já visitou pelo menos 54 países e regiões, muitos deles visitados em várias ocasiões.

Enquanto as grandes religiões demoraram séculos para cruzar continentes e conseguir uma ampla divulgação, a SGI conseguiu tornar-se um fenômeno mundial em apenas meio século (desde sua reorganização no pós-guerra), estando hoje presente em 163 países e territórios, com contingente aproximado de 11,5 milhões de membros. Contaram para isso não somente o desenvolvimento tecnológico, a particularidade de seu discurso e prática, e a diligência de seus membros, como também fenômenos como os movimentos da Contra-cultura e da Nova Era. Estes últimos contribuíram e contribuem, com certeza, para minar a hegemonia de religiões tradicionais no Ocidente, criando um clima favorável à divulgação de novos credos, particularmente os de origem oriental. No Brasil, pode-se dizer que a SGI também se beneficiou do clima de maior abertura às crenças e práticas religiosas orientais, particularmente as budistas.

2. *Em segundo lugar, a situação nacional —político-econômica, legal, social e religiosa— também é um dado importante a ser considerado. De fato, diversas transformações no Brasil —modernização, urbanização, industrialização, nucleização da família, democratização, formação de pluralismo religioso, etc.— podem ser creditadas como proporcionadoras de um clima favorável à expansão das religiões japonesas.*

As mudanças advindas com a modernização e a urbanização costumam ser associadas com o avanço de uma mentalidade mais secularizada, no entanto, ao mesmo tempo, tendem a conduzir à perda de referenciais identificatórios importantes para as grandes massas urbanas. Daí o surgimento de novos credos que contribuiriam para a ressocialização dessas pessoas, oferecendo-lhes um grupo de apoio e um novo referencial de vida. Portanto, percebe-se atualmente um crescimento tanto da oferta quanto da demanda por novos credos e expressões religiosas. Os dois pólos, da oferta e da demanda, parecem realimentarem-se e influenciarem-se mutuamente.

*Outro aspecto favorável à divulgação das religiões japonesas no Brasil é o fato de nunca terem enfrentado impedimento legal.* Quando os primeiros imigrantes japoneses chegaram ao país, em 1908, a Constituição republicana já havia executado a

separação entre Estado e Igreja, além de ter garantido a tolerância para com todos os credos religiosos, em sintonia com os ideais positivistas, liberais e maçônicos.

Aceitando-se a idéia de autores como Hirochika Nakamaki e Susumu Shimazono, *novas religiões como a Sôka Gakkai estariam adaptadas à situação de modernização por que passa o Brasil e até se favoreceriam dela.*

Mesmo durante o regime militar, quando o DOPS montou um dossiê sobre a Gakkai, esta organização budista não chegou a encontrar uma grande barreira à divulgação de seu movimento, como uma proibição expressa ou legal. Ao contrário, sua maior expansão ocorreu justamente no período militar. Não se tem notícia de prisão de nenhum membro da Gakkai, porque a organização nunca fez oposição ao regime militar<sup>15</sup>.

Ao regime militar interessava a presença e a expansão de outros grupos religiosos, para contrabalançar a esquerdização de alguns setores da Igreja Católica. No entanto, por uma questão de segurança nacional e em função do precedente das atividades terroristas e divisionistas da Shindô Renmei, parece que o regime militar manteve suspeita geral para com as novas religiões japonesas e para com a Sôka Gakkai, em particular, por seu envolvimento político e controvérsias no Japão.

*O Brasil contava, também, com o Espiritismo e várias tradições esotéricas, que haviam introduzido no país, há mais de um século, certas noções da religiosidade oriental.* Essas tradições religiosas incluíam elementos comuns à religiosidade japonesa, o que teria facilitado a aceitação dessa religiosidade.

Como já foi visto, a ausência de um Deus onisciente e onipresente, que, supostamente, poderia constituir um empecilho à propagação da SGI num país em que a grande maioria da população diz acreditar em Deus ou numa “força superior”, talvez tenha sido substituída pela idéia da Lei Mística que perpassa todos os fenômenos do universo.

*Não se pode esquecer ainda da existência da grande e exitosa comunidade nipo-brasileira, que serviu de base para o proselitismo nipônico, em geral, e da Gakkai, em*

---

<sup>15</sup> Se, por acaso, tiver ocorrido alguma prisão de membro, muito provavelmente esta pessoa terá sido presa por outras militâncias e atividades, e não por ser membro da BSGI.

*particular*.<sup>16</sup> A maior difusão da BSGI se deu precisamente no estado de São Paulo, onde se encontra a maior comunidade nikkei do Brasil: em outubro de 1998, entre das 2.319 comunidades da BSGI, 1.326 se encontravam na Coordenadoria da Grande São Paulo (Terceira Civilização no. 362, p. 13).

Os nikkei foram os responsáveis por introduzir o movimento da Gakkai nas várias regiões do Brasil. Até hoje, os principais cargos em muitas organizações da Soka Gakkai Internacional (particularmente a BSGI) são assumidos por japoneses e descendentes.

3. Há um elemento inusitado que pode parecer banal à primeira vista, embora cada grupo religioso tenda a interpretá-lo como resultado de predestinação ou de sua alegada superioridade doutrinária. Refiro-me aqui ao *papel dos acontecimentos “aleatórios”*. *Com certa frequência, o nome da instituição ou a arquitetura de seus templos despertam a atenção daqueles que estão em busca de uma religiosidade “alternativa”*. *Esse mesmo fenômeno também parece estar-se reproduzindo, também, na internet*. Não é raro ouvirmos o testemunho de fatos ou situações aparentemente banais ou aleatórias, que teriam despertado, em certa pessoa, a curiosidade de conhecer melhor determinado grupo religioso: uma revista da Seichô-no-ie encontrada numa repartição pública, uma exposição de arranjo floral (ikebana) da Igreja Messiânica, um desconhecido que lhe ensinou o “mantra” poderoso do Nam-myôhō-rengekyô na parada de ônibus, um site encontrado por acaso, etc.

Regina Y. Matsue cita o caso interessante de um brasileiro que sentia curiosidade em relação ao templo da seita Nishi-Honganji em Brasília; ao criar coragem para entrar no templo, esse brasileiro se converteu e acabou virando noviço desta seita (Matsue 1998: 111).

---

<sup>16</sup> Shimazono (1991: 126-27) sustenta que, se não fossem “as invasões [nipônicas] de inspiração imperialista” do pré-guerra e a emigração japonesa em massa, que continuou mesmo depois da II Guerra Mundial, provavelmente não haveria tamanha difusão ultramarina das religiões japonesas. O autor lembra, ainda, a importância da prosperidade econômica do Japão para essa difusão religiosa, sobretudo em países do Sudeste-asiático (como a Tailândia) que buscaram inspiração no modelo japonês de desenvolvimento. De todo modo, a importância da comunidade nikkei não pode ser menosprezada, bastando lembrar que a maior difusão da religiosidade japonesa no exterior se deu precisamente no Havaí, na Califórnia e em São Paulo, que possuem as maiores comunidades de japoneses e descendentes fora do Japão. A Coreia constitui uma exceção, por ter sido colônia japonesa de 1910 até o final da II Guerra.

Encontrei, no “livro de visitas” do site de um membro da Sôka Gakkai (<http://www.vertex.com.br/users/san/portal.htm>), comentários curiosos nos quais as pessoas dizem ter encontrado o site “por acaso”, ao “navegarem na rede”, e pedem informações sobre as “regras para se tornar budista”, endereços de contato em sua cidade, etc. Um “visitante” do site, proveniente do Rio de Janeiro, disse que passou a se interessar pelo Budismo após ter visto o desenho animado “Cavaleiros do Zodíaco, no qual [é relatada] uma história que o Buda contou a seus discípulos”!

4. *Por fim, pode-se encontrar certa **semelhança entre alguns elementos das religiosidades japonesa e brasileira**, que funcionariam como pontos de conexão entre as duas realidades e que teriam aberto a possibilidade de diálogo e trânsito entre elas.*

(i) **Relatividade das estatísticas e afiliação múltipla:** Já chamei a atenção anteriormente para a identidade flexível dos católicos brasileiros, majoritariamente “nominais” ou “de tradição”: “...a massa de fiéis que não mantém mais do que frouxos vínculos nominais com a religião e raros momentos de presença para a sua atualização ritual na Igreja” (Brandão 1988: 51). Esta “massa de fiéis” é, no geral, responsável por uma prática de múltipla afiliação, na qual a pessoa se diz católica, mas frequenta reuniões da Seichô-no-ie ou da Sociedade Teosófica; apela para pais-de-santo ou videntes em épocas limites de crise; participa de festa do Candomblé para determinado orixá; faz consulta ao I-Ching, ao Tarô, aos búzios, à numerologia; e assim por diante. Tem-se conhecimento até de “pais-de-santo”, que se declaram católicos nos levantamentos censitários. Os católicos brasileiros são precisamente os maiores responsáveis pela prática de múltipla afiliação, bem como pelo maior contingente de convertidos às shinshûkyô.<sup>17</sup>

No Japão, a situação também é um tanto quanto bizarra. Até o começo da década de 90, a população religiosa era quase o dobro do total da população japonesa. Embora essa disparidade venha diminuindo, ela serve para ilustrar a prática rotineira de múltipla afiliação naquele país.

Muitos, se não a maioria, dos japoneses se declaram sem religião ou não sabem a qual religião pertencem. No entanto, de uma coisa estão certos: ao morrer algum familiar, suas identidades budistas serão ressuscitadas e eles voltarão a se tornar budistas “praticantes”, pelo menos durante os 49 dias após a morte do familiar, período em que se realizam diversos rituais fúnebres, celebrados por um monge.<sup>18</sup> As estatísticas demonstram, ainda, nos dois países, um crescimento e uma diversificação de novos movimentos religiosos, em detrimento das religiões tradicionais (Catolicismo aqui, Budismo e Xintoísmo lá). Também é notória, lá e cá, a intensa manifestação do sagrado contrastante com a relativamente grande massa de pessoas que se dizem “sem religião” ou sem interesse por assuntos religiosos<sup>19</sup>.

No Brasil, já vimos que a maioria dessas pessoas que se dizem “sem religião” não deixa de acreditar em uma “força superior”. No Japão, estando ou não formalmente ligadas a uma instituição ou identidade religiosa particular, o grosso da população “nasce xintoísta e morre budista”, para dizer o mínimo. Nos dois casos, afirmar-se “sem religião” ou mesmo “sem fé” não implica, necessariamente, numa falta de ação, de interesse ou de algum tipo de relação com o sagrado.

- (ii) **Sincretismo e inclusivismo:** Se é verdade que a cultura brasileira é caracteristicamente “antropofágica”, o mesmo se poderia dizer da cultura nipônica, guardando as enormes diferenças entre as duas sociedades. As importações religiosas no Brasil ocorreram tendo como ponto de referência a Igreja Católica. Lísias Negrão (1997: 66) notou que “a legitimação pelo Estado de qualquer religião no Brasil passa por sua catolicização, ou seja, por sua

---

<sup>17</sup> A relatividade das estatísticas no Brasil pode ser exemplificada, ainda, pelo número declarado de seguidores de religiões orientais no Brasil. De acordo com dados do Censo 91, seriam 368.578. Somente a Seichô-no-ie alega ter de dois a três milhões de seguidores.

<sup>18</sup> A situação de “budista praticante” pode se estender pelos anos subsequentes, dando continuidade aos rituais fúnebres; geralmente, a participação nestes rituais depende do envolvimento da pessoa com o falecido.

<sup>19</sup> No Brasil, as pessoas “sem religião” ainda são minoria, embora sejam um contingente que cresceu nos últimos anos (o Rio de Janeiro apresenta a maior cifra, de 13,73%). O caso japonês chama mais a atenção, visto que, em uma pesquisa de 1981, patrocinada pelo sistema NHK de telecomunicações, 65% dos respondentes afirmaram não ter uma crença religiosa, cifra que é confirmada reiteradamente pelas pesquisas periódicas realizadas pelo Ministério da Educação (Reader 1994: 5-6).



cristianização segundo o modelo católico ou, ao menos por sua moralização dentro dos códigos cristãos/católicos”. As religiões afro-brasileiras passaram a ter maior legitimidade e aceitação social na mesma proporção em que incorporaram elementos do código cristão. O Kardecismo se tornou uma religião cristã no Brasil. Há casos de religiões japonesas que incorporaram ou que passaram a enfatizar, aqui, elementos cristãos já existentes em suas doutrinas.

Isso quer dizer que o “caráter encompassador do Catolicismo” não constituiu nenhum impedimento à enorme profusão de práticas sincréticas; muito pelo contrário, acabou favorecendo o diálogo e a influência mútua entre várias tradições religiosas. Por detrás da faixa monopolística do Catolicismo, havia tolerância e permissividade incontidas, indicando que o exclusivismo religioso no Brasil acaba sendo um fenômeno relativo, pontual, mais ou menos recente.

No Japão, as crenças populares (minkan shinkô) tornaram-se o canal privilegiado para a niponização de religiões importadas e, por conseguinte, para sua aceitação pelos japoneses. Há casos —como o ilustram o Taoísmo e o Confucionismo— em que religiões e filosofias se diluem nas práticas sociais e religiosas, sem se “cristalizarem” na forma de uma instituição religiosa específica e independente. Em outros, a religião importada se aclimata, num processo de mão dupla: influenciando a sociedade japonesa, mas também fazendo concessões e incorporando elementos nativos da religiosidade japonesa. Esse é o caso típico do Budismo. Os monges budistas lançaram mão de diversas estratégias para converter os japoneses: por vezes, viam os kami como entidades em processo de iluminação espiritual (uma espécie de bodhisattva) ou como versões locais de entidades do panteão budista (por exemplo, a Deusa do Sol Amaterasu foi identificada com o Buda-Sol ou Cósmico, Dainichi); por vezes, recitavam preces para “domesticar” o lado caprichoso dos kami e conduzi-los ao caminho da iluminação (Reader 1994: 38-39).

Essa relação simbiótica xinto-budista é tal que, atualmente, os japoneses não chegam a fazer muita distinção entre kami e budas. Um pesquisa sociológica realizada em 1983, no santuário xintoísta Ishikiri, em Osaka, constatou que um terço dos respondentes não fazia a mínima distinção entre kami e buda(s),

aproximadamente um terço fazia tal distinção e o restante não respondeu ou estava indeciso (ibidem: 2).

Como o Cristianismo possui um ethos e dogmas bastante contrastantes com a religiosidade japonesa, ele não foi capaz de adaptar-se o necessário para competir no mercado religioso japonês. Porém, mesmo neste caso, a habilidade “antropofágica” da cultura japonesa já começa a incorporar e reelaborar alguns elementos do Cristianismo através de determinadas personagens dessa tradição (Jesus, Maria, Moisés e outros). A Mahikari (fundada por Kotama Okada em 1978), por exemplo, afirma que Jesus teria feito treinamento espiritual no Japão antes de iniciar suas pregações. A Oomoto (fundada por Nao Deguchi em 1892) transformou Jesus e Moisés em kami, divindades japonesas (Reader 1994: 28-29, 51). A reinterpretação da Oomoto, em particular, lembra a atitude do clero xintoísta, que, almejando defender a identidade e poder dos kami frente à expansão inicial budista, ora interpretou a figura de Buda como uma espécie de kami estrangeiro, ora incumbiu os kami de proteger as imagens e os templos budistas.

O exclusivismo religioso é um fenômeno possivelmente mais raro no caso nipônico do que no brasileiro. São, comparativamente, poucos os grupos japoneses que exigem adesão exclusiva (um dos poucos casos sempre citados é o da Nichiren Shôshû, à qual estava afiliada a Sôka Gakkai). Só recentemente alguns grupos religiosos estrangeiros exclusivistas vêm obtendo sucesso relativo no trabalho evangelizador (como é o caso da denominação Testemunhas de Jeová). Harumi Befu aponta com precisão alguns aspectos dessa orientação sincrética e inclusivista dos japoneses:

(1) Uma mesma pessoa pode venerar divindades de religiões diferentes sem nenhum sentimento de conflito. Por exemplo, um japonês poderia orar diante do altar budista em casa pela manhã e dirigir-se a um santuário xintoísta da vizinhança à tarde. (2) Além disso, há edifícios religiosos que abrigam divindades de religiões diferentes. Por exemplo, pode haver um templo budista no terreno de um santuário xintoísta, ou vice-versa. (3) O conceito religioso japonês de uma divindade pode combinar elementos

derivados de distintas religiões. (4) O sacerdote de uma religião pode officiar cerimônias de outras religiões (Befu 1983:96).

A imagem mais divulgada da Sôka Gakkai é a de uma organização militante e exclusivista. No entanto, como já foi mencionado, essa imagem não corresponde mais à realidade atual da SGI. Mesmo no Japão, Ian Reader (1994: 8-9) ouviu de dirigentes da Gakkai que muitos (se não a maioria dos) membros adquirem objetos sagrados de outras religiões “heréticas” e/ou participam, eventualmente, de atividades religiosas de outras organizações.

Não poderia precisar a relação dos membros da BSGI com outras práticas religiosas, mas citei anteriormente o depoimento de uma ex-aluna nikkei da Universidade de Brasília (UnB), que demonstra como tem havido maior tolerância e “paciência” com pessoas de outras religiões, e indica a prevalência do método de conversão shôju (apesar do continuado uso da palavra shakubuku). Essa aluna, apesar de se dizer católica, comentou que gosta muito “do que é pregado na Sôka Gakkai, me ajuda muito”.

Os membros da BSGI sempre enfatizam que, mesmo que a pessoa não se converta, o que importa é o “diálogo vida-a-vida”, pois “uma semente foi plantada” e pode “frutificar a qualquer momento” (por exemplo, quando a pessoa passar por alguma situação limite).

Saliento, portanto, que uma característica comum ao Brasil e ao Japão é que, nos dois países, muitas pessoas se relacionam com grupos religiosos distintos, de acordo com as “funções” ou “serviços” prestados por cada um desses grupos (ver, por exemplo, Nakamaki 1989: 269-72).

- (iii) **A força do popular** também é uma característica nos dois países. A religiosidade popular no Brasil sempre apresentou uma enorme capacidade de incorporar práticas religiosas (medalhas, amuletos, preces ecléticas, passes espirituais, novenas, “reza forte”, banhos e “águas bentas”, etc.) e de pressionar e flexibilizar a ortodoxia (o Catolicismo “oficial” perderia suas bases sem o Catolicismo “popular”), além de grande propensão para peregrinações. Essa religiosidade se

caracterizava tradicionalmente pelo culto devocional aos santos e/ou aos orixás, dos quais se esperava proteção.

Já mencionei como as crenças populares japonesas têm funcionado como quadro de referência para a mediação e niponização de religiões importadas. Não obstante o fabuloso avanço tecnológico do país, as crenças populares foram e são praticadas e perpetuadas em todos os níveis das instituições sociais: o uso de amuletos (mamori) é bastante difundido, para todas as ocasiões (parto seguro, sucesso escolar, segurança no trânsito, etc.); as famílias japonesas geralmente têm em casa um mini-santuário xintoísta (kamidana) e/ou um altar budista (butsudan), onde se fazem preces e oferendas às divindades (no primeiro altar) e aos antepassados (no segundo); um grupo de parentesco (dôzoku) pode ter um pequeno santuário em comum para reverenciar seus antepassados e/ou observar rituais ligados à agricultura; um grupo pequeno de pessoas pode formar uma associação religiosa voluntária do tipo confraria (kô) para venerar uma divindade especial (kami) ou bodhisattvas em datas previamente estabelecidas; folguedos ou festivais populares (matsuri) são quase que obrigatórios, com o propósito de venerar a divindade tutelar de uma vila ou cidade (evocando as festas de santos e folguedos populares do Brasil); sobretudo nas grandes cidades é grande o número de adivinhos e curandeiros; as peregrinações a determinados templos ou santuários constituem aspecto importante da religiosidade japonesa, desde a época feudal; e assim por diante.

Apesar disso, as crenças populares têm sido deliberadamente desencorajadas desde o começo da era Meiji (1868-1912) com base no argumento de que são “supersticiosas”, “pré-modernas” (isto é, estariam em conflito com as expectativas ocidentais), ultrapassadas, e por fim, porque entravam em choque com os preceitos do Xintoísmo Estatal (Kokka Shintô), suporte ideológico do governo desde o final do século XIX até o término da Segunda Guerra.

No momento atual, apesar das enormes mudanças ocorridas em todos os níveis da sociedade japonesa, o progresso social e tecnológico não é visto como uma contradição às crenças populares e nem conseguiu extirpar as práticas adivinhatórias e astrológicas, tabus relativos aos pontos cardeais, crença em

possessão por divindade ou espírito de animal, crença em punição divina e coisas do gênero.

A maleabilidade da prática religiosa e sobretudo a relação com os kami apresenta certa similaridade com o nosso característico culto devocional aos santos e orixás. De fato, creio que essas três entidades (i.e., kami, santos e orixás) possuem diversos pontos em comum, como se pode perceber pela descrição, abaixo, do relacionamento funcional dos japoneses com os kami e budas:

... os kami (e mesmo os budas) estão lá para serem solicitados por aqueles em [situação de] necessidade. Então, a existência deles não é tanto uma questão de fé cognitiva (que... é comparativamente baixa), mas de aceitação cultural e necessidade: quando a situação o requer, “lá” estão eles para desempenhar o papel que lhes é atribuído. Em termos gerais, portanto, o mundo religioso proporciona, aos japoneses, um sistema de apoio psicológico para os períodos de necessidade, que, ao ser procurado, quando as circunstâncias o exigem, fornece respostas e soluções no momento em que surgem os problemas, sem, no entanto, demandar atenção em outras épocas (Reader 1994: 21).

Ainda há outro aspecto desse relacionamento popular com os santos/orixás/kami: a grande profusão e incessante reprodução deles. No Brasil, a galeria dos “santos” populares é sempre acrescida de novos nomes: Padre Cícero, Escrava Anastácia e muitos outros. Cultos novos e populares incorporam diversas “linhagens” de entidades espirituais (aspecto que é melhor exemplificado pela Umbanda): em alguns casos, além dos elementos da religiosidade indígena, negra e branca, começam agora a incorporar também elementos orientais.<sup>20</sup>

No Japão, essa reprodução é ainda maior, em função de suas particularidades culturais e religiosas. O Xintoísmo usa a expressão yaoyorozu no kami (vasta miríade de kami) para denotar a crença xintoísta numa infinitude de kami (que é sempre crescente em termos numéricos). Há uma sensação de grande proximidade

---

<sup>20</sup> Na Umbanda, as entidades espirituais que trabalham dentro de uma mesma “corrente afim” pertencem a uma “Linha”, cujas subdivisões são as “Falanges”. Assim, na “Linha do Oriente” há as seguintes “Falanges”: dos Hindus; dos Médicos e Cientistas; dos Árabes e Marroquinos; dos Japoneses, Chineses, Mongóis e Esquimós; dos “Egipcianos”, Aztecas e Incas; dos Índios Caraíbas; dos Gauleses, Romanos e outras raças européias (Cacciatore 1977: 122).

e até mesmo de continuidade entre japoneses e deuses, com base na mitologia que fala da criação das ilhas e do povo japonês pelos kami. Todo japonês também se tornará, ao morrer, um kami ou hotoke<sup>21</sup>, venerado pelos familiares na esfera doméstica ou, no caso dos que se destacaram ou que chegaram a fazer alguma contribuição para a sociedade, no âmbito comunitário. Algumas pessoas, ainda em vida, são tidas como divindades/budas vivos (ikigami ou ikibotoke), como é o caso de alguns líderes religiosos e como era o status do imperador, até a II Guerra. Os dois casos que se seguem ilustram bem essa capacidade popular de criar “santos” e “deuses”.

O primeiro é recente e nos é relatado por Ian Reader (1994: 53). O proprietário de uma das inúmeras tendas de ervas medicinais que se mistura aos pequenos santuários, templos e estátuas existentes na rua que conduz ao popular santuário xintoísta Ishikiri, em Osaka, procurou um modo de fazer com que os homens deixassem de urinar no terreno baldio, que ficava ao lado de sua venda. Então, ele fez um laguinho, no qual colocou duas pedras ligadas pela shimenawa (corda trançada de arroz, usada no Xintoísmo para demarcar objetos sagrados). De fato, não houve mais quem urinasse ao lado de sua loja. Porém, as pessoas começaram a atirar moedas no lago e a querer saber o nome e a “especialidade” do kami, que supunham estar presente ali. Com o tempo, o dono da loja colocou uma caixinha para oferendas e até construiu um pequeno santuário no local. Ian Reader conclui o relato dizendo que o pequeno empresário, ao buscar solução para um problema, obteve uma fonte complementar para seus negócios, a partir da força da religiosidade popular.

O segundo caso se refere a reijin (espíritos de mortos), cujo culto se tornou bastante popular a partir de meados do período Tokugawa (1600-1868). Esses cultos se baseavam na crença de que uma pessoa que sofresse de algum mal agudo de saúde durante a vida poderia se tornar um kami após a morte, com o poder de aliviar daquele mal as pessoas que o invocassem. Kitagawa (1966: 174) nos apresenta um caso bastante peculiar desse tipo de culto. Tendo sofrido de hemorróidas por sete anos, o mercador e devoto da seita Nichiren, Akiyama Jiun,

---

<sup>21</sup> Hotoke é um termo que se refere aos antepassados, mas é escrito com o mesmo ideograma de Buda.

anunciou, pouco antes de morrer, sua determinação em se tornar uma divindade protetora das pessoas que sofrem do mesmo mal. Passado algum tempo após sua morte, ele foi cultuado sob a denominação de Jiun Reijin, por grande número de pessoas.

As shinshûkyô parecem ter percebido esse aspecto comum entre as religiosidades brasileira e a japonesa, e vem-no explorando com muito êxito. Vários grupos possuem amuletos (Seichô-no-ie), pingentes (como o ohikari da Igreja Messiânica), centros de “peregrinação” (Solo Sagrado da Messiânica, Seiti da PL, Academias de Treinamento da Seichô-no-ie, etc.), calendários e agendas próprios (às vezes lembrando a funcionalidade das populares folhinhas católicas do Sagrado Coração) e outros. Essas religiões colocaram, também, ênfase inicial na recitação de suas preces e/ou execução de seus rituais como forma efetiva de resolver qualquer tipo de problema (osazuke na Tenrikyô, otoritsugi na Oomoto, oyashikiri na PL, shinsôkan na Seichô-no-ie, daimoku na BSGI, jôrei da Messiânica, etc.).

Nakamaki (1991: 216, 218) lembra que, assim como a cultura das promessas, ex-votos e milagres constitui um dos pilares básicos do Catolicismo Popular brasileiro, as shinshûkyô cresceram, inicialmente, tendo por base os alegados milagres. O autor também pondera que, para o neófito, é mais fácil (e, portanto, mais apelativo) resolver seus problemas através de rituais simples do que por meio de doutrinas complexas e difíceis.

Embora o Centro Campestre da BSGI não seja um lugar tipicamente de “peregrinação”, está-se tornando o centro convergente de grandes eventos nacionais e internacionais, e tem sido chamado, pelos líderes, de “fortaleza”, “castelo do kôsen-rufu”, “Terra Iluminada da América do Sul”, etc. Ao lado do Centro Campestre foi construído o Palácio Memorial, onde as pessoas podem adquirir ou alugar espaço para depositar as cinzas dos parentes falecidos. Resta esperar para saber se o Palácio Memorial assumirá um papel semelhante ao do cemitério Pousada da Paz (Arujá-SP), onde os adeptos da PL têm feito uma síntese sui generis da tradição católica do “Dia de Finados” com o culto japonês aos antepassados (Fujikura 1992: 93-103).

De todo modo, nos primeiros anos de expansão, a BSGI parece ter dado grande ênfase ao daimoku como uma espécie de panacéia. Na prática, também se pode dizer que, para o membro, a recitação do daimoku com objetivos específicos pode não estar muito distante das promessas e novenas feitas aos santos católicos. Não obstante toda a racionalização doutrinária referente ao gohonzon, não é raro se perceber uma personificação desse objeto sagrado na relação que o membro mantém com ele. Isto ficou expresso nas afirmações do tipo “o gohonzon está vendo tudo”, “ele sabe de tudo”.

- (iv) **Tanto no Japão quanto no Brasil, há duas tendências conflitantes no cenário religioso contemporâneo.** No nosso caso, vimos que há tanto a instauração de uma situação de mercado e pluralismo religioso institucional quanto uma tendência à desinstitucionalização da identidade religiosa, concomitante ao crescimento de uma religiosidade difusa e neo-esotérica associada à Nova Era. No caso japonês, também há uma renovação constante do campo religioso com novos grupos entrando e competindo no mercado religioso, um grande interesse em temas como milagres e objetos voadores não-identificados (OVNs). Ao mesmo tempo, as pesquisas revelam que há uma grande desconfiança com relação tanto à ciência quanto às religiões estabelecidas e organizadas.<sup>22</sup> Em meio à situação crescentemente pluralística do mercado religioso no Brasil, a BSGI tem construído uma identidade contrastante e bem delimitada para seus membros. Por outro lado, já foi mencionada a funcionalidade de seu discurso dual (sua feição religiosa e militância de ONG).

**\*\*\* Fatores intrínsecos para o sucesso da BSGI \*\*\***

*As orientações, características e estratégias de divulgação das religiões japonesas também desempenham um papel importante em sua expansão ultramarina.*

Embora as shinshûkyô sejam tendencialmente nacionalistas, concedendo um papel central ao Japão tanto no âmbito religioso quanto no secular (por exemplo, suas



sedes geralmente são tidas como “terras santas”: Jiba ou Oyasato da Tenrikyô, Seichi da PL, Solos Sagrados da Sekai Kyûseikyô, etc.), elas também têm um potencial para divulgação mundial e uma ativa política de proselitismo.

No Brasil, embora os cargos principais sejam ocupados por japoneses e nikkei, as shinshûkyô vêm formando líderes brasileiros para atuarem na linha de frente da divulgação. Diferentemente das religiões japonesas tradicionais, as shinshûkyô mudaram o foco de suas atividades da comunidade nipo-brasileira para a sociedade nacional, usando preferencialmente o idioma português e brasilianizando seus rituais e publicações.

Considerando que a comunidade nipo-brasileira conseguiu firmar uma imagem positiva na sociedade brasileira através de suas contribuições para o desenvolvimento do país (especialmente no setor agrícola e no cooperativismo, mais recentemente nas lutas marciais e nas artes), as shinshûkyô procuram legitimar-se também através do discurso da “contribuição para o progresso do Brasil”, seja em termos mais específicos (como através de exposições de arte, cursos de ikebana, curso de alfabetização, pesquisa agrícola, etc.), seja em termos genéricos (por exemplo, trazendo a salvação para os brasileiros ou transformando os indivíduos para melhorar a sociedade).<sup>23</sup>

Na retórica dos grupos de maior sucesso, o Brasil desempenharia um papel vital em seus projetos de expansão ultramarina (algumas chegaram a construir aqui “solos sagrados”).

A maioria dessas religiões está adaptada para a situação de pluralismo religioso, não somente por causa da tradição japonesa de coexistência e sincretismo religioso, mas porque muitas endossam a doutrina bankyô dôkon (que reconhece uma origem comum a todas as religiões).

No geral, elas demonstram uma atitude positiva frente às outras religiões, admitindo a prática de dupla afiliação e, em certos casos, incorporando elementos da

---

<sup>22</sup> Robert Kisala (1999: 185) relata uma pesquisa feita pelo jornal Yomiuri Shinbun, em 1995, que confirmou uma grande antipatia pela religião na sociedade japonesa contemporânea: apenas 6% dos respondentes disseram que as religiões fazem algum tipo de contribuição positiva para a sociedade.

<sup>23</sup> Nos encontros nikkei e sobretudo nas comemorações da imigração japonesa no Brasil, costuma-se lançar mão do discurso que enfatiza a contribuição japonesa para o Brasil. Veja por exemplo, Paula 1971; Utsumi 1986; e “80 Anos de Integração”. No âmbito das religiões, esse discurso não se limita às novas religiões, como atesta o simpósio, posteriormente editado e publicado, promovido pela Federação das Seitas Budistas do Brasil por ocasião da comemoração do centenário das relações nipo-brasileiras. O título

religiosidade brasileira. Entretanto, elas não incluem ou não enfatizam noções cristãs geradoras da culpa e da visão que se poderia chamar de “negativamente contaminada” do mundo (por meio de noções como a do pecado original).

As shinshûkyô são, por fim, religiões voltadas antes de tudo para este mundo, o que justifica, por um lado, uma concepção soteriológica diretamente ligada à busca rotineira de benefícios materiais (curas pela fé, harmonia no lar, sucesso no trabalho, etc.), e, por outro lado, a ênfase na auto-ajuda e no esforço pessoal para melhorar a própria vida (Shimazono 1991: 123-24).

Algumas sustentam um discurso semelhante ao de movimentos associados com a Nova Era ou com a “cultura transmoderna” (Hammond & Machacek 1999), que inclui orientação direcionada para combinação do melhor da modernidade com a sabedoria das tradições religiosas; ênfase nos limites da modernidade, da ciência e da própria condição humana; orientação terapêutica refletida na crença de que o ser humano é sagrado, e que, ao se tratar do indivíduo, está-se “curando” a sociedade; reconhecimento do caráter sagrado da natureza; etc.

**No caso da BSGI, creio que o principal elemento explicativo para seu sucesso se encontra em suas características e estratégias próprias.** As 26 novas religiões que atuam no Brasil foram introduzidas no país, basicamente, sob o mesmo contexto global e nacional. No entanto, apenas, aproximadamente, cinco tiveram sucesso na difusão em escala nacional e entre os não descendentes de japoneses. Essa constatação sugere que os “fatores intrínsecos” sejam mais importantes que os “extrínsecos”.

O próximo assunto a ser discutido serão, precisamente, os fatores intrínsecos para o sucesso da BSGI. Para efeitos didáticos, tratarei, primeiramente, dos elementos atrativos da BSGI concernentes a suas orientações e doutrina; depois, abordarei suas estratégias e aspectos organizacionais que podem ter contribuído para seu êxito proselitista.

(i) *Em primeiro lugar, o Budismo Nichiren já nasceu com um pendor proselitista, com base numa profecia do Sutra de Lótus. Nichiren previu que seu ensinamento se propagaria do Japão para a Índia e para o mundo. A Sôka Gakkai, seguindo a*

---

do evento é bastante sugestivo: “A contribuição do Budismo para a Ordem e o Progresso do Brasil: Simpósio e conferência Brasil-Japão de Budismo” (Federação 1995).

interpretação de que na época prevista para a divulgação dos ensinamentos do Lótus, faz da propagação mundial do Budismo Nichiren (kôsen rufu) um elemento central de seu movimento.

*Note-se ainda que o proselitismo é para o membro um ato religioso e de benevolência. É a própria qualidade do Buda. Esta qualidade é ensinada em termos de retirada do sofrimento das pessoas e do retorno do conforto e da felicidade para elas. Ao fazer shakubuku, o membro estará “acumulando boas causas” para si e para seu meio, contribuindo para a “realização de um mundo pacífico” e fazendo um ato de altruísmo ao ajudar o convertido em potencial a encontrar o verdadeiro e supremo ensino.*

- (ii) *Há uma ligação de reforço mútuo entre a doutrina, a estrutura organizacional e o comprometimento do membro. Em sua dissertação, Alba Maranhão enfatizou a centralidade do gohonzon, descrevendo-o como “a principal hierofania” da Gakkai (Maranhão 1999: 54), “o veículo [de conexão] entre o adepto e o cosmo” (ibidem: 78). “Consideramos portanto o Gohonzon como um elemento principal da organização, pois é a partir dele que tudo se movimenta, onde todos os ensinamentos de Nichiren Daishonin encontram-se condensados. A relação [entre o] adepto e a organização religiosa dá-se através dele, isto é, as festas, as reuniões, os ritos, as cerimônias [se] dão em volta do Gohonzon” (ibidem: 87).*

Os benefícios que, alegadamente, se adquirem com a prática da recitação diante do gohonzon são grandes atrativos para os não-membros. Ao se converter, a relação com o gohonzon acaba criando, ainda segundo Maranhão, um comprometimento do membro, que se sentiria impelido “a retribuir ao Gohonzon pelos benefícios adquiridos” (em forma de uma prática mais intensa, serviços voluntários diversos, contribuir financeiramente, etc.) (ibidem: 93-94).

Diria que, do ponto de vista do indivíduo, a relação com o gohonzon e a recitação do daimoku tem diversos atrativos, com a promessa de oferta tanto da felicidade e do bem-estar do membro “aqui e agora”, quanto do objetivo último da prática tradicional religiosa, que é a salvação (no caso budista, expressa em termos de “iluminação”).

Do ponto de vista da organização, o objeto sagrado é um elemento importante e vital, tendo em vista que atrai novos membros —assegurando assim sua expansão— e garante o comprometimento e dedicação de todos.

Esse comprometimento (que se traduz em termos de serviços voluntários, disposição para divulgar o movimento, contribuição financeira, cessão de imóveis para as atividades da organização, etc.) é um fator importantíssimo para a manutenção e o crescimento da SGI, e da BSGI em particular.

- (iii) Assim como as outras novas religiões japonesas, *a Sôka Gakkai é um movimento forjado no processo de modernização do Japão e, como tal, busca desenvolver um discurso atualizado e que tenha um apelo especial para o homem moderno.*

Como movimento que se propõe a traduzir o Budismo para a sociedade contemporânea, enfatiza muito suas atividades “seculares”. Até os termos utilizados são cunhados para as pessoas desta época. Como por exemplo, diz-se com frequência, que o Budismo de Nichiren é uma “filosofia-de-vida” ou que “é a religião da revolução humana”, sendo que “revolução humana” tornou-se denominação alternativa para a tradicional noção budista de “iluminação”.

Muitas vezes, refere-se metaforicamente ao método tradicional de conversão (shakubuku) como “diálogo de vida-a-vida” ou como ato de “abraçar um amigo e ajudá-lo em sua revolução humana”. Normalmente, não se diz que a pessoa se “converteu”, mas que “se tornou membro da Gakkai” (observe-se também que não se usam termos como “adepto”, “seguidor”, “fiel”, etc.). Não se refere ao movimento como religião, seita, escola budista, etc., mas como “organização”.

De modo similar às demais shinshûkyô, a Gakkai orienta-se para este mundo, o que justifica, por um lado, uma concepção soteriológica diretamente ligada à busca de benefícios materiais e, por outro lado, à ênfase na auto-ajuda (não há dependência de uma classe clerical) e no esforço pessoal para melhorar a própria vida (de acordo com o princípio do carma, cada um é responsável pelo próprio destino). Reforça-se assim a centralidade do indivíduo e de suas escolhas pessoais, o que é uma feição muito típica do ethos da modernidade.

- (iv) *Na Gakkai, a centralidade do indivíduo também implica que os membros devem assumir o papel de atores, personagens ativos na história e na vida, e não de*

*expectadores passivos e conformados. Mais do que isso, a busca da realização dos desejos e das necessidades de cada indivíduo é balizada por um ativismo social e um compromisso com a melhoria da humanidade.*

Esse é um elemento importante em sua caracterização como movimento da modernidade e a distingue do individualismo exacerbado dos movimentos “pós-modernos” da Nova Era. Para ser mais preciso, a SGI procura, à semelhança dos movimentos da Nova Era e como notou Regina Matsue (1998), “o melhor do dois mundos”, na medida em que o crescimento espiritual não exclui e, preferencialmente, deve estar acompanhado pela melhoria nas condições materiais do praticante: esta melhoria é percebida inclusive como “prova real” da supremacia do Budismo Nichiren.

Entretanto, diferentemente dos movimentos da Nova Era, a SGI prega que a construção da sociedade ideal não é algo limitado à satisfação das necessidades individuais. Nesse sentido, seria questionável a caracterização da SGI puramente como “culto” ou organização de membros individualistas, egoístas, materialistas, alienados dos problemas do mundo. Há um propósito coletivo de se construir uma nova ordem mundial ou “Terceira Civilização”, que vislumbra a paz, a prosperidade, a felicidade e a realização pessoal em ampla escala, e cujo fundamento é sua versão do Budismo (cf. Snow 1993: 63).

O apelo desse discurso não pode ser menosprezado no contexto brasileiro caracterizado pela histórica e atávica desigualdade social, pelo desrespeito aos direitos humanos, etc.

- (v) *O fator “ativismo” também está relacionado com sua orientação, que vê com otimismo o ser humano e o destino da humanidade. De fato, há na SGI otimismo e esperança com relação ao futuro, por se acreditar na capacidade humana de auto-aprimoramento e de dar solução para os problemas e dificuldades na esfera individual tanto quanto na coletiva.*

Incute-se no membro o desejo de se aprimorar e a fé na realização da sociedade ideal. Por isso, mais do que um movimento milenarista, seu movimento se caracterizaria como uma utopia. Os membros da Gakkai não esperam a

interferência de uma força superior ou de um messias para realizar a utopia nichireniana: esta é uma missão que receberam do Buda Original Nichiren.

Como afirmava o ex-presidente (já falecido) da SGI britânica, Richard Causton, em tom triunfante, “de todas as grandes religiões do mundo, somente o Budismo de Nichiren Daishonin prevê o desenvolvimento da raça humana a um estágio em que pode aprender a superar os vários problemas que ela causou e que enfrenta agora, ao invés de perecer nas labaredas de algum Armagedon mítico” (Causton 1995: 261).

A visão otimista da vida é reforçada pela ausência de noção do pecado e pela ética flexível e, de certa forma, permissiva. Se algum aspecto da vida e da personalidade do membro é insatisfatório, orienta-se (sem condenação) para que seja mudado.

Os “estados de vida” mais baixos não são negados ou suprimidos, mas transformados e até mesmo utilizados para fortalecer a fé e “superar o mau carma”. Isso é feito sem a existência de um decálogo ou de critérios objetivos de julgamento da conduta dos membros (cf. Wilson & Dobbelaere 1994: 29-33).

Esse aspecto, também, pode ter um grande apelo numa tradição cultural cristã e num contexto moderno de busca por alternativas à aparente incapacidade dos governantes para romper o ciclo de crises sociais, políticas, administrativas e econômicas. O membro, ao menos os mais ativos no movimento, demonstram a consciência de que são parte da mudança e podem dar sua contribuição.

- (vi) É comum aos movimentos sociais não somente manifestarem uma meta a ser alcançada como também identificarem os “inimigos” a serem vencidos (às vezes, a meta e o “inimigo” podem se confundir ou fundir um no outro): um governo, o “Mal” abstrato, os invasores, etc. Esse foco do movimento social pode ser vital para garantir sua unidade e o comprometimento dos membros.

Na Gakkai, o membro está sempre sendo lembrado das barreiras a vencer, dos inimigos da prática, dos “três obstáculos e quatro maldades” (veja Capítulo 5, tópico 5.3), das “forças negativas”, “demônios” ou influências negativas, etc. *O membro, portanto, deve estar sempre alerta e disposto para a batalha, como um destemido soldado do kôsen-rufu e discípulo do mestre Ikeda, pois o Budismo*

*Nichiren ensina o “princípio de se transformar o veneno em remédio” através da fé e da prática (Hendoku Iyaku).*

A primeira barreira a ser vencida é o próprio carma, responsável por um desvio de personalidade aqui, a manifestação recorrente de um estado de vida baixo ali, uma doença na família, uma dada condição sócio-econômica, etc.

O membro não deve se acomodar esperando milagres e militância fácil. Por isso, são recorrentes as advertências para que esteja sempre disposto a “lutar”, a mudar, a recomeçar, como exemplificado nas citações seguintes: “Em nosso movimento, haverá momentos de lutas árduas. Mesmo quando nos mostramos quase derrotados, a existência de apenas um líder inabalável transformará as vicissitudes em vitória. Esta é minha convicção, o princípio de minha existência” (Ikeda apud Terceira Civilização no. 56, p. 12). “As chaves da nossa fé são como segue: 1) Todos os dias, confirmar a resolução de ‘Hon-nin-myō’ de que ‘começarei agora’. 2) Todos os dias, manter a fé com a determinação de que ‘agora é o meu último momento’. 3) Todos os dias, estar resolvido que nunca se envergonhará de si mesmo...” (Ikeda ibidem, p. 18). “Aprofunde sua fé dia após dia e mês após mês. Se enfraquecer mesmo um pouco em sua fé, demônios o possuirão” (Nichiren ibidem, p. 17). “A revolução humana não se consegue de um dia para o outro. É uma jornada árdua e longa” (Ikeda et alii 1998: 58). “O Budismo é vitória ou derrota. Se vencerem, serão budas. Se perderem, restará apenas a tristeza. Por isso, é necessário vencer sempre. A força para vencer é a ‘prática da fé’” (Ikeda apud Coodernadoria 1998: A).

- (vii) *A disposição de estar sempre identificando “batalhas” e “barreiras” a vencer também conduz a uma atitude favorável à mudança —o que pode ser um dado positivo de adaptação frente a tantas mudanças culturais, sócio-econômicas e políticas, descritas como globalização (cf. Wilson & Dobbelaere 1994: 146-47).*

As lideranças procuram sempre manter alto o estado de espírito dos membros, com palavras de estímulo: “Meu amigo, você pode ter sido infeliz, em sua vida até hoje, e a sociedade pode tê-lo injuriado como um derrotado repetidas vezes. Não se entregue agora, mas continue a construir. Minha oração será sempre para você, até que tenha o último sorriso” (Ikeda apud Terceira Civilização no. 56, p.

12). “O Budismo sondou abaixo da superfície dos prazeres momentâneos e descobriu a verdadeira fonte da felicidade, que é inexaurível. Nitiren Daishonin ensinou-nos que esta fonte de felicidade não cresce nos jardins de nossos vizinhos, mas dentro de nós mesmos. O estabelecimento de uma vida verdadeiramente independente e ativa é somente possível quando lutamos ativamente e solucionamos nossos problemas em vez de gozar passivamente a felicidade individual. Isso é revolução humana. Em outras palavras, é a construção de uma vida criativa e independente” (Terceira Civilização no. 86, p. 39). “O Buda Original Nitiren Daishonin nos protegerá infalivelmente. Da mesma forma, os budas, bodhisattvas e deuses budistas das dez direções haverão de nos proteger resolutamente. Por essa razão, vivam e desfrutem a vida com base na ‘corajosa prática da fé’ e no ‘corajoso modo de vida’” (Ikeda apud Coodernadoria 1998: A).

Em diversas situações e publicações, pode-se deparar com palavras de estímulo ao auto-aprimoramento. Por exemplo, na revista Terceira Civilização há diversos artigos com dicas de oratória (veja, por exemplo, a revista no. 368, p. 3 e Encarte, p. 8); há, também, colunas específicas para crianças e jovens (“Ser Jovem”, “Diário da Nina”, “Antene-se”), com conselhos sobre saúde, profissão, cidadania, e dicas de leituras.

*Nos depoimentos dos membros é muito freqüente encontrar-se a crença na força do pensamento positivo e um tipo de atitude mental semelhante a técnicas empregadas pela neurolingüística.* Os termos empregados sugerem sempre a determinação e o poder adquiridos pelo membro com a prática: “*determinei* que conseguiria um emprego em uma semana”, “*objetivei* fazer um curso”, “*empenhei-me* na prática”, “*não desanimei e desafiei* na recitação do Daimoku”, etc.

*A disposição de se aperfeiçoar sempre está relacionada com a crença no poder da educação e cultura como meio de formar e reformar os indivíduos.* Esta orientação começou com Makiguchi, que tinha exatamente a educação como elemento-chave em seu projeto de reforma social. Com Ikeda, a idéia foi expandida através do estabelecimento da rede de ensino Soka, de instituições



culturais (museu, Min-On, Casa Victor Hugo) e de atividades artístico-culturais (exposições, publicações...).

Há incentivos constantes dos líderes para que as pessoas estudem e elevem o nível de informação: “Sejamos leitores assíduos. A leitura é um exercício de vigor mental. Quero propor que jamais seremos negligentes nesse exercício por mais velha que seja nossa idade física. // Não deixaremos a metafísica ser a profissão exclusiva dos filósofos. Não somos pessoas tão específicas, mas, sentados aqui juntos nesta noite, estamos mantendo uma discussão como buscadores das possibilidades humanas além da limitação física” (Ikeda apud Terceira Civilização no. 56, p. 12).

- (viii) *A Sôka Gakkai traz para o membro a afirmação de uma nova identidade: uma versão budista de “povo escolhido” e de “mensageiros da Boa Nova”. Seus membros são os “bodhisattvas da terra”, que possuem uma relação “mística” com o Buda Original, por ele escolhidos “desde o infinito passado” para a “nobre missão” de construir uma nova ordem mundial.*

No pós-guerra, quando a Sôka Gakkai tinha um apelo especial para as camadas populares do Japão, essa nova identidade era reforçada e complementada por reconhecimentos internos ao esforço proselitista de cada um (por exemplo, concedendo títulos e cargos) e por um sistema de avaliação doutrinária (que igualava os membros, permitindo, por exemplo, que uma pessoa semi-alfabetizada pudesse virar “professor” ou “palestrante” para um doutor ou um presidente de empresa) (cf. Bethel 1973: 106-107).

*Na BSGI, também se percebe tal dispositivo, sendo que, por cima dessa identidade partilhada por todos os membros da SGI, buscou-se criar uma identidade específica e associada ao Brasil.*

Quando o foco ainda era a comunidade nipo-brasileira, os imigrantes eram os bodhisattvas que vieram para “salvar” o Brasil, que era visto então como “o pioneiro” ou “a nascente do kôsen-rufu”.

Na medida em que o foco mudou para a sociedade nacional, os membros da BSGI, independentemente da origem étnica ou social, passaram a ser os

responsáveis por ajudar a melhorar o país e assumem a função de “modelo” para o kôsen-rufu mundial.

Alimenta-se no membro brasileiro a crença de que a BSGI é uma organização de confiança pessoal do presidente Ikeda, de que a SGI se volta para o Brasil como um modelo de organização inspiradora e de “contínuas vitórias”, e de que o mundo precisa da BSGI e de seus componentes.

- (ix) A Gakkai, definitivamente, não é mais a entidade militante e contestatória das primeiras décadas. Atualmente, ela poderia ser melhor definida pelo termo reformista.

*Observa-se que ela procura se conformar com a cultura e as leis de cada país, sempre com o discurso de que chegou para contribuir para o progresso da sociedade em questão. No Brasil, esse discurso (ordem, progresso) atrai porque faz parte da ideologia dominante, que penetrou, praticamente, em todas as camadas sociais.*

Os líderes da BSGI costumam frisar que a organização é ativa no desenvolvimento nacional. “Hoje, [a BSGI] é reconhecida nos diversos segmentos da sociedade como uma entidade engajada ativamente em promover o desenvolvimento da nação”, costumam afirmar seus líderes (Terceira Civilização no. 383, p. 13).

Para os membros, enfatiza-se que essa contribuição se refere, antes de mais nada, à divulgação do “Verdadeiro Budismo” e do único objeto sagrado que pode salvar o homem nos “Últimos Dias da Lei”. A BSGI também estaria contribuindo com a formação de membros ativos (“valores”) na sociedade.

Para o público externo, há todo um trabalho de marketing, mostrando as atividades da Gakkai voltadas para o meio ambiente, para a educação, para a paz e para a cultura. O ativismo e o engajamento social servem, também, para atrair a simpatia do público externo e a cooptação de pessoas em posições-chaves na sociedade (prefeitos, juizes, diretores de escola, chefes de órgãos públicos, reitores de universidade, etc.).

- (x) *O sucesso na manutenção e crescimento da BSGI também deve ser creditado a seus líderes.* Primeiramente, há a liderança inquestionável e absoluta de Daisaku

Ikeda, que, não somente fundou no Brasil o primeiro “distrito” da Sôka Gakkai fora do Japão, como se tornou o mentor principal do movimento em solo brasileiro.

A liderança do primeiro presidente da BSGI, Roberto Saito, foi fundamental para a manutenção da fidelidade da subsidiária brasileira a Ikeda, para a expansão do movimento com ênfase no shakubuku e para a aproximação da BSGI com a sociedade nacional. A atual gestão de Eduardo Taguchi caracteriza-se pela consolidação do legado de Saito. A liderança de ambos contou muito para garantir que a grande maioria dos membros da Nichiren Shôshû do Brasil permanecesse nas fileiras da Gakkai após sua excomunhão pelo clero budista.

O Budismo Nichiren pode ser facilmente praticado sozinho e o praticante pode ter acesso direto aos textos e objetos sagrados (hoje, cada vez mais, com acesso direto pela internet). Porém, na prática, a doutrina e textos clássicos são mediados, filtrados e reinterpretados, sobretudo por Ikeda (através de “Explicações do Goshô”, “Orientações”, “Preleções” e outros).

- (xi) *O papel central e vital das lideranças na BSGI é reforçado e perpetuado por uma grande habilidade gerencial. Ao comentar com um membro da Divisão de Jovens de Brasília sobre minha impressão da BSGI como uma organização complexa e eficiente, ele contra-argumentou que ela “não é profissional” (sobretudo por depender quase que exclusivamente do trabalho voluntário dos membros). Entretanto, comparada com outras shinshûkyô, a BSGI realmente impressiona pela estrutura organizacional complexa, que funciona como uma espécie de “instituição total” (por sua grande capacidade em absorver o tempo disponível dos membros)<sup>24</sup>.*

Sua estrutura básica (divisões, grupos, zadankai, etc.) é uma de suas características verificável em qualquer país onde esteja presente. Entretanto, o

---

<sup>24</sup> “Instituição total” particularmente para os membros mais ativos, que se dedicam quase que diariamente às atividades da organização. Em Brasília, esses membros ativos eram basicamente jovens, adultos solteiros e/ou cuja família pertencia à organização. Essa característica foi observada por David Snow, que se tornou membro da SGI-EUA com o intuito de realizar seu projeto de pesquisa. Segundo ele, não havia um único dia em que não fizesse alguma atividade relacionada com a Gakkai: recebimento de telefonemas de outros membros, reuniões de daimoku e de planejamento de atividades, shakubuku nas ruas, visita a casa de membros, etc. (Snow 1993: 14).

gerenciamento da estrutura está sempre se adaptando às necessidades locais e da época. Nos últimos anos de minha pesquisa, tive que reescrever e atualizar várias vezes os dados referentes à estrutura da organização (divisões, coordenadorias, departamentos, etc.) e é possível que termine a tese sem ter conseguido acompanhar todas as mudanças.

A ânsia por se adaptar aos “novos tempos” e manter a aparência moderna pode ser encontrada, por exemplo, no jornal Brasil Seikyo, que tem lançado diversos cadernos especiais nos últimos tempos (Cultura Soka, BS Oportunidades, Caderno da Mulher, Caderno de Estudo, Caderno Dez, Caderno Especial Renascença e outros).

Há campanhas recorrentes visando a um objetivo específico, como forma de arregimentar e manter os ânimos. Em 2000, por exemplo, houve uma campanha chamada “Convenção dos 100 mil”, que, tendo como objetivo a comemoração dos 70 anos da SGI e os 40 anos da BSGI, foi implementada na expectativa de mobilizar pelo menos 70% dos membros ativos e inativos, além de seus convidados.

Como todos os movimentos de massa, a Gakkai sempre tem palavras de ordem, frases de efeito e motos que são continuamente transformados e atualizados (cf. Dumolin 1976: 268-69). O Kômêitô foi lançado como o partido do “Novo Socialismo” (shin shakaishugi); pouco depois, falava-se em “Socialismo Humanista” (ningensei shakaishugi). A cada ano são lançados um lema, um objetivo, uma orientação, etc., para cada divisão. Também, são definidas metas a atingir em determinado período (número de conversão, de participação nas atividades, de assinaturas de impressos, etc.).

- (xii) *Sua estratégia de divulgação, em princípio, não procura privilegiar um grupo social ou étnico. Porém, a Sôka Gakkai manteve uma característica de alguns NMRs, que é a de dispensar especial atenção aos jovens. Essa estratégia vem recebendo uma resposta bastante positiva, o que é previsível numa época em que o Estado, a escola e a família, especialmente no Brasil, vêm oferecendo poucas alternativas e reduzido apoio aos jovens, em particular, aos das camadas mais baixas.*

Na SGI não existe um público alvo. Para se tornar membro existem critérios, tais como ser praticante do budismo Nichiren e estar disposto a dedicar parte do seu tempo ao estudo e às atividades realizadas pela organização, de forma que qualquer pessoa, independente da classe social, idade ou etnia possa se tornar um membro. Aqui no Brasil, a organização é um reflexo da sociedade. Então, a maioria de nossos membros é de classe média para baixo, com baixa escolaridade, principalmente entre a população do entorno [do Distrito Federal]. É por isso que realizamos muitas atividades culturais e educativas. Os jovens, mais especificamente, têm sido atraídos pela SGI porque eles têm mais tempo para se dedicar à organização e também porque as atividades em prol da educação e da cultura são os dois aspectos mais importantes para quem está despontando para a vida agora (membro da BSGI de Brasília, apud Matsue 1998: 56).

- (xiii) *Em sua estratégia de crescimento e legitimação, a BSGI tem cultivado, como outras shinshūkyō, uma categoria de pessoas que, não sendo membros oficiais, têm simpatia pela organização* (para uma comparação com a Seichō-no-ie do Brasil, veja Maeyama 1967: 252; Albuquerque 1999: 95-96). A categoria dos “simpatizantes” poderia ser subdividida em “ativos” e “inativos”.

*Os simpatizantes “ativos” participam das reuniões e podem até assinar os impressos, sem se converterem.*

Dentro dessa subcategoria, encontrei aqueles que freqüentam as atividades da BSGI como forma de psicoterapia e usam o material impresso como “auto-ajuda”. Uma simpatizante me deu o seguinte depoimento: “na Gakkai, gosto da interação; todos são como uma grande família, todos se conhecem pelo primeiro nome. Saber que devemos aproveitar cada segundo da vida e que teremos dificuldades, mas que as dificuldades vão ser conseqüência de todo um processo de crescimento, e que recitando o Daimoku poderemos melhorar nosso desempenho me atrai. Quando entro em depressão por causa do trabalho, estudo, namoros, amigos... leio algumas matérias da revista e do jornal, e me sinto bem melhor, como livros de auto-ajuda” (05-6-00).

*Os simpatizantes “inativos” são geralmente autoridades e pessoas públicas, convidadas eventualmente para participarem de alguma atividade da BSGI.*

Alguns não somente trazem suas presenças legitimadoras para os eventos, como desenvolvem uma relação mais contínua com a organização e tomam, por vezes, iniciativas extremamente benéficas para a BSGI.

O poeta Thiago de Mello, por exemplo, fez parte da Comissão de Honra da Exposição que a BSGI organizou na conferência ambiental Rio 92, passou a colaborar com algumas traduções para os impressos da BSGI, é diretor-honorário do BSGI-Centro de Pesquisas Ecológicas (AM) e participou da organização de uma reunião de poetas latinos em Manaus (novembro/2000).

O mesmo se pode dizer de políticos do PT-DF, cuja relação rendeu à organização títulos de cidadania-honorária para Ikeda e sua esposa, além de homenagens na Câmara dos Deputados.<sup>25</sup>

Faz-se necessário destacar que o modelo para esses contatos com pessoas em posições sociais chave são os “diálogos de vida-a-vida” que o Ikeda mantém com personalidades internacionais.

- (xiv) *Tem-se que reconhecer, por fim, a grande capacidade que a BSGI tem demonstrado na superação de entraves e dificuldades na sua difusão e assimilação. Essa capacidade, com certeza, contribui para seu crescimento e legitimação no país.*

Como já mencionado anteriormente neste capítulo, alguns autores chamaram a atenção para as especificidades da Sôka Gakkai (basicamente, a adesão exclusiva, a falta do sincretismo típico da maioria das religiões japonesas e a ausência da noção de Deus), que poderiam se tornar empecilhos para sua difusão no exterior. Também, foram indicados como entraves a sua estrutura organizacional complexa e caracteristicamente japonesa (que separa as pessoas por sexo e idade, sob a liderança dos adultos masculinos), a submissão incondicional das filiais da SGI à sede japonesa e à liderança de Ikeda, a absorção do tempo disponível do membro ativo, e outros.

---

<sup>25</sup> Sobretudo no caso dos políticos, a relação de interesses mútuos é evidente. De um lado, a instituição religiosa ganha legitimidade pública e melhora sua imagem. De outro lado, os políticos ampliam suas “bases eleitorais”. Isso ficou evidente no caso da BSGI, ao verificar que, dos 39 questionários aplicados no Distrito Federal, encontrei 30 votos para o candidato a governador, Cristovam Buarque, e 16 votos para a deputada distrital re-eleita, Lúcia Carvalho, ambos do Partido dos Trabalhadores.

Uma pessoa que frequenta as reuniões da BSGI em Brasília, sem ser membro, deu-me seu testemunho sobre algumas dessas dificuldades: “Acho difícil isso de divisão das moças, das senhoras, distritos, tudo em japonês. Porque em japonês? Porque não traduzir e ler em português?”<sup>26</sup> Acreditar nas palavras de Nitiren Daishonin e no Sutra de Lótus e negar todo o resto é algo que ainda não penso em fazer” (05-6-00).

Foram discutidos no Capítulo 7 os três focos de resistência à BSGI na sociedade brasileira (comunidade nipo-brasileira, a Hokkekô e ex-membros da BSGI, e alguns setores do governo brasileiro).

Tudo indica, no entanto, que, mais forte que essas possíveis dificuldades, a BSGI tem obtido sucesso em valorizar seus trunfos, como a promessa de se poder mudar o próprio destino, o da família e o do mundo (cf. Wilson & Dobbelaere 1994: 13, 65, 80, 82); a estrutura que assimila o membro por completo, através do voluntarismo transmutado em ato de compaixão; a desobrigação de se construir templos; seu ativismo social e sua feição de sociedade civil/ONG (que lhe dá acesso a diversas instâncias do mundo “secular” e lhe garante apoio e legitimação sócio-política); etc.

Essa capacidade de superar os obstáculos a sua divulgação deve ser creditado em parte a lideranças fortes e a seu gerenciamento moderno. Vimos que a BSGI vem laboriosamente cuidando de sua imagem pública, dentro e fora da comunidade nipo-brasileira, para evitar que as polêmicas e escândalos originados no Japão não se reproduzam em solo brasileiro.

O resultado dessa política de gerenciamento da imagem tem sido muito positivo, verificável através do número de “reconhecimentos” e premiações, de declarações favoráveis de diversas figuras públicas e formadoras de opinião, de sua

---

<sup>26</sup> A pessoa que me deu o depoimento é nikkei e começou a participar das atividades da BSGI através de outra pessoa de origem japonesa. É possível que o uso da língua japonesa é tanto fruto do encontro de dois descendentes de japoneses, bem como da perpetuação do costume original da BSGI, quando a maioria quase absoluta dos membros era nikkei e fazia uso muito recorrente do idioma japonês. Atualmente, predomina a terminologia em língua portuguesa, embora alguns membros mais antigos e alguns nikkei ainda continuem a usar eventualmente a terminologia japonesa (por exemplo, chiku ao invés de “comunidade”).

“presença” em diversos espaços públicos (como praças, escolas e repartições do governo) , etc .

Diante do que foi exposto neste tópico, conclui-se que muitas foram as causas explicativas para o sucesso de algumas religiões japonesas no Brasil, particularmente, a Sôka Gakkai. Essas causas foram aqui separadas entre “fatores extrínsecos” e “intrínsecos”.

Resta dizer que os novos movimentos religiosos, de modo geral, possuem um maior espaço e flexibilidade para efetuar inovações e adaptações no campo religioso. Mas, por outro lado, costuma existir uma generalizada e recorrente suspeita com relação a eles. Desse modo, continuam sendo mais fáceis de aceitação e legitimação de uma tentativa de renovação, como a implementada pelo Concílio Vaticano II ou pela Teologia da Libertação, do que uma reforma e adaptação simplificadas do credo cristão propostas por neopentecostais ou “televangelistas”.

Do mesmo modo, se o Zen-Budismo associar sua doutrina a atividades ecológicas ou culturais numa linguagem moderna, muito provavelmente receberá apoio do público e da mídia de forma mais intensa e positiva, do que as “suspeitas” intenções pacifistas e ecológicas da SGI.



⊕

## **CONCLUSÕES GERAIS**

⊕

## — CONCLUSÕES GERAIS —



### De volta à questão central

Esta tese foi iniciada com uma pergunta básica: *qual é a explicação para o fato de uma organização budista japonesa —cujas raízes doutrinárias remontam a uma tradição milenarista e exclusivista do século XIII— chegar ao Brasil (país majoritária e tradicionalmente cristão) como novo movimento religioso e conseguir atrair um grande e crescente número de brasileiros sem ascendência japonesa?*

A resposta encontrada para essa pergunta foi uma gama variada e interdependente de fatores. Estes foram divididos em fatores extrínsecos e intrínsecos. Os **fatores extrínsecos** se relacionam com processos globais (transnacionalização de comunidades religiosas; revolução nos meios de transporte e de comunicação; mudanças nos paradigmas culturais; etc.) e com as circunstâncias que a Sôka Gakkai encontrou no Brasil. Os **fatores intrínsecos** englobam as características próprias, orientações e estratégias de divulgação da BSGI que contribuem para seu êxito.

Foi observado que, embora vários grupos japoneses tenham sido introduzidos no Brasil em condições muito parecidas (liberdade constitucional de culto; modernização e urbanização do país; religiosidade sincrética que inclui elementos orientais; existência de uma grande e bem-sucedida comunidade nikkei; e outros), somente alguns obtiveram sucesso na difusão ampla na sociedade brasileira.

Conclui-se daí, que, embora seja necessária a combinação de fatores extrínsecos e intrínsecos favoráveis para o sucesso da transplantação geográfica de movimentos religiosos, os dados apontam para a predominância dos fatores intrínsecos. De que adiantaria um contexto nacional e global favoráveis à divulgação de determinada tradição religiosa, se não existem líderes carismáticos e habilidosos capazes de atrair, organizar e manter a fidelidade dos novos convertidos?

Diante do exposto, apresento, a seguir, os fatores intrínsecos levantados como responsáveis pelo sucesso da SGI no Brasil.

A. Em primeiro lugar, as características e orientações gerais da Sôka Gakkai foram creditadas como elementos fundamentais para seu êxito proselitista entre brasileiros. Salientam-se, prioritariamente, os seguintes elementos para a consecução desse fim:

- orientação para um proselitismo ativo típico do Budismo Nichiren (shakubuku); tal proselitismo é visto internamente como um ato religioso, de benevolência e de auto-aprimoramento;
- concepção soteriológica diretamente ligada à busca de benefícios “materiais” (realização dos desejos e das necessidades) e, por outro lado, a ênfase na auto-ajuda (não há dependência de uma classe clerical) e no esforço pessoal para melhorar a própria vida (de acordo com o princípio do carma, cada um é responsável pelo próprio destino);
- esperança de realizar a utopia da paz mundial, através da propagação do Budismo Nichiren (kôsen rufu), do intenso ativismo social e da transformação das vidas de um crescente número de novos convertidos (“revolução humana”); nesse sentido, seus membros constituem uma versão budista de “povo eleito” e de “mensageiros da Boa Nova”;
- discurso atualizado e atraente para o homem de hoje, particularmente depois que se separou da Nichiren Shôshû (1991);
- avaliação positiva da vida e do destino da humanidade, com base na crença na capacidade humana de auto-aprimoramento e de dar solução para os problemas e dificuldades na esfera individual tanto quanto na coletiva;

B. Em segundo lugar, encontrou-se uma série de ações e orientações específicas da BSGI, associadas com sua expansão brasileira.

- *Foi designado um papel proeminente para o Brasil e para a BSGI no contexto do kôsen-rufu. Essa iniciativa se fundamenta no fato de se ter inaugurado no Brasil o primeiro distrito da Gakkai fora do Japão.*
- *O fato de o Brasil ser considerado a “nascente do kôsen-rufu” serve para construir uma identidade própria para os membros brasileiros. Estes se juntam ao presidente da BSGI, Eduardo Taguchi, no esforço para construir “uma*

*organização de confiança pessoal do presidente Ikeda”, que sirva de modelo para o kosen-rufu mundial e que contribua para o progresso do Brasil. A isso eu chamo de *discurso da missão*.*

- *Outra característica marcante na BSGI é a existência de um consenso quase absoluto sobre a liderança de Ikeda. Ele deixa de ser apenas o presidente ou o líder da SGI. É, também, o “mestre espiritual” da época moderna.*
- *É marcante a grande habilidade administrativa dos líderes. Essa habilidade se traduz por um centralismo administrativo que impõe, a partir da sede paulista, reformas graduais e controladas na organização. Notou-se também que, assim como ocorre nas outras religiões japonesas (e nas empresas multinacionais japonesas), o topo administrativo da BSGI é dominado por japoneses e descendentes.*
- *A BSGI mostra extraordinária aptidão para contornar obstáculos e criar uma imagem positiva. Três focos de resistência a sua propagação foram detectados: a comunidade nipo-brasileira (incluindo os grupos religiosos de origem nipônica), a Hokkekô (e alguns apóstatas do movimento da BSGI) e certos setores do governo brasileiro.*
- *Uma das principais armas para a eliminação dos focos de resistência e oposição ao movimento tem sido a *habilidosa política de gerenciamento de sua imagem pública*. Essa política inclui uma série de estratégias, como: encontros políticos, participação em campanhas governamentais, uso de espaços públicos, visitas de formadores de opinião, convênios, “diálogo” com a sociedade civil brasileira, participação em eventos cívicos, busca de obtenção de homenagens para a SGI e seus líderes, etc.*
- *Pode-se encontrar ainda, em associação com o gerenciamento da imagem pública, um discurso dual na BSGI, que enfoca seu lado religioso internamente, enquanto, para o público externo, a ênfase recai sobre sua militância de organização não-governamental voltada para o trinômio paz-cultura-educação.*

Como já havia sido adiantado na Introdução, a análise de meu objeto de estudo conduziu a diversos sub-temas e discussões suplementares. A grosso modo, concentrei-

me em alguns pontos relacionados com a Soka Gakkai Internacional (antecedentes religiosos japoneses, processo de institucionalização, caracterização como novo movimento religioso centrado na utopia da paz mundial) como base para analisar o desenvolvimento de sua filial em solo brasileiro (BSGI). O quadro geral da SGI serviu como contexto para entender melhor sua transplantação para o Brasil. Por outro lado, a análise da BSGI jogou luzes na análise de sua própria matriz.

Finalmente, concluo minha tese, salientando e retomando, nas próximas páginas, outras realizações e resultados de meu trabalho. Primeiramente, no que diz respeito à SGI como um todo e, em seguida, quanto às especificidades percebidas na organização brasileira.

## **A Sôka Gakkai e o estudo das religiões**

1. Na contextualização do objeto de minha tese, busquei, primeiramente, reconstituir um pouco da história e das práticas religiosas japonesas. *Essa reconstituição serviu para colocar em evidência, antes de mais nada, o quanto as categorias acadêmicas usadas no estudo da religião estão impregnadas de suas origens ocidentais.* Por exemplo, foi dito na Introdução que inexistia no idioma japonês, até a era Meiji (1868-1912), um termo genérico correspondente para “religião”. Tal ausência denota que a utilização do vocábulo “religião” não era algo universal, até ser introduzido a partir do Ocidente.

Seguindo essa linha de raciocínio, foi constatado que, ao definirem como novos movimentos religiosos (NMRs) somente aqueles surgidos ou que ganharam destaque a partir da década de 60, os pesquisadores ocidentais expressam a tendência de enfoque nos estudos sobre a situação religiosa nos Estados Unidos e na Europa.

Observei, no entanto, que, a história religiosa japonesa fornece elementos para o questionamento desse etnocentrismo acadêmico ocidental, tendo em vista que, dependendo dos parâmetros utilizados pelo pesquisador, consideram-se NMRs japoneses aqueles surgidos a partir do século XIX.

2. *Outro aspecto que se pode deduzir de minha discussão é a manipulação, pelos grupos religiosos, dos termos e das tipologias em conformidade com suas orientações e/ou a favor de uma imagem pública positiva.*

Por um lado, eles têm que se conformar às leis de cada país. Por outro, procuram construir sua imagem pública, lançando mão de vários recursos, entre os quais está o uso do “melhor” termo para defini-la: movimento filosófico, filosofia de vida, movimento para a iluminação da humanidade, associação de leigos, movimento social de cunho religioso, ONG budista, culto, etc.

Freqüentemente, o termo escolhido por determinado grupo religioso para auto-definição difere de sua denominação legal. A BSGI, por exemplo, é legalmente uma “instituição civil religiosa”, mas se define, eventualmente, para o público externo como “uma ONG com base budista” ou como uma associação de leigos, cujo religião é o Budismo de Nichiren.

3. *Ao inserir as religiões japonesas na análise do campo religioso brasileiro (Capítulo 2), indiquei a diferenciação imbutida na categoria “religiões japonesas”. Atualmente, encontram-se no Brasil religiões japonesas tradicionais (Budismo, Xintoísmo) e novas (criadas tanto no Japão quanto no Brasil). Pouquíssimas são doutrinariamente exclusivistas. Embora praticamente todas tenham entrado no Brasil como “religiões étnicas” e a maioria assim o tenha permanecido, algumas conseguiram romper a atuação limitada ao círculo dos imigrantes nipônicos e conquistaram um contingente expressivo de adeptos brasileiros sem ascendência japonesa.*

4. *Nenhuma religião étnica de origem asiática, foi assinalado, conseguiu igualar o desempenho de grupos como a Seichô-no-ie, a Messiânica, a Sôka Gakkai e a PL. Mais importante, no entanto, é perceber que estes grupos japoneses, sem ameaçarem a hegemonia católica, iniciaram suas atividades proselitistas na sociedade nacional precisamente no período de instauração de um pluralismo religioso institucional brasileiro, ou seja, da formação inicial de um “mercado religioso” no Brasil.*

Os grupos japoneses bem-sucedidos demonstram ser opções viáveis nesse crescente mercado, tendo em vista a procura de muitos brasileiros por seus ensinamentos e práticas. Ao participarem como membros ativos do cenário religioso brasileiro, as religiões japonesas, de certa forma, também contribuem para testar a democracia e a tolerância religiosa do país.

5. *Foi dito, no Capítulo 2, que as diferentes perspectivas dos estudos sobre as religiões japonesas ao longo dos anos traduzem uma série de mudanças: substituições de*

*paradigmas nas ciências sociais; alterações no relacionamento entre a sociedade nacional e a comunidade nipo-brasileira; mudança na estratégia proselitista dos grupos religiosos; e desenvolvimentos no campo religioso brasileiro.*

De fato, as religiões japonesas, de modo geral, começaram a ser pesquisadas sob a perspectiva de grupos religiosos marginais. Nos estudos posteriores, o foco teórico-metodológico voltou-se para os estudos da comunidade nipo-brasileira, com ênfase em seu grau de aculturação e no aspecto religioso. No final dos anos 60, mas sobretudo a partir dos anos 70, tanto o meio acadêmico quanto o clero católico despertaram para a proliferação de novos credos, entre os quais despontam alguns de origem japonesa. Desde então, na medida em que as ciências sociais começaram a reconhecer a força das organizações multinacionais e o processo acelerado de globalização do mundo, as religiões japonesas são estudadas na perspectiva mais abrangente da transnacionalização de comunidades religiosas.

6. No Capítulo 4, houve a apresentação de um breve paralelo entre a história da Gakkai e a do Japão para ilustrar o fato de que, no geral, *as religiões expressam as demandas sociais e as aspirações religiosas de cada época. Esse fato deve ser creditado como um dos dados favoráveis à continuidade e ao sucesso delas.*

7. *Com o intento de lançar novas luzes sobre o fenômeno da SGI, aplicaram-se conceitos e modelos explicativos diferentes dos que vinham sendo aplicados até então para esse caso específico. Entre o novo instrumental teórico utilizado, destacaria o modelo de transplantação religiosa desenvolvido por Martin Baumann (aplicado na análise da transplantação da Sôka Gakkai para o Brasil, no Capítulo 8), a noção de “drama social” proposta por Victor Turner (utilizada na discussão do cisma entre a Gakkai e a Nichiren Shôshû, no Capítulo 4) e o conceito de “modelo mítico” criado por Gananath Obeyesekere (usado na análise da relação de Ikeda com os membros da BSGI, no Capítulo 4).*

Destaco aqui a análise do cisma entre a Nichiren Shôshû e a SGI como um “drama social”, por fugir da recorrente comparação desse cisma com a Reforma Protestante.

A história da vida de Nichiren e do movimento budista iniciado por ele serviu para contextualizar o cisma supracitado (Capítulo 3). Viu-se que o Budismo Nichiren não

é uma escola monolítica e que não há nada de novo na atual troca de acusações entre a Nichiren Shôshû e a Sôka Gakkai. Na verdade, desde a morte do fundador Nichiren, a tendência predominante dentro de seu movimento foi a ocorrência de rixas, disputas, denúncias, processos jurídicos e, às vezes, até agressão física.

**8.** *Na análise da etnografia existente sobre a Sôka Gakkai, foi explicitado que, em função do formato híbrido (simultaneamente, movimento religioso e ONG) e mutante desse movimento religioso, sua análise e imagem podem apresentar-se radicalmente diferentes, dependendo da época da bibliografia que se tem em mãos (Capítulo 4).*

Assim, há textos que a descrevem como um movimento budista de fanáticos e fundamentalistas, enquanto que outros enfatizam o caráter “revolucionário” da pedagogia de Makiguchi ou o “vanguardismo” da ética e das atividades pacifistas da SGI.

O lugar da fala do pesquisador foi outro importante aspecto assinalado, que se relaciona com a variação analítica desse grupo. Isto é, o conteúdo dos trabalhos variam de acordo com o tipo de engajamento político ou religioso do pesquisador<sup>1</sup>, com sua perspectiva teórica, com sua especialidade acadêmica, etc.

Diante disso, percebe-se que a SGI, em sua necessidade de legitimação e contra-propaganda frente à crítica dos opositores (principalmente aqueles associados à Nichiren Shôshû), tem procurado uma interação maior e mais positiva com o meio acadêmico e com os formadores de opinião, de modo geral.

**9.** *Ainda, na discussão sobre as análises existentes sobre a SGI, foi proposto o conceito abrangente de “complexo da renovação do mundo”, que engloba o messianismo, o milenarismo e a utopia (Introdução e Capítulos 4-5). Além desse conceito não estar atrelado necessariamente a uma origem judaico-cristã<sup>2</sup>, ele apresenta, primeiramente, a vantagem de evitar confusões entre milenarismo e messianismo, e, depois, de permitir a inclusão de diversos fenômenos, relacionados entre si, dentro de um quadro analítico mais abrangente.*

---

<sup>1</sup> Embora a neutralidade acadêmica tenha sido uma meta tradicional nas ciências modernas, está mais do que provada a interferência de fatores ideológicos, entre outros, no trabalho do cientista. Por exemplo, se o pesquisador é missionário de outra religião e não vê a Gakkai “com bons olhos”, seu enfoque e suas conclusões podem tomar um caminho bastante tendencioso, para não dizer “negativo”, sobre o objeto de estudo.

<sup>2</sup> Na tradição religiosa popular do Japão há a noção de *yonaoshi* (“renovação do mundo”), que esteve no centro de vários levantes camponeses e de algumas das novas religiões (*shinshûkyô*).



10. O conceito de complexo da renovação do mundo é particularmente importante em casos como o da SGI, que inclui elementos messiânicos e milenaristas, mas que apresenta uma militância e uma retórica mais próximas da noção de utopia.

*O discurso e a prática da Sôka Gakkai, principalmente a partir de sua reconstrução no pós-guerra, podem ser vistos como uma atualização da visão milenarista de Nichiren. Por outro lado, ela também inclui elementos messiânicos: Nichiren é o “Buda Original dessa época e para a eternidade”, o salvador do mundo, esperado e profetizado no Sutra de Lótus. Esse “messias” budista já se manifestou na Terra, revelou-se publicamente e ensinou as “leis secretas” que conduzem à salvação.*

Diferentemente de outros messianismos, no entanto, não se espera o retorno do messias para executar um Juízo Final ou a purificação da Terra. Sendo assim, os membros da Gakkai vestem coletivamente o manto messiânico: a missão de pregar o “verdadeiro ensinamento”, de conduzir as pessoas para o caminho da realização absoluta e, em última análise, de completar a utopia do kôsen-rufu será realizada antes de tudo pelas ações dos “bodhisattvas da terra” (aqui, um sinônimo para membros da SGI).

Depois que a Gakkai se internacionalizou, a partir da década de 60, os elementos messiânicos e milenaristas foram atualizados e ganharam uma dimensão global. Ao exame do volume I do romance “Nova Revolução Humana”, cabe dizer que Ikeda assume, por vez, ares messiânicos. Em vários trechos do romance, ele sugere aos membros da Sôka Gakkai que ele estava viajando pelo mundo para confortar os que sofrem e trazer a solução para os problemas da humanidade.

Pode-se detectar a atualização da visão nichireniana na associação que os membros da SGI costumam fazer entre a situação atual do mundo e a Lei Mística. Ou seja, o desconhecimento da Lei Mística Universal, Nam-myôhō-rengyô, teria conduzido a uma série de desequilíbrios (ecológicos, nucleares, climáticos, sociais, econômicos, etc.), como uma espécie de punição divina (butsu-batsu).

Frente a esse quadro ameaçador, os membros da SGI estariam retificando as conseqüências do desconhecimento da Lei Mística e o pior de todos os “pecados”, que seria a ofensa ao gohonzon, através da prática do “verdadeiro Budismo”, de suas atividades multifacetadas e do proselitismo (shakubuku).

*Embora a SGI mantenha a escatologia milenarista de Nichiren, é lícito supor que a busca da realização do “milênio” tomou a forma de militância utópica. Isto se explicaria por dois motivos, que se complementam. Em primeiro lugar, é mais fácil e vital para um movimento sustentar o discurso utópico que o milenarista. Este geralmente está associado a um tempo previamente estabelecido (profetizado) ou a acontecimentos históricos que desencadeariam o advento do milênio. A utopia, por sua vez, é um horizonte, uma fronteira que sempre pode ser postergada para um futuro indefinido, selando e alimentando, assim, perpetuamente, a disposição e o compromisso dos membros. Em segundo lugar, essa mudança de foco —do milênio para a utopia— está associada ao processo de institucionalização da SGI.*

Quando ela foi reorganizada no pós-guerra, fazia muito mais sentido o discurso do exclusivismo religioso, da militância com feições de “guerra santa”, da identidade do membro como “eleito” e “discípulo” do Buda Original, da necessidade de conversões em massa, etc., que caracterizam melhor os movimentos milenaristas.

Entretanto, na medida em que houve o rompimento com o clero da Nichiren Shôshû e que se aprofunda o processo de laicização, legitimação e institucionalização da SGI, percebe-se a proposição de um discurso mais tolerante, a relativização nos escopos conversionistas, a ênfase em sua atuação como ONG em associação com organismos locais, nacionais e internacionais (com destaque para a ONU), etc.

A utopia da paz mundial passou a ser vista não somente como um resultado do esforço isolado dos membros da SGI, mas da combinação de esforços intra e extra-organização. A definição de kôsen-rufu já não está necessariamente atrelada à conversão em massa, seja no Japão, seja internacionalmente. Não se concebe mais a necessidade da conversão em massa à Gakkai, basta as pessoas terem uma compreensão mínima da Lei Mística. Ou seja, a utopia permite uma “dilatação” dos conceitos e das metas originais do movimento. Esse processo de flexibilização e mudança oferece pistas para esclarecer um pouco o destino dos movimentos milenaristas, que precisam ser reinterpretados para garantir a sobrevivência.

**11.** *Na sua tentativa de adaptar o Budismo à sociedade contemporânea, a Gakkai acaba aprofundando sua popularização e simplificação iniciada por Nichiren. Este ensinava que a pessoa não precisa compreender a profundidade do ensino do Sutra de*

Lótus (e, por extensão, a complexa cosmologia e doutrina budistas), basta ter fé no gohonzon e praticar diariamente o daimoku (notemos também que o Catolicismo Popular dispensa a compreensão teológica da Santíssima Trindade ou da Virgem Mãe!). A pessoa não precisa nem mesmo ler aquele Sutra, pois cada daimoku que se recita equivale à leitura completa do Sutra.

**12.** *Parece acertado dizer, também, que um dos fatores favoráveis à grande expansão da Sôka Gakkai no mundo é sua combinação do tradicional com o moderno, do religioso com o secular, das visões espiritual e prática da vida.*

Sua estrutura organizacional entrelaça padrões culturais tradicionais (por exemplo, grupos organizados por sexo e idade, como acontece em todas as associações japonesas, no Japão ou nas colônias de imigrantes) com os recursos administrativos e de marketing de uma empresa moderna (conselho deliberativo, conselho central, conselho executivo, organogramas, diretrizes e plano de atividades anuais, website, relações públicas, seminários de treinamentos de líderes, terminologias específicas como Divisão “Sênior”, etc.).

Sua base doutrinária e ritual é o Budismo pregado por um monge do século XIII. Sua agenda, no entanto, está na ordem do dia, com uma atuação cada vez mais presente nos debates sobre desarmamento, destruição de armas nucleares e biológicas, ecologia, educação, etc.

Sua pregação não entra em conflito com o individualismo ocidental-capitalista: cada pessoa, em última instância, é responsável por seu carma e sua salvação; a fé no gohonzon pode tanto ajudar a melhorar o carma quanto dar sorte no jogo lotérico ou na busca de emprego. Porém, sua pregação é complementada pela ênfase no aspecto social e solidário da felicidade, na responsabilidade coletiva da preservação das condições de vida no globo, na sacralidade da vida humana.

Ao invés de centrar-se na vida monástica, ela propõe a atuação em todos os aspectos da sociedade (isso justifica, por exemplo, a criação e a sustentação de um dos maiores partidos políticos do Japão, o Shin-Kômeitô, ou o estabelecimento de um sistema de ensino que vai da pré-escola à universidade).

**13.** *No Capítulo 5, ressaltou-se a confluência inusitada entre a SGI (que assume o discurso da globalização e direciona sua militância para uma agenda global) e certos*

*teóricos da globalização* (notadamente, Roland Robertson, que cita freqüentemente o Japão e a própria Sôka Gakkai ao expor seus argumentos sobre a globalização). Embora tal confluência possa nos chamar a atenção, não é algo totalmente inusitado entre os NMRs, particularmente os japoneses, que se caracterizam pela tentativa de apresentar respostas à vida das pessoas no contexto moderno e, sobretudo, pela necessidade de legitimação.

14. Procurou-se, por fim, *analisar a atuação da BSGI sempre em contraste com as outras religiões japonesas no Brasil*. Essa estratégia, por um lado, deixou explícita a diversidade no processo de transplantação das religiões japonesas para o Brasil. Por outro, salientou as especificidades da BSGI. A seguir, retomarei algumas de minhas conclusões sobre as SGI no Brasil.

### **A Sôka Gakkai e o Brasil**

1. *A primeira constatação sobre a BSGI é que ela reproduz, no Brasil, o modelo básico da Soka Gakkai Internacional (SGI)*. Ela mantém aqui a organização estrutural com divisões e departamentos que separam as pessoas por sexo, idade e interesse profissional; seu ritual está centrado nas orações (daimoku) diante do objeto sagrado (gohonzon); há a primazia das “reuniões de palestra” como espaço privilegiado para atrair novos membros; observa-se o crescente fortalecimento da liderança de Ikeda, tido por seus discípulos como o “mestre espiritual” para os dias de hoje e um líder pacifista da humanidade; etc.

*Os dados disponíveis também sugerem que a BSGI mantém outro traço das filiais da SGI: as orientações gerais partem, “de cima para baixo”, das suas sedes, seja a sede internacional da SGI (Japão), seja a sede regional*. Maria Macioti (2000: 397, 400) mostra como certas decisões na SGI italiana (exposição sobre direitos humanos e decisão em legalizar o movimento como “religião”) expressam o modo “elitista” de gerenciamento da SGI italiana. As direções básicas são tomadas na cúpula (sede japonesa e/ou sede italiana) e depois são trazidas para a discussão “democrática” nas bases.

Os líderes da BSGI insistem em dizer que não há interferência da SGI na filial brasileira. Porém, é inquestionável o alinhamento da BSGI com sua matriz. Não se

encontra na BSGI vestígio de fricção ou confronto com as linhas básicas de sua matriz internacional. Como ficou claro nos capítulos 4 (4.4) e 7 (7.3 e 7.4), a liderança absoluta de Ikeda entre os membros brasileiros é incontestável. Como observei no Capítulo 7 (7.2), há um grupo dirigente na sede da BSGI<sup>3</sup>, bastante fiel a Ikeda, que possui um grande controle sobre a organização brasileira. Como não há assembleias abertas e acessíveis aos membros da base da organização, todas as grandes decisões são tomadas na cúpula.

É verdade, no entanto, que as organizações locais possuem independência para tomar certas decisões, como, por exemplo, propor um festival cultural na “Área” ou “Regional”, participar em uma campanha pública da cidade ou definir uma maratona de daimoku.

2. *Outro aspecto que encontra paralelo em outras filiais da SGI diz respeito à política da BSGI de obter reconhecimento público e de construção de uma imagem favorável.* Pode-se fazer uma leitura desses “reconhecimentos” como uma estratégia eficiente de marketing interno e externo. Eles constituem também “provas” (weberianas) de que o movimento está no caminho correto e comprovariam, aos olhos dos membros, as profecias de Nichiren, tanto assim que, em todas as regiões do Brasil (e do mundo!), não param de surgir, “espontaneamente”, os reconhecimentos “aos relevantes serviços prestados à paz, cultura e educação” dessa religião-ONG budista. Note-se que o Brasil é atualmente um dos campeões na concessão de títulos e homenagens à SGI e a seus líderes.

3. *A BSGI também está confirmando uma tendência observada nos EUA e na Europa, da sua diversidade interna, tanto no que tange ao componente étnico quanto sócio-econômico de seus membros.* Enquanto o Budismo Tibetano e o Zen têm-se difundido no Brasil sobretudo entre as classes médias, urbanas, intelectualizadas e cosmopolitas, e o Budismo tradicional japonês tem-se limitado praticamente à comunidade nipo-brasileira, a BSGI cresce principalmente na classe média baixa urbana. Nesse sentido, Sôka Gakkai tem um caráter bem mais popular que os demais budismos no Brasil.

---

<sup>3</sup> Até dezembro de 1999, todos os presidentes e vice-presidentes da BSGI eram nikkei do sexo masculino.

4. *Como acontece com a maioria das religiões transplantadas para outros contextos sócio-culturais, a BSGI tem encontrado algumas dificuldades em realizar sua expansão entre brasileiros. Essas dificuldades dizem respeito sobretudo às diferenças culturais (em especial as de ordem lingüística) e religiosas.*

*A língua representa uma barreira evidente, que é parcialmente resolvida na medida em que a organização se abrasileira e amplia sua capacidade editorial em português. Uma vez que inúmeros tratados budistas foram originalmente escritos em chinês e japonês, o membro brasileiro regular da SGI depende de suas traduções e exegeses em português, para que possa realmente aprofundar sua fé e sua compreensão do ensinamento de Nichiren.*

Há que notar, ainda, que a SGI não faz muitas concessões na tradução dos termos religiosos. Assim, o membro brasileiro precisa não somente memorizar diversos termos chaves em japonês (ichinen sanzen, jikkai, daimoku, gohonzon, goshô, kôsen rufu, mappô, etc.), como a recitação completa do gongyô.

*O modelo organizacional da BSGI denuncia sua origem japonesa e constitui uma dificuldade à parte. Jôsei Toda, mentor dessa estrutura organizacional, inspirou-se na ordem militar e perpetuou certos elementos confucionistas da cultura japonesa para criar uma organização rigorosa e hierárquica para os padrões sócio-culturais brasileiros.*

*A resposta adaptativa da BSGI ao meio brasileiro ainda se mostra bastante japonesa, na medida em que muda, gradualmente, para, na prática, deixar tudo como era. Por exemplo, como os primeiros membros da Sôka Gakkai no Brasil eram exclusivamente japoneses, usava-se só o idioma japonês e, mesmo depois de uma década, quando cresceu o número de brasileiros não descendentes, continuou-se a usar os termos japoneses para designação dos cargos de responsabilidade na organização.*

Posteriormente, foram traduzidos os termos para o português, usando-se a denominação geral de “chefe” para os responsáveis pelas unidades, divisões, departamentos, etc. Em fevereiro de 1998, o Conselho Central da BSGI aprovou a alteração da denominação dos cargos, por entender que o termo “chefe” está muito carregado da idéia pejorativa de mando, autoridade, hierarquia e outras (Conselho 1998). Com isso, a estrutura permaneceu a mesma, apenas mudando os termos e apontando para

uma renovação da dinâmica interna e das relações entre os membros.<sup>4</sup> Lembro, no entanto, que os termos japoneses continuaram a existir de forma inalterada e, de fato, muitos ainda fazem uso deles por força do hábito.

Outro exemplo das adaptações graduais e, de certa forma, superficiais à sociedade brasileira contemporânea é nova denominação das divisões da BSGI. No Capítulo 6, chamei a atenção para o fato de que a mudança dos termos perpetuou o sistema anterior. Esse fato, no entanto, demonstra que, ao fazer um esforço para ser “politicamente correta”, a BSGI estaria se adiantando a críticas e auto-críticas futuras

A BSGI, nesse aspecto, reproduz a orientação majoritária dos NMRs de confrontarem a modernidade, seja negando-a, seja favorecendo-a. Por outro lado, a Sôka Gakkai confirma a observação de alguns pesquisadores com relação às novas religiões japonesas: por trás da fachada de modernidade, encontram-se cosmologias e ensinamentos tradicionais e, freqüentemente, valores e estruturas conservadoras (Reader 1994: 198-99; Souza & Albuquerque 1995; Gonçalves 1998: 3).

Ainda com respeito aos obstáculos surgidos na transplantação da Sôka Gakkai para o Brasil, vários membros indicaram a descontinuidade existente entre os ensinamentos católico e budista, e a dificuldade para o novo convertido adulto (socializado com o pensamento cristão) em abandonar sua visão de mundo anterior e abraçar, incondicionalmente, a nova visão proposta pela Gakkai. Embora a organização concentre esforços na reeducação doutrinária dos membros, é quase inevitável certa interferência da religiosidade brasileira.

No Capítulo 8 (8.1), mencionei o argumento de alguns autores com respeito à dificuldade que a Sôka Gakkai encontraria para se expandir no Brasil em função de sua tradição exclusivista, sua falta do sincretismo das outras religiões japonesas e da noção de deus (Shimazono 1993, Clarke 1994). Embora reconhecendo a dificuldade em potencial desses elementos de discordância com o meio religioso brasileiro, os dados desta tese

---

<sup>4</sup> Os “chefes” de divisão, coordenadoria, departamentos e grupos horizontais (no âmbito da BSGI) passaram a ser chamados de “coordenadores”. Os “chefes” de subcoordenadorias, regiões estaduais, regiões metropolitanas, área geral, descendo até o nível de bloco (grupos horizontais no âmbito local) são agora seus “responsáveis”. O Conselho Central ainda instruiu para que fosse substituído o uso da palavra “cargo” por “função” (“a fim de evitar a conotação hierárquica do cargo”) e que se evitasse “o uso excessivo da citação da função (cargo) nas reuniões ao apresentar ou ao referir-se aos dirigentes: a fim de evitar a conotação de imponência da função (cargo)” (Conselho 1998: primeira página, não numerada).

foram suficientes para demonstrar que a Gakkai possui outros “trunfos” e elementos que lhe permitem contornar tal dificuldade.

Em primeiro lugar, a SGI vem flexibilizando sua postura exclusivista do pós-guerra. Depois, há um eficiente trabalho de marketing entre formadores de opinião e personalidades de destaque na sociedade. Com isso, a organização vem melhorando, a largos passos, sua imagem pública no Brasil.

Ao discutir a ausência da noção monoteísta de deus no Budismo, foi dito, primeiramente, que tem havido uma reinterpretação da doutrina Nichiren na prática do membro brasileiro. Ou seja, embora haja uma negação oficial ou dogmática da noção de um Deus pessoal, tudo indica que, na prática do membro, há uma “metaforização” de Deus na forma da Lei Mística Universal. Essa reinterpretação é um dos fatores que contribuem para a explicação sobre o fato da ausência de um Deus monoteísta não impedir o crescimento da Sôka Gakkai em um país em que a grande maioria acredita numa “força superior”.

5. Assim como as demais religiões japonesas no Brasil (e diferindo das filiais da SGI em outros países), a Sôka Gakkai foi transplantada para nosso país através do imigrante nipônico. Entretanto, *no Capítulo 7, procurei enfatizar a posição ambígua da colônia nikkei com relação à BSGI: ao mesmo tempo em que serviu como base para sua propagação, também foi foco retransmissor das controvérsias e da desconfiança existentes em relação a essa organização budista no Japão.*

6. *A BSGI constitui para os brasileiros um novo tipo de Budismo, diferente daquele que alguns brasileiros tiveram a oportunidade de conhecer.* Enquanto o Budismo tradicional tende a não ser proselitista e, salvo raras exceções, é quase totalmente circunscrito ao círculo étnico (sobretudo japoneses e chineses), a BSGI vem de uma estirpe orientada para o proselitismo ativo e a atuação na sociedade, além de não possuir uma classe de monges, nem templos, nem estátuas, nem vestimentas especiais para os ritos. Mas, o que a distingue realmente é sua orientação doutrinária, que, por exemplo, secundariza a figura do Buda histórico Shakyamuni em favor do monge japonês do século XIII, Nichiren.

7. *O fato de se ter fundado no Brasil o primeiro “distrito” da Sôka Gakkai no exterior serviu, também, como fundamento para justificar um discurso centrado no senso*



*de missão*. Em primeiro lugar, o Brasil passou a ser visto na organização como “o pioneiro” ou “a nascente do kôsen-rufu”. Depois, enquanto o foco da organização ainda era a comunidade nipo-brasileira, os imigrantes eram tidos como “bodhisattvas da terra” que vieram para “salvar” o Brasil. Na medida em que o foco mudou para a sociedade nacional, os membros da BSGI, independentemente da origem étnica ou social, são os responsáveis por ajudar a melhorar o país e assumem a função de “modelo” para o kôsen-rufu mundial.

Prega-se para o membro, de maneira recorrente, que a SGI se volta para a organização brasileira como um modelo inspirador e de “contínuas vitórias”, e que o mundo precisa da BSGI e de seus componentes. Ou seja, destaca-se nos quarenta anos de história da BSGI o “discurso da missão”, que se mantém, continuamente, com alguns ajustes diante das mudanças na composição interna de seus membros e do abraileiramento da instituição.

**8.** *O discurso da missão está ainda relacionado com outro aspecto importante e distinto da BSGI: sua ênfase na contribuição para o progresso do Brasil.* Na verdade, a SGI mantém discurso parecido em todos os países em que foi introduzida, na medida em que busca aproveitar cada oportunidade para garantir uma imagem pública favorável e respeitável. Com isso, no Brasil e em outros países, há uma política deliberada de conquista de espaços públicos e uma ênfase na participação dos membros e da SGI em todos os setores da sociedade.

Identifico, no entanto, uma maneira particular de ocorrência desse aspecto no contexto brasileiro. Enquanto nos outros países o cerne das atividades da SGI é o movimento pela paz mundial, no Brasil, foi dado espaço maior para as atividades educacionais e ambientais.

No Brasil, que abriga a maior floresta tropical e que sediou a conferência mundial sobre o meio-ambiente Rio 92, a BSGI fundou, em 1992, o Centro de Pesquisas Ecológicas da Amazônia (BSGI-Cepeam). Este Centro é bastante ativo no contexto da Amazônia: além dos projetos ambientais em si, promove seminários, trava convênios com órgãos públicos e instituições acadêmicas, serve de palco para eventos culturais como a reunião de poetas latino-americanos, etc.

Frisei, no Capítulo 7, que uma das atuações mais bem sucedidas da SGI no Brasil e que constitui um campo privilegiado para seu desempenho, crescimento e aprovação pública se relaciona com seus projetos educacionais. O potencial desses projetos é, explicitamente, reconhecido pela BSGI, que irá inaugurar no Brasil, em breve, o Centro de Convivência Soka (equivalente a um jardim-de-infância).

9. Uma novidade que se apresentou na fase final de minha pesquisa foi a constatação de que se delineia na BSGI uma retomada do processo de expansão, baseada na ênfase conversionista e no discurso religioso. Esse fato ilustra, também, o dinamismo da SGI. Dada sua relevância, permito-me desenvolver o assunto nas próximas páginas.

Durante minha pesquisa sobre a BSGI, de tempos em tempos, percebia a velocidade com que alguns dos dados que colhia ficavam defasados, devido às constantes alterações nos termos utilizados, na estrutura organizacional, na troca de cargos dos líderes, etc. Terminei minha tese com a sensação de que essa organização budista está iniciando um novo estágio em seu desenvolvimento.

Quando me encontrava na fase de coleta intensa de dados, a pesquisa me deixou convicto de que a BSGI estaria experimentando, desde 1991, um período de transição e de consolidação. Ou seja, a ênfase não estaria sendo colocada tanto no aumento numérico de membros. Desde o ano passado (2000), no entanto, venho “pescando” informações aqui e ali, que sugerem o avanço da organização rumo a uma nova etapa.

Depois da excomunhão, a BSGI se encontrava num *período de transição e consolidação*, de 1991 a 2000. Havia questões legais a serem resolvidas. Urgia conter a campanha de “re-shakubuku” da Hokkekô (dantô) e reconquistar os membros inativos ou indecisos. Era preciso cultivar e definir a nova identidade dos membros da BSGI, através do fortalecimento do estudo doutrinário e da adesão incondicional do membro à liderança de Daisaku Ikeda. Era fundamental e imprescindível o cuidado com a imagem pública, através do “diálogo vida-a-vida”, das atividades com impacto social e publicitário, das relações amistosas com o meio acadêmico, artístico, político, etc.

Em 2000, a BSGI parecia estar preparando a organização e seus membros para o início de uma nova etapa. A partir deste ano, ficou mais explícito que a organização, realmente, está começando uma nova fase, que eu denominaria de *período de retomada*

*do crescimento* e que poderia ser adicionada a minha periodização da BSGI, feita no Capítulo 6 (tópico 6.1).

Não quero dizer com isso nem que o crescimento não fosse uma meta da BSGI no período anterior, nem que o enfoque no aspecto secular tivesse sido um consenso dentro da organização. Como exemplo, observo que a BSGI mantinha no período anterior a “Linha Direta de Crescimento: Comunidade <=> BSGI”, através da qual os responsáveis locais podiam enviar para a sede, via fax ou correio, os resultados obtidos no mês (número de visitas familiares, de conversões, de concessões de gohonzon, de aumento dos assinantes do jornal, de participantes na Reunião de Palestra, de participantes no kofu e outros). Nesse período, também, cada região estadual (RE) ou metropolitana (RM) determinava suas metas de crescimento. Em 1998, enquanto a RE Bahia trabalhava com a meta de aumentar em 80% o número de famílias (de 1.054 para 1.904), a meta de crescimento da RE Centro era de 13%, passando de 1.161 para 1.311 famílias (Conselho 1998).

A retomada legal do Templo Kaisenzan Itijoji parece ter estimulado a expansão das cerimônias na BSGI. O templo foi renomeado como Sede Social Josho (Joshu Kaikan) e está “destinado para fazer orações. Há cerimônias de casamento e missas ou cerimônias de finado, de sétimo dia. Não há funeral. Quem realiza as cerimônias são dirigentes. Atualmente, os vice-presidentes fazem plantão nos fins-de-semana. É tudo trabalho voluntário. Não se cobra taxa” (Celso Hama, em entrevista de 29-08-00). Em 1999, a BSGI publicou manual intitulado “Instruções sobre celebração de cerimônias” (de Casamento, de Falecimento, de Sétimo Dia, de Início de Obras, de Inauguração de sedes da BSGI, de Conversão e de Concessão/Reconcessão de Gohonzon), que sugere tanto uma resposta à demanda por rituais quanto uma necessidade de confrontar a perda dos serviços cerimoniais que antes eram ofertados pelo clero da Nichiren Shôshû.

Portanto, se havia interesse no aspecto religioso (e ritual) e no crescimento da BSGI no período anterior, haveria alguma alteração a partir de 2001? Os dados sugerem que sim.

Em primeiro lugar, a crescente ênfase na consolidação organizacional e doutrinária dos últimos anos preparou a BSGI para iniciar uma nova fase de expansão. Aproveitando a simbologia e a expectativa despertada com o início de um novo século e

milênio, observa-se todo um trabalho para levantar os ânimos dos membros e impulsionar o crescimento da organização nos próximos anos.

Somente a militância como ONG não garante a reprodução maciça da BSGI, visto que há grande e crescente competição com outras ONGs atuantes nas mesmas áreas (educação, paz, ecologia). Sendo assim, o aspecto propriamente religioso (rituais, doutrina, identidade de “bodhisattva da terra”, etc.) tem que atuar como fator coesivo e ideológico mais profundo e eficaz para o grupo. Isso explicaria, em parte, uma maior ampliação da prática religiosa e a renovada ênfase nas conversões.

Essa mudança recente se enquadra, também, no contexto de uma campanha geral da SGI, lançada pela presidente Ikeda como a “segunda fase dos Sete Sinos”. A metáfora dos “sete sinos” teria-se originado numa declaração de Jôsei Toda, segundo a qual teriam ocorrido fatos significativos para a Sôka Gakkai a cada período de sete anos: 1930, fundação da Sôka Gakkai com o lançamento do livro Sôka Kyôiku Taikei; 1937, cerimônia de fundação oficial da Sôka Gakkai; 1944, morte de Tsunesaburô Makiguchi; 1951, posse de Jôsei Toda como segundo presidente da Sôka Gakkai.

Pouco depois da morte de Jôsei Toda, em 1958, Ikeda retomou a metáfora e anunciou o projeto dos “Sete Sinos”. O projeto foi proposto como uma visão para os 21 anos seguintes da Sôka Gakkai, divididos em três períodos de sete anos. Em 1980, Ikeda lançou um programa de quatro ciclos de cinco anos de desenvolvimento da organização, encerrados no ano 2000. Como estes ciclos fugiam à idéia de “sete sinos”, a “segunda fase dos Sete Sinos” foi iniciada recentemente, no dia três de maio de 2001, como mais uma etapa pautada por metas concretas de crescimento da SGI. (Terceira Civilização no. 390, pp. 45-46; World Tribune 30-3-01, pp. 8-10).

O lema do ano 2001, na SGI, é “Novo Século — Ano da Vitória Total”, como maneira de reforçar a recém-iniciada “segunda fase dos Sete Sinos”. Ao comentar esse lema, o presidente Eduardo Taguchi declarou: “Este ano, em especial, vamos canalizar nossos esforços na realização do Chakubuku e divulgação do budismo. A atividade básica da Soka Gakkai é a promoção do Chakubuku...” (Terceira Civilização, no. 389, p. 16). Taguchi lançou, também, a meta de dez mil novas conversões nos próximos anos. Pode-se perceber, de fato, que há um amplo esforço, em várias instâncias, para promover atividades em sintonia com essa meta geral da SGI e, em particular, da BSGI.

Noto, ainda, que, a partir do final de 2000, há mais colorações religiosas em alguns canais de difusão da BSGI. Os impressos são a correia de transmissão dos ensinamentos e orientações gerais. Ultimamente, têm-se publicado mais artigos, depoimentos e editoriais relativos à nova fase da organização. Ou seja, têm-se abordado, com mais frequência, temas como shakubuku, kôsen-rufu, necessidade do diálogo sobre o Budismo com os amigos, história da SGI, etc.

O jornal Brasil Seikyo também tem sido reelaborado para se ajustar à nova fase. Desde o final de 2000, houve um aumento de páginas: de dez para doze, além de duas outras exclusivas para anúncios publicitários. Houve mudança no lay-out e inclusão de novas colunas, como “Notícias da SGI” (enfocando os principais acontecimentos da organização no mundo inteiro). A partir de 13/1/01, passou a constar uma nova seção, “Budismo na Vida Diária”, e um glossário de termos freqüentemente usados no jornal. O jornal passou, ainda, a circular com o código de barras, usado nas publicações congêneres e que serve para identificar o jornal junto aos editores de todo o mundo. Outras implementações vêm sendo experimentadas, porém a mais importante é o estabelecimento da “Brasil Seikyo On line”, incluída na website da BSGI .

Outro canal privilegiado para a realização da nova meta de crescimento é o “diálogo vida-a-vida” com amigos, parentes, vizinhos e colegas de trabalho (veja Editorial do jornal Brasil Seikyo, 24/02/01).

Em 19/10/1998, foi inaugurada uma página na internet para celebrar os 38 anos de fundação da BSGI (<http://www.bsgi.org.br>). Essa página contém, basicamente, o mesmo tipo de informações de outros sites da SGI (histórico, filosofia budista, atuações, etc.), acrescido de informações específicas sobre a BSGI (BSGI News, Amazônia, Brasil Seikyo, e outras). Ela constituía um eficiente instrumento na estratégia de divulgação do lado “secular” da organização, na medida em que a BSGI não era apresentada como uma organização budista de leigos ou uma religião, mas uma “ONG com base budista, filiada às Nações Unidas”.

Desde o final do ano 2000, no entanto, o site foi reformulado, com o acréscimo de informações sobre o CEPEAM (Centro de Pesquisas da Amazônia), o serviço “Brasil Seikyo Online” (jornal semanário trazido para a internet), a “Revista Terceira Civilização on line” (cujo acesso é exclusivo para os assinantes semestrais da revista) e os “Cartões

Virtuais da BSGI” (com opção de escolha de três mensagens de Daisaku Ikeda e de treze fotos). Em breve estará disponível o acesso ao “Banco de Orientações”: bastará a pessoa “digitar uma palavra sobre determinado assunto que as orientações do presidente Ikeda surgirão em vários tópicos”.

Os membros utilizam intensamente a internet. Há páginas pessoais (sites), listas de debate exclusivas (egroups) e salas virtuais de bate-papo (chat rooms). Há membros da BSGI que enviam mensagens para amigos não-budistas, em bases regulares, contendo mensagens de otimismo, poesias, parábolas, fábulas, etc.

Uma página que ilustra bem o ajuste à nova fase dos “sete sinos” é a “As mais belas histórias budistas”, feita por um membro de São Paulo, em setembro de 1998 (<http://www.vertex.com.br/users/san/portal.htm>). A partir de 2000, essa página assumiu mais a identidade do Budismo Nichiren e passou a dar mostras de ter ampliado seu escopo conversionista, com depoimentos anunciados com o sensacionalismo típico de tablóides populares. Na parte dos “relatos de vida”, há chamadas para os “Destaques”. Entre os diversos existentes, separei apenas três para ilustrar a retomada da retórica religiosa, com vistas a atrair os visitantes dessa website:

Arlete da Costa Gomes: é membro da SGI dos Países Baixos da Europa. Há 8 anos foi informada que estava prestes a morrer.

Coragem para praticar – Benevolência para salvar os outros: Com minha prática da fé venci a odiosa doença chamada leucemia, fiquei curado e os médicos descobriram que minha medula produzia o anticorpo contra o câncer.

Recitação do Daimoku Reverte a Paralisia: De repente meu terapeuta gritou "Rose, seja o que for que estiver fazendo, continue". Bem a única coisa nova que estava fazendo era o Daimoku. Quando cheguei ao fim das barras, tinha dado 2 ou 3 passos até minha cadeira de rodas (<http://www.vertex.com.br/users/san/vitoria.htm>).

**10.** Uma organização complexa como esta acaba-se tornando uma “instituição total”, por demonstrar uma capacidade incrível de absorver o indivíduo integralmente. Não há meios-termos: o membro ativo é compelido a romper com suas origens religiosas e a se dedicar às atividades da organização. Não basta apenas o fervor de sua fé: recomenda-se, de forma veemente, que o membro assuma cargos de responsabilidade e contribua com suas habilidades pessoais e profissionais (isto é, trabalho voluntário de organizador de eventos, faxineiro, professor, músico, fotógrafo, etc.).

Reitera-se, com intensa frequência, que cada um é responsável por seu destino. E que uma das maneiras de se melhorar o próprio destino e adquirir uma vida mais feliz é divulgar o Budismo de Nichiren. O shakubuku é, assim, tanto um modo eficaz de reverter o mau carma e uma expressão da fé quanto um ato de benevolência em relação ao membro potencial, por despertá-lo para a “religião suprema”, aquela que resolverá todos os seus problemas espirituais e materiais.

Essa complexa teia organizacional garante o engajamento do membro e o mantém perseverante na fé. Dessa forma, a SGI brasileira vem colhendo bons resultados em implementar o objetivo último da organização, que é o kôsen rufu ou a difusão dos ensinamentos nichirenianos pelo mundo.



## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**





## — Referências Bibliográficas —



### BIBLIOGRAFIA CITADA

Agenda BSGI 2000, s.e., s.d.

ALBUQUERQUE, Leila Marrach B. “Nacionalização dos deuses”. Cultura Vozes, no. 1, janeiro-fevereiro 1994: 71-80.

\_\_\_\_\_. Seicho-no-Ie do Brasil: agradecimento, obediência e salvação. São Paulo: Annablume, 1999, 111p.

ALIANÇA CULTURAL Brasil-Japão (ed.), Cultura Japonesa em São Paulo, Rio de Janeiro e Curitiba. São Paulo: Aliança Cultural Brasil-Japão/ Hitz Berba, n.d., 527p.

ANESAKI, Masaharu. History of Japanese Religion. London; Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1930, xxiv+423p.

\_\_\_\_\_. Nichiren, the Buddhist Prophet. Goucester (Massachusetts), Peter Smith, 1966 (1916, edição original, Harvard University Press), xii+160p.

ASSOCIAÇÃO BRASIL-SGI (ed.). BSGI – Por uma sociedade de paz. São Paulo, Brasil Seikyo, 1999a, 70p.

\_\_\_\_\_. (ed.). Instruções sobre celebrações de cerimônias. 1999b, 21 páginas (sem local e editora).

ATHAYDE, Austregésilo de, e IKEDA, Daisaku. Direitos Humanos no Século XXI. Rio de Janeiro/São Paulo, Record, 2000.

BARKER, Eileen. “New Religious Movements — Their Incidence and Significance”. In: WILSON, Bryan & CRESSWELL, Jamie (eds.), New Religious Movements — Challenge and Response. London/New York, Routledge, 1999, pp. 15-31.

BAUMANN, Martin. “The Transplantation of Buddhism to Germany: Processive Modes and Strategies of Adaption”. Method & Theory in the Study of Religion. 6/1, 1994: 35-61.

BEFU, Harumi. Japan. An Anthropological Introduction. Tokyo, Charles E. Tuttle, 1983, 2a. edição da Tuttle (1971, 1a. edição, Chandler Publishing), xiv+210p.

BELLAH, Robert. Tokugawa Religion: The Cultural Roots of Modern Japan. New York, Free Press; London, Collier Macmillan, 1985 (1957, edição original, The Free Press), xxii+249p.

BERGER, Peter L. The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion. Doubleday, Garden City, 1969, x+229p.

BERNSTEIN, Gail Lee (ed.). Recreating Japanese Women, 1600-1945. Berkeley/Los Angeles/ London, University of California Press, 1991, xii+340p.

BERTHON, Jean-Pierre. Omoto: Espérance Millénariste d’une Nouvelle Religion Japonaise. Paris, Atelier Alpha Bleue (Cahiers d’Études et de Documents sur les Religions du Japon, 6e fascicule), 1985, 169p.

BETHEL, Dayle M. Makiguchi, the Value Creator: Revolutionary Japanese Educator and Founder of Soka Gakkai. New York/Tokyo, John Weatherhill, 1973, 174p.

- \_\_\_\_\_. “Introdução”. In: MAKIGUTI, Tsunessaburo, Educação para uma vida criativa: idéias e propostas de Tsunessaburo Makiguti. Rio de Janeiro, Record, 1994, pp.21-33.
- BEYER, Peter. Religion and Globalization. London/Thousand Oaks/ N.Delhi, Sage, 1994, vii+250p.
- BLACKER, Carmen. “Le Sôka Gakkai Japonais: l’activisme politique d’une secte Bouddhiste”. Archives de Sociologie des Religions, XVII, Jan.-June 1964: 63-7.
- \_\_\_\_\_. “Millenarian Aspects of the New Religions in Japan.” In: SHIVELY, D. H. (ed.), Tradition and Modernization in Japanese Culture. Princeton, Princeton University Press, 1971, pp. 563-600.
- \_\_\_\_\_. The Catalpa Bow. A Study of Shamanistic Practices in Japan. 2a. edição (1a. edição, 1975), London, George Allen & Unwin, 1986, 382p.
- BLOOM, A. “The Sense of Sin and Guilt and the Last Age [Mappô] in Chinese and Japanese Buddhism”. Numen XIV, 1967: 144-9.
- BROERING, Alcécio, O.F.M. “Pastoral Nipo-Brasileira”. Revista Eclesiástica Brasileira, vol. 33, fasc. 129, março 1973: 154-58.
- BOURGUIGNON, Erika. “Introduction: A Framework for the Comparative Study of Altered States of Consciousness”. In: BOURGUIGNON, E. (ed.), Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change. Columbus, Ohio State University Press, 1973, pp. 3-35.
- BOWIE, Fiona. The Anthropology of Religion. An Introduction. Oxford/ Malden (Massachusetts), 2000, xiv+284p.
- BRAGT, Jan Van. “Apocalyptic Thought in Christianity and Buddhism”. Japanese Religions, vol. 23, nos. 1 & 2, January 1998: 11-28.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. “Os números dos eleitos: religião e ideologia religiosa em uma sociedade de economia agrária do Estado de São Paulo”. Religião e Sociedade, no.3, 1978
- \_\_\_\_\_. “Ser católico: dimensões brasileiras. Um estudo sobre a atribuição através da religião”. In: SACHS, Viola *et alii*. Brasil & EUA: Religião e identidade nacional. Rio de Janeiro, Graal, 1988, pp. 27-58.
- BRANNEN, Noah S. Soka Gakkai. Japan’s Militant Buddhists. Richmond, Virginia: John Knox Press, 1968. 181 p.
- BROMLEY, David G. “Quasi-religious Corporations: A New Integration of Religion and Capitalism?”. In: ROBERTS, Richard H. (ed.), Religion and the Transformations of Capitalism: Comparative Approaches. London/ N.York, Routledge, 1995, pp. 135-60.
- BULLOUGH, JR., Robert V. “Prefácio: significado histórico e contemporâneo”. In: MAKIGUTI, Tsunessaburo, Educação para uma vida criativa: idéias e propostas de Tsunessaburo Makiguti. Rio de Janeiro, Record, 1994, pp.15-19.
- BUNKACHÔ (ed.). Shûkyô Nenkan [Anuário das Religiões (Japonesas)]. Tokyo, Gyôsei, 2000, 176p.
- BURRIDGE, Kenelm. New Heaven, New Earth. A Study of Millenarian Activities. 3a. impressão (1969, 1a. edição). Oxford/New York, Basil Blackwell, 1986, viii+191p.

- CACCIATORE, Olga Gudolle. Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros: com origem das palavras. Introdução de José Carlos Rodrigues. 2a. edição atualizada, Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1977, 264p.
- CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de (org.). Católicos, protestantes, espíritas. Petrópolis, Vozes, 1973, 184p.
- CAMPBELL, Joseph. O herói de mil faces. Tradução de Adail U. Sobral, do original inglês "The hero with a thousand faces" (1949, Princeton University Press). São Paulo, Cultrix/Pensamento, s.d., 414p.
- CARNEIRO, Leandro Piquet & SOARES, Luiz Eduardo. "Religiosidade, estrutura social e comportamento político". In: BINGEMER, Maria Clara L. (org.). O impacto da modernidade sobre a religião. São Paulo, Edições Loyola, 1992, pp. 9-58.
- CAROZZI, Maria Julia. "Tendências no estudo dos novos movimentos religiosos na América: os últimos 20 anos". BIB (Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais), Rio de Janeiro, no. 37, 1o. semestre 1994: 61-78.
- CARPENTER, Robert T. & ROOF, Wade Clark. "The Transplanting of Seicho-no-ie from Japan to Brazil: Moving Beyond the Ethnic Enclave". Journal of Contemporary Religion, vol. 10, no. 1, 1995: 41-54.
- CARVALHO, José Jorge de. "Características do fenômeno religioso na sociedade contemporânea". In: BINGEMER, Maria Clara L. (org.), O impacto da modernidade sobre a religião. São Paulo: Loyola, 1992, p. 133-63.
- \_\_\_\_\_. "O encontro de velhas e novas religiões: esboço de uma teoria dos estilos de espiritualidade". In: MOREIRA, Alberto e ZICMAN, Renée (orgs.), Misticismo e novas religiões. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: USF-IFAN, 1994, p. 67-98.
- CASTRO, Marco Luiz de. Entre o Japão e o Brasil: a construção da nacionalidade na trajetória de vida de Hiroshi Saito. Dissertação de mestrado, Departamento de Antropologia, Unicamp, 1994, vi+240p.
- CAUSTON, Richard. The Buddha in Daily Life: An Introduction to the Buddhism of Nichiren Daishonin. Publicado em 1988 como "Nichiren Shoshu Buddhism"; com duas tiragens em 1989 e nova edição em 1991. London./Sydney/Auckland/Johannesburg: Rider, 1995, 299p.
- CENTRO DE ESTUDOS NIPO-BRASILEIROS (ed.). Pesquisa da população de descendentes de japoneses residentes no Brasil. São Paulo, Centro de Estudos Nipo-Brasileiros, 1988, 29p.
- CLARKE, Peter B. "Japanese 'Old,' 'New' and 'New, New' Religious Movements in Brazil". In: Clarke, Peter B. & Somers, Jeffrey (eds), Japanese New Religions in the West. Folkestone (Kent), Japan Library, 1994: 149-161.
- \_\_\_\_\_. "Introduction. Japanese New Religions Abroad: A Case of 'Reverse' Globalization". In: CLARKE, Peter B. (ed.), Japanese New Religions in Global Perspective. Richmond (UK), Curzon, 2000a, pp. 1-9.
- \_\_\_\_\_. (ed.). Japanese New Religions in Global Perspective. Richmond (UK), Curzon, 2000b, viii+321p.
- CLARKE, Peter B. & SOMERS, Jeffrey (eds.). Japanese New Religions in the West. Folkestone (Kent), Japan Library, 1994.

- COHN, Norman. The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages. Edição revisada e acrescida (1a. edição, 1957). New York, Oxford University Press, 1970, 412p.
- COMISSÃO de Elaboração da História dos 80 Anos da Imigração Japonesa no Brasil (ed.). Uma epopéia moderna: 80 anos da imigração japonesa no Brasil. São Paulo, Hucitec/Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa, 1992, 604p.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (ed.), A Igreja Católica diante do pluralismo religioso no Brasil, I (Coleção Estudos da CNBB, vol 62). São Paulo: Edições Paulinas, 1991, 120p.
- CONSELHO Executivo da BSGI/CRE (ed.). Atividades da 2a. Etapa – Março/98. Associação Brasil SGI/ Coordenadoria das Regiões Estaduais, s.l., 1998, sem paginação.
- COORDENADORIA das Regiões Estaduais (ed.). Curso de Aprimoramento para Dirigentes de Comunidade (Apostila da CRE. Planos de Atividades de 1998. Normas e Procedimentos). São Paulo, Brasil Seikyo, 1998, 34p.
- \_\_\_\_\_. Apostila de Atividades da Associação Brasil SGI: 1a. Etapa – Janeiro a Abril/99. São Paulo, Brasil Seikyo, 1999, 20p.
- CORNILLE, Catherine. “New Japanese Religions in the West: Between Nationalism and Universalism”. In: CLARKE, Peter B. (ed.), Japanese New Religions in Global Perspective. Richmond (Surrey), Curzon, 2000, pp. 10-34.
- DALE, Peter. The Myth of Japanese Uniqueness. London, Croom Helm, 1986.
- DaMATTA, Roberto da. Explorações: ensaios de sociologia interpretativa. Rio de Janeiro, Rocco, 1986, 147p.
- \_\_\_\_\_. “Introdução: Brasil & EUA; ou, as lições do número três”. In: SACHS, Viola *et alii*. Brasil & EUA: Religião e identidade nacional. Rio de Janeiro, Graal, 1988, pp. 11-26.
- DEELEN, G.J. “La sociologie religieuse au Brésil.” Social Compass 14 (1), 1967: 53-57.
- DELFIS, Robert. “Priestly Putsch: Soka Gakkai Movement Heads for a Split”. Far Eastern Economic Review, 11 July 1991: 16-17.
- DONIGER, Wendy (editora-consultora). Merriam-Webster’s Encyclopedia of World Religions. Springfield (Massachusetts), Merriam-Webster, 1999, xviii+1.181p.
- DROOGERS, André. “A religiosidade mínima brasileira”. Religião e Sociedade, 14/2, 1987: 62-86.
- DUMOULIN, Heinrich. “Buddhism in Modern Japan”. In: Dumoulin, Heinrich and Maraldo, John C. (eds.), The Cultural, Political, and Religious Significance of Buddhism in the Modern World. New York, Collier/ London, Collier Macmillan, 1976, pp. 215-276.
- DURKHEIM, Émile. The Elementary Forms of the Religious Life. Traduzido do francês por Joseph Ward Swain. New York, Collier Books, 1961, 507p.
- \_\_\_\_\_. “As formas elementares da vida religiosa: Introdução e Conclusão”. In: CIVITA, Victor (ed.), Os Pensadores: Auguste Comte e Émile Durkheim. Volume XXXIII, São Paulo, Abril Cultural, 1973, pp. 505-547.
- EARHART, Harry Byron. The New Religions of Japan: A Bibliography of Western-Language Materials. Tokyo, Sophia University, 1970, xi-96p.
- \_\_\_\_\_. “Recent Western Publications on Soka Gakkai”. History of Religions 15, no.3, February 1976: 264-88

- \_\_\_\_\_. Japanese Religion: Unity and Diversity. Belmont (CA), Wadsworth Publishing Co., 1982, 3a. edição (1969, 1a. ed.), xvi+272p. See pp. 177-82.
- \_\_\_\_\_. The New Religions of Japan: A Bibliography of Western-Language Materials. Michigan, University of Michigan (Center for Japanese Studies), 1983, xxvi+213p.
- ELIAS, Norbert. O processo civilizador I. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1994.
- ELLWOOD JR., Robert, S. The Eagle and the Rising Sun: Americans and the New Religions of Japan. Philadelphia: Westminster Press, 1974: 69-110.
- FEDERAÇÃO DAS SEITAS BUDISTAS DO BRASIL (ed.). A contribuição do Budismo para a ordem e o progresso do Brasil. (Simpósio e Conferência Brasil-Japão de Budismo). São Paulo, Federação das Seitas Budistas do Brasil, 1995, edição bilingüe português-japonês, 99p.
- FERNANDES, Gonçalves. “Uma Seita Nipo-Brasileira: A Associação Universal Humanitária”. In: FERNANDES, Gonçalves, O sincretismo religioso no Brasil. Curitiba/São Paulo/Rio de Janeiro, Guaíra, 1941, pp. 77-94
- FERREIRA, Muniz G. “Do ‘retorno do sagrado’ às ‘religiões de resultado’: para uma caracterização das seitas neopentecostais”. Antropolítica, no. 2, 1o. semestre 1997: 97-119.
- FRIGERIO, Alejandro. “Estabelecendo pontes: articulação de significados e acomodação social em movimentos religiosos no Cone-Sul”. In: ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto (orgs.). Globalização e religião. Tradução dos textos em espanhol Andréa D.L.Cardarello. Petrópolis, Vozes, 1997, pp. 153-77.
- FUJII, Takeshi. “Ajia, Oseania de no fūkyō: senzen” [Difusão religiosa na Ásia e Oceania (no) pré-guerra]. In: INOUE Nobutaka *et alii*, Shin-shūkyō Jiten [Enciclopédia das Novas Religiões]. Tokyo, Kōbundō, 1990, pp. 611-17.
- FUJIKURA, Yumi. Alguns aspectos de inculturação no trabalho missionário da PL no Brasil. São Paulo, Pontifícia Universidade Católica (PUC), Tese de mestrado, 1992, vii+139p.
- FUJIWARA, Hirotsu. I Denounce Soka Gakkai. Tradução de Worth C. Grant (do original japonês *Sōka Gakkai o kiru*. Tokyo, Nisshin Hodo, 1969). Tokyo, Nishin Hodo Co., 1970, 287p.
- GEERTZ, Clifford. The Interpretation of Cultures. New York, Basic Books, 1973, x+470p.
- GONÇALVES, Hiranclair Rosa. Perfect Liberty: o fascínio de uma religião japonesa no Brasil. São Paulo, Pontifícia Universidade Católica (PUC), Tese de mestrado em Ciências Sociais, 1998, 176p.
- GONÇALVES, Ricardo Mário. “O Budismo Japonês no Brasil: Reflexões de um Observador Participante”. In: LANDIM, Leilah (org.), Sinais dos Tempos - Diversidade Religiosa no Brasil. Rio de Janeiro, Instituto de Estudos da Religião (ISER), Cadernos do Iser nº 23, 1990, pp. 167-180.
- HALL, John Whitney. Japan: from Prehistory to Modern Times. 20a. impressão (1971, 1a. edição da Tuttle), Tokyo, Charles E. Tuttle, 1993, xiv+397p.
- HAMMOND, Phillip & MACHACEK, David. Soka Gakkai in America: Accomodation and Conversion. Oxford/ New York, Oxford Univ. Press, 1999, xii-224p.
- HANNERZ, Ulf. “The World in Creolisation”. Africa, vol. 57, no. 4, 1987: 546-59.

- HARDACRE, Helen. Kurozumikyō and The New Religions of Japan. Princeton, Princeton University Press, 1986, xiii+212p.
- HATANAKA, Maria Lúcia Eiko. “O processo judicial da ‘Shindo-Remmei’— Um fragmento da história dos imigrantes japoneses no Brasil”. Dissertação de mestrado. São Paulo, PUC-SP, 1993.
- HEELAS, Paul. The New Age Movement: Celebrating the Self and the Sacralization of Modernity. Oxford, Blackwell, 1996.
- \_\_\_\_\_. “Prosperity and the New Age Movement: the efficacy of spiritual economics”. In: WILSON, Bryan & CRESSWELL, Jamie (eds.). New Religious Movements. Challenge and response. London/New York, Routledge, 1999, pp. 51-77.
- HIRANO, Sedi. “Prefácio - Bastos: uma comunidade ultramarina japonesa?”. In: MITA, Chiyoko. Bastos: uma comunidade étnica japonesa no Brasil. São Paulo, Humanitas/ FFLCH/USP, 1999, pp. 9-15.
- HOBSBAWM, E.J. Primitive Rebels. New York, W.W. Norton & Co., 1965 (1959).
- HORI, Ichirō. Folk Religion in Japan: Continuity and Change. 2a. edição (1a. edição, 1968), Chicago/London, The University of Chicago Press, 1969, 278p.
- HORI, Ichirō *et alii* (eds). Japanese Religion. A Survey by the Agency for Cultural Affairs. 5a. impressão (1972, 1a. edição), Tokyo/ New York, Kodansha International, 1987, 276p.
- HORTAL, Jesús. “Panorama e estatísticas do fenômeno religioso no Brasil”. In: Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (ed.), A Igreja Católica diante do pluralismo religioso no Brasil, I. São Paulo: Edições Paulinas, 1991, pp. 9-24.
- HOURMANT, Louis. “Ascèse, rationalité, modernité en contexte oriental: le bouddhisme de la Soka Gakkai”. Social Compass, vol. 36, no.1, Mars 1989: 83-94.
- \_\_\_\_\_. “Transformer le poison en élixir: l'alchimie du désir dans un culte néo-bouddhique, la Soka Gakkai française”. In: Champion, Françoise et Hervieu-Léger, Danièle (ed.), De l'émotion en religion: Nouveaux et traditions. Paris, Centurion, 1990, pp. 71-120.
- HURST, Jane Dygert. Nichiren Shoshu Buddhism and the Soka Gakkai in America: The Ethos of a New Religious Movement. (Cults and Nonconventional Religious Cults). London/New York: Garland Publishing, 1992, xvi-376p. (Originalmente, uma tese de doutorado, Temple University, 1981).
- HURST, Jane & MURPHY, Joseph. “New and Transplanted Religions”. In: FU, Charles Wei-Hsun and SPIEGLER, Gerhard E. (eds.), Movements and Issues in World Religions. A Sourcebook and Analysis of Development Since 1945. (Religion, Ideology, and Politics). New York/Westport (Connecticut)/London, Greenwood Press, 1987, pp. 215-41.
- IKADO, Fujio. “Trend and Problems of New Religions: Religion in Urban Society”. In: MORIOKA, Kiyomi & NEWELL, W.H. (eds.), The Sociology of Japanese Religion. Leiden, E.J. Brill, 1968, pp. 101-17.
- IKEDA, Daisaku. Complete Works of Daisaku Ikeda. Vol.1. Tokyo, The Seikyo Press, 1968, 553p.
- \_\_\_\_\_. Lectures on Buddhism. Volume 5. Tradução da Overseas Headquarters of Nichiren Shoshu. Tokyo, The Seikyo Press, 1970, 265p.
- \_\_\_\_\_. A Grande Correnteza para a Paz – Seleção de orientações de Daisaku

- Ikeda, Presidente da Soka Gakkai Internacional. São Paulo, Brasil Seikyo, 1991, vol.1, 351p.
- \_\_\_\_\_. (pseudônimo Hogoku). Nova Revolução Humana. São Paulo, Brasil Seikyo, 1994a, vol. I, 227p.
- \_\_\_\_\_. Coletânea de orientações. Discursos diversos do Presidente da SGI. Volume 3. São Paulo, Brasil Seikyo, 1994b, 90p.
- \_\_\_\_\_. Cantos do meu coração. Tradução de Geir Campos (da edição norte-americana, “Songs from my Heart”). Rio de Janeiro/São Paulo, Record, 1995, 117p.
- \_\_\_\_\_. A New Humanism. The University Addresses of Daisaku Ikeda. New York/Tokyo, Weatherhill, 1996, xvi+212p.
- \_\_\_\_\_. New Horizons of a Global Civilization. Tokyo, Soka Gakkai, 1997, 47p.
- \_\_\_\_\_. Vida – Um enigma, uma jóia preciosa. Tradução de Limeira Tejo (do original “Life, An Enigma, A Precious Jewel”). Rio de Janeiro, Record, s.d., 253p.
- IKEDA, Daisaku *et alii*. Guia Prático do Budismo. Questões básicas sobre a prática da fé. São Paulo, Brasil Seikyo, 1998, 145p.
- IKEDA, Daisaku & ATHAYDE, Austregésilo de. Nijû-issei no jinken wo kataru [Conversa sobre os direitos humanos no século 21]. Tóquio, Ushio Shuppansha, 1995, 353p.
- IKEDA, Daisaku & WILSON, Bryan. Valores Humanos num mundo em mutação. Um diálogo sobre o papel social da religião. Tradução de Ruy Jungmann (do original inglês “Human Values in a Changing World”, 1984). 2ª edição, Rio de Janeiro, Record, s.d., 335p.
- INGRAM, Paul O. “Nichiren’s three secrets”. Numen 24, no. 3, 1977: 207-22.
- INOUE, Nobutaka. “NSA and Non-Japanese Members in California”. In: YANAGAWA, Keiichi (ed), Japanese Religions in California: A Report of Research within and without the Japanese-American Community. Tokyo, University of Tokyo, Department of Religious Studies, 1983, pp. 99-161.
- \_\_\_\_\_. Umi o Watatta Nihon Shûkyô: Imin Shakai no uchi to soto [Religiões japonesas que cruzaram os mares: a comunidade dos imigrantes por dentro e por fora]. Tokyo, Kôbundô, 1985, x+232p.
- \_\_\_\_\_. (ed.). New Religions. Contemporary Papers in Japanese Religion, no. 2. Tokyo, Kokugain University (Institute for Japanese Culture and Classics), 1991, 280p.
- \_\_\_\_\_. Contemporary Japanese Religion. About Japan Series, no. 25. Tokyo, Foreign Press Center, 2000, vi+73p.
- INOUE, Nobutaka *et alii* (eds.), Shin-Shûkyô Jiten [Enciclopédia das Novas Religiões]. Tokyo, Kôbundô, 1990, viii+1.148p..
- JOHNSTON, William. Cristianismo Zen. Uma forma de meditação. Tradução de Hugo Mader do original inglês (“Christian Zen. A Way of Meditation”, 1971). São Paulo, Cultrix, s.d., 130p.
- IZUMI, Seiichi (ed.). IMIN. Burajiru imin no jittai chôsa [Imigrante: pesquisa sobre a situação dos imigrantes japoneses no Brasil]. Tokyo, Kokin Shoinkan, 1957, 728p.
- KANTER, Rosabeth Moss. Commitment and Community: Communes and Utopias in Sociological Perspective. Cambridge (Mass.), 1973.

- KIRIMURA Yasuji. Fundamentals of Buddhism. Traduzido por Seikyo Times. Santa Monica/CA, World Tribune Press, 1982, 6a. impressão, xii-178p.
- \_\_\_\_\_. A vida de Nitiren Daishonin. (Tradução do original inglês “Nichiren Daishonin’s Life”). São Paulo, Brasil Seikyo, 1987, 122p.
- KISALA, Robert. Prophets of Peace: Pacifism and Cultural Identity in Japan’s New Religions. Honolulu, University of Hawai’i Press, 1999, 237p.
- KITAGAWA, Joseph M. Religion in Japanese History. N. York/London, Columbia University Press, 1966, x+475p.
- \_\_\_\_\_. On Understanding Japanese Religion. Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 1987, xxxii+343p.
- KOHN, Hans. “Messianism”. In: Encyclopedia of the Social Sciences. Vol. 10, New York, The Macmillan Co., 1959, pp. 356-64.
- KOROM, Frank. “South Asian Religions and Diaspora Studies”. Religious Studies Review, vol. 26, no. 1, 2000: 21-28.
- KUBO, Tsugunari. Desenvolvimento do Budismo Leigo no Japão. (Versão reescrita do original inglês “*The Development of Japanese Lay Buddhism*”). São Paulo/ Tokyo, Reiyukai, 1992, 49p.
- LANDIM, Leilah. “Quem são as seitas?”. In: LANDIM, Leilah (org.), Sinais dos Tempos: igrejas e seitas no Brasil. Cadernos do ISER no. 21. Rio de Janeiro, Instituto de Estudos da Religião, 1989, pp. 11-21.
- \_\_\_\_\_. (org.). Sinais dos Tempos - Diversidade Religiosa no Brasil. Rio de Janeiro, Instituto de Estudos da Religião (ISER), Cadernos do Iser nº23, 1990, 274p.
- LAPLANTINE, François. Las tres voces de la imaginación colectiva: mesianismo, posesión y utopía. Tradução de Hugo Acevedo, do original francês “*Les trois voix de l’imaginaire*” (Paris, Éditions Universitaires, 1974). Barcelona, Gedisa, 1977, 216p.
- LAWRENCE, Bruce B. The Complete Idiot’s Guide to Religions Online. Indianapolis, Alpha Books, 2000, xxiv+418p.
- LEBRA, Takie Sugiyama. Japanese Patterns of Behavior. 2a. impressão (1976, 1a. impressão), Honolulu, The University Presss of Hawaii, 1979, xviii+295p.
- \_\_\_\_\_. Japanese Women: Constraint and Fulfillment. Honolulu, University of Hawaii Press, 1984.
- LEE, Edwin B. “Nichiren and Nationalism: The Religious Patriotism of Tanaka Chigaku”. Monumenta Nipponica 30, no.1, 1975: 19-35.
- McFARLAND, Horace Neill. The Rush Hour of the Gods. A Study of New Religious Movements in Japan. New York/ Evanston/London, Harper Colophon Books, 1970 (1a. edição, 1967, The Macmillan Company), xviii+267p.
- MACEDO, Carmen Cinira. Imagem do Eterno: religiões no Brasil. São Paulo, Moderna, 1989, 80p.
- MACHACEK, David and WILSON, Bryan (eds.). Global Citizens: The Soka Gakkai Buddhist Movement in the World. Oxford, University of Oxford Press, 2000, xiv+442p.
- MACHADO F., Paulo Toledo. Gestos de cura e seu simbolismo. Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo, Departamento de Ciências Sociais, 1994, 184p.



- MACIOTI, Maria Immacolata. "Buddhism in Action: Cases Studies from Italy". In: MACHACEK, David and WILSON, Bryan (eds.), Global Citizens: The Soka Gakkai Buddhist Movement in the World. Oxford, University of Oxford Press, 2000, pp. 375-401.
- MAEYAMA, Takashi. O imigrante e a religião: Estudo de uma seita religiosa japonesa em São Paulo. São Paulo, Fundação Escola de Sociologia e Política, Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, 1967, v+335p.
- \_\_\_\_\_. "O antepassado, o imperador e o imigrante: religião e identificação de grupo dos japoneses no Brasil rural (1908-1950)". In: SAITO Hiroshi & MAEYAMA Takashi (eds.), Assimilação e integração dos japoneses no Brasil. Petrópolis, Vozes/ São Paulo, EDUSP, 1973, pp. 414-47.
- \_\_\_\_\_. "Burajiru no nikkei-jin ni okeru aidentitii no hensen: tokuni sutoratejii tonokanren ni oite" [Mudança na identidade dos nikkei do Brasil: particularmente no que tange à estratégia]. Raten Amerika Kenkyû [Latin American Studies], no. 4, 1982, pp. 181-219.
- \_\_\_\_\_. "Japanese Religions in Southern Brazil: Change and Syncretism". Latin American Studies (University of Tsukuba, Japan), nº 6, 1983: 181-238.
- MAEYAMA, Takashi and SMITH, Robert J. "Omoto: A Japanese 'New Religion' in Brazil". Latin American Studies (University of Tsukuba, Japan), nº 5, 1983: 83-102.
- MAGNANI, J. Guilherme Cantor. "O neo-esoterismo na cidade". Revista USP (Dossiê Magia). São Paulo, no. 31, 1996.
- MAIR, Lucy. Introducción a la antropología social. Tradução de Carlos Martín Ramírez do original inglês "An Introduction to Social Anthropology" (Oxford University Press, 1965). 8a. edição espanhola, Madrid, Alianza Editorial, 1982, 303p.
- MAKIGUTI, Tsunessaburo. Educação para uma vida criativa: idéias e propostas de Tsunessaburo Makiguti. Tradução de Eliane Carpenter F. Lourenço (do inglês *Education for Creative Living: Ideas and proposals of Tsunesaburo Makiguchi*, Ames, Iowa State University Press, 1989). Rio de Janeiro, Record, 1994, 252p.
- Mandala (Honzon) da SGI: Fonte de Desgraças. São Paulo, Templo Itijoji, s.d. (Folheto da Nichiren Shoshu, frente e verso).
- MARANHÃO, Alba C. da F. de Albuquerque. "Nam-Myoho-Rengue-kyo (A Lei que rege todo o universo): um estudo antropológico do movimento budista da Soka Gakkai na cidade de Recife". Recife, UFPE, dissertação de mestrado em antropologia, 1999, 125p.
- MARIZ, Cecília Loreto. "La enseñanza y la investigación en la sociología de la religión en Brasil". In: Frigerio, Alejandro (comp.), Ciencias sociales y religión en el Cono Sur. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1993, pp. 72-85.
- \_\_\_\_\_. "Peter Berger: uma visão plausível da religião". In: ROLIM, Francisco Cartaxo (org.), A religião numa sociedade em transformação. Petrópolis, Vozes, 1997, pp. 91-111.
- MARIZ, Cecília Loreto & MACHADO, Maria das Dores Campos. "Changements récents dans le champ religieux brésilien". Social Compass 45 (3), 1998: 359-78.
- MARRACH, Leila. Seichô-no-ie: um estudo de sua penetração entre os brasileiros. São Paulo, Pontifícia Universidade Católica. Dissertação de Mestrado, 1978, 170p.
- MATSUDA, Tomohiro. Lectures on the "Risshô Ankoku Ron" and Other Goshô. Selected Lectures, vol. 1. Tokyo, Soka University English Academy, 1982, viii+206p.

- MATSUE, Regina Yoshie. O Paraíso de Amida: Três escolas budistas em Brasília. Tese de mestrado, Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, 1998, 129p.
- MATSUNAGA, Daigan & MATSUNAGA, Alicia. Foundation of Japanese Buddhism. Los Angeles/Tokyo, Buddhist Books International, dois volumes (vol. I, 1974, viii+292p.; vol. II, 1976, viii+362p.).
- MATSUOKA, Hideaki. “Blemish on Our Spirits: How Brazilians Believe in a Japanese News Religion Called The Church of World Messianity”. Berkeley, University of California. Tese de doutorado, 2000.
- MELLO, Thiago de. “Daisaku Ikeda, o Poeta da Paz”. In: IKEDA, Daisaku, Cantos do meu coração. Rio de Janeiro/São Paulo, Record, 1995, pp. 5-6.
- MÉTRAUX, Daniel Alfred. “Why did Ikeda Quit”. Japanese Journal of Religions Studies, 7/1, March 1980: 55-61.
- \_\_\_\_\_. “The Sôka Gakkai’s Search for the Realization of the World of Risshô Ankokuron”. Japanese Journal of Religions Studies 13/1, March 1986: 31-61.
- \_\_\_\_\_. “The dispute between the Sôka Gakkai and the Nichiren Shôshû priesthood: A Lay Revolution against a Conservative Clergy”. Japanese Journal of Religious Studies 19/4, 1992: 325-36.
- \_\_\_\_\_. The Soka Gakkai Revolution. Lanham (Maryland)/ N.York/ London: University Press of America, 1994, x-185p.
- MITCHELL, W.J.T. (ed.). On Narrative. Chicago/ London, The University of Chicago Press, 1981.
- MIYAKE, Hiroshi. “Folk Religion”. In: HORI, Ichirô *et alii*. Japanese Religion: A Survey by the Agency for Cultural Affairs. 5a. impressão. Tokyo/N.York: Kodansha International, 1987, pp. 121-43.
- MIZUKI, John. The Growth of Japanese Churches in Brazil. South Pasadena, CA: Willian Carey Library, 1978, xxii-212p.
- MORAIS, Fernando. Corações sujos: a história da Shindo Renmei. São Paulo, Companhia das Letras, 2000, 349p.
- MORI, Kôichi. “Vida Religiosa dos Japoneses e seus descendentes residentes no Brasil e Religiões de Origem Japonesa”. In: Comissão de Elaboração da História dos 80 Anos da Imigração Japonesa no Brasil (ed.), Uma epopéia moderna: 80 anos da imigracao japonesa no Brasil. Sao Paulo, Hucitec/Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa, 1992, pp. 559-601. [Versão anterior inédita, intitulada “Vida religiosa dos descendentes de japoneses do Brasil e religiões de origem japonesa. Anotações e Ordenamento de Dados para Pesquisa”. n.d., 50p.]
- MOUER, Ross & SUGIMOTO, Yoshio. Images of Japanese Society. A Study in the Social Construct of Reality. London/New York, KPI, 1986, xxxii+552p.
- MULLINS, Mark R. “The Transplantation of Religion in Comparative Sociological Perspective”. Japanese Religions. 16(2), 1990: 43-62.
- MURAKAMI, Shigeyoshi. Japanese Religion in the Modern Century. Tradução do original japonês “Nihon Hyakunen no Shûkyô”, por Harry Byron Earhart. 2a. edição (1a. edição, 1980), Tokyo, University of Tokyo Press, 1983, xviii+186p.

- MURATA, Kiyooki. Japan's New Buddhism. An Objective Account of Soka Gakkai. Foreword by Daisaku Ikeda. 2a. impressão (1969, 1a. edição), New York/Tokyo: John Weatherhill Inc., 1971, xiv+192p.
- NAKADATE, Jouji. O Japão venceu os Aliados na Segunda Guerra Mundial?: o movimento social "Shindô-Remei" em São Paulo (1945/1949), Tese de mestrado em história apresentada na PUC-SP. 1988, 3v.
- NAKAMAKI, Hirochika. "Burajiru ni okeru nikkei takokuseki shûkyô no genchika to takokusekika: Pâfekuto Ribatî Kyôdan no baai" [A nacionalização e multinacionalização das religiões multinacionais japonesas no Brasil: experiência da instituição religiosa Perfect Liberty"]. In: NAKAMAKI, Hirochika (ed.), Burajiru no nikkei shin-shûkyô [As religiões japonesas no Brasil]. São Paulo, Centro de Estudos Nipo-Brasileiros, Anuário IX, 1985, pp. 57-98.
- \_\_\_\_\_. Shin-sekai no Nihon shûkyô: Nihon no kamigami to ibunmei ["As Religiões japonesas no Novo Mundo: deuses do Japão e civilizações estrangeiras"]. Tôkyô: Heibonsha, 1986a, 236p.
- \_\_\_\_\_. "Religiões japonesas no Brasil: estratégias multinacionais". Comunicações do ISER, Ano 5, nº 18, Março 1986b: 16-23. (Título original: "Os Deuses contam: as estratégias das multinacionais", trad. Makoto Namba; publicado em *Caju Integração*, Boletim da Câmara Júnior Brasil-Japão, nº 30, abril/maio - 85).
- \_\_\_\_\_. Nihon Shûkyô to Nikkei Shûkyô no Kenkyû: Nihon, Amerika, Burajiru [Estudos sobre as Religiões Japonesas e religiões de origem japonesa: Japão, EUA e Brasil]. Tôkyô: Tôsui Shobô, 1989, xvi- 526p.
- \_\_\_\_\_. "Shin-shûkyô no Kokusai-ka" [Internacionalização das Novas Religiões (japonesas)], pp. 608-11; "Shin-shûkyô no Kaigai Fûkyô: Burajiru" [Proselitismo das Novas Religiões no Exterior: Brasil], pp.626-29; "Seichô-no-ie", pp. 638-40; "Tenrikyô", pp. 644-45; "Perfect Liberty", pp. 647-48; "Honmon Butsuryû-shû", pp. 648-49. In: INOUE, Nobutaka *et alii* (eds.), Shin-Shûkyô Jiten [Enciclopédia das Novas Religiões]. Tokyo, Kôbundô, 1990.
- \_\_\_\_\_. "The Indigenization and Multinationalization of Japanese Religion: Perfect Liberty Kyôdan in Brazil." Japanese Journal of Religious Studies 18/2-3, Sept/June 1991: 213-42.
- \_\_\_\_\_. "Mutações Contemporâneas de Religiões Japonesas: Principalmente o Budismo no Brasil e nos Estados Unidos". In: NAKAMAKI Hirochika e PELLEGRINI FILHO, Américo (orgs.), Possessão e Procissão - Religiosidade Popular no Brasil, Senri Ethnological Reports n. 1, Osaka, National Museum of Ethnology, 1994, pp. 87-112.
- NAKANO Tsuyoshi, IKADO Fujio & TAMARU Noriyoshi. "Discussion: The traditional and the contemporary in religion". The Journal of Oriental Studies 4, 1992: 1-22.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. "Apresentação". In: CONSORTE, Josildeth G. e NEGRÃO, Lísias N., O messianismo no Brasil contemporâneo. São Paulo, FFLCH/USP-CER, 1984, pp. 5-19 (Coleção Religião e Sociedade Brasileira, vol. 1).
- \_\_\_\_\_. "Refazendo antigas e urdindo novas tramas: trajetórias do sagrado." Religião e Sociedade 18 (2), 1997: 43-62.
- NISHIYAMA, Shigeru. "Shûkyô-undô ni okeru yûtopia to ekusutashii no sôkan: Butsuryûkô, Kokuchûkai, Sôka Gakkai no jirei hikaku" [Relação entre utopia e êxtase nos

movimentos religiosos: uma comparação entre Butsuryûkô, Kokuchûkai e Sôka Gakkai]. Texto inédito, s.d., 15p.

NOGUEIRA, Arlinda Rocha. A imigração japonesa na história contemporânea do Brasil. São Paulo, Centro de Estudos Nipo-Brasileiros/ Massao Ohno Ed., 1984.

NORBECK, Edward. Religion and Society in Modern Japan: Continuity and Change. Houston (Texas), Tourmaline Press, 1970, vii+232p.

NORTE, Selmo J. Queiroz. A vida que a morte cria: uma interpretação antropológica da percepção japonesa do fenômeno morte. Tese de mestrado, Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, 1994, 214p.

NUMATA Kenya. Gendai Nihon no Shinshûkyô [As religiões do Japão atual]. Osaka, Sôgensha, 1988.

OBEYESEKERE, Gananath. Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience. Chicago/London, The University of Chicago Press, 1981, xiii+217p.

OFFNER, Clark B. and STRAELEN, Henry (Henricus J.J.M.) van. Modern Japanese Religions, With Special Emphasis Upon Their Doctrines of Healing. Tokyo: Rupert Enderle, 1963, 296p.

80 Anos de Integração. Saga do Imigrante. Revista comemorativa dos 80 anos da imigração japonesa no Brasil. São Paulo, Jornal Paulista, junho 1988, 160p.

O'LAUGHLIN, Bridget. "Marxist Approaches in Anthropology". Annual Review of Anthropology, 1975: 341-70.

ONO, Sokyô (in collaboration with William P. Woodard). Shinto: The Kami Way. 18a. impressão (1962, 1a. ed.), Rutland (EUA)/Tokyo, Charles E. Tuttle, 1986, xii+116p.

OOMS, Emily Groszos. Women and Millenarian Protest in Meiji Japan: Deguchi Nao and Ômotokyô. 2a. impressão (1993, 1a. edição), Ithaca (New York), Cornell University / East Asia Program, 1995, xiv+146p.

OOMURA, Eisho & NISHIYAMA, Shigeru (eds.). Gendaijin no Shûkyô [As religiões do homem contemporâneo]. Tokyo, Yuhikaku, 1988, xi+258p.

ORO, Ari Pedro. "El estudio de la religión desde las ciencias sociales en el Brasil". In: Frigerio, Alejandro (comp.), Ciencias sociales y religión en el Cono Sur. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1993, pp. 86-92.

ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto. "Introdução". In: ORO e STEIL (orgs.). Globalização e Religião. Petrópolis, Vozes, 1997, pp. 11-21.

PACE, Enzo. "Tendencias y corrientes de la sociología de las religiones". Sociedad y Religión, no. 13, marzo 1995: 3-19.

\_\_\_\_\_. "Religião e Globalização". In: ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto (orgs.). Globalização e Religião. Petrópolis, Vozes, 1997, pp. 25-42.

PAIVA, Geraldo José de. "Seicho-no-iê", In: Landim, Leilah (org), Sinais dos Tempos - Diversidade Religiosa no Brasil. Rio de Janeiro, Instituto de Estudos da Religião (ISER), Cadernos do Iser nº23, 1990, pp. 181-186

PARANHOS, Wilson. Nuvens cristalinas em luar de prata. Porto Alegre, Fundação Educacional Editorial Universalista-FEEU, 1994, 172p.

PAULA, Eurípedes Simões de *et alii* (orgs.). O Japonês em São Paulo e no Brasil. São Paulo, Centro de Estudos Nipo-Brasileiros, 1971.

PEREIRA, Ronan Alves. “A Religião Japonesa no Brasil (Religiosidade japonesa: sincretismo e tolerância/As novas religiões/ As religiões nipo-brasileiras)”. In: Aliança Cultural Brasil-Japão (ed.), Cultura Japonesa em São Paulo, Rio de Janeiro e Curitiba. São Paulo, Aliança Cultural Brasil-Japão/ Hitz Berba, s.d. pp. 436-440.

\_\_\_\_\_. Possessão por espírito e inovação cultural: a experiência religiosa das japonesas Miki Nakayama e Nao Deguchi. (do original inglês “Possession and Cultural Innovation: The Religious Experience of Nakayama Miki and Deguchi Nao”, Tese de Mestrado, Universidade de Tóquio, Depart. de Antropologia Cultural, 1988). São Paulo, Aliança Cultural Brasil-Japão/Massao Ohno, 1992a, xxiv-198p.

\_\_\_\_\_. “Internacionalização e minorias no Japão: considerações sobre o caso Kajiyama”. Estudos Afro-Asiáticos, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, Cadernos Candido Mendes, no. 22, setembro 1992b: 117-26.

\_\_\_\_\_. “A Mitutoyo a serviço de Buda: perspectivas antropológicas numa empresa japonesa”. Comunicação apresentada na 19a. Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, Niterói (RJ), 1994, 8p.

\_\_\_\_\_. “Globalização e religião: o caso da Associação Brasil SGI ( Soka Gakkai Internacional)”. Comunicação apresentada na 21a. Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, GT-“Culturas empresariais brasileiras, Vitória (ES), 5-9/4/1998, 5p.

\_\_\_\_\_. “Associação Brasil Soka Gakkai Internacional (BSGI): sua organização e difusão no Brasil”. Comunicação apresentada no seminário “VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina”, Centro Universitário Maria Antônia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 22 a 25/9/1998, 12p.

\_\_\_\_\_. “Religiões se mesclam na cultura brasileira”. Correio Braziliense, 21/9/98.

\_\_\_\_\_. “Japanese Religions and Religious Diversity in Brazil”. Japan Studies Review, vol.3, 1999a: 87-100. Versão ampliada do artigo “Religião Japonesa e Diversidade Religiosa no Brasil”. In: Centro de Estudos Japoneses (ed.), Anais do III Encontro Nacional de Professores Universitários de Língua, Literatura e Cultura Japonesa. São Paulo, Centro de Estudos Japoneses da Universidade de São Paulo, 1992, pp. 107-115.

\_\_\_\_\_. “Antropologia Japonesa: uma análise histórica centrada em Yanagita Kunio”. Anuário Antropológico, no. 97, 1999b: 73-104.

\_\_\_\_\_. “Religiosidades japonesa e brasileira: aproximações possíveis”. In: Anais do XI Encontro Nacional de Professores Universitários de Língua, Literatura e Cultura Japonesa. I Encontro de Estudos Japoneses. Brasília, Universidade de Brasília/ Departamento de Línguas Estrangeiras e Tradução, 2001, pp. 209-221.

PRANDI, Reginaldo. “Religião paga, conversão e serviço”. In: PIERUCCI, Antônio Flávio e PRANDI, Reginaldo. A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política. São Paulo, Curso de Pós-Graduação em Sociologia-FFLCH-USP/Hucitec, 1996, pp.257-73.

\_\_\_\_\_. “A religião do planeta global”. In: ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto (orgs.). Globalização e Religião. Petrópolis, Vozes, 1997, pp. 63-70.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. “Identidade nacional, religião, expressões culturais: a criação religiosa no Brasil.” In: SACHS, Viola et alii. Brasil & EUA: Religião e identidade nacional. Rio de Janeiro, Graal, 1988, pp. 59-83.

- RAJANA, Emiko Watanabe. "New Religions in Japan: An Appraisal of two Theories". In: BEASLEY, W.G. (ed.), Modern Japan: Aspects of History, Literature and Society. London, George Allen & Uwin, 1975, pp. 187-97.
- READER, Ian. Religion in Contemporary Japan. 2a. impressão (1991, 1a. edição), Honolulu, University of Hawaii Press, 1994, xvi+277p.
- REID, David. "Internationalization in Japanese Religion". In: TAMARU, Noriyoshi & Reid, David (eds.), Religion in Japanese Culture: Where Living Traditions Meet a Changing World. Tokyo/ New York/ London, Kodansha, 1996, pp. 184-98.
- REIS, Carlos & LOPES, Ana Cristina M. Dicionário de Teoria da Narrativa. São Paulo, Ática, 1988, 327p.
- REISCHAUER, Edwin O. & FAIRBANK, John K. East Asia. The Great Tradition. Boston, Houghton Mifflin Co., 1958, xiv+739p.
- RHODES, Robert. "Recovering the Golden Age: Michinaga, Jôkei and the Worship of Maitreya in Medieval Japan". Japanese Religions, vol. 23, nos. 1 & 2, January 1998: 53-71.
- RINGGREN, Helmer. "Messianism". In: ELIADE, Mircea (editor in chief). The Encyclopedia of Religion. New York, Macmillan Publishing Co./ London, Collier Macmillan Publishers, vol. 9, 1987: 469-472.
- ROBERTSON, Roland. "Globalization, Modernization, and Postmodernization: The Ambiguous Position of Religion". In: ROBERTSON, Roland and GARRETT, William R. (eds.), Religion and Global Order. New York, Paragon House, 1991, pp. 281-91.
- \_\_\_\_\_. "Japanese Globality and Japanese Religion". In: ROBERTSON, R. Globalization: Social Theory and Global Culture. London, Sage Publications, 1994, 85-96.
- ROCHA, Cristina Moreira. "The Appropriation of Japanese Zen Buddhism in Brazil." Japan Studies Review, vol. IV, 2000a, pp. 33-52.
- \_\_\_\_\_. "Zen Buddhism in Brazil: Japanese or Brazilian?" Journal of Global Buddhism, <http://jgb.la.psu.edu/>, 2000b
- \_\_\_\_\_. "Being a Zen Buddhist Brazilian – Juggling Multiple Religious Identities in the Land of Catholicism". Artigo a ser publicado em The Globalization of Buddhism: Case Studies of Buddhist Missions, Boston University (no prelo), 2000c.
- ROCHEDIEU, Edmond. Xintoísmo e as novas religiões do Japão. Tradução de José Pinto. Lisboa/São Paulo, Verbo, 1982, 240p.
- ROSA, João Guimarães. Grande sertão: veredas. São Paulo, Abril Cultural, 1983, 429p.
- SADAKATA, Akira. Buddhist Cosmology: Philosophy and Origins. Tradução de Gaynor Sekimori (do original japonês "Shumisen to Gokuraku", Tokyo, Kodansha, 1973) . Com apresentação escrita por Hajime Nakamura. Tokyo, Kôsei Publishing, 1997, 224p.
- SAITO, Hiroshi. O japonês no Brasil: estudo de mobilidade e fixação. São Paulo, Editora Sociologia e Política, 1961, 238p.
- \_\_\_\_\_. (org.). A presença japonesa no Brasil. São Paulo, T. A. Queiroz/ EDUSP, Coleção Coroa Vermelha: Estudos Brasileiros, vol. 1, 1980, 243p.
- SAITO, Hiroshi e MAEYAMA, Takashi (eds.). Assimilação e integração dos japoneses no Brasil. Petrópolis, Vozes/ São Paulo, EDUSP, 1973, 558p.
- SANCHIS, Pierre. "O campo religioso contemporâneo no Brasil". In: ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). Globalização e religião. Tradução dos textos em espanhol Andréa D.L. Cardarello. Petrópolis, Vozes, 1997, pp. 103-115.

- SANTIAGO, Isabel. “Ananda Marga”. In: LANDIM, Leilah (org.), Sinais dos Tempos - Diversidade Religiosa no Brasil. Rio de Janeiro, Instituto de Estudos da Religião (ISER), Cadernos do Iser nº 23, 1990, pp. 233-243.
- SARGENT, Lyman Tower. “Utopianism”. In: CRAIG, Edward (editor-geral), Routledge Encyclopedia of Philosophy. London/New York, Routledge, 1998: 557-62.
- SAUNDERS, E. Dale. Buddhism in Japan, with an Outline of Its Origins in India. 3ª.edição (1972, 1a. edição da Tuttle), Tokyo, Charles E. Tuttle, 1980, 328p.
- SCHUHMACHER, Stephan & WOERNER, Gert (eds.). The Encyclopedia of Eastern Philosophy and Religion: Buddhism, Hinduism, Taoism, Zen. Boston, Shambhala, 1994, xviii+468p.
- SCHWARTZ, Hillel. “Millenarianism”. In: ELIADE, Mircea (editor in chief). The Encyclopedia of Religion. New York, Macmillan Publishing Co./ London, Collier Macmillan Publishers, vol. 9, 1987: 521-32.
- SEAGER, Richard Hughes. Buddhism in America. New York, Columbia University Press, 1999, xx+314p.
- SEGATO, Rita Laura. “Formações de diversidade: nação e opções religiosas no contexto da globalização”. In: ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). Globalização e religião. Tradução dos textos em espanhol Andréa D.L.Cardarello. Petrópolis, Vozes, 1997, pp. 219-248.
- SHIMAZONO, Susumu. “The Living Kami Idea in the New Religions of Japan” (Publicado originalmente como “Ikigami shisô-ron: shinshûkyô ni yoru minzoku ‘shûkyô’ no shiyo ni tsuite”, 1978, *Shûkyô Shakai-gaku Kenkyûkai*). Japanese Journal of Religious Studies, vol. 6, no. 3, 1979: 389-412.
- \_\_\_\_\_. “The Development of Millennialistic Thought in Japan’s New Religions: from Tenrikyo to Honmichi”. In: BECKFORD, James A. (ed.), New Religious Movements and Rapid Social Change. Paris/London, Unesco/Sage Publications, 1986, pp. 55-86.
- \_\_\_\_\_. “Dentô no keishô to kakushin” [Herança e inovação da tradição]. In: INOUE Nobutaka *et alii*, Shin-shûkyô Jiten [Enciclopédia das Novas Religiões]. Tokyo, Kôbundô, 1990, pp. 9-13.
- \_\_\_\_\_. “The Expansion of Japan's New Religions into Foreign Cultures”. Japanese Journal of Religious Studies, Vol.18/Numbers 2-3, June-September 1991: 105-132 [reeditado em: MULLINS, Mark R. *et al.* (eds.). Religion & Society in Modern Japan. Selected Readings, Berkeley (CA), Asian Humanities Presss, 1993: 273-300].
- \_\_\_\_\_. “New Religious Movements”. In: MULLINS, Mark R. *et alii* (eds.). Religion & Society in Modern Japan. Selected Readings, Berkeley (CA), Asian Humanities Presss, 1993: 221-30.
- \_\_\_\_\_. “Aspects of the Rebirth of Religion”. In: TAMARU, Noriyoshi & Reid, David (eds.), Religion in Japanese Culture: Where Living Traditions Meet a Changing World. Tokyo/ New York/ London, Kodansha, 1996, pp. 171-83.
- SHUPE, Anson D. “Globalization Versus Religious Nativism: Japan’s Soka Gakkai in the World Arena”. In: ROBERTSON, Roland and GARRETT, William R. (eds.), Religion and Global Order. New York, Paragon House, 1991, pp. 183-99.
- SILVA, Dilma de Melo. “Makiguchi in Action – Enhancing Education for Peace”. The Journal of Oriental Studies, vol. 10, Special Issue, 2000: 62-93.

- SILVA, Magnólia Gibson Cabral da. “Recentes teodicéias inspiradas na tradição oriental: conservadorismo e/ou mudança social”. Dissertação de Mestrado, UFPe-PIMES, Recife, 1988. (Resumo publicado na Revista de Cultura/Vozes, Ano 83, no. 6, Nov/Dez, 1989: 659-674.)
- SIMPSON, John H. “Globalization and Religion: Themes and Prospects”. In: ROBERTSON, Roland and GARRETT, William R. (eds.), Religion and Global Order. New York, Paragon House, 1991, pp. 1-17.
- SINGHAL, D.P. A History of the Indian People. London, Methuen, 1983, xii+481p.
- SNOW, David Alan. “A Dramaturgical Analysis of Movement Accomodation: Building Idiosyncrasy Credit as a Movement Mobilization Strategy”. Symbolic Interaction, vol. 2 no. 2, 1979: 23-44.
- \_\_\_\_\_. “Organization, Ideology, and Mobilization: The Case of Nichiren Shôshû of America”. In: BROMLEY, David G. and HAMMOND, Phillip E. (eds), The Future of New Religious Movements. Macon (GA), Mercer University Press, 1987: 153-72.
- \_\_\_\_\_. Shakubuku: A Study of the Nichiren Shoshu Buddhist Movement in America, 1960-1975. New York: Garland Publishing, 1993, xiv+339p.
- SOARES, Luís Eduardo. “Religioso por natureza: cultura alternativa e misticismo ecológico no Brasil”. In: LANDIM, Leilah (org.), Sinais dos tempos: Diversidade religiosa no Brasil. Cadernos do ISER, noo. 22. Rio de Janeiro, Instituto de Estudos da Religião, 1989, pp. 121-44.
- SOARES, Mariza de Carvalho. “Guerra Santa no País do Sincretismo”. In: LANDIM, Leilah (org.), Sinais dos Tempos: Diversidade religiosa no Brasil. Rio de Janeiro, Instituto de Estudos da Religião (ISER), Cadernos do Iser nº23, 1990, pp. 75-104.
- The Sokagakkai. Tokyo, The Seikyo Press, 1962, edição revisada e ampliada (1960, 1a. edição), 172 pp.
- SÔKA GAKKAI (ed.). Soka Gakkai and Nichiren Shoshu Separation. Texto inédito, s.d., 4p.
- SOKA GAKKAI INTERNACIONAL (ed.). Liturgia do Budismo de Nitiren Daishonin. São Paulo, Associação Brasil SGI, n.d., 46p.
- Soka Gakkai Annual Report 2000 (1999 Nen Katsudô Hôkoku). Tokyo, Sôka Gakkai Kôhshitsu, 1999, 111p
- SOLOMON, Ted J. “Sôka Gakkai on the Alleged Compatibility between Nichiren Buddhism and Modern Science”. Japanese Journal of Religious Studies 7/1, March 1980: 34-54.
- SOUZA, Beatriz Muniz de, & ALBUQUERQUE, Leila Marrach B. “Resistência conservadora à modernidade: o caso de uma nova seita japonesa no Brasil”. Latin American Studies, 14, 1995: 27-36.
- STANIFORD, Philip. “Nihon ni itemo sho ga nai: o background, a estratégia e a personalidade do imigrante japonês no além-mar”. In: SAITO, Hiroshi e MAEYAMA, Takashi (eds.), Assimilação e integração dos japoneses no Brasil. Petrópolis: Vozes/ São Paulo: EDUSP, 1973a, pp. 32-55.
- \_\_\_\_\_. Pioneers in the Tropics: The Political Organization of Japanese in an Immigrant Community in Brazil. London, The Athlone Press/University of London; New York, Humanities Press, 1973b, xvi+201p.



- STARK, Rodney and BAINBRIDGE, William Sims. A Theory of Religion. New York, Peter Lang, 1987.
- STONE, Jacqueline. "Rebuking the enemies of the Lotus. Nichirenist Exclusivism in Historical Perspective". Japanese Journal of Religious Studies (Special Issue: "Conflict and Religion in Japan"), 21/2-3, June-Sept 1994: 231-59.
- TAJIRI, Tetsuya & YAMASHIRO, José. "Japão: fim do isolamento e início do movimento emigratório". In: Comissão de Elaboração da História dos 80 Anos da Imigração Japonesa no Brasil (ed.), Uma epopéia moderna: 80 anos da imigracao japonesa no Brasil. São Paulo, Hucitec/Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa, 1992, pp. 27-35.
- TAKAGI, Hirô. Nihon no shinkô-shûkyô: taishu shisô undô no rekishi to ronri [Religiões surgidas recentemente no Japão: história e lógica de movimentos populares de pensamento]. Tokyo, Iwanami Shoten, 1959, vii+209p.
- TALMON, Yonina. "Millenarism". In: SILLS, David L. (ed.), International Encyclopedia of the Social Sciences, vol. 9. New York, The Macmillan Co. & The Free Press, 1968, pp. 349-62.
- TAMANOI, Mariko Asano. "Women's Voices: Their Critique of the Anthropology of Japan". Annual Review of Anthropology 19, 1990: 17-37.
- TAMARU, Noriyoshi. "Buddhism". In: HORI, Ichirô *et alii* (eds), Japanese Religion: a survey by the Agency for Cultural Affairs. 5a. impressão (1972, 1a. edição), Tokyo/New York, Kodansha International, 1987, pp. 47-69.
- TAPPER, Nancy. "Can Anthropology be the Source of a Theory of Religion?". Religion Today, vol. 4, nos. 1 & 2, s.d., pp. 9-11.
- TELERMAN, Rosali. Um lugar ao sol: a mulher na P.L.. Tese de mestrado em Ciências Sociais apresentada na Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 1990, 177p.
- THOMSEN, Harry. The New Religions of Japan. Rutland, Vermont: Charles E. Tuttle Co., 1963, 269p.
- TOYNBEE, Arnold & IKEDA, Daisaku. Escolha a vida. Um diálogo sobre o futuro. Tradução de Ruy Jungmann (do original inglês "The Toynbee-Ikeda Dialogue", Editora Kodansha International, e "Choose Life", Oxford University Press). 2a. edição, Rio de Janeiro, Record, s.d., 346p.
- TROMPF, Garry W. "Utopia". In: ELIADE, Mircea (editor in chief). The Encyclopedia of Religion. New York, Macmillan Publishing Co./ London, Collier Macmillan Publishers, vol. 15, 1987: 159-62.
- TURNER, Victor. Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village Life. Oxford/Washington D.C, Berg, 1996 (1a. edição, Manchester University Press, 1957), xxxiv+348p.
- \_\_\_\_\_. "Social Drama and Stories about Them". In: MITCHELL, W.J.T. (ed.), On Narrative. Chicago/ London, The University of Chicago Press, 1981, 137-64pp.
- \_\_\_\_\_. The Anthropology of Performance. Prefácio de Richard Schechner. New York, PAJ Publications, 1987, 185p.
- UMESAO, Tadao; HARDACRE, Helen; & NAKAMAKI, Hirochika (eds.). Japanese Civilization in the Modern World - VI. Senri Ethnological Studies, no. 29. Osaka, National Museum of Ethnology, 1990, ii+158p.

- UTSUMI, Américo. “A contribuição da comunidade nipo-brasileira no desenvolvimento da agricultura”. In: III COPANI, O Nikkei e a sua Americanidade. Temas apresentados na III Convenção Panamericana Nikkei. São Paulo, Massao Ohno Editor, 1986, pp. 225-28.
- VELHO, Otávio. “Globalização: antropologia e religião”. In: ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto (orgs.). Globalização e Religião. Petrópolis, Vozes, 1997, pp. 43-61.
- VIEIRA, Francisca I. Schurig. O japonês na frente de expansão paulista. O processo de absorção do japonês em Marília. São Paulo, Pioneira/EDUSP, 1973, 272p.
- WALLACE, Anthony F.C. Religion: an Anthropological View. New York, Random House, 1966.
- WATSON, Burton (tradutor). The Lotus Sutra. New York, Columbia University Press, 1993, xxx+352p. (com introdução e notas do tradutor + glossário).
- WEBER, Max. The Theory of Social and Economic Organization. London, Hodge, 1947.
- \_\_\_\_\_. The Sociology of Religion. Tradução de Ephraim Fischhoff. Introdução de Talcott Parsons. Boston, Beacon Press, 1964 (1922, 1a. publicação do original alemão), lxx+304p.
- \_\_\_\_\_. On Charisma and Institution Building. Selected Papers. Edição e introdução de S. N. Eisenstadt. Chicago/London, The University of Chicago Press, 1968, lvi+313p.
- \_\_\_\_\_. A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo. Tradução de M. Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tamás J.M.K.Szmrecsányi. Brasília/Editora da Universidade de Brasília, São Paulo/Pioneira, 1981, 233p.
- WHITE, James W. The Soka Gakkai and Mass Society. Stanford, Stanford University Press, 1970.
- WILLEMS, Emilio e SAITO, Hiroshi. “Shindo- remmei: um problema de aculturação”. Sociologia 9, (2), 1947: 133- 152X
- WILSON, Bryan R. Religious Sects: a Sociological Study. London, Weidenfeld and Nicolson, 1970, 256p.
- \_\_\_\_\_. Contemporary Transformations of Religion. London/ Oxford/ New York, Oxford University Press, 1976, xii+116p.
- \_\_\_\_\_. “Soka Gakkai.” Encyclopedia of Religion. New York, Macmillan, Vol. 13, 1987, p. 405-407.
- \_\_\_\_\_. “The Westward Path of Buddhism”. In: GALTUNG, Johan (ed.), Buddhism Today. A Collection o Views from Contemporary Scholars. Tokyo, The Institute of Oriental Philosophy. 1990, pp. 49-62
- \_\_\_\_\_. “Religion Must Change with the Times.” World Tribune. Feb 3, 1992: 6.
- \_\_\_\_\_. “Soka Gakkai in the Modern West”. The Journal of Oriental Studies. Tokyo, The Institute of Oriental Philosophy, vol. 8, 1998: 3-14.
- \_\_\_\_\_. “The British Movement and its Members”. In: MACHACEK, David and WILSON, Bryan (eds.). Global Citizens: The Soka Gakkai Buddhist Movement in the World. Oxford, University of Oxford Press, 2000, pp. 349-74.
- WILSON, Bryan & CRESSWELL, Jamie (eds.). New Religious Movements. Challenge and response. London/New York, Routledge, 1999.
- WILSON, Bryan & DOBBELAERE, Karel. A Time to Chant: The Soka Gakkai Buddhists in Britain. Oxford, Clarendon Press, 1994, xii-267p.

WORSLEY, Peter. The Trumpet Shall Sound: A Study of “Cargo Cults” in Melanesia. 2a. ed. (1a. ed., 1957, London, MacGibbon and Kee). New York, Schocken Books, 1968, lxix+300p.

YAMADA, Ryûjô. “The Logic of Crisis: The Mappô Theory in India, China and Japan”. Proceedings of the IXth International Congress for the History of Religions, 1958. Tokyo, Maruzen, 1960: 459-62.

YAMASHIRO, José. História da Cultura Japonesa. São Paulo, Ibrasa, 1986, 234p.

## **BIBLIOGRAFIA CONSULTADA**

DONIGER, Wendy (editora-consultora). Merriam-Webster’s Encyclopedia of World Religions. Springfield (Massachusetts), Merriam-Webster, 1999, xviii+1.181p.

HUMPHREYS, Christmas. A Popular Dictionary of Buddhism. London, Curzon, 1984, 224p.

SCHUHMACHER, Stephan & WOERNER, Gert (eds.). The Encyclopedia of Eastern Philosophy and Religion: Buddhism, Hinduism, Taoism, Zen. Boston, Shambhala, 1994, xviii+468p.

SILVA, Benedicto (coordenação geral). Dicionário de Ciências Sociais. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 1986, xx+ 1.421p.

## **PERIÓDICOS**

### **Jornais:**

Brasil Seikyo, no. 1.459, 09/5/98; no. 1.461, 23/5/98; no. 1.502, 03/4/99; no. 1.528, 23/10/99; no. 1.532, 20/11/99; 01/01/00, edição especial; no. 1.554, 06/5/00; no. 1.571, 16/9/00; no. 1.590, 03/02/01; no. 1.593, 24/02/01.

World Tribune, 30-3-01

### **Revistas:**

IstoÉ. “O Brasil dos Budas” (matéria de Gisele Vitória). 12 –3-1997, pp. 62, 64-5, 68-70.  
SGI Quarterly no. 14, October 1998; no. 15, January 1999.

Terceira Civilização,

1973: no. 55 (março); no. 56 (abril).

1974: no. 74 (outubro).

1975: no. 86 (outubro).

1976: no. 100 (dezembro).

1979: no. 127(março).

1991: no. 270 (fevereiro).

1992: no. 281 (janeiro); no. 286 (junho).  
1993: no. 297 (maio).  
1994: no. 310 (junho); no. 311 (julho); no. 315 (novembro).  
1995: no. 326 (outubro).  
1998: no. 353 (janeiro); no. 356 (abril); no. 357 (maio); no. 360 (agosto); no. 361 (setembro); no. 362 (outubro); no. 364 (dezembro).  
1999: no. 366 (fevereiro); no. 367 (março); no. 368 (abril); no. 369 (maio); no. 371 (julho); no. 372 (agosto); no. 373 (setembro); no. 374 (outubro); no. 375 (novembro); no. 376 (dezembro).  
2000: no. 377 (janeiro); no. 379 (março); no. 380 (abril); no. 381 (maio); no. 382 (junho); no. 383 (julho); no. 384 (agosto); no. 385 (setembro).  
2001: no. 383 (janeiro); 390 (fevereiro).

Veja. “Os deuses do sol”. 1990, pp. 70-71.

#### **FONTES CONSULTADAS NA INTERNET**

[http://members.rotfl.com/true\\_soka/idsgpre.htm](http://members.rotfl.com/true_soka/idsgpre.htm)  
<http://www.bsgi.com.br>  
<http://www.bsi.com.br/~hagihara/hbs1.hhtml>  
<http://www.egroups.com/group/itaidoshinet>  
<http://www.pas2000.com/irg>  
<http://www.sokagakkai.or.jp>  
<http://www.vertex.com.br/users/san/portal.htm>

#### **OUTROS**

- Censo da Divisão das Senhoras, Associação Brasil SGI, 1998, inédito.  
- Departamento de Ordem Política e Social (Dops), Informe no. SP/129, 07-julho-66, Pasta 118.



## **APÊNDICES**



- I. Cronologia do Nichirenismo e da SGI**
- II. Fontes de informação sobre a SGI:  
bibliografia e páginas na internet**
- III. Homenagens brasileiras à Sôka Gakkai e  
a seus presidentes**
- IV. Canções da BSGI**
- V. Endereços da BSGI**
- VI. Questionário e roteiro das entrevistas**
- VII. Glossário**

— Apêndice I —

**CRONOLOGIA DO NICHIRENISMO E DA SGI<sup>1</sup>**



<b>DATA</b>	<b>EVENTO</b>
1222, 16 Fev	Nascimento de Nichiren (Zennichi-maru) em Kominato (atual província de Chiba).
1253, 28 Abr	Nichiren estabelece uma nova religião e adota o nome Nichiren.
1260, 16 Jul	Nichiren submete seu tratado <u>Risshô Ankoku-ron</u> ao governo xogunal.
1261, 12 Maio	Nichiren é exilado na península de Izu.
1271, 12 Set	Nichiren escapa de execução, mas segue, um mês depois, para exílio na ilha de Sado (28 Out).
1274, 26 Mar	Nichiren é perdoado e retorna a Kamakura.
12 Mai	Nichiren chega Minobu (na atual província de Yamanashi).
10 Nov	Os Mongóis tentam invadir Kyûshû, como previra Nichiren.
1279, 12 Out	Nichiren inscreve o <u>daigohonzon</u> (objeto de adoração).
1281, 06 Abr	Os Mongóis tentam invadir Kyûshû pela segunda vez.
1282, 13 Out	Nichiren morre em Ikegami (parte da atual Tóquio), aos 60 anos de idade.
1283	O primeiro aniversário da morte de Nichiren, reúne seus discípulos em uma convenção.
1289, Fev	O primeiro cisma: Nikkô deixa o templo de Minobu.
1290, 12 Out	Nikkô funda o templo Taisekiji, próximo ao Monte Fuji.
1294	Nichizô inicia a propagação nas redondezas de Quioto.
1295	Nichiji se lança numa jornada missionária para o norte (acredita-se que tenha pregado em Hokkaidô, chegando até a Sibéria).
1298, 15 Fev	Nikkô se muda para Omosu para fundar o templo Honmonji.
1333, 07 Fev	Nikkô morre aos 87 anos.
1718, Mar	Nikkan se torna o 26º Sumo Prelado do Taisekiji.
1726, 19 Agost	Nikkan morre aos 62 anos.
1900	O Budismo Nichiren do templo Taisekiji começa a se auto-denominar <u>Nichiren-shû Fujiha</u> .
1912	A Nichiren-shû Fujiha muda seu nome para <u>Nichiren Shôshû</u> .
1928, Junho	Tsunesaburô Makiguchi e Jin'ichi Toda (Jôsei Toda) se tornam membro da Nichiren Shôshû.
1930, 18 Nov	Fundação da <u>Sôka Kyôiku Gakkai</u> (Sociedade Educacional para a Criação de Valores).
1937	Encontro de inauguração formal da Sôka Kyôiku Gakkai (Tóquio). Makiguchi é nomeado presidente e Toda, diretor-geral.

<sup>1</sup> Cronologia baseada em Murata (1971: 177-80), Terceira Civilização (no. 362, out/98 ) e Brasil Seikyo (01-01-2000).

1941, 20 Jul	Lançamento da revista <u>Kachi Sôzô</u> . A Gakkai reúne 3000 membros.
1943, 20 Jun	Prisão de Makiguchi, Toda e outros 19 líderes.
1944, 18 Nov	Makiguchi morre na Prisão de Sugamo (Tóquio), aos 73 anos.
1945, 03 Jul	Toda é liberado após dois anos de detenção.
1946, 1º Jan	Toda passa a dar palestras sobre o Sutra de Lótus, marcando o início da reconstrução da Gakkai.
1º Maio	Toda é indicado Diretor-geral da Sociedade –que teve o nome abreviado para <u>Sôka Gakkai</u> – , durante o primeiro encontro do líderes no pós-guerra.
11 Jun	Toda cria a Divisão dos Rapazes.
1º Jul	Retorna publicação mimeografada da <u>Kachi Sôzô</u> .
1947, Jul	Substituição da revista <u>Kachi Sôzô</u> pela publicação mensal <u>Daibyakurenge</u> .
Agost	Daisaku Ikeda se converte à Nichiren Shôshû e se torna membro da Divisão de Jovens da Gakkai.
19 Out	Segunda Assembléia Geral da Sôka Gakkai.
1948, 17 Out	Terceira Assembléia Geral.
1949, Janeiro	Ikeda passa a trabalhar na empresa de Toda: <u>Nihon Shôgakkan</u> .
23 Out	Quarta Assembléia Geral.
1950, 12 Nov	Quinta Assembléia Geral. Toda renuncia ao cargo de diretor-geral e é substituído por Shûhei Yajima.
1951, 06 Abr	Gakkai chega a aproximadamente 3000 famílias, organizadas em 12 unidades.
20 Abr	Lançamento do jornal trimestral <u>Seikyô Shinbun</u> .
03 Maio	Toda assume a presidência da Gakkai, que estava vacante desde a morte de Makiguchi.
19 Jul	Criação da Divisão de Moças.
04 Nov	Sexta Assembléia Geral.
31 Dez	O número de membros é estimado em 5.728 famílias.
1952, 07 Dez	Sétima Assembléia Geral.
21 Dez	Número de membros estimado em 22.324 famílias.
1953, 03 Maio	Oitava Assembléia Geral.
06 Set	O <u>Seikyô Shinbun</u> se torna semanal.
13 Nov	A sede da Gakkai muda-se de Nishi Kanda para Shinanomachi, em Tóquio.
22 Nov	Nona Assembléia Geral.
21 Dez	Número de membros estimado em 70.000 famílias.
1954, 30 Mar	Daisaku Ikeda é apontado Chefe de Pessoal.
03 Maio	Décima Assembléia Geral.
03 Nov	11a. Assembléia Geral.
22 Nov	Criação do Departamento Cultural.
23 Dez	Número de membros estimado em 164.272 famílias.
1955, 03 Mai	12a. Assembléia Geral.
03 Nov	13a. Assembléia Geral.
23 Dez	Número de membros estimado em 194.239 famílias.
1956, 03 Mai	14a. Assembléia Geral.
10 Jul	Três membros são eleitos para a Casa dos Conselheiros (Câmara Alta).
01 Nov	15a. Assembléia Geral.
21 Dez	Anúncio do número de membros em aproximadamente 500.000 famílias.
1957, 03 Mai	16a. Assembléia Geral.
30 Jun	Fundação da Divisão dos Estudantes.
08 Nov	17a. Assembléia Geral.
25 Dez	Número de membros estimado em 750.000 famílias.

<sup>2</sup> Todo evento relacionado com a BSGI no Brasil, neste organograma, está em itálico.

1958, 02 Abr	Morte de Jôsei Toda.
20 Abr	Funeral de Toda, com participação estimada de 250.000 membros.
03 Maio	18a. Assembléia Geral.
30 Jun	Daisaku Ikeda é apontado Diretor Geral da Gakkai.
09 Nov	19a. Assembléia Geral.
25 Dez	Número de membros estimado em 1.050.000 famílias.
1959, 24 Abr	261 membros são eleitos para legislaturas locais.
03 Mai	20a. Assembléia Geral.
03 Jun	Todos os seis candidatos da Gakkai são eleitos para a Câmara Alta.
08 Nov	21a. Assembléia Geral.
02 Dez	Nittatsu se torna o 66o. Sumo Prelado do Taisekiji.
23 Dez	Número de membros estimado em 1.300.000 famílias.
1960, 19 Abr	Ikeda se torna o terceiro presidente da Sôka Gakkai.
03 Mai	22a. Assembléia Geral.
19 Out	<i>Primeira visita do presidente Ikeda ao Brasil (Dia da BSGI).<sup>2</sup></i>
20 Out	<i>Fundação do Distrito Brasil, composto de três subdistritos: Arujá, Campinas e São Paulo.</i>
12 Dez	<i>Fundação da Divisão dos Rapazes do Brasil, composta de 14 membros.</i>
21 Dez	Número de membros estimado em 1.720.000 famílias.
1961, 03 Mai	23a. Assembléia Geral.
27 Jun	Número de membros estimado em dois milhões de famílias.
21-27 Jul	Campanha para a construção do <u>Daikyakuden</u> levanta mais de 3 bilhões de ienes.
23 Dez	Número de membros estimado em 2.300.000 famílias
1962, Janeiro	Estabelecimento do Instituto de Filosofia Oriental, no Japão.
03 Mar	Ikeda é indicado pelo Taisekiji para o cargo de Presidente das Associações de Leigos ( <u>Daikôto</u> ) da Hokkekô.
02 Abr	Início da construção do <u>Daikyakuden</u> . Lançamento do jornal <u>Kômei Shimbun</u> .
03 Mai	24a. Assembléia Geral.
01 Jul	Todos os nove candidatos para a Casa dos Conselheiros foram eleitos.
27 Nov	Número de membros estimado em três milhões de famílias.
22 Dez	<i>(Roberto) Yasuhiro Saito chega ao Brasil para exercer o cargo de responsável pela Divisão dos Rapazes da América do Sul.</i>
1963, 03 Mai	25a. Assembléia Geral.
01 Set	26a. Assembléia Geral.
13 Out	<i>Primeiro Festival Esportivo na Escola da Polícia Militar do Estado de São Paulo.</i>
18 Out	Fundação da Associação de Concertos Min-On.
30 Nov	Número de membros estimado em 3.950.000 famílias.
1964, Janeiro	<i>Realizado o primeiro Exame de Budismo em português.</i>
01 Abr	Inauguração do <u>Daikyakuden</u> . Ikeda é apontado como presidente das associações de leigos da Nichiren Shôshû.
03 mai	27a. Assembléia Geral. Anúncio do projeto de construção do <u>Shôhondô</u> .
	<i>Fundação da Sede da América do Sul (São Paulo).</i>
Outubro	<i>Inauguração da primeira sede comunitária, no bairro Vila Mariana (São Paulo).</i>
18 Out	<i>2o. Festival Esportivo da América do Sul.</i>
17 Nov	Estabelecimento do Partido <u>Kômeitô</u> .
Dezembro	Número de membros estimado em 4.310.000 famílias.
1965, 03 Mai	<i>Publicação da primeira edição do boletim interno “Nova Era” (precursor do</i>



	<i>jornal “Brasil Seikyo”).</i> 28a. Assembléia Geral.
05 Jul	Onze membros foram eleitos para a Casa dos Conselheiros.
17 Out	Ikeda oferece 35.536.004.309 ienes ao sumo prelado Nittatsu para a construção do <u>Shôhondô</u> .
Dez	Número de membros estimado em 5.500.000 famílias.
1966, Fev	<i>Primeira Reunião de Dirigentes da América do Sul.</i>
Março	<i>Segunda visita do presidente Daisaku Ikeda ao Brasil.</i>
13 Mar	<i>Festival Cultural no Teatro Municipal de São Paulo.</i>
15 Abr	<i>Mudança da denominação do Jornal “Nova Era” para “Brasil Seikyo”.</i>
03 Mai	29a. Assembléia Geral.
15 Mai	<i>Inauguração do prédio da sede da Nichiren Shoshu do Brasil (NSB), na Rua Tamandaré, nº 1008, em São Paulo.</i>
Junho	<i>Inauguração da sede no Rio de Janeiro.</i>
25 Set	A partir desta data, a Sôka Gakkai passa a se chamar Nichiren Shôshû no exterior, “para dissipar qualquer mal-entendido”.
09 Out	<i>Festival Cultural no campo da Cooperativa Agrícola de Cotia (São Paulo).</i>
Dez	Número de membros estimado em seis milhões de famílias.
1967, 29 Jan	25 dos 32 candidatos do Kômêitô são eleitos para a Câmara Baixa.
Abril	<i>Primeiro Campeonato de Voleibol no Ginásio do Pacaembu (São Paulo).</i>
03 Mai	30a. Assembléia Geral.
07 Ag	Divisão de Estudantes chega à marca dos 200 mil membros.
15 Out	Realização do Festival Cultural de Tóquio, no Estádio Nacional.
1968, 03 Mai	31a. Assembléia Geral. Ikeda anuncia a inauguração da Universidade Soka em abril de 1971.
09 Jun	<i>Festival Esportivo-Cultural da América do Sul.</i>
Julho	<i>Lançamento da revista “Terceira Civilização”.</i>
07 Jul	O número de membros do Kômêitô na Casa dos Conselheiros cresce de 20 para 24.
08 Set	Ikeda propõe o restabelecimento das relações diplomáticas entre a China e o Japão.
1969, 24 Ag	<i>Convenção da América do Sul com vinte mil participantes.</i>
1970, 30 Mai	<i>Roberto Yasuhiro Saito é nomeado diretor-geral da América do Sul.</i>
1971, 02 Abr	Fundação da Universidade Soka.
27 Jun	<i>Festival Musical na Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa (São Paulo).</i>
1972, Abril	Ikeda visita cidades na Europa e América do Norte; encontro com Arnold Toynbee.
22 Abr	<i>Festival Musical em comemoração ao Sesquicentenário da Independência do Brasil.</i>
Outubro	Inauguração do <u>Shôhondô</u> (Templo Taisekiji, Japão).
1973, 1º Jan	<i>Reestruturação da Nichiren Shôshû do Brasil (NSB) com a criação de sete regionais.</i>
Maio	Inauguração do Museu de Arte Fuji.
09 Jun	<i>Primeiro Festival dos Jovens da NSB.</i>
27 Ag	<i>Primeira Exposição de Artes da NSB.</i>
10 Nov	<i>Festival Cultural no Ginásio do Pacaembu (São Paulo).</i>
1974, 17 Mar	<i>Festival Cultural da NSB, no Palácio das Convenções do Anhembi (São Paulo).</i>
29 Mai	Ikeda visita a China pela primeira vez.
07 Set	Os jovens da Soka Gakkai coletam 10 milhões de assinaturas pela abolição das armas nucleares.
08 Set	<i>Festival Cultural-Esportivo em Comemoração à Semana da Pátria, no Estádio do Pacaembu (São Paulo). Com a participação de 8.400 pessoas, pela primeira</i>

20 Out	<i>vez a NSB apresenta o painel humano.</i>
02 Dez	<i>Campeonato de Voleibol da NSB, no Ginásio do Sport Clube Corinthians Paulista.</i>
1975, 15 Fev	<i>Ikeda visita a China pela segunda vez. Encontro com o premiê Chu Enlai.</i>
26 Fev	<i>Primeiro Curso de Verão da NSB no Clube Santa Mônica de Campo e Náutica (São Paulo).</i>
20 Abr	<i>Fundação da Soka Gakkai Internacional em Guam, no Havaí. Daisaku Ikeda é nomeado presidente da SGI.</i>
1976, 12 Set	<i>Festival Cultural-Esportivo em Comemoração aos quinze anos da cidade de Brasília, no Ginásio de Esportes Presidente Médici, com a participação de 4.700 membros.</i>
1977, 24 Ag	<i>Cerimônia de Lançamento da Pedra Fundamental do Centro Cultural da NSB.</i>
1978, 23 Jul	<i>Inauguração do Centro Cultural da NSB (São Paulo).</i>
1979, 24 Abr	<i>Primeira Reunião Geral de Dirigentes da NSB.</i>
23 Dez	<i>Ikeda se torna presidente-honorário da Sôka Gakkai e o diretor-geral Hiroshi Hôjô é nomeado quarto presidente da organização.</i>
1980, Outubro	<i>Festival Cultural-Esportivo da NSB no Ginásio do Ibirapuera (São Paulo).</i>
1981, 12 Jan	<i>Convenções Comemorativas do 20º Aniversário da NSB.</i>
13 Jan	<i>O Brasil, representado pelo diretor geral Roberto Saito, participa da Primeira Conferência Internacional de Estudo do Budismo, em Honolulu, Havaí.</i>
Março	<i>Ikeda visita países da América Central.</i>
09 Mai	<i>A Sôka Gakkai é registrada como organização não-governamental (ONG) no Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (Acnur).</i>
18 Jul	<i>Ikeda visita a ex-União Soviética e oito países na Europa e América do Norte.</i>
Dez	<i>Einosuke Akiya é nomeado quinto presidente da Sôka Gakkai.</i>
1982, 24 Jan	<i>A Sôka Gakkai é registrada como ONG no Departamento de Informações Públicas das Nações Unidas (UNDPI).</i>
11 Fev	<i>Festival Cultural-Esportivo da NSB, oficializado como parte dos eventos comemorativos do 428º Aniversário da Cidade de São Paulo, no Ginásio do Ibirapuera.</i>
07 Mar	<i>Oficialização do Festival Cultural-Esportivo da NSB como parte do Calendário Turístico da Secretaria de Estado dos Negócios de Esporte e Turismo de São Paulo.</i>
12 Mai	<i>Reestruturação da Organização com a formação de áreas.</i>
03 Jun	<i>A SGI é registrada como ONG no Conselho Econômico e Social das Nações Unidas (ECOSOC).</i>
08 Ag	<i>Ikeda apresenta proposta para desarmamento e abolição das armas nucleares para o secretário-geral das Nações Unidas, Javier Pérez de Cuéllar.</i>
04 Set	<i>Ikeda recebe o Prêmio da Paz das Nações Unidas.</i>
1983, 22 Mai	<i>Seis mil membros da Divisão dos Adultos da NSB participam das Comemorações da Semana da Pátria, por meio da apresentação do painel humano, no Estádio Municipal do Pacaembu (São Paulo).</i>
1984, 19 Fev	<i>Grande Final do Campeonato de Voleibol da NSB, no Ginásio do Sport Clube Corinthians Paulista.</i>
20 Fev	<i>Terceira Visita do presidente Ikeda ao Brasil.</i>
21 Fev	<i>Ikeda encontra-se com o presidente João Baptista de O. Figueiredo e seu ministro-chefe da Casa Civil, João Leitão de Abreu.</i>
23 Fev	<i>Doação de livros à Universidade Federal do Rio de Janeiro.</i>
	<i>Ikeda se encontra com a presidente executiva da extinta Legião Brasileira de Assistência (LBA), Lea Leal; com o reitor da Universidade de Brasília, José Carlos de A. Azevedo, realizando a doação de mil livros para a UnB; com a</i>

	<i>ministra da Educação e Cultura, Esther de Figueiredo Ferraz; e com o ministro das Relações Exteriores, Saraiva Guerreiro.</i>
26 Fev	<i>Festival Cultural-Esportivo da SGI com a presença de Ikeda.</i>
27 Fev	<i>Reunião de Dirigentes Comemorativa do Jubileu de Prata da NSB, com presença de Ikeda. Nomeação de novos dirigentes e criação dos Departamentos Educacional, Científico, Social e Artístico. Criação dos cargos de presidente e vice-presidente da organização.</i>
11 Mar	<i>Fundação da Divisão dos Jovens da NSB.</i>
Abril	<i>Campanha liderada por jovens da Sôka Gakkai arrecada fundos para os refugiados da África.</i>
1985, Julho	<i>Representantes da Sôka Gakkai visitam campos de refugiados no Zaire (atual Congo) e na Tanzânia.</i>
1º Dez	<i>Convenção Comemorativa do Jubileu de Prata da NSB, no Conjunto Desportivo “Constâncio Vaz Guimarães” do Ginásio do Ibirapuera.</i>
1986, Julho	<i>Representantes da Sôka Gakkai visitam campos de refugiados da Etiópia e do Camboja.</i>
1987, 01 Fev	<i>Implantação da organização de comunidade.</i>
21 Fev	<i>Inauguração do Auditório Presidente Ikeda da NSB.</i>
15 Jul	<i>Implantação da organização por território.</i>
11 Ago	<i>Início do projeto de alfabetização de adultos pelo Departamento Educacional da NSB.</i>
Setembr	<i>As Nações Unidas designam a SGI “Mensajeira da Paz”.</i>
Novembr	<i>Jovens da Sôka Gakkai fazem Campanha de Arrecadação de Fundos para os refugiados da Ásia. Representantes visitam os campos de refugiados da Somália e de Moçambique.</i>
1988, 17 Jan	<i>Festival Cultural dos Jovens para a Paz da NSB, no Ginásio do Ibirapuera.</i>
Junho	<i>Ikeda dialoga com o filósofo Dr. René Huyghe.</i>
18 Jun	<i>Apresentação do Painel Humano da NSB em comemoração aos 80 Anos da Imigração Japonesa no Brasil, no Estádio do Pacaembu.</i>
07 Set	<i>Primeiro Grupo CAV (Corpo de Ação Voluntária) parte de São Paulo para participar em outros estados. Início dos intercâmbios anuais.</i>
1989, 04 mai	<i>Roberto Saito, presidente da NSB, encontra-se com o presidente José Sarney.</i>
29 Jul	<i>Inauguração do Centro Cultural do Rio de Janeiro.</i>
1990, 18 Fev	<i>Inauguração do Centro Cultural Campestre da NSB (Itapevi-SP), com a participação de Hiromasa Ikeda (filho de Daisaku Ikeda e vice-presidente da SGI).</i>
21 Fev	<i>Abertura da Exposição “Eternos Tesouros do Japão”, no Museu de Arte de São Paulo (MASP).</i>
11 Mar	<i>10º Festival Cultural e Esportivo dos Jovens para a Paz Mundial, no Ginásio do Ibirapuera.</i>
19 Out	<i>Convenção Comemorativa do 30º Aniversário da NSB, no Auditório Presidente Ikeda (São Paulo).</i>
18 Nov	<i>Início da disputa entre SGI e clero da Nichiren Shôshu.</i>
27 Dez	<i>Ikeda é destituído pelo clero da Nichiren Shôshu do posto de representante geral dos adeptos e impedido de visitar o templo principal Taisekiji.</i>
1991, Fevereiro	<i>Ikeda e outros cinco intelectuais enviam apelo de paz ao presidente do Iraque, Saddam Hussein, por ocasião da Guerra do Golfo.</i>
20 Abr	<i>Fundação do Grupo Herdeiro, atual Divisão dos Estudantes (estudantes primários, ginásiais e colegiais).</i>
23 Abr	<i>Mudança da denominação Nitiren Shoshu do Brasil (NSB) para Associação</i>

	<i>Brasil-SGI (BSGI).</i>
<i>Julho</i>	<i>A BSGI participa da Campanha do Agasalho promovida pelo Fundo de Solidariedade do Palácio do Governo do Estado de São Paulo.</i>
<i>08 Nov</i>	<i>Sede da Sôka Gakkai recebe documento assinado pelo administrador-chefe, o sumo prelado Nikken Abe, e pelo administrador-geral Fujimoto, conclamando à dissolução da organização.</i>
<i>18 Nov</i>	<i>Nikken excomunga a SGI e pára de conceder <u>gohonzon</u> aos membros da organização.</i>
<i>25 Nov</i>	<i>Clero do templo Itijojei (São Paulo) registra ata e destitui a diretoria, composta basicamente por membros da BSGI.</i>
<i>11 Dez</i>	<i>Formalização do Convênio de Intercâmbio e Cooperação Cultural entre a Universidade de São Paulo e a Universidade Soka.</i>
<i>29 Dez</i>	<i>A diretoria destituída do templo Itijojei abre um processo judicial contra o clero da Hokkekô, requerendo a reintegração de posse.</i>
<i>1992, 18 Jan</i>	<i>Realização do Rio '92 - Festival Eco-Cultural da BSGI no Maracanãzinho.</i>
<i>21 Jan</i>	<i>Abertura da Exposição “Diálogos com a Natureza – Fotografias de Daisaku Ikeda”, no MASP.</i>
<i>02 Mai</i>	<i>Festival Musical Comemorativo do Dia 3 de Maio, no Colégio “Caetano de Campos” (São Paulo).</i>
<i>Mar/Abr</i>	<i>BSGI participa da Campanha do Agasalho promovida pelo Fundo de Solidariedade do Palácio do Governo do Estado de São Paulo.</i>
<i>28 Mai</i>	<i>Abertura da “Exposição sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento” (Expomad), na Biblioteca Pública do Estado do Rio de Janeiro.</i>
<i>1º Jul</i>	<i>Abertura da “Expomad” na Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo.</i>
<i>1º Set</i>	<i>Abertura da “Expomad” no Palácio Iguazu, Curitiba (PR), em comemoração ao 80º Aniversário de Fundação da Universidade Federal do Paraná.</i>
<i>02 Set</i>	<i>Inauguração do Jardim de Infância Soka, em Hong Kong.</i>
<i>Out</i>	<i>Monges dissidentes da Nichiren Shôshû fazem acusações contra a seita.</i>
<i>02 Dez</i>	<i>Abertura da “Expomad” no saguão principal do Amazonas Flat, Manaus (AM).</i>
<i>1993 Fev</i>	<i>Representantes da Sôka Gakkai visitam campo de refugiados no Quênia.</i>
<i>09 Fev</i>	<i>Ikeda chega ao Brasil após 9 anos desde sua última visita e é recepcionado pelo então presidente da Academia Brasileira de Letras (ABL), Austregésilo de Athayde.</i>
<i>11 Fev</i>	<i>Ikeda discursa na Universidade Federal do Rio de Janeiro. Nesse mesmo dia, escreve o pós-escrito do romance “Revolução Humana”.</i>
<i>12 Fev</i>	<i>Ikeda é empossado como membro-correspondente na ABL na cadeira de número 14 e discursa sobre o tema “A Alvorada de Esperança da Civilização Universal”.</i>
<i>13 Fev</i>	<i>Convenção Comemorativa do 32º Aniversário do Movimento pela Paz Mundial no Rio de Janeiro, no Auditório do Centro Cultural do Rio.</i>
<i>27 Fev</i>	<i>Convenção Sul-Americana e Mini-Festival, no Centro Cultural Campestre da BSGI.</i>
<i>28 Fev</i>	<i>16ª Convenção da SGI, no Auditório do Centro Cultural Campestre da BSGI.</i>
<i>1º Mar</i>	<i>Ikeda se encontra com o governador do Estado de São Paulo, Luís Antônio Fleury Filho. No mesmo dia, profere discurso na Fundação Memorial da América Latina, em São Paulo.</i>
<i>03 Mar</i>	<i>Ikeda realiza primeira visita ao Museu de Arte de São Paulo e ao Auditório Presidente Ikeda da BSGI.</i>
<i>07 Mar</i>	<i>Curso de Aprimoramento para Representantes da BSGI —integrantes da comissão de preparativos dos eventos— com o presidente Ikeda (Centro</i>

	<i>Cultural Campestre).</i>
<i>Abr/Mai</i>	<i>BSGI participa da Campanha do Agasalho promovida pelo Fundo de Solidariedade do Palácio do Governo do Estado de São Paulo.</i>
<i>06 Jun</i>	<i>Sendo Narita, reverendo-chefe do templo Joenji, propõe à Sôka Gakkai que os membros da SGI recebam o <u>gohonzon</u> transcrito por Nichikan e consagrado em seu templo.</i>
<i>Set</i>	<i>Ikeda discursa na Universidade Harvard.</i>
<i>10 Out</i>	<i>Implantação da nova estrutura da BSGI, tendo como eixo as três coordenadorias: Grande São Paulo, Rio de Janeiro e Regiões Estaduais. Eduardo Taguchi é seu novo presidente.</i>
<i>10 Dez</i>	<i>Assinado acordo de cooperação técnica entre a BSGI, a Secretaria do Meio Ambiente, Ciência e Tecnologia do Estado do Amazonas e a Universidade Soka.</i>
<i>1994 16 Jan</i>	<i>Início da concessão de <u>gohonzon</u> de Nichikan pela BSGI.</i>
<i>19 / abr</i>	<i>Comitiva da SGI se encontra com o presidente da República Itamar Franco. Lançamento do livro “Educação para uma Vida Criativa”, de Tsunessaburo Makiguti, no Espaço Cultural do Ministério da Educação e do Desporto, em Brasília. É assinado o protocolo de cooperação entre a BSGI e o MEC para a realização da exposição “Desenhos das Crianças do Brasil e do Mundo” (Expocrim).</i>
<i>25 Abr</i>	<i>Entrega de doação de 55 livros de autoria do presidente Ikeda à Biblioteca da Academia Brasileira de Letras.</i>
<i>04 Mai</i>	<i>Lançamento do livro “Educação para uma Vida Criativa” no saguão da reitoria da Universidade Federal do Paraná.</i>
<i>06 Mai</i>	<i>O livro de Tsunessaburo Makiguti é lançado no Club Homs, em São Paulo.</i>
<i>09 Mai</i>	<i>O presidente da BSGI, Eduardo Taguchi, se encontra com o diretor da ONU no Brasil, Dr. Aurélio Ruiz Minagorre, no Palácio Rio Branco (Rio de Janeiro).</i>
<i>09 Mai</i>	<i>Ikeda visita a ex-União Soviética e oito países na Europa e América do Norte.</i>
<i>25 Jun</i>	<i>Inauguração da Sede Administrativa do Centro de Pesquisas Ecológicas da Amazônia (Cepeam) em Manaus.</i>
<i>15 Jul</i>	<i>Masp e Museu de Arte Fuji assinam convênio.</i>
<i>Set</i>	<i>“Projeto Makiguti em Ação” é implantado na Escola Estadual de 1º e 2º Graus “Caetano de Campos”, em São Paulo. É realizado o Concurso “Desenho das Crianças do Brasil” em diferentes cidades.</i>
<i>13 Out</i>	<i>Abertura da “Expocrim” no Centro Cultural São Paulo.</i>
<i>10 Nov</i>	<i>Simpósio “O Mundo que a Criança Vê”, no Auditório do Museu de Arte Contemporânea da Universidade de São Paulo (MAC-USP) com o apoio do Unicef e desse museu paulista.</i>
<i>1995 21 Jan</i>	<i>A BSGI apresenta a nova estrutura das coordenadorias.</i>
<i>1º-Abr</i>	<i>Obras-primas do Masp são expostas no Museu de Arte Fuji de Tóquio.</i>
<i>Abr</i>	<i>Durante o mês de abril, o Projeto de Pesquisa sobre o Reflorestamento do Trópico Úmido do Amazonas, desenvolvido pelo Centro de Pesquisas Ecológicas, realiza o plantio de 20 mil mudas de árvores nativas do Amazonas.</i>
<i>17 Abr</i>	<i>Abertura da “Expocrim”, na Sala Villa-Lobos do Teatro Nacional Claudio Santoro, em Brasília. O evento fez parte das comemorações do Centenário do Tratado de Comércio, Amizade e Navegação entre o Brasil e o Japão.</i>
<i>1º Mai</i>	<i>Início da reconcessão de <u>gohonzon</u>.</i>
<i>6-7 Mai</i>	<i>Festival Musical em comemoração do Dia 3 de Maio, do 35º Aniversário da BSGI, do 20º Aniversário da SGI e 33º Aniversário do <u>Taiyo Ongakutai</u>, no Colégio “Caetano de Campos” (São Paulo).</i>
<i>19 Mai</i>	<i>Abertura da “Expocrim” na Galeria do Palácio das Artes, em Belo Horizonte</i>

	(MG).
19 Jun	Presidente Eduardo Taguchi se encontra com o presidente da República Fernando Henrique Cardoso.
31 Jul	Abertura da “Expocrim” no Palácio Iguaçú, em Curitiba (PR).
23 Ag	Nikken decide destruir o <u>Daikyakuden</u> (Grande Salão de Preleção).
04 Set	Abertura da “Expocrim” no Shopping Campo Grande (MS).
28 Out	O ministro da Educação e do Desporto, Murílio Hingel, e o assessor especial da presidência, Luiz Panelli, visitam a BSGI.
29 Out	Convenção e Show Musical em Comemoração aos 35 anos da BSGI, no Palácio das Convenções do Anhembi (São Paulo).
22 Nov	Lançamento da obra ‘Cantos do meu Coração’, de autoria de Daisaku Ikeda, na Academia Brasileira de Letras.
1996 11 Jan	O IBAMA concede Certificado de Reserva Particular do Patrimônio Natural ao Centro de Pesquisas Ecológicas da BSGI.
30 Mar	Inauguração da Estrada Professor Tsunessaburo Makiguti, em Itapevi (SP).
1º-Abr	Lila Covas, primeira-dama do Estado de São Paulo, visita a BSGI.
16 Abr	Abertura da “Expocrim” no Espaço Cultural Metrô, na estação Carioca do metrô do Rio de Janeiro.
04 Jun	Comitiva da BSGI se reúne com Ministro da Justiça para acertar da “Exposição Direitos Humanos — Direitos de Todos”.
14 Jun	Inauguração da Praça Tsunessaburo Makiguti em Curitiba (PR).
20 Ago	Abertura da “Expocrim” no Museu de Arte Contemporânea de Campinas “José Poncetti”, em comemoração aos cinquenta anos do Unicef.
10 Set	Abertura da Exposição “Direitos Humanos - Direitos de Todos”, com a presença do presidente da República, Fernando Henrique Cardoso, e do vice-presidente Marco Maciel (Salão Negro do Ministério da Justiça, Brasília).
08 Out	Exposição de direitos humanos é inaugurada no Espaço Cultural Metrô, na estação Carioca do metrô (Rio de Janeiro).
24 Out	BSGI participa da Semana da Amazônia VII em Nova York.
12 Nov	Exposição de direitos humanos é aberta no Memorial da América Latina (São Paulo).
07 Dez	Inauguração do Centro Cultural de Brasília.
1997 11 Jan	Inauguração do Centro de Aprimoramento, no Centro Cultural Campestre.
04 Mar	Abertura da exposição “Direitos Humanos - Direitos de Todos” no Saguão do Palácio Iguaçú, Curitiba (PR).
27 Mar	O sociólogo belga Karel Dobbelaere (Universidade Católica de Leuven e Universidade de Antuérpia) e sua esposa Lilian Voyé (presidente da Sociedade Internacional de Sociologia da Religião) visitam o Centro Cultural da BSGI.
08 Abr	Exposição de direitos humanos é aberta no Museu da Cidade de Campinas (SP).
14 Mai	“Expocrim” é aberta na Praça de Eventos do Shopping Center Catuaí, em Londrina (PR).
22 Jun	Inauguração do Palácio Memorial da Paz Eterna, em Itapevi (SP).
05 Jul	Inauguração do Centro Cultural Norte do Paraná, em Londrina (PR).
05 Jul	“Expocrim” é inaugurada no Vale Desconto Shopping em São José dos Campos (SP).
24 Ago	Show Musical Comemorativo do Cinquentenário da Renascença Humana (cinquenta anos de conversão do presidente Ikeda ao Budismo Nichiren), no Centro Cultural Campestre.
16 Set	“Expocrim” é aberta no Oeste Paraná Clube, em Foz do Iguaçu (PR).
07 Nov	O Centro de Pesquisas Ecológicas é implantado oficialmente como órgão da

	<i>BSGI, sendo denominado BSGI-Centro de Pesquisas Ecológicas da Amazônia (BSGI-Cepeam).</i>
<i>11 Nov</i>	<i>A BSGI participa do programa “Mala do Livro”, promovido pelo Governo do Distrito Federal, doando cinco mil livros.</i>
<i>12 Nov</i>	<i>Inauguração da exposição “Convivência e Esperança: Exposição sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento - a Amazônia”, no Salão Negro do Congresso Nacional (Brasília).</i>
<i>17 Nov</i>	<i>Sessão Solene na Câmara Municipal de São Paulo comemora o aniversário da Sôka Gakkai. É instituído no calendário oficial o dia 18 de novembro como “Dia da Soka Gakkai”.</i>
<i>1998 14 Mar</i>	<i>Inauguração do Centro Cultural Sul da Grande São Paulo (CCSul), o primeiro centro cultural regional da BSGI.</i>
<i>05 Abr</i>	<i>A Nichiren Shôshû retira o <u>daigohonzon</u> do Salão <u>Shôhondô</u> (Japão).</i>
<i>13 Abr</i>	<i>“Expocrim” é aberta no Shopping Iguatemi, em Salvador (BA).</i>
<i>13 Mai</i>	<i>Inauguração da “Expocrim” no Shopping Center Tacaruna, Recife (PE).</i>
<i>14 Mai</i>	<i>O templo Itijojei (São Paulo) é reintegrado a sua diretoria original.</i>
<i>Maio</i>	<i>O governador do Distrito Federal, Cristovam Buarque, visita o Centro Cultural de Brasília.</i>
<i>14 Jun</i>	<i>“Expocrim” é aberta no North Shopping, em Fortaleza (CE).</i>
<i>20 Jun</i>	<i>Jovens da BSGI participam das celebrações dos 90 Anos da Imigração Japonesa – “Imin-90” – em Rolândia (PR).</i>
<i>1º Ag</i>	<i>Cerimônia de reabertura da Sede Social Josho, ex-Templo Itijojei (São Paulo).</i>

— Apêndice II —  
**FONTES DE INFORMAÇÃO SOBRE A SGI:**  
**bibliografia<sup>1</sup> e páginas na Internet**



**1. Bibliografia primária<sup>2</sup>**

- *Abolishing War and Subverting Hatred*. Boston (MA), Boston Research Center, 1998.
- *Buddhism and Nichiren Shoshu Tradition*. Tokyo, Nichiren Shoshu International Centre, 1986.
- *The Buddhist Democracy (This is the Soka Gakkai Series, No.7)*. n.d. 15pp.
- *Buddhist Perspectives on the Earth Charter*. Cambridge, Boston Research Center the 21<sup>st</sup> Century, 1997, 91p.
- *The Challenge of Nonviolence in Religious Traditions*. Boston (MA), Boston Research Center, 1998.
- *Culture and Religion (This is the Soka Gakkai Series, No.9)*. n.d. 19 pp.
- *Doctrines of Nichiren Shoshu*. 1957. 4pp.
- *The Earth Charter Studies*. 3 vols. 1997-98, . Cambridge, Boston Research Center the 21<sup>st</sup> Century.
- *The 8<sup>th</sup> National Convention*, June 25-27, 1970. [Tokyo]: Komeito Party, 1970, 163p.
- *Head Temple Taiseikiji (This is the Soka Gakkai Series, No. 5)*. 19pp.
- *Introduction au bouddhisme*. Sable-sur-Sarthe, France: Nichiren Shoshu Française, 1975, 157p.
- *The Komeito. Clean Government Party*. Policy Bureau, Komeito, n.d. pages not numbered. Illus.
- *The Liturgy of Nichiren Shoshu*. Tokyo, Nichiren Shoshu Fukyokai, 1961, 48p. [Tokyo], Nichiren Shoshu Academy, 1973, 48p, [Japanese and romanized prayers.]
- *The Lotus Sutra: Its History and Practice Today*. Santa Monica (CA), World Tribune Press, 1977, 78p. Illus.
- *Min-on Concert Association*. 1967. Pages not numbered.
- *NSA "Blue Hawaii Convention" 1975 Photo Album: "A Salute to the American bicentennial"*. Santa Monica (CA), World Tribune Press, 1975, 96p. Illus.
- *NSA 1974 Photo Album*. Santa Monica (CA), World Tribune Press, 1974, 160p. Illus.

---

<sup>1</sup> A bibliografia sobre a Sôka Gakkai deste Apêndice tem como ponto de partida o livro de H. Byron Earhart (1983). Porém, não há pretensão de se fazer uma atualização exaustiva e completa. Somente para dimensionar a dificuldade de tal empreendimento, chamo a atenção para o fato de que a SGI tem publicações em todos os idiomas mais falados no mundo.

<sup>2</sup> Quando não há especificação, os textos da "Bibliografia Primária" foram publicados em Tóquio, por The Seikyo Press ou Seikyo Shimbunsha.



- *Nichiren Shoshu: El Budismo Verdadero*. Tokyo, Seikyo Press, 1970, 101p.
- *Nichiren Shoshu Sokagakkai*. n.d. pages not numbered. Illus.
- *The Nichiren Shoshu Sokagakkai*. 1966. 217pp.
- *The Nichiren Shoshu Sokagakkai. Annual Graphic Report*, 1966. 235pp.
- *Nichiren Shoshu Sokagakkai Photographic 1968*. 1968. 227pp.
- *Nichiren Shoshu Through Pictures*. 1961. 64pp.
- *No Boundary in True Religion*. (This is the Soka Gakkai Series, No.2). n.d. 15pp.
- *Practice of Believers*. (This is the Soka Gakkai Series, No. 4). n.d. 14pp.
- *The Road to Creation: President Ikeda's Visits to Universities of the World*. 1974, 201p.
- *Shakubuku Kyoten* .(in secondary materials on Soka Gakkai)
- *Sho-Hondo*. 1972, 71p.
- *Soka University*. N.p., n.d., pages not numbered. [A brochure explaining the various divisions of the university curriculum, etc.]
- *The Sokagakkai*. 1960. 146 pp. Illus. Revised and enlarged ed., 1962. 172 pp.
- *Soka Gakkai International*. Tokyo, Soka Gakkai International, 1996, 28pp. Illus.
- *Sokagakkai and Culture Movement* (This is the Sokagakkai Series, No. 3) n.d. 15 pp.
- *Sokagakkai and Komeito* (This is the Sogakkai Series, No. 6). n.d. 19pp.
- *Sokagakkai and Nichiren Shoshu* (This is the Sogakkai Series, No. I, 25 Oct 1964). n.d. 19pp.
- *Taiseikiji*. Pamphlet and map. N.p., n.d., pages not numbered.
- *The 10<sup>th</sup> National Convention*, June 13-14, 1972. [Tokyo]: Komeito Party, 1972, 96p.
- *What is Shakubuku?* (This is the Sogakkai Series, No. 8). n.d. 19pp.
- *Why Is Religion Necessary?* (This is the Sokagakkai Series, NO. 10) n.d. 19pp.
- AKIYA, Einosuke. *Guide to Buddhism*. 1968. 117 pp.
- \_\_\_\_\_ . *INTRODUÇÃO AO BUDISMO*. 3º ed. , São Paulo, Brasil Seikyo, 1983, 129p
- ASSOCIAÇÃO BRASIL-SGI (ed.). *BSGI – Por uma sociedade de paz*. São Paulo, Brasil Seikyo, 1999, 70p.
- \_\_\_\_\_ (ed.). *Instruções sobre celebrações de cerimônias*. 1999b, 21 páginas (sem local e editora).
- ATHAYDE, Austregésilo de, & IKEDA, Daisaku. *Direitos Humanos no Século XXI*. Rio de Janeiro/São Paulo, Record, 2000.
- CAUSTON, Richard. *The Buddha in Daily Life: An Introduction to the Buddhism of Nichiren Daishonin*. London./Sydney/Auckland/Johannesburg: Rider, 1995 (Publicado em 1988 como “Nichiren Shoshu Buddhism”; com duas tiragens em 1989 e nova edição em 1991), 299p.
- GALTUNG, Johan & IKEDA, Daisaku. *Choose Peace*. Transl. And ed. By Richard L. Gage. London/ East Haven (CT), Pluto Press, 1995, xii+172p.
- HEFFRON, Jay M. *The Quest for Humanity: Buddhism and Cultural Renewal*. Santa Monica, SGI-USA, 1993, 30p. (SGI-USA Culture Department Booklet Series, no. 2).
- HUYGHE, René & IKEDA, Daisaku. *A noite clama pela alvorada – Um diálogo do Oriente com o Ocidente sobre a crise contemporânea*. Rio de Janeiro, Record, 1986, 364p
- IKEDA Daisaku. “Can Faith Move Mountains?”. *The Asia Magazine* 18, Oct. 1964: 6.

- \_\_\_\_\_ . *Guidance Memo*. 1966. 297pp.
- \_\_\_\_\_ . *Guidance Memo*. Translated by George M. Williams. Santa Monica (CA), World Tribune Press, [1975], 288p.
- \_\_\_\_\_ . *Lectures on Buddhism*. 5 vols. 1962-70. Vol. I, trans. by Takeo Kamio, 1962, 292 pp. Vol. 2, trans. by Takeo Kamio, 1962, 298 pp. Vol. 3, trans. by Translation Division, 1966, 241 pp. Vol. IV, trans. by General Overseas Bureau, 1966, 346 pp. ► Vol. V, trans. by Overseas Headquarters of Nichiren Shoshu, 1970, 265p.
- \_\_\_\_\_ . *The Vision of a New Toky-Skyscraping City Among Forest and Fountains*. The Komeito Series, no. 3, Tokyo, 1967.
- \_\_\_\_\_ . *The Vision of the Komeito – For a New Society of Happiness and Prosperity*. The Komeito Series, no. 1, Tokyo, 1967, 20p.
- \_\_\_\_\_ . *The Human Revolution*. 4 vols. 1965-68. Vol.1, 1968, iii-275p. Vol.2, 1966, iii-277p. Vol. 3, 1966, 277pp. Vol. 4, 1968, 284 p.
- \_\_\_\_\_ . *Complete Works of Daisaku Ikeda*. 1968. Vol.1. 533pp.
- \_\_\_\_\_ . *A Proposal for Lasting Peace*. Translated by Richard L. Gage. Tokyo: International Bureau, Soka Gakkai, 1973, 38p.
- \_\_\_\_\_ . *Protecting Human Life*. Translated by Charles S. Terry. [Tokyo: International Bureau, Soka Gakkai, 1973], 32p.
- \_\_\_\_\_ . *Seminars for Hope and Growth*. [Tokyo: International Bureau, Soka Gakkai, 1975], 41p.
- \_\_\_\_\_ . *Science and Religion*. 2<sup>a</sup> ed. 1965. 356 pp.
- \_\_\_\_\_ . *Soka Gakkai*. 1961.
- \_\_\_\_\_ . *On Middle-of-the-Road Government*. The Komeito Series, no. 2. Tokyo, 1967, 12p.
- \_\_\_\_\_ . *Youth, Let's Advance Towards a New Day. — Lecture by President Daisaku Ikeda at the 31st General Meeting*. 1968. 39 pp.
- \_\_\_\_\_ . *A Revolução Familiar*. São Paulo, Brasil Seikyo, 1975, 225p.
- \_\_\_\_\_ . *O Budismo na China*. Rio de Janeiro, Record, s.d., 193p.
- \_\_\_\_\_ . *O Buda Vivo – Uma interpretação biográfica*. Tradução de Ruy Jungmann (do original "The Living Buddha", 1<sup>o</sup> edição, 1973). Rio de Janeiro, Record, s.d., 159p.
- \_\_\_\_\_ . *Ma conception de la vie*. N.p., 1972, 146p.
- \_\_\_\_\_ . *La vie de Shakyamuni.; Dialogue entre Daisaku Ikeda et Issamu Nosaki*. Sceaux, Nichiren Shoshu Française, 1973, 198p..
- \_\_\_\_\_ . *Paroles offertes à mes jeunes amis*. Sceaux, Nichiren Shoshu Française, 1974, pages not numbered.
- \_\_\_\_\_ . *La philosophie de la vie: Entretien à trois entre Messieurs Daisaku Ikeda, Masahiro Kitagawa, et Yoichi Kawada*. 2 vols. Sceaux, Nichiren Shoshu Française, 1973-75. Vol. 1, 1973, 151p. Vol. 2, 1975, 205p.
- \_\_\_\_\_ . *Toward a Third Great Revival*. Translated by Charles S. Terry. [Tokyo, International Bureau, Soka Gakkai, 1974], 23p.
- \_\_\_\_\_ . *Toward the Twenty-First Century*. Translated by Richard L. Gage. Tokyo, International Bureau, Soka Gakkai, 1974, 17p. Reprinted in Daisaku Ikeda, *Toward*

- the 21<sup>st</sup> Century: Addresses by Daisaku Ikeda (Tokyo: Soka University Student International Center, 1978), viii-135p. See pp. 49-59.
- \_\_\_\_\_ . *A New Road to East-West Cultural Exchanges*. Translated by Richard L. Gage. [Tokyo: International Bureau, Soka Gakkai, 1975], 21p.
  - \_\_\_\_\_ . *Soka Gakkai: Its Ideals and Tradition*. Tokyo: International Bureau, Soka Gakkai, 1976, 30p.
  - \_\_\_\_\_ . *Le Soka Gakkai: son Ideal, sa Tradition*. [Tokyo: International Bureau, Soka Gakkai, 1977], 28p.
  - \_\_\_\_\_ . *The Living Buddha: An Interpretive Biography*. Translated by Burton Watson. New York, Weatherhill, 1976, x-148p. Illus.
  - \_\_\_\_\_ . *Buddhism, the Living Philosophy*. Tokyo, The East Publications, 1974, 94p. 2<sup>nd</sup> edition, 1976, 98p.
  - \_\_\_\_\_ . *Buddhism, the First Millennium*. Translated by Burton Watson. Tokyo, Kodansha International, 1977, 172p.
  - \_\_\_\_\_ . *Budismo: O primeiro milênio*. Tradução de Ruy Jungmann (do original norte-americano "Buddhism, The First Millenium"). Rio de Janeiro, Record, s.d., 181p.
  - \_\_\_\_\_ . *Vida – Um enigma, uma jóia preciosa*. Tradução de Limeira Tejo (do original "Life, An Enigma, A Precious Jewel"). Rio de Janeiro, Record, s.d., 253p.
  - \_\_\_\_\_ . *Be a Leader Who Walks With the People*. [Tokyo: International Bureau, Soka Gakkai, 1977], 32p.
  - \_\_\_\_\_ . *The Creative Life Force*. [Tokyo, International Bureau, Soka Gakkai, 1974], 18p.
  - \_\_\_\_\_ . *The Future is Your Responsibility*. Translated by Richard L. Gage. [Tokyo, International Bureau, Soka Gakkai, 1974], 18p.
  - \_\_\_\_\_ . *The Global Unity of Mankind*. Translated by Richard L. Gage. [Tokyo, International Bureau, Soka Gakkai, 1974], 28p.
  - \_\_\_\_\_ . *Songs from My Heart: Poems and Photographs by Daisaku Ikeda*. Tokyo, Seikyo Press, 1976. New York, Weatherhill, 1978, 111p. Illus.
  - \_\_\_\_\_ . *Sources of Health and Youthfulness*. [Tokyo, International Bureau, Soka Gakkai, 1976], 39p.
  - \_\_\_\_\_ . *Daily Guidance*. Los Angeles, World Tribune Press, Vols. 1-3, 1976, 1980, 1986.
  - \_\_\_\_\_ . *Heritage of the Ultimate Law of Life*. Santa Monica (CA), World Tribune Press, Parts I-III, 1977.
  - \_\_\_\_\_ . *Les sources de la santé et de la jeunesse*. [Tokyo, Soka Gakkai, 1977], 48p.
  - \_\_\_\_\_ . *A Historical View of Buddhism*. [Tokyo, International Bureau, Soka Gakkai, 1977], 40p.
  - \_\_\_\_\_ . *The Creative Family: Life-force of the New Society*. [Tokyo], Nichiren Shoshu International Center, [1977], xv-158p.
  - \_\_\_\_\_ . *A família criativa*. São Paulo, Brasil Seikyo, 2000, xvi+174p.

- \_\_\_\_\_ . *Dialogue on Life*. 2 vols. Tokyo, Nichiren Shoshu International Center, 1976-1977. Vol. 1, *Buddhist Perspectives on Life and the Universe*, 1976, xxi-243p. Vol. 2, *Buddhist Perspectives on the Eternity*, 1977, xiii-268p.
- \_\_\_\_\_ . *Glass Children and Other Essays*. Translated by Burton Watson. Tokyo, Kodansha International, 1979, 172p.
- \_\_\_\_\_ . *A Lasting Peace*. Tokyo, Weatherhill, 1981.
- \_\_\_\_\_ . *Buddhism and the Cosmos*. London, Macdonald, 1985.
- \_\_\_\_\_ . "The Human Revolution: A Prerequisite for Lasting Peace." *McGill Journal of Education* 22.3, Fall 1987: 246-57.
- \_\_\_\_\_ . *Unlocking the Mysteries of Birth and Death: Buddhism in the Contemporary World*. Foreword by Prof. N. C. Wickramasinghe. London, Macdonald & Co., 1988, xiv-218p.
- \_\_\_\_\_ . *A Grande Correnteza Para a Paz – Seleção de orientações de Daisaku Ikeda, Presidente da Soka Gakkai Internacional*. São Paulo, Brasil Seikyo, 1991, vol. 1, 351p.; vol.2, 336p.
- \_\_\_\_\_ . *Revolução humana*. São Paulo, Brasil Seikyo, s.d., vol.1 ao vol. 11
- \_\_\_\_\_ . *A alvorada de esperança da civilização universal*. (Discurso de posse proferido pelo presidente da SGI, Dr. Daisaku Ikeda, na Academia Brasileira de Letras no dia 12-2-1993). São Paulo, Brasil Seikyo, 19p.
- \_\_\_\_\_ (Hogoku). *Nova Revolução Humana*. São Paulo, Brasil Seikyo, 1994, vol. I, 227p.
- \_\_\_\_\_ . *Peace and Human Security: A Buddhist Perspective for the Twenty-First Century*. With Commentary by Robert Thurman and Tu Weiming. Cambridge, Boston Reaserch Center for the 21<sup>st</sup> Century, 1995, 38p.
- \_\_\_\_\_ . *Cantos do meu coração*. Tradução de Geir Campos (da edição norte-americana, "Songs from my Heart"). Rio de Janeiro/São Paulo, Record, 1995, 117p.
- \_\_\_\_\_ . *A New Humanism. The University Addresses of Daisaku Ikeda*. New York/Tokyo, Weatherhill, 1996, xvi-212p.
- \_\_\_\_\_ . *New Horizons of a Global Civilization*. Tokyo, Soka Gakkai, 1997, 47p.
- \_\_\_\_\_ . *A Youthful Diary. One Man's Journey from the Beginning of Faith to Worldwide Leadership for Peace*. Santa Monica (CA), World Tribune Press, 2000, 336p.
- \_\_\_\_\_ & WILSON, Bryan. *Valores Humanos num mundo em mutação. Um diálogo sobre o papel social da religião*. Tradução de Ruy Jungmann (do original inglês "Human Values in a Changing World", 1984). Rio de Janeiro, Record, n.d. , 2<sup>nd</sup> edition, 335p.
- \_\_\_\_\_ , with NEMOTO, Makoto. *On the Japanese Classics: Conversations and Appreciations*. Translated by Burton Watson. New York, Weatherhill, 1979, 202p.
- IKEDA, Daisaku *et alli*. *Diálogos sobre a vida*. São Paulo, Brasil Seikyo , 1980, vol. 1 e 2.
- IKEDA, Daisaku *et alli*. *Guia Prático do Budismo. Questões básicas sobre a prática da fé*. São Paulo, Brasil Seikyo, 1998, 145p.
- "Ikeda Quits Presidency of Soka Gakkai Group." *Japan Times Weekly*. May 5, 1979: 3.

- IZUMI, Satoru. *Guidelines of Faith*. Tokyo, Nichiren Shoshu International Center, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Fontes de Orientações*. São Paulo, Brasil Seikyo, s. d., 144p.
- KIRIMURA, Yasuji. *Fundamentals of Buddhism*. Translated by Seikyo Times. Tokyo, Nichiren Shoshu International Center, 1977, xi-180p.
- \_\_\_\_\_. *The Life of Nichiren Daishonin*. Tokyo, Nichiren Shoshu International Center, 1980.
- \_\_\_\_\_. (ed). *Outline of Buddhism*. Tokyo, Nichiren Shoshu International Center, 1981.
- \_\_\_\_\_. *A Vida de Nitiren Daishonin*. São Paulo, Brasil Seikyo, 1987, 122p.
- MAKIGUCHI, Tsunesaburo. *A Brief Synopsis*. 1953. 28 pp.
- \_\_\_\_\_. *The Philosophy of Value*. Trans. Translation Division, Overseas Bureau. 1964, xii-199 pp. (translation of “Revised and Augmented Edition” by Josei Toda, 1953). Appendixes (see Suketoshi Tanabe, Inazo Nitobe, and Kunio Yanagida in Secondary materials).
- MAKIGUTI, Tsunessaburo. *Educação para uma vida criativa: idéias e propostas de Tsunessaburo Makiguti*. Tradução de Eliane Carpenter F. Lourenço (do inglês *Education for Creative Living: Ideas and proposals of Tsunessaburo Makiguchi*, Ames, Iowa State University Press, 1989). Rio de Janeiro, Record, 1994, 252p.
- MATSUDA, Tomohiro. *Lectures on the “Risshô Ankoku Ron” and Other Gosho. Selected Lectures*, vol. 1. Tokyo, Soka University English Academy, 1982, viii+206p.
- NICHIREN SHOSHU INTERNATIONAL CENTER (ed.). *A Dictionary of Buddhist Terms and Concepts*. Tokyo, Nichiren Shoshu International Centre, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Lectures on the Sutra. The Hoben and Juryo Chapters*. Tokyo, Nichiren Shoshu International Centre, 1984, Revised edition (1978, 1<sup>st</sup>. edition), xvi-182p.
- \_\_\_\_\_. *Buddhism and the Nichiren Shoshu Tradition*. Tokyo, Nichiren Shoshu International Centre, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Soka Gakkai International*. Tóquio: Nichiren Shoshu International Center, 1990 , 32p
- NICHIREN SHOSHU DO BRASIL (ed.). *Fundamentos do Budismo*. São Paulo, Brasil Seikyo, s. d., 177p.
- \_\_\_\_\_. *Síntese do Budismo*. São Paulo, Brasil Seikyo, s.d., 176p.
- \_\_\_\_\_. *Preleção do Sutra de Lótus – Capítulos Hoben e Juryo*. São Paulo, Brasil Seikyo, s.d., 155p.
- NITIREN. *As Escrituras de Nitiren Daishonin*. São Paulo, Brasil Seikyo, s.d., vários volumes.
- PECCEI, Aurélio & IKEDA, Daisaku. *Antes que seja tarde demais* (Tradução do inglês “Before it is too late”, Tokyo/New York, Kodansha International, 1984). Rio de Janeiro, Record, 1984, 352p.
- SGI CANADA. *Renaissance of Hope*. Toronto, SGI Canada, 1993.
- THE SEIKYO TIMES (ed. And trans.). *The Major Writings of Nichiren Daishonin*. Vol. 1. Tóquio: Nichiren Shoshu International Center, 1979 , xxxvii-345p.
- \_\_\_\_\_. (ed.). *Nichiren Shoshu and Soka Gakkai: Modern Buddhism in Action*. 1972, 143p. Illus.

- SOKA GAKKAI INTERNACIONAL (ed.). *Liturgia do Budismo de Nitiren Daishonin*. São Paulo, Associação Brasil SGI, n.d., 46p.
- SOKA GAKKAI INTERNATIONAL. *Issues Between the Nichiren Shōshū Priesthood and the Sōka Gakkai*, 5 vols. Tokyo, Soka Gakkai International, 1991-2.
- TODA, Josei. *Essays on Buddhism*. Trans. Takeo Kamio. 1961. 172 pp.
- \_\_\_\_\_. *Lecture on the Sutra - Hoben and Juryo Chapters*. 3rd ed., 1968. xii-305 p.
- TOYNBEE, Arnold & IKEDA, Daisaku. *The Toynbee-Ikeda Dialogue: Man Himself Must Choose*. Tokyo/New York/ San Francisco, Kodansha International, 1976. Reprinted as *Choose Life: A Dialogue*, ed. Richard L. Gage (London, Oxford University Press, 1978), 348p.
- TOYNBEE, Arnold & IKEDA, Daisaku. *Escolha a vida. Um diálogo sobre o futuro*. Tradução de Ruy Jungmann (do original inglês “The Toynbee-Ikeda Dialogue”, Editora Kodansha International, e “Choose Life”, Oxford University Press). Rio de Janeiro, Record, 1986, 352p.
- WILLIAMS, George M. *What is Nichiren Shoshu* (NSA Handbook No. 1). Compiled by World Tribune Press. [Los Angeles]: World Tribune Press, 1972, iv-41p. Illus.
- \_\_\_\_\_. *The Buddhist Tradition* (NSA Handbook No. 2). Compiled by World Tribune Press. [Los Angeles]: World Tribune Press, 1972, 23p. Illus.
- \_\_\_\_\_. *NSA Seminar Report 1968-71*. Compiled by World Tribune Press. Santa Monica (CA), World Tribune Press, 1972, iii-120p. Illus.
- \_\_\_\_\_. *NSA Seminar: An Introduction to True Buddhism*. Santa Monica (CA), World Tribune Press, 1974, 101p.
- \_\_\_\_\_. *Origins of Nichiren Shoshu* (NSA Handbook No. 3). Los Angeles: World Tribune Press, 1972, 33p. Illus.
- \_\_\_\_\_. *The Practices of Nichiren Shoshu* (NSA Handbook No. 4). Los Angeles: World Tribune Press, 1972, 28p. Illus.
- \_\_\_\_\_. *Freedom and Influence: the Role of Religion in American Society – An NSA Perspective*. Los Angeles: World Tribune Press, 1985.
- \_\_\_\_\_. (comp.). *The Goshō Reference*. Los Angeles: World Tribune Press, 1976, 294p. Illus.
- WOMEN’S DIVISION OF SOKA GAKKAI. *Women Against War: Personal Accounts of Forty Japanese Women*. Tokyo/ New York: Kodansha International, 1986.
- YANO, Junya. “Japan and the Role of the Komeito”. *Contemporary Japan* 29, no. 2, March 1970: 228-44.
- YOUTH DIVISION OF SOKA GAKKAI (comp.). *Cries for Peace: Experiences of Japanese Victims of World War II*. Tokyo, The Japan Times, 1978, 234p.
- \_\_\_\_\_. *Peace is our Duty: Accounts of What War Can Do to Man*. Tokyo, The Japan Times, 1982.

## Periódicos

- *Argentina Seikyo*. Argentina, bimestral.
- *L’Avenir*. France, mensal.

- *Brasil Seikyo*. Brasil, semanal.
- *Italia Seikyo*. Itália, mensal.
- *Peru Seikyo*. Peru, bimestral.
- *The Seikyo Times*. Japão, bimestral..
- *Seikyo Zeitung*. Alemanha, bimestral.
- *Gurafu SGI*. Tokyo, Soka Gakkai International. Bilíngüe (Inglês, japonês), mensal.
- *NSA Quarterly*. Editado por George M. Williams. Nichiren Shoshu Academy. Santa Monica (CA), World Tribune Press. Spring 1973-. Quadrimestral.
- *SGI Quarterly*. Tokyo, Soka Gakkai International. Quadrimestral.
- *The Soka Gakkai News*. Tokyo: International Bureau, Soka Gakkai. Bimestral.
- *Terceira Civilização*. Brasil, mensal.
- *This is the Sokagakkai Series*. (Vols. 1-10 are included in the preceding denominational materials, listed by specific title; vols. 11-14 consist of several short articles).
- *World Tribune*. USA, Tri-weekly.
- *World Tribune Graphic*. Santa Monica (CA), Spring 1972-. Quarterly.
- *Komeito Press Releases*.

## **2. Bibliografia secundária**

- ADLER, Jerry. "800,000 Hands Clapping: America may be on the verge of Buddhadharma". *Newsweek*, June 13, 1994: 46-47.
- AIKEN, Bill. "Engaged Buddhism and Diversity." In: HOTCHKISS, Brian D. (ed.), *Buddhism in America*. Rutland/Boston/Tokyo, Charles E. Tuttle, 1998, pp. 407-414.
- ALVAREZ, Silvester. "The Soka Gakkai Threat". *Worldmission* 14, no. 3, Fall 1964: 17-21.
- ANZAI, Shin. "Newly-adopted Religions and Social Change on the Ryukyu Islands (Japan) (With Special Reference to Catholicism)". *Social Compass* 23, no. 1, 1976: 57-70. See pp. 64-70.
- ASTLEY, Trevor. "A Matter of Principles: A note of the recent conflict between Nichiren Shôshû and Sôkka Gakkai". *Japanese Religions* 17/2, 1992: 167-75.
- AZUMI, Koya. "*Social Basis of a New Religious Party: The Komeito of Japan*", Mimeographed copy of a paper read before the Annual Meeting of the American Sociological Association, Aug. 1967. Cited in Dator, *Sôka Gakkai, Builders of the Third Civilization*.
- BABBIE, Earl R.. "The Third Civilization", *Review of Religious Research* VII, N° 2, 1966: 101 - 21.
- \_\_\_\_\_. "The Third Civilization: An Examination of Sokagakkai". In Glock, Charles Y. (ed), *Religion in Sociological Perspectives: Essays in the Empirical Study of Religion*. Belmont, CA: Wadsworth, 1973, pp. 235-60.
- BACH, Marcus. *Strangers at the Door*. Nashville, Abingdon Press, 1971, 189 p. Ver pp. 110-15.
- BAERWALD, Hans H. "Itto-Nanaraku: Japan's 1969 Elections". *Asian Survey* 10. No. 3, March 1970: 179-94.

- BASABE, Fernando M. *Japanese Religious Attitudes*. Maryknoll (NY), Orbis Books, 1972, vii+94 pp. Ver pp. 60-65.
- BASABE, Fernando; ANZAI, Shin; and LANZACO, Federico. *Religious Attitudes of Japanese Men: A Sociological Survey*. Tokyo, Sophia University; Rutland (VT), Charles E. Tuttle Co., 1968, 135p., Ver pp. 25-45.
- BEALS, David R. *The Soka Gakkai Movement in Modern Japan: The Heritage, Characteristics and Aspirations of One of Japan's New Religions*. Th.M. thesis, Berkeley Baptist Divinity School, Berkeley (CA), 1965, 159p.
- BERNIER, Bernard. "The Popular Religion of a Japanese Village and its Transformation". Ph.D. dissertation, Cornell University, 1970, 244p.
- \_\_\_\_\_. *Breaking the Cosmic Circle: Religion in a Japanese Village*. Cornell University East Asia Papers, no.5. Ithaca (NY), Cornell University, Cornell China-Japan Program, 1975, iii+188p. Ver pp. 120-28, 153-64.
- \_\_\_\_\_. "The Introduction of Soka Gakkai in a Japanese Rural Region". Texto inédito.
- BETHEL, Dayle M. *The Life and Thought of Tsunesaburo Makiguchi: His Contribution to Education*. Ph.D. dissertation, Michigan State University, 1971, 176p.
- \_\_\_\_\_. *Makiguchi, the Value Creator: Revolutionary Japanese Educator and Founder of Soka Gakkai*. New York/Tokyo: John Weatherhill, 1973, 174p.
- BIRD, Frederick. "Charisma and Ritual in New Religious Movements". In: Needleman, Jacob and Baker, George (eds), *Understanding the New Religions*. New York, Seabury Press, 1978, pp. 173-89.
- BLACKER, Carmen. "New Religious Cults in Japan". *Hibbert Journal* LX, July 1962: 305-13.
- \_\_\_\_\_. "Le Sôka Gakkai Japonais; l'activisme politique d'une secte Bouddhiste". *Archives de Sociologie des Religions*, XVII, Jan.-June 1964: 63-7.
- \_\_\_\_\_. "Millenarian Aspects of the New Religions in Japan." In: SHIVELY, D. H. (ed.), *Tradition and Modernization in Japanese Culture*. Princeton, Princeton University Press, 1971, pp. 563-600.
- BLAKER, Michael K. (ed.). *Japan at the Polls: The House of Councillors Election of 1974*. Foreign Affairs Study, no.37. Washington (DC), American Enterprise Institute for Public Policy, 1976, 157p.
- BLOOM, Alfred. "Observations in the Study of Contemporary Nichiren Buddhism". *Contemporary Religions in Japan* VI, No.1, March 1965: 58-74.
- \_\_\_\_\_. "The Sense of Sin and Guilt and the Last Age ( Mappo) in Chinese and Japanese Buddhism". *Numen* XIV, 1967: 144-9.
- BOCKING, Brian. "Reflections on Sôka Gakkai". *Scottish Journal of Religious Studies* 2: 1, 1981: 113-30.
- \_\_\_\_\_. "Of Priests, Protests and Protestant Buddhists: the Case of Soka Gakkai International". In: Clarke, Peter B. & Somers, Jeffrey (eds), *Japanese New Religions in the West*. Folkestone (Kent), Japan Library, 1994: 117-131



- BRAMELD, Theodore. *Japan: Culture, Education, and Change in Two Communities*. New York, Holt Rinehart and Winston, 1968, xx+316p. See pp. 7, 12, 65-67, 145, 200-2, 262, 268-69.
- BRANDFON, Jane Hurst. *Becoming a Strong Member: The Commitment Process in Nichiren Shoshu Buddhism*. Unpublished paper, Center for the Study of New Religious Movements, 1975.
- \_\_\_\_\_. *An Ethic for the Maintenance of Capitalism: The Nichiren Shoshu of America*. Paper presented at the 1976 Annual Meeting of the Society for the Scientific Study of Religion, 1976, 21p.
- \_\_\_\_\_. *Pioneer Women in the Nichiren Shoshu Sokagakkai*. Unpublished paper, Center for the Study of New Religious Movements, s.d.
- BRANNEN, Noah S. "False Religions, Forced Conversions, Iconoclasm". *Contemporary Religions in Japan* V, No. 3, September 1964: 232-52.
- \_\_\_\_\_. trans. "Happiness and Life's Objective. Chapter 4 of *Shakubuku Kyôten*". *Contemporary Religions in Japan* VIII, no.2, June 1967: 135-44.
- \_\_\_\_\_. "Religion and Politics. Sidelights on Soka Gakkai". *Japanese Religions*, IV, no.4, Dec. 1966: 79-99.
- \_\_\_\_\_. *Soka Gakkai. Japan's Militant Buddhists*. Richmond, Virginia: John Knox Press, 1968. 181 pp.
- \_\_\_\_\_. "Soka Gakkai: New Religions Sect or Third World Power?". *Japan Studies*, I, No. 2, 1964: 15-20.
- \_\_\_\_\_. "Sôka Gakkai's Theory of Value". *Contemporary Religions in Japan*, V, No. 2, June 1964: 143-54.
- \_\_\_\_\_. "The Teachings of Soka Gakkai". *Contemporary Religions in Japan*, III, No. 3, Sept. 1962: 247-63.
- \_\_\_\_\_. "A Visit to Soka Gakkai Headquarters". *Contemporary Religions in Japan*, II, No.1, March 1961: 55-62.
- \_\_\_\_\_. "A Visit to Taiseikiji". *Contemporary Religions in Japan*, II, No.2, June 1961: 13-29.
- BRETT, Cecil C. "The Komeito and Local Japanese Politics." *Asian Survey* 366-78.
- "Budda on the Barricades", *Time*, 84, No. 24, 11 December 1964: 38-45.
- "Buddhist in Japan: Profit and Purity". *Economist* 208, 13 July 1963: 134.
- BURKS, Ardath W. *The Government of Japan*. 2 ed. New York: Thomas Y. Cromwell Company, 1964. Xvi-283 pp. Ver pp. 16, 84-5.
- "The Challenge of Soka Gakkai". *Christianity Today*, XII, No. 11, 1 March 1968: 29.
- CHANDRA, L. *The Lotus Sutra and the Present Age: The Philosophy of SGI President Daisaku Ikeda*. Tokyo, Institute of Oriental Philosophy, 1996.
- CLARKE, Peter B. "Japanese 'Old,' 'New' and 'New, New' Religious Movements in Brazil". In: Clarke, Peter B. & Somers, Jeffrey (eds), *Japanese New Religions in the West*. Folkestone (Kent), Japan Library, 1994: 149-161.
- \_\_\_\_\_. (ed.). Bibliography of Japanese New Religions. (With Annotations and an Introduction to Japanese New Religions at Home and Abroad, plus an Appendix on Aum

- Shinrikyô). Richmond (UK), Japan Library, 1999, x+276p. (Sobre a Sôka Gakkai, pp. 235-53).
- \_\_\_\_\_ . (ed.). *Japanese New Religions in Global Perspective*. Richmond (UK), Curzon, 2000b, viii+321p.
  - \_\_\_\_\_ . “Buddhist Humanism and Catholic Culture in Brazil”. In: MACHACEK, David and WILSON, Bryan (eds.), *Global Citizens: The Soka Gakkai Buddhist Movement in the World*. Oxford, University of Oxford Press, 2000, pp. 326-348
  - COWAN, Jim (ed.). *The Buddhism of the Sun*. Richmond, Nichiren Shôshû of the United Kingdom, 1982.
  - “Creative Buddhism”. *America* 110, no.26, 27 June 1964, 857.
  - CURTIS, Gerald L. *Election Campaigning Japanese Style*. New York, Columbia University Press, 1971, xii+275p.. Ver pp. 198-99.
  - DATOR, James Allen. “Demographic and Attitudinal Data on Sôkagakkai Members”. Unpublished paper prepared for presentation at annual convention of Association for Asian Studies, March 1968.
  - \_\_\_\_\_ . “The Sôka Gakkai: A Socio-political Interpretation”. *Contemporary Religions in Japan*, VI, No. 3, Sept. 1965: 205-42.
  - \_\_\_\_\_ . *Sôka Gakkai, Builders of the Third Civilization. American and Japanese Members*. Seattle: University of Washington Press, 1969, xiii+171 pp.
  - \_\_\_\_\_ . “Soka Gakkai in Japanese Politics”. *Journal of Church and State*, IX, Spring 1967: 211-37.
  - DAWSON, Lornel L. “The Cultural Significance of New Religious Movements and Globalization: A Theoretical Prolegomenon”. *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 37, no. 4, December 1998: 580-95. See pp. 590-91: mentions Robertson’s (1994) and Shupe’s (1991) discussion of the “global” feature of Soka Gakkai.
  - DELFS, Robert. “Priestly Putsch: Soka Gakkai Movement Heads for a Split”. *Far Eastern Economic Review*, 11 July 1991: 16-17.
  - DELIKHAN, Gerald A. “Sokagakkai’s Startling Success.” *Asia Magazine*, October 18, 1964: 4-5.
  - \_\_\_\_\_ . “Sokagakkai and Komeito: the Politics of Religion”. *The Asia Magazine*, (26 Feb. 1967).
  - \_\_\_\_\_ . “Sokagakkai’s Startling Success”. *The Asia Magazine*, IV, No. 42 ( 18 Oct. 1964).
  - DERZHAVIN, Igor Konstantinovich. “Soka Gakkai”, and “Komeito”. In: *Sovremennai Iaponnia*. Moskwa: Nauka, 1968, 566p. Em russo.
  - \_\_\_\_\_ . *Soka-gakkai-Komeito*. Moscow, Nauka, 1972, 167p. Em russo.
  - DOBBELAERE, Karel. *La Soka Gakkai. Un movimento di laici diventa una religione*. Torino, Elledici, 1998, 92p.
  - DOHERTY, Herbert J., Jr. “Soka Gakkai: Religion and Politics in Japan”. *The Massachusetts Review*, IV, Winter 1963: 281-86.
  - DUGLISS, Roderick B. “The Foreign Policy of Komeito”. In: *The Final Report of the Ford Research Project*. Tokyo: International Christian University, 1967. See pp. 845-66.

- \_\_\_\_\_ . “The Komeito and the Japanese Elections”. *Economic and Political Weekly* (India), 11 Feb. 1967: 377-81.
- DUMOULIN, Heinrich. “Buddhism in Modern Japan”. In: Dumoulin, Heinrich and Maraldo, John C. (eds.), *The Cultural, Political, and Religious Significance of Buddhism in the Modern World*. New York, Collier/ London, Collier Macmillan, 1976, pp. 215-276 [Ver pp. 251-270]. Publicado originalmente como “Buddhismus im modernen Japan”. *Saeculum* 20, 1969: 291-351. Ver pp. 330-51. Reimpresso em: Heinrich Dumoulin (ed.), *Buddhismus der Gegenwart* (Freiburg, Herder, 1970)
- \_\_\_\_\_ . “Soka Gakkai”. *Die Katholischen Missionen*, 83, Jan.- Feb. 1964: 14-21.
- \_\_\_\_\_ . “Soka Gakkai, eine moderne Volksreligion: ein Besuch im Haupttempel Taiseikiji”. In: ROGGENDORF, Joseph (ed.), *Das Moderne Japan: einführende Aufsätze*. Tokyo: Sophia Universität, 1963, pp. 189-200.
- EARHART, Harry Byron. *Japanese Religion: Unity and Diversity*. Belmont (CA), Wadsworth Publishing Co., 1982, 3<sup>rd</sup>. edition (1969, 1<sup>st</sup>. edition), xvi+272p. See pp. 177-82.
- \_\_\_\_\_ . (ed.). “The New Religions”. In: *Religion in the Japanese Experience: Sources and Interpretations*. Encino and Belmont (CA), Dickenson Publishing Co., 1974, pp.237-55.
- \_\_\_\_\_ . “Recent Publications on the Japanese New Religions”. *History of Religions* 10, no.4, May 1971: 375-85.
- \_\_\_\_\_ . “Recent Western Publications on Soka Gakkai”. *History of Religions* 15, no.3, February 1976: 264-88
- ELLWOOD JR., Robert, S. *The Eagle and the Rising Sun: Americans and the New Religions of Japan*. Philadelphia: Westminster Press, 1974: 69-110.
- \_\_\_\_\_ . *Religious and Spiritual Groups in Modern America*. Englewood Cliffs (NJ), Prentice-Hall, 1972, xvi+334p. Verpp. 267—75.
- ENDO, Yoshimitsu. “Soka Gakkai, the Study of a Society for the Creation of Value”. *Anglican Theological Review*, 46, April 1964: 131-41.
- EPP, Robert. “Some Aspects of Daisaku Ikeda’s Thought,” *Japan Christian Quarterly*, 46, 1980
- FARNSWORTH, Lee W. “Japan: The Year of the Shock”. *Asian Survey* 12, no.1, January 1972: 46-55.
- FELDMAN, Alexander. “Buddhist Power”. *New republic* 162, no.3, 17 January 1970: 20-22.
- FERRARESI, Pier Marco. “Review of: Karl Dobbelaere, ‘La Soka Gakkai. Un Movimento di laici diventa una religione.’” In: <http://www.cesnur.org/recens/soka.htm> n.d., 2p.
- FLAGLER, J. M. “A Reporter at Large: A Chanting in Japan”. *The New Yorker*, Nov. 26 1966, pp. 37-87.
- FUJIWARA, Hirotsu. *I Denounce Soka Gakkai*. Translated by Worth C. Grant (Originally published as *Sôka Gakkai o kiru*. Tokyo, Nisshin Hodo, 1969). Tokyo: Nisshin Hodo Co., 1970, 287p.

- \_\_\_\_\_ . "Sokagakkai Unmasked". *Far Eastern Economic Review*, 12 February 1970: 19. Reprinted in *Atlas* (May 1970):60-61.
- GAGE, Richard L. & MINEAR, Richard H. *Women Against War*. Tokyo/ New York, Kodansha International, 1986.
- GALTUNG, Johan et alii. *Buddhism Today: A Collectin of view from Contemporary Scholars*. Tokyo, Institute of Oriental Philosophy, 1990.
- GARRIGUES, S.L. "The Sokagakkai Enshrining Ceremony: Ritual Change in a Japanese Buddhist Sect in America". *Eastern Anthropologist* 28, no.2, April-June 1975: 133-46.
- GITTINGS, J. A. "Politics of Mercy in Sokagakkai". *Japan Christian Quarterly*, XXIII, Summer, 1967: 197-99.
- GÓMEZ, Manuel Guerra. "Soka Gakkai". In: *Diccionario Enciclopédico de las Sectas*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1998, pp. 849-51.
- GRESSER, Julian. "Kômeitô: An Assessment of Its Political Orientation and Future Course". Unpublished paper, Harvard University, 1966.
- GROSS, Carl H. "The History of the Sokagakkai Movement and Its Educational Implications". Unpublished paper, 1973.
- \_\_\_\_\_ . *Sokagakkai and Education*. East Lansing, Michigan State University, College of Education, Institute for International Studies, 1970, 79p.
- HAMBRICK, Charles. "Tradition and Modernity in the New Religious Movements of Japan." *Japanese Journal of Religious Studies* 1 (1974): 217-52.
- HAMMER, Raymond Jack. *The Idea of God in Japan's New Religions: with special reference to Tenrikyo, Konkokyo, Sekaikyuseikyô, Omotokyo, Reiyukai, Risshokoseikai, P. L. Kyodan, Seicho no Ie and Ananaikyô*, unpublished Ph. D. dissertation, Faculty of Theology, University of London, 1961, 334pp.
- HAMMOND, Phillip & MACHACEK, David. *Soka Gakkai in America: Accomodation and Conversion*. Oxford/ New York, Oxford Univ. Press, 1999, xii-224p.
- HAMZAVI, Abdol Hossein. *The Prophetic Light*. Tokyo, Privately published for the author by John Weatherhill, 1977, 72p. Ver pp. 57-72.
- "Happy Talk". *Newsweek* 79, no. 23, 5 June 1972: 68.
- HASHIMOTO, Hideo. "Soka Gakkai-Komeito: Religion and Politics in Action 1977". *Japanese Religions* 9, no.4, July 1977: 23-46.
- HASHIMOTO, Hideo and McPHERSON, William. "Rise and Decline of Sokagakkai: Japan and the U.S.". *Review of Religious Research* 17, no.2, Winter 1976: 82-92.
- HELM, Leslie. "Religious Battle Taking Shape in Foothills of Mt. Fuji." *Los Angeles Times*. Dec. 16, 1991: 19ff.
- HELTON, W. "Political Prospects of Soka Gakkai". *Pacific Affairs*, 38, Nos. 3-4, Fall-Winter 1965-66: 231-44.
- HESSELGRAVE, David John. "The Background and Methodology of Soka Gakkai Propagation". In: SAKAI, Robert K. (ed.), *Studies on Asia, 1966* (vol. VII in the series), Lincoln: University of Nebraska Press, 1966, pp. 65-75.
- \_\_\_\_\_ . *A Propagation Profile Of the Soka Gakkai*, unpublished Ph.D. dissertation, University of Minnesota, 1965, 305 pp.

- \_\_\_\_\_ . “Resurgent Buddhism of the Soka Gakkai”. *Christianity Today*, IX, No. 16, 7 May 1965: 45-46.
- \_\_\_\_\_ . “Soka Gakkai’s Inner Thrust”. *Evangelical Missions Quarterly* 3, no. 3, Spring 1967: 129-36.
- \_\_\_\_\_ . (ed.) “Nichiren Shoshu Soka Gakkai – The Lotus Blossoms in Japan”. In: *Dynamic Religious Movements: Case Studies of Rapidly Growing Religious Movements Around the World*. Grand Rapids (MI), Baker Book House, 1978, pp. 129-48.
- HOLTZAPPLE, Vicki Rea. “Soka Gakkai in Midwestern America: A Case Study of a Transpositional Movement”. Ph.D. dissertation, Washington University, 1977, 348p.
- HOURMANT, Louis. “Ascèse, rationalité, modernité en contexte oriental: le bouddhisme de la Soka Gakkai”. *Social Compass*, vol. 36, no.1, Mars 1989: 83-94.
- \_\_\_\_\_ . “Transformer le poison en élixir: l’alchimie du désir dans un culte néo-bouddhique, la Soka Gakkai française”. In: Champion, Françoise et Hervieu-Léger, Danièle (ed.), *De l’émotion en religion: Renouveaux et traditions*. Paris, Centurion, 1990, pp. 71-120.
- \_\_\_\_\_ . “La relation à l’objet sacré dans un culte néo-bouddhique: la Sôka Gakkai française”. *Système de pensée en Afrique noire* (Fétiches II. Puissance des objets, charme des mots), 12, 1993: 145-71.
- HUFFMAN, James Lamar. “Following Nichiren’s Trails: A Comparison of Saint Nichiren and the Soka Gakkai”. M.A. thesis, University of Michigan, 1967, vi+153p.
- HURST, Jane Dygert. “Field Notes on NSA, SGI-USA, and Nichiren Shoshu Buddhism.” Unpublished. 1973-1979, 1992.
- \_\_\_\_\_ . “The Nichiren Shoshu Soka Gakkai in America: The Ethos of a New Religious Movement.” Ph.D. dissertation, Temple University, 1980.
- \_\_\_\_\_ . *Nichiren Shoshu Buddhism and the Soka Gakkai in America: The Ethos of a New Religious Movement*. (Cults and Nonconventional Religious Cults). London/New York: Garland Publishing, 1992, xvi-376p.
- \_\_\_\_\_ . “Nichiren Shôshû and Sôka Gakkai in America: The Pioneer Spirit”. In: PREBISH, Charles S. and TANAKA, Kenneth (eds.), *The Faces of Buddhism in America*. Berkeley/L.Angeloes/London, University of California Press, 1998, pp. 79-97.
- HURST, Jane and MURPHY, Joseph. “New and Transplanted Religions”. In: FU, Charles Wei-Hsun and SPIEGLER, Gerhard E. (eds.), *Movements and Issues in World Religions. A Sourcebook and Analysis of Development Since 1945*. (Religion, Ideology, and Politics). New York/Westport (Connecticut)/London, Greenwood Press, 1987, pp. 215-41.
- ICHIKAWA, Hakugen. “The Problem of Buddhist Socialism in Japan.” *Japanese Religions* 6, no. 3, August 1970: 15-37. Ver pp. 29-30.
- ”The Impact of the Soka Gakkai”, *Christianity Today*, IX, No. 8, 15 Jan. 1965: 54.
- INADA, Kenneth K. “Buddhism and the Japanese Tradition.” In: FU, Charles Wei-hsun & SPIEGLER, Gerhard E. (eds.), *Religious Issues and Interreligious Dialogues (An Analysis and Sourcebook of Development since 1945)*. New York/Wetsport (Connecticut)/London: Greenwood Press, 1989, pp. 633-58. Ver pp. 641-43.
- *Info, The Spirit of Service*.
- INGRAM, Paul O. “Nichiren’s three secrets”. *Numen* 24, no. 3, 1977: 207-22.

- \_\_\_\_\_ . “Soka Gakkai and the Komeito: Buddhism and Political Power in Japan”. *Contemporary Religions in Japan*. Vol. 10, nos. 3-4, September-December 1969: 155-80.
- INADA, Kenneth K. “Buddhism and the Japanese Tradition.” In: FU, Charles Wei-hsun & SPIEGLER, Gerhard E. (eds.), *Religious Issues and Interreligious Dialogues (An Analysis and Sourcebook of Development since 1945)*. New York/Wetsport (Connecticut)/London: Greenwood Press, 1989, pp. 633-58. Ver pp. 641-43.
- INOUE, Nobutaka. “Ibunka no naka no Shinshukyo Undô: Hawaii no Nichiren Shôshû-Sôka Gakkai no Jirei” [New Religions in Foreign Culture: A Case Study of NSA in Hawaii]. *Journal of Religious Studies* 249, 1981: 1-26.
- \_\_\_\_\_ . “NSA and Non-Japanese Members in California”. In: YANAGAWA, Keiichi (ed), *Japanese Religions in California: A Report of Research within and without the Japanese-American Community*. Tokyo, University of Tokyo, Department of Religious Studies, 1983, pp. 99-161.
- INTERNATIONAL INSTITUTE FOR THE STUDY OF RELIGIONS. “Soka Gakkai and the Nichiren Shu Sect”. *Contemporary Religions in Japan*, I, No. 1, March 1960: 55-70; No. 2, June 1960: 48-54.
- \_\_\_\_\_ . “Soka Gakkai and Temple Cemeteries”. *Contemporary Religions in Japan* 1, No.1, March 1960: 94-5.
- IONESCU, Sanda. “Adapt or Perish. The Story of Soka Gakkai in Germany”. In: CLARKE, Peter (ed.). *Japanese New Religions in Global Perspective*. Richmond (UK), Curzon, 2000, 182-97..
- ISHIBASHI, Masahi. “On the Joint Struggle of All Opposition Parties”. *Japan Socialist Review*, no. 269, 15 February 1973: 3-7
- ISHIDA, Takeshi and Fujiko Isono. “Soka Gakkai”. *The Correspondent*, No. 31, March-April 1964
- ISHIKAWA Taido. “Has Soka Gakkai Changed ?”. *Japan Missionary Bulletin*, XVIII, June 1964: 366-8.
- ITALIAANDER, Rolf. *Sokagakkai: Japans neue Buddhisten*. Erlangen, Verlag der Evangelisch-Lutherischen Mission, 1973, 423p.
- “Japan’s New Church Militant”. *Japan Quarterly*, IV No. 4, Oct.- Dec. 1957: 413-19.
- JAMESON, Sam. “Buddhist Leader’s Praise of Marxism Stuns Japan”. *Los Angeles Times*, July 13, 1975.
- JOHNSON, Chalmers A. “Low Posture Politics in Japan”. *Asian Survey*, III, No. 1, Jan. 1963: 17-30.
- KAMSTRA, Jakob [Jacques] H. “Japan’s grösste Gefahr- die Sokagakkai”. *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft*, 44, 1960, No. 1, 41- 51; No. 2, 98- 106.
- \_\_\_\_\_ . “Shinkoku (Divine Country) and the Violation of Human Rights”. In: AN-NA’IM, Abdullahi A. *et alii* (eds.), *Human Rights and Religious Values: An Easy Relationship?* Amsterdam, Editions Rodopi, 1995, pp. 154-68 (Ver pp. 163-65).
- KASAHARA, Kazuo. “Soka Gakkai and Komeito : the Advance of a New Religion into Politics”. *Japan Quarterly*, XIV, No. 3, July- Sept. 1967: 311-17.

- KASAI, Masahiro. "Mekishiko genchinin ni okeru Nihon bunka juyô no ikkeitai – Nichiren Shôshû dendô ni kansuru jirei kenkyû [ One form of acceptance of Japanese culture among native Mexicans: A case study of Nichiren Shôshû proselytization]. *Nanbu Mekishiko sonraku ni okeru Katorikku-kei bunka no kenkyû* [Studies of Catholic culture in southern Mexican village] 2, 1983.
- KASULIS, T. P. "Religion and Politics: Cultural Background of Soka Gakkai". In: FU, Charles Wei-Hsun and SPIEGLER, Gerhard E. (eds.), *Movements and Issues in World Religions. A Sourcebook and Analysis of Development Since 1945. (Religion, Ideology, and Politics)*. New York/Westport (Connecticut)/London, Greenwood Press, 1987, pp. 301-08.
- KIMBALL, Bruce A. "Criticism of Christian Theology by Japanese New Religions: Some Parallels to the Criticism from American Religious Liberals," *Religious Traditions: A Journal in the Study of Religion*, 5: 1-2, 1982.
- KISALA, Robert. "Soka Gakkai, Komeito, and the Separation of Religion and the State". *Bulletin of the Nanzan Institute for Religion and Culture*, 18 (1994), pp. 7-17.
- \_\_\_\_\_. *Prophets of Peace: Pacifism and Cultural Identity in Japan's New Religions*. Honolulu, University of Hawai'i Press, 1999, 237p.
- KISHI, Nobusuke. "Political Movements in Japan". *Foreign Affairs*, 44, No. 1, Oct. 1965: 90-99.
- KISHIMOTO, Koichi. *Politics in Modern Japan – Development and Organization*. Tokyo, Japan Echo, 1977, 165p. Ver pp. 120-26.
- KIYOTA, Minoru. "Buddhism in Postwar Japan. A Critical Survey". *Monumenta Nipponica*, XXIV, Nos. 1-2, 1969: 113-36.
- \_\_\_\_\_. "Japan's New Religions (1945-1965): Secularization or Spiritualization?." In: KAWAMURA, L. (ed.), *The Bodhisattva Doctrine in Buddhism*, 1981.
- KLEIN, Norbert Hans. "On the Doctrine of Sokagakkai". *Japanese Religions*, V, No. 3, July 1968: 63-82.
- KOBAYASHI, Sakae. *Changes in the Japanese Religions after World War II*. Unpublished S.T.M. thesis, Union Theological Seminary in the City of New York, 1957, 153p. (Ver pp.92-5).
- \_\_\_\_\_. "Soka Gakkai, a Strange Buddhist Sect", *Japan Christian Quarterly*, XXIV, No.2, April 1958: 104-11.
- KOESTLER, Arthur. "Her Course is Set". *Life*, 57, No.11, 11 September 1964: 72-4.
- KÔFUKU-NO-KAGAKU (ed.). *Sôka Gakkai Ruining Japan*. Tokyo, Kôfuku-no-kagaku General Headquarters, 1995.
- KOHLER, Werner. *Die Lotus- Lehre und die modernen Religionen in Japan*. Zürich: Atlantis Verlag, 1962. 300p. (Ver pp. 203-35).
- KÖPPING (KOEPPING), Peter. "Soka Gakkai – die kämpferische neue Religion Japans." *Indo Asia* 11, July 1969: 247-58.
- KUBO, Tsugunari. *Desenvolvimento do Budismo Leigo no Japão*. (Versão reescrita do original inglês *The Development of Japanese Lay Buddhism*). São Paulo/ Tokyo, Reiyukai, 1992, 49p. (Ver pp. 29-45. Compara aReiyukai e a Soka Gakkai em termos de doutrina e práticas).

- KUBOTA, Tadao. "What Means the Result of Local Elections?" *Japan Socialist Review*, no. 132, 15 May 1976: 1-6
- KUDO, Takuya. "The Faith of Soka Gakkai", *Contemporary Religions in Japan*, 2, No. 2, June 1961: 1-12.
- KUMAGAI, Kazunori. "Value-Creating Pedagogy and Japanese Education in the Modern Era". *The Journal of Oriental Studies*, vol. 10, Special Issue, 2000: 29-45.
- KUMASAKA, Y. "Soka Gakkai: Group Psychologic Study of a New Religio-Political Organization". *American Journal of Psychotherapy*, XX, July 1966: 462-70.
- KUWATA, Koichiro. "Political Parties in the Next Decade". *Japan Quarterly* 18, no. 2, April-June 1970: 139-48. Ver pp. 139-40, 147-48.
- LACY, Edward F., III. "Soka Gakkai Target: American Negroes". *Negro Digest* 12, no. 12, October 1964: 20-23.
- LANCZKOWSKI, Günter. *Die neuen Religionen*. Frankfurt, Fischer Taschenbuch Verlag, 1974, 201p. Ver pp. 48-54.
- LANGDON, Frank. "Japan: Multi-Party Drift and Okinawa Reversion". *Asian Survey* 9, no.1, January 1969: 40-49.
- LARSON, Egon. *Strange Sects and Cults*. New York, Hart Publishing, 1971.
- LARSON, Lyle E. "Kômeitô: Japan's Newest Political Party". M.A. thesis, University of Michigan, 1967, 95p.
- LATYSHEV, I.A. *The Role of Religion in the Political Life of Japan*. 1964, 34p. Em russo.
- LAUER, Helen. "A Study of the Nichiren Shoshu Academy of America." *CCNY Journal of Anthropology* I.1, 1975: 7-26.
- LAYMAN, Emma McCloy. *Buddhism in America*. Chicago, Nelson-Hall Publishers, 1976, xvii+364p. Ver pp. 115-39
- LEE, Jooinn. "Komeito: Sokagakkai-ism in Japanese Politics". *Asian Survey* 10, no.6, June 1970: 501-18.
- LEE, Robert. "Religious Evolution and the Individuation of the Self in Japanese History". Ph.D. dissertation, Harvard University, 1974, 352p.
- LEE, Tosh. "Members of the Soka Gakkai, a Study in Mass Political Behavior". Ph.D. dissertation, University of Wisconsin-Madison, 1970, 413p.
- "Lotus Power". *Newsweek* 75, no.3, 19 January 1970: 46.
- McCRIMMON, Mary. "From Christianity to Soka gakkai", *Japan Missionary Bulletin*, XVIII, No. 6, July 1964: 397-402.
- McFARLAND, Horace Neill. *The Rush Hour of the Gods. A Study of New Religious Movements in Japan*. New York, The Macmillan Company, 1967, 267p. (ver pp. 194-220).
- McINTOSH, Sandy. "As Amercian as Apple Pie? An Insider's View of Nichiren Shoshu". *Tricycle: The Buddhist Review*, II.2, Winter 1992.
- McPHERSON, William. "Nichiren Shoshu of America, 1972-1977." Unpublished paper, Center for the Study of New Religious Movements, s.d.
- MACHACEK, David and WILSON, Bryan (eds.). *Global Citizens: The Soka Gakkai Buddhist Movement in the World*. Oxford, University of Oxford Press, 2000, xiv+442p



- MACIOTI, Maria Immacolata. "Una ricerca sul movimento della Soka Gakkai in Italia: Primi risultati". *La Critica Sociologica*, 111-12 (1994-1995), pp. 164-9.
- \_\_\_\_\_. "Buddhism in Action: Cases Studies from Italy". In: MACHACEK, David and WILSON, Bryan (eds.), *Global Citizens: The Soka Gakkai Buddhist Movement in the World*. Oxford, University of Oxford Press, 2000, pp. 375-401.
- MAINICHI SHIMBUN-SHA (ed.). "Imin no Kuni de: Burajiru". In: *Shukyo o Gendai ni Tou*, 10ª impr., (1ª ed., 1976), Tokyo/Osaka/Kita-Kyushu/Nagoya: Mainichi Shinbun-sha, 1982. Soka Gakkai mencionada nos volumes 3 e 4.
- MARANHÃO, Alba C. da F. de Albuquerque. "Nam-Myoho-Rengue-kyo (A Lei que rege todo o universo): um estudo antropológico do movimento budista da Soka Gakkai na cidade de Recife". Recife, UFPE, dissertação de mestrado em antropologia, 1999, 125p.
- MARTINEZ, Luis S. "Una Religion Militante en el Japon", *Siglo Misiones*, XLV, 1958, 410-12,426.
- MATSUE, Regina Yoshie. "O Paraíso de Amida: Três escolas budistas em Brasília". Brasília, Universidade de Brasilia, Departamento de Antropologia, dissertação de mestrado, 1998, 129p.
- MELTON, J. Gordon. "Nichiren Shoshu Academy, Soka Gakkai." *Encyclopedic Handbook of Cults in America*. New York/London, Garland, 1986, pp. 171-75.
- MÉTRAUX, Daniel Alfred. "The Last Word: Japan's Sokagakkai". *Soka Gakkai News* 62, 25 January 1978: 7-11.
- \_\_\_\_\_. "The Religious and Social Philosophy of the Sôkagakkai". Ph.D. dissertation, Columbia University, 1978, 341p.
- \_\_\_\_\_. "The Sokagakkai's Philosophy of Life". In: *Proceedings of First International Symposium on Asian Studies*, 1979. Vol. 2, *Japan and Korea*. Hong Kong, Asian Research Service, 1980, pp. 479-87.
- \_\_\_\_\_. "Why did Ikeda Quit". *Japanese Journal of Religions Studies*, 7/1, March 1980: 55-61.
- \_\_\_\_\_. "The Soka Gakkai's Search for the Realization of the World of Rissho Ankokuon". *Japanese Journal of Religions Studies* 13/1, March 1986: 31-61.
- \_\_\_\_\_. *The History and Theology of the Soka Gakkai: A Japanese New Religion*. Studies in Asian Thought & Religion, vol. 9. Lewiston (New York), Edwin Mellen Press, 1988.
- \_\_\_\_\_. "The dispute between the Sôka Gakkai and the Nichiren Shôshû priesthood: A Lay Revolution against a Conservative Clergy". *Japanese Journal of Religious Studies* 19/4, 1992: 325-36.
- \_\_\_\_\_. *The Soka Gakkai Revolution*. Lanham (Maryland)/ N.York/ London: University Press of America, 1994, x-185p.
- \_\_\_\_\_. *The Lotus and the Maple Leaf: The Soka Gakkai Buddhist Movement in Canada*. Lanham (Maryland)/ N.York/ London: University Press of America, 1996, x-149p.
- \_\_\_\_\_. "The Soka Gakkai: Buddhism and the Creation of a Harmonious and Peaceful Society". In: QUEEN, Christopher S. & KING, Sallie B. (eds.), *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*. Albany, State University of New York Press, 1996, pp. 365-400

- \_\_\_\_\_ . *The Soka Gakkai Buddhist Movement in Quebec: The Lotus and the Fleur de Lys*. Canadian Studies, vol. 20. 1997.
- \_\_\_\_\_ . “The Changing Role of the Kômaitô in Japanese Politics in the 1990s.” *Japan Studies Review*, vol. 3, 1999: 41-60.
- \_\_\_\_\_ . Review of Phillip Hammond and David Machacek’s “Soka Gakkai in America: Accomodation and Conversion.” *Japan Studies Review*, vol. 4, 2000: 99-101.
- \_\_\_\_\_ . *The Precarious State of Japanese Politics since the Coalition*. Unpublished paper, March 2000.
- \_\_\_\_\_ . *The International Expansion of a Modern Buddhist Movement – The Soka Gakkai in Southeast Asia and Australia*. Lanham/N.York/Oxford, University Press of America, 2001, viii+142p.
- MIYATA, Koichi. “Tsunesaburo Makiguchi’s View of Religion: A Modern Approach to Nichiren Buddhism”. Trans. by T. Kano. *The Journal of Oriental Studies*, vol. 5, 1955: 48-66.
- \_\_\_\_\_ . “The Lotus Sutra and Tsunesaburo Makiguchi and Josei Toda”. *The Journal of Oriental Studies*, vol. 10, 2000: 56-71.
- \_\_\_\_\_ . “Tsunesaburo Makiguchi’s Theory of the State”. *The Journal of Oriental Studies*, vol. 10, Special Issue, 2000: 10-28.
- MONSTERLEET, Jean. “A Propos du ‘Sôka Gakkai’”, *Études*, 319, No. 12, 1963: 352-8.
- MONTGOMERY, Daniel B. *Fire in the Lotus: The Dynamic Buddhism of Nichiren*. London, Mandala, 1991, 322p. (Sobre a Sôka Gakkai no Capítulo 14).
- MOOS, Felix. “Religion and Politics in Japan: The Case of the Soka Gakkai”, *Asian Survey*, III, No. 3, March 1963: 136-42.
- MORGAN, Peggy. “Methods and Aims of Evangelization and Conversion to Buddhism, with Particular Reference to Nichiren Shôshû Sôka Gakkai”. In: CLARKE, Peter B. (ed), *The New Evangelists: Recruitment Methods of New Religious Movements*. London, Ethnographica, 1987, pp.
- MORI, Koichi. “Study of Makiguchi Tsunesaburô: the Founder of Sôka Gakkai.” Unpublished Th.D. thesis, Graduate Theological Union, 1977, 236p.
- MORI, Kôichi. “Vida Religiosa dos Japoneses e seus descendentes residentes no Brasil e Religiões de Origem Japonesa”. In: Comissão de Elaboração da História dos 80 Anos da Imigração Japonesa no Brasil (ed.), *Uma epopéia moderna: 80 anos da imigracao japonesa no Brasil*. Sao Paulo, Hucitec/Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa, 1992, pp. 559-601. [Versão anterior: “Vida religiosa dos descendentes de japoneses do Brasil e religiões de origem japonesa. Anotações e Ordenamento de Dados para Pesquisa”. s.d., 50p.]
- MORRIS, Ivan I. “Challenge of Soka Gakkai”, *Encounter*, 26, No. 5, May 1966: 78-83.
- \_\_\_\_\_ . *Nationalism and the Right Wing in Japan. A Study of Post-War Trends*. London: Oxford University Press, 1960. 476p. (Ver pp. 140-1).
- \_\_\_\_\_ . “Soka Gakkai Brings ‘Absolute Happiness’”. *The New York Times Magazine*, 18 July 1965, pp. 8-9, 36, 38-9.
- MULLINS, Mark. “Review of Ikeda Daisaku, *Dawn After Dark*”. *Asahi Evening News*, 24 August 1992: 7.

- MURAKAMI, Shigeyoshi. *Japanese Religion in the Modern Century*. Translated by Harry Byron Earhart. Tokyo, University of Tokyo Press, 1980, xvii+186p. Ver pp. 107-9, 147-56, 164-66.
- MURAMATSU, Takeshi. "Die Modernisierung Japans und die Nichirensekte", trans. Hartmut O. Rotermond. *Kagami*, 3, No. 2, 1965: 34-47.
- MURATA, Hajime. "Soka Gakkai", *Hemisphere*, 10, No. 5, May 1966: 8-12.
- MURATA, Kiyooki. *Japan's New Buddhism. An Objective Account Of Soka Gakkai*. Foreword by Daisaku Ikeda. New York/Tokyo: John Weatherhill Inc., 1971, 2<sup>nd</sup>. Printing (1969, 1<sup>st</sup>. edition), xiv+192p. Illus.
- NAGOYA, Kazuhiko. "Japan's New Political Party", *Atlas*, 9, No. 2, Feb. 1965: 111- 13.
- NAKAMAKI. "Mutações Contemporâneas de Religiões Japonesas: Principalmente o Budismo no Brasil e nos Estados Unidos". In: Nakamaki, Hirochika & Pellegrini Filho, Américo (orgs.), *Possessão e Procissão - Religiosidade Popular no Brasil*. Senri Ethnological Reports n. 1, Osaka, National Museum of Ethnology, 1994, pp. 87-112. (Ver pp. 103-05, 108-10).
- NAKANO, Tsuyoshi. "Amerika shakai to NSA – Hawai no baai [NSA in American society – The case of Hawaii]. *Kôza Kyôgaku Kenkyû* 2, 1981.
- \_\_\_\_\_. "New Religions and Politics in Post-war Japan". *Sociologica*, vol.14.12, 1990
- \_\_\_\_\_. "Sôka Gakkai and its Peace Movements: The Making of the Counter Communism?". *Religion Today* 7(2), 1992: 5-8.
- "Namu myoho rengekyo". *Time* 73, no. 24, 15 June 1959: 38.
- "A New Faith Called Soka Gakkai Raises Old Problem in Modern Japan", *Look* 27, No. 18, 10 Sept. 1963: 18-26.
- NICHIREN SHOSHU. *Notice of Expulsion of the Soka Gakkai*. December 1991.
- NISHIO, Harry K. "Comparative Analysis of the Risshô Kôseikai and the Sôka Gakkai", *Asian Survey*, 7, No. 11, Nov. 1967: 776- 90.
- \_\_\_\_\_. "Extraparliamentary Activities and Political Unrest in Japan", *International Journal* (Canadian Institute of International Affairs), 34, No. 1, Winter 1968-69: 122-37.
- NITOBE, Inazo. "Preface to the Original". In: Tsunesaburo Makiguchi, *The Philosophy of Value*, pp. 187-93.
- NORBECK, Edward. *Religion and Society in Modern Japan: Continuity and Change*. Houston, Tourmaline Press, 1970, vii+232p. Ver pp. 164-84.
- NORMAN, W.H.H. "Sokagakkai, Komeito and Freedom of Speech". *Japan Christian Quarterly* 36, Fall 1970: 258-65.
- "Novas religiões japonesas no Brasil", por uma equipe de Franciscanos. *Vozes em Defesa da Fé*, Série 2, Caderno 60. Petrópolis, Vozes, 1964, 36p. Treats especially Sôka Gakkai, Tenrikyô, and Seichô-no-ie.
- NUKUI, Hiroshi. "Komeito's Drive toward the Lower House and Its Problems – Logic and Facts about the Fiction of a Religious Party". *Japan Socialist Review*, no. 119, 1 November 1966: 3-21.

- O'DONOGHUE, Patrick Francis. "Nichiren in Modern Buddhism: A Study in Catechetical Adaptation in Japan's Soka Gakkai Leadership". Ph.D. dissertation, Catholic University of America, Washington (DC), 1977, 377p.
- OFFNER, Clark B. "Soka Gakkai". *Japan Christian Quarterly* 35, no. 3, Summer 1969: 153-61.
- \_\_\_\_\_. "Healing in the 'New Religions'." *Japan Christian Quarterly* 48, 1982.
- OFFNER, Clark B. and STRAELEN, Henry (Henricus J.J.M.) van. *Modern Japanese Religions, With Special Emphasis Upon Their Doctrines of Healing*. Tokyo: Rupert Enderle, 1963, 296p. (Ver pp. 98-109).
- OH, John Kie-Ch'ang. "Fusion of Politics and Religion in Japan; the Soka Gakkai-Komeito". *Journal of Church and State* 14, Winter 1972: 59-74.
- \_\_\_\_\_. "The Nichiren Shoshu in America". *Review of Religious Research*, vol. 14, no. 3, Spring 1973: 169-77.
- OKAMOTO, Richard. "Japan: A Booming Economy Has Spawned a Militant New Religion with 10 Million Adherents Bent on Dominating the World". *Look* 27, No. 18, 10 Sept. 1963: 15-17.
- ÔKUBO, Masayuki. "Mekishiko ni okeru SGI kannen fukugô juyô katei no shakai-shinrigakuteki bunseki [A social-psychological analysis of the process of acceptance of SGI conceptual complexes in Mexico]. *Nanbu Mekishiko sonraku ni okeru Katorikku-kei bunka no kenkyû* 4, 1987: 92-123.
- \_\_\_\_\_. "Mekishiko Nichiren Shôshû ni okeru kuyô-kan to shokugyôrôdôkan ni tsuite [Views on *kuyô* and views on occupational labor in Nichiren Shôshû of Mexico". *Nishi Nihon Shûkyôgaku Zasshi* 9, 1987: 19-27.
- \_\_\_\_\_. "Ibunka ni okeru nikkei shinsûkyô no juyô to henyô [Changing attitudes and the acceptance of Japanese New Religions in alien cultures]. *Shûkyô Kenkyû* 273, 1987: 25-64.
- \_\_\_\_\_. "The Acceptance of Nichiren Shôshû Sôka Gakkai in Mexico." *Japanese Journal of Religions Studies* (Special Issue: "Japanese New Religions Abroad"), 18/2-3, June/September 1991: 189-211.
- \_\_\_\_\_. "Shin-shûkyô no Kaigai Fûkyô: Sôka Gakkai" [Diffusion of the New Religions Abroad: Sôka Gakkai]. In: Inoue, Nobutaka *et alii* (eds), *Shin-Shûkyô Jiten* [Encyclopedia of the New Religions]. Tokyo, Kôbundô, 1991: 641-43.
- OLSON, Lawrence. "The Value Creation Society". *American Universities Field Staff, Reports Service, East Asia Series, XI, No. 6, 1964: 1-24.*
- OMORI, Shigeo. "The Okinawa Problem: Controversy between Government and Opposition Parties". *Japan Quarterly* 15, no.1, January-March 1968: 22-29
- \_\_\_\_\_. "The Political Choice of the Komeito Regarding the Security Treaty". *Asahi Journal* 10, 1968: 93-5.
- "On Cooperation Among the Opposition Parties after the General Election". *Japan Socialist Review*, no. 339, February 1977: 11-14.
- "On the Results of the 11<sup>th</sup> Upper House Election". *Japan Socialist Review*, no.346, September 1977: 3-12.

- "On the Strengthening of Cooperation Among the Socialist, Communist, and Komei Parties." *Japan Socialist Review*, no. 331, June 1976: 15-17.
- "Os deuses do sol". *Veja*. São Paulo, Editora Abril, 1990: 70-71.
- OZAKI, André Masao (S.J.). *As religiões japonesas no Brasil*. São Paulo, Loyola, 1990, 110p. [Ver pp. 70-76].
- PALMER, Arthur Arvin. "Buddhist Politics: Japan's Clean Government". Ph.D. dissertation, Claremont University, 1970, 190p.
- \_\_\_\_\_. *Buddhist Politics: Japan's Clean Government Party*. The Hague, Martinus Nijhoff, 1971, xi+98p.
- PARKS, Yôko Yamamoto. "Nichiren Shôshû Academy in America: Changes During the 1970's". *Japanese Journal of Religious Studies* 7/4, December 1980: 337-55.
- \_\_\_\_\_. "Chanting is Efficacious: Changes in the Organization and Beliefs of the American Sokagakkai (Japan)," Ph.D. dissertation, University of Pennsylvania, 1984.
- PEREIRA, Ronan Alves. "Globalização e religião: o caso da Associação Brasil SGI (Soka Gakkai Internacional)". Comunicação apresentada na 21a. Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, GT-"Culturas empresariais brasileiras, Vitória (ES), 5-9/4/1998, 5p.
- \_\_\_\_\_. "Associação Brasil Soka Gakkai Internacional (BSGI): sua organização e difusão no Brasil". Comunicação apresentada no seminário "VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina", Centro Universitário Maria Antônia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 22 a 25/9/1998, 12p.
- PLANNING SECTION, THE JSP HQS. "Soka Gakkai Decides to Run for Lower House". *Japan Socialist Review*, no. 63, 1 June 1964: 26-30.
- POWELL, Melvin Cecil, Jr. "Nichiren Shoshu Soka Gakkai of America in Tucson, Arizona: Portrait of an Imported Religion." M. A. thesis, University of Arizona, 1985.
- "The Power of Positive Chanting". *Time*, 17 Jan. 1969, p. 51.
- PREBISH, Charles S. *American Buddhism*. North Scituate (MA), Duxbury Press, 1979, xix+220p. See pp. 12-13, 70-132, 189-90.
- "Present Situation of Komeito". *Japan Socialist Review*, no. 88, 15 June 1965: 46-55.
- "Publish and Be Damned". *Japan Quarterly* 17, no. 3, July-September 1970: 241-43.
- PYLE, Amy. "Soka Sect has problems in Canada too". *The Los Angeles Times*, 17 November 1991, pp. J1-6-12.
- \_\_\_\_\_. "Conflict in Japan Affects U.S. Buddhists." *Los Angeles Times*. Dec 16, 1991, Sec. A, 22.
- RAJANA, Eimi Watanabe. "A Sociological Study of New Religious Movements: Chilean Pentecostalism and Japanese New Religions". Ph.D. dissertation, University of London, 1974, 228p. Ver pp. 79-85, 248-53.
- RADHAKRISHNAN, N. *Ikeda Sensei: The Triumph of Mentor-Disciple Spirit*. New Delhi, Gandhi Media Centre, 1998, 194p.
- RAMSMEYER, Robert L. "The Soka Gakkai and the Japanese Local Elections of 1963". *Contemporary Religions in Japan*, IV, No. 4, Dec. 1963: 287-302.

- \_\_\_\_\_ . “The Soka Gakkai; Militant Religion on the March”. *Occasional Papers* (Center for Japanese Studies, University of Michigan), No. 9, 1965: 141-92.
- \_\_\_\_\_ . “Finances in the New Religions and the Christian Church”. *Japan Christian Quarterly* 37, Spring 1972: 84-9.
- RASSAT, Joachim. “Die Soka Gakkai will Japan moralischer machen”, *Die Welt*, No. 158, July 1962.
- READER, Ian. “Review of: Bryan Wilson & Karl Dobbelaere, ‘A Time to Chant: The Soka Gakkai Buddhists in Britain’”. *Japanese Journal of Religious Studies* 22/1-2, Spring 1995: 219-24.
- READER, Ian *et alii* (eds.). *Japanese Religions: Past and Present*. Honolulu, University of Hawaii Press, 1993. See pp. 143-45 (‘The Objective of the Soka Gakkai’, ‘Vision of a Peaceful World’).
- REISCHAUER, Edwin O. *Japan: The Story of a Nation*. New York, Knopf, 1970, xv-345p. Ver pp. 309-10.
- RICCO, Mario. *Religione della violenza e religione del piacere nel nuovo Giappone*. Florence, Saggi, 1967, 139p. Ver pp. 15-55.
- “Ridimensionamenti in seno alla Soka Gakkai?”. *Mondo e Missione* 100, 1971: 227.
- ROBERTSON, Roland. *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London, Sage Publications, 1994. See Chapter 5, “Japanese Globality and Japanese Religion”, pp. 85-96.
- ROSENKRANZ, Gerhard. *Der Weg des Buddha: Werden und Wesen des Buddhismus als Weltreligion*. Basel, Basilea Verlag, 1960, 356p. Ver pp. 314-19.
- ROTERMUND, Hartmut O. “Einführung zum Shakubuku Kyôten der Sôka Gakkai; Bekehrung auf Biegen und Brechen”. *Zeitschrift für Religions –und Geistesgeschichte* 24, no. 3, 1972: 227-41.
- \_\_\_\_\_ . “Soka-gakkai; ideologie d’une nouvelle secte japonaise”. *Revue de l’histoire des religions* 184, no.2, October 1973: 137-57.
- SACK, Ursula Hilde. “Case Studies of Voluntary Defectors from Intensive Religious Groups.” Ph.D. dissertation, University of Southern California, 1985.
- SAITO, Ken. “Soka Gakkai: Third Force in Japanese Politics?”. *Orient / West*, 7, No. 11, Nov. 1962: 33-7.
- SASAKI (“CHAIRMAN SASAKI”). “Chairman Comments on the Komeito”. *Japan Socialist Review*, no. 125, 1 February 1967: 8-9.
- SATO Hiroo. “Nichiren Thought in Modern Japan: Two Perspectives”. *The Journal of Oriental Studies*, vol. 10, Special Issue, 2000: 46-61.
- SCALAPINO, Robert A. and MASUMI, Junnosuke. *Parties and Politics in Contemporary Japan*. Berkeley/Los Angeles: Univ. of California Press, 1962, IX-190p. Ver pp. 92-93.
- SCHECHTER, Jerrold. *The New Face of Buddha: Buddhism and Political Power in Southeast Asia*. New York: Coward-McCann, 1967, xix+298p. (Ver pp. 253-73).
- SCHIFFER, Wilhelm. “The ‘Soka Gakkai’: Its History and Its Claims”. *France-Asie*, 19, No. 182, Jan.- March 1964: 1111-18.

- SEAGER, Richard Hughes. *Buddhism in America*. New York, Columbia University Press, 1999, xx+314p. (Cap. 6: "Soka Gakkai and Its Nichiren Humanism").
- "SGI supports UN efforts to resolve global problems." *Mainichi Daily New*. February 13, 1988: 4.
- SHARMA, Namrata. *Value Creators in Education: Japanese educator Makiguchi & Mahatma Gandhi and their relevance for the Indian education*. New Delhi, Regency Publications, 1998, xi+127p.
- SHELDON, Charles D. "Religion in Politics in Japan: The *Soka Gakkai*". *Pacific Affairs* 32, No. 4, Dec. 1960: 382-7.
- SHIMAZONO, Susumu. "The Expansion of Japan's New Religions into Foreign Cultures". *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol.18/Numbers 2-3, June-September 1991: 107-132 [reeditado em: MULLINS, Mark R. *et al.* (eds.). *Religion & Society in Modern Japan*, Berkeley,CA: Asian Humanities Presss, 1993: 273-300].
- \_\_\_\_\_. "Makiguchi's Educational Philosophy and Life-Based Knowledge". *The Journal of Oriental Studies*, vol. 5, 1955: 38-47.
- \_\_\_\_\_. "Sôka Gakkai and the Modern Reformation of Buddhism." In: *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*, vol. 9 ("Buddhist Spirituality: Later China, Korea, Japan and the Modern World"). New York, The Crossroad Publishing Co., 1999, pp..
- SHUPE, Anson D. "Militancy and Accommodation in the Third Civilization: the Case of Japan's Sôka Gakkai Movement". In: HADDEN, Jeffrey K. and SHUPE, Anson D. (eds), *Prophetic Religion and Politics*. New York, Paragon House, 1986, pp. 235-53.
- \_\_\_\_\_. "Globalization Versus Religious Nativism: Japan's Soka Gakkai in the World Arena". In: ROBERTSON, Roland and GARRETT, William R. (eds), *Religion and Global Order*. New York, Paragon House, 1991, pp. 183-99.
- \_\_\_\_\_. "Sôka Gakkai and the Slippery Slope from Militancy to Accommodation". In: MULLINS, Mark R. *et alii* (eds.). *Religion & Society in Modern Japan*, Berkeley,CA: Asian Humanities Presss, 1993: 231-38.
- SILVA, Dilma de Melo. "Makiguchi in Action – Enhancing Education for Peace". *The Journal of Oriental Studies*, vol. 10, Special Issue, 2000: 62-93.
- SKELTON, T. Lane. "Social Movements and Social Change: The Sôka Gakkai of Japan". Ph.D. dissertation, University of California, Berkeley (CA), 1968, 307p.
- SMITH, Charles. "Throwing Dirt at Mr. Clean: Party Rebels Denounce Covert Control by Buddhist Sect". *Far Eastern Economic Review*, 30 June 1988: 32.
- \_\_\_\_\_. "Tilting the Balance: Buddhist Group Supports Major Conservative Party". *Far Eastern Economic Review*, 4 November 1991: 22.
- SNOW, David Alan. "The Nichiren Shoshu Buddhist Movement in America: A Sociological Examination of Its Value Orientation, Recruitment Efforts, and Spread". Ph.D. dissertation, University of California, Los Angeles, 1976, 370p.
- \_\_\_\_\_. "A Dramaturgical Analysis of Movement Accommodation: Building Idiosyncrasy Credit as a Movement Mobilization Strategy". *Symbolic Interaction*, vol. 2 no. 2, 1979: 23-44.

- \_\_\_\_\_ . “Organization, Ideology, and Mobilization: The Case of Nichiren Shôshû of America”. In: BROMLEY, David G. and HAMMOND, Phillip E. (eds), *The Future of New Religious Movements*. Macon (GA), Mercer University Press, 1987: 153-72.
- \_\_\_\_\_ . *Shakubuku: A Study of the Nichiren Shoshu Buddhist Movement in America, 1960-1975*. New York: Garland Publishing, 1993.
- SNOW, David Alan & MACHALEK, Richard. “The Convert as a Social Type.” In: COLLINS, Randall (ed.), *Sociological Theory*. San Francisco, Jossey-Bass, 1983, pp. 259-89.
- SNOW, David Alan & PHILLIPS, Cynthia L. “The Lofland-Stark Conversion Model: A Critical Reassessment.” *Social Problems* 27, 1980: 430-47.
- “Soka Gakkai Study”. Unpublished manuscript, United States Information Service, Tokyo, 1960.
- SOLOMON, Ted J. “The Response of Three New Religions to the Crisis in the Japanese Value System”. *Journal for the Scientific Study of Religion* 16, no.1, March 1977: 1-14.
- \_\_\_\_\_ . “Sôka Gakkai on the Alleged Compatibility between Nichiren Buddhism and Modern Science”. *Japanese Journal of Religious Studies* 7/1, March 1980: 34-54.
- SPAE, Joseph J. “Postscript as an answer”. *Japan Missionary Bulletin* 16, No. 8, Oct. 1962: 507-9.
- \_\_\_\_\_ . “Sokagakkai”. *Japan Missionary Bulletin* 14, No. 7, Aug.- Sept. 1960: 454-7.
- “Stamping in Nichiren’s Footsteps”. *Economist* 214, 20 March 1965: 1250, 1255.
- STEINER, Kurt. *Local Government in Japan*. Stanford (CA), Stanford University Press, 1965, ix+564p. Ver pp. 403, 439, 468.
- STONE, Jacqueline. “Review of Monographs by David Snow and Jane Hurst. *Japanese Journal of Religious Studies* 20/4, December 1993: 351-59.
- \_\_\_\_\_ . “Rebuking the enemies of the Lotus. Nichirenist Exclusivism in Historical Perspective”. *Japanese Journal of Religious Studies* (Special Issue: “Conflict and Religion in Japan”), 21/2-3, June-Sept 1994: 231-59.
- “The Super Missionary”. *Time* 102, no. 2, 13 January 1975: 26.
- SWEARER, Donald K. *Buddhism in Transition*. Philadelphia, Westminster Press, 1970, 160p. Ver pp. 58-62, 82, 90-91.
- TAKAGI, Hiroo. “The Rise of the New Religions”. *Japan Quarterly*, XI, No. 2, April-June 1964: 283-92.
- \_\_\_\_\_ . “Soka Gakkai Makes Advance into Political World”. *Japan Socialist Review*, 16 June 1962: 53.
- TAKASE, Hiroi. “‘Soka Gakkai’. Gemeinschaft zur Schaffung von (geistigen und sittlichen) Lebenswerten. Über das Geheimnis dieses energievollen Verbandes”, trans. Hartmut O. Rotermund, *Kagami*, II, No. 1, 1963- 64: 55- 63.
- TANABE, Suketoshi. “Preface to the Original”. In: Tsunesaburo Makiguchi, *The Philosophy of Value*, pp. 181-6.
- THOMPSON, Stephen I. “Religious Conversion and Religious Zeal in an Overseas Enclave: The case of the Japanese in Bolivia”. *Anthropological Quarterly*, vol. 41, no. 4, October 1968: 201-8



- THOMSEN, Harry. "Ise or Daisekiji?". *Japanese Religions* 1, No. 2, 1959: 22-30.
- \_\_\_\_\_. *The New Religions of Japan*. Rutland, Vermont: Charles E. Tuttle Co., 1963, 269p. (Ver pp. 81-108).
- TOMASO, Janet. *Inside Edition Report on the Soka Gakkai and President Ikeda*. Los Angeles, KABC, February 25, 1992.
- TOYNBEE, Polly. "The Pomp and Power of the Charismatic Ikeda." *Far Eastern Economic Review*, September 27, 1984: 58-59.
- TSURUMI, Shunsuke. "A Brief History of Soka Gakkai". *Japanese Religions* 3, No. 3, Autumn, 1963: 32-40.
- UKAI, Nobushige. 'The Japanese House of Councillors Election of July, 1962', *Asian Survey* 2, No. 6, Aug. 1962: 1-8.
- UYTTENDAELE, Francis. 'Sokagakkai on the March'. *Japan Missionary Bulletin* 16, No. 8, Oct. 1962: 501-6.
- VAN BRAGT, Jan. "An uneven battle: Sôka Gakkai vs. Nichiren Shôshû". *Bulletin of the Nanzan Institute for Religion & Culture* 17, 1993: 15-32.
- VITÓRIA, Gisele. "O Brasil dos Budas". *IstoÉ*, 12 de Março de 1997: 62, 64-5, 68-70
- VOLGELSON, Nancy. "How to Achieve Happiness by Chanting." *Today Maganize, Philadelphia Inquirer*. Feb 24, 1974: 38-41.
- "War of Sects: Leaders of other religious sects band together to wage war on the Soka Gakkai". *Newsweek*, LXVII, 7 March 1966: 86.
- WARD, Robert E. *Japan's Political System*. Englewood Cliffs (New Jersey), Prentice-Hall, Inc., 1967. 126 pp. Ver pp. 39, 72-73.
- WEST, Richard. "Yen Buddhism". *New Statesman* 67, no. 1735, 12 June 1964: 904-6
- WHITE, James Wilson. "Mass Movement and Democracy: Sokagakkai in Japanese Politics". *The American Political Science Review* 61, No. 3, Sept. 1967: 744- 50.
- \_\_\_\_\_. "California F-Scale Administered to Sôkagakkai Members in Tokyo, Oct. 1967". Cited in James Wilson White, *The Soka Gakkai and Mass Society*, p. 368.
- \_\_\_\_\_. "Mass Movement, Militant Religion, and Democracy: Sôka Gakkai in Japanese Politics". Ph.D. dissertation, Stanford University, 1969.
- \_\_\_\_\_. "Militant Religion in Japan: The Sôka Gakkai". A.B. thesis, Princeton University, 1964.
- \_\_\_\_\_. *The Sokagakkai and Mass Society*. Stanford (CA), Stanford University Press, 1970, xii+376p.
- WILKINSON, Stephen L. "Nichiren Shoshu Sokagakkai in America: An Analysis of Ultimate Concerns Between 1960 and 1965". Ph.D. dissertation, University of Iowa, 1975, 288p.
- WILSON, Bryan. "Soka Gakkai." *Encyclopedia of Religion*. New York, Macmillan, Vol. 13, 1987, p. 405-407.
- \_\_\_\_\_. "The Westward Path of Buddhism". In: GALTUNG, Johan (ed.), *Buddhism Today. A Collection o Views from Contemporary Scholars*. Tokyo, The Institute of Oriental Philosophy. 1990, pp. 49-62
- \_\_\_\_\_. "Religion Must Change with the Times." *World Tribune*. Feb 3, 1992: 6.

- \_\_\_\_\_ . “Soka Gakkai in the Modern West”. *The Journal of Oriental Studies*. Tokyo, The Institute of Oriental Philosophy, vol. 8, 1998: 3-14.
- \_\_\_\_\_ . “The British Movement and its Members”. In: MACHACEK, David and WILSON, Bryan (eds.). *Global Citizens: The Soka Gakkai Buddhist Movement in the World*. Oxford, University of Oxford Press, 2000, pp. 349-74.
- WILSON, Bryan & CRESSWELL, Jamie (eds.). *New Religious Movements. Challenge and response*. London/New York, Routledge, 1999
- WILSON, Bryan & DOBBELAERE, Karel. *A Time to Chant: The Soka Gakkai Buddhists in Britain*. Oxford, Clarendon Press, 1994, xii-267p.
- WOODARD, William P. ‘The Wartime Persecution of Nichiren Buddhism’, *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, Third Series, VI, Nov. 1959: 99-122.
- WOODROW, Alain. *Les nouvelles sectes*. Paris, Éditions du Seuil, 1977, 187p. Ver pp. 145-46, 188.
- \_\_\_\_\_ . *As novas seitas* [The New Sectes]. Translated by Celeste Maria Jardim de Moraes. São Paulo, Edições Paulinas, 1979, 243p. Ver pp. 164-65, 214-15.
- YAMADA, Yutaka. “Acculturation processes of Japanese New Religions in Australia: Comparisons of the Buddhist Society of New South Wales and Nichiren Shoshu of Australia”. In: Chûô Academic Institute (ed.), *Conflict and Cooperation between Contemporary Religious Groups: International Symposium Proceedings*, Tokyo, Kôsei Press, 1988, pp.
- YAMAORI, Tetsunao. “Soka Gakkai; a Religious Phoenix”. *Practical Anthropology* 19, no.4, July-August 1972: 15-18. Reprinted in *Japanese Religions* 8, no.1, March 1974: 1-18.
- YANAGAWA, Keiichi and REID, David. “Between Unity and Separation: Religion and Politics in Japan, 1965-1977”. In: Verscheure, Jacques (ed.), *Acts, 15<sup>th</sup> International Conference on Sociology of Religion*, Venice, 1979. Lille Cedex, Secrétariat C.I.S.R., 1979, pp. 387-409. Reprinted in *Japanese Journal of Religious Studies* 6, no. 4, December 1979: 500-21.
- YANAGIDA, Kunio. ‘Preface to the First Edition’. In: Makiguchi Tsunesaburo, *The Philosophy of Value*, pp. 194-7.
- YOUNG, Stanley. “Land Rush: Soka University and Conservationists vie in the Santa Monica Mountains”. *Los Angeles Weekly*, 2 February 1993.
- ZARATE, Roberto M. Gonzalez de. “Soka Gakkai: una religión del valor”. *Razón y fe* 171, no. 804, January 1965: 53-66.

### 3. Fontes na Internet<sup>3</sup>

#### Páginas da SGI (oficiais e não-oficiais)

- Associazione Italiana Soka Gakkai: [www.isg.it](http://www.isg.it)
- BSGI [www.bsgi.com.br](http://www.bsgi.com.br)
- Korea SGI: [www.ksgi.or.kr](http://www.ksgi.or.kr)
- SGI African Continent: [members.aol.com/abayaa/africa/letter.htm](http://members.aol.com/abayaa/africa/letter.htm)
- SGI de la Argentina : [www.sgiar.org.ar](http://www.sgiar.org.ar)
- SGI Australia: [home.vicnet.net.au/~sgia;](http://home.vicnet.net.au/~sgia;)  
[www.geocities.com/wellesley/3696/index.htm](http://www.geocities.com/wellesley/3696/index.htm)
- SGI Canada: [www. sgicanada.com](http://www.sgicanada.com)
- SGI Denmark: [www.sokagakkai.dk](http://www.sokagakkai.dk)
- SGI German: [www.sgi-d.org](http://www.sgi-d.org)
- SGI Iceland: [rvik.ismennt.is/~bragio](http://rvik.ismennt.is/~bragio)
- SGI Italy: [casa.dada.it/truth](http://casa.dada.it/truth)
- SGI Malaysia: <http://www.geocities.com/Tokyo/Fuji/3885/index.html>
- Northern Ireland: <http://www.pmcurray.freemove.co.uk/welcome.htm>
- SGI of the Netherlands : [www.sgined.nl](http://www.sgined.nl)
- SGI Phillipines: [sgi-phil.ogr](http://sgi-phil.ogr)
- SGI Public Information Site: [www.sgi.org](http://www.sgi.org)
- SGI South Africa, Zimbabwe & Zambia (unofficial):[www.pvas.co.za/sgi](http://www.pvas.co.za/sgi)
- SGI-USA: [www.sgi-usa.org](http://www.sgi-usa.org)
  - SGI-USA, Charlotte (NC): [members.aol.com/GeoJeffus/SGI.html](http://members.aol.com/GeoJeffus/SGI.html)
  - SGI-USA, Chicago (IL): [www.sgi-usa-chicago.org](http://www.sgi-usa-chicago.org)
  - SGI-USA, Florida (MI): [www.sgi-usa-florida.org](http://www.sgi-usa-florida.org)
  - SGI-USA, Houston (TX): [www.geocities.com/~namorado/cadence/sgi-usa-houston.html](http://www.geocities.com/~namorado/cadence/sgi-usa-houston.html)
  - SGI-USA, Philadelphia (): [members.aol.com/PhilaSGI/index.htm](http://members.aol.com/PhilaSGI/index.htm)
  - SGI-USA, San Jose (CA): [www.bodhisatva.com](http://www.bodhisatva.com;); [www.slip.net/~kortj](http://www.slip.net/~kortj)
  - SGI-USA, Silicon Valley (CA):[www.sgi-siliconvalley.org](http://www.sgi-siliconvalley.org)
- SGI – United Kingdom: [www.vancom.co.uk/sgi](http://www.vancom.co.uk/sgi)  
[www.sgi-uk.org/](http://www.sgi-uk.org/)
- SGI Venezuela : [www.sgiv.org](http://www.sgiv.org)
- Singapore Soka Association : [web.singnet.com.sg/~ssaorg](http://web.singnet.com.sg/~ssaorg)
- Soka Gakkai France : [www.sokagakkai-france.asso.fr](http://www.sokagakkai-france.asso.fr)
- SOKA NET (Soka Gakkai Japan): [www.sokagakkai.or.jp](http://www.sokagakkai.or.jp)
- Sweden SGI: [www.ssgi.se/](http://www.ssgi.se/)

---

<sup>3</sup> Não há intenção, neste Apêndice, de apresentar uma listagem completa de endereços eletrônicos relacionados com a SGI. O mundo virtual é muito dinâmico e sempre há páginas sendo fechadas e um número ainda maior de novas páginas sendo criadas e lançadas na “rede”. A lista aqui apresentada comprova a afirmação de um guia das religiões na internet de que a Sôka Gakkai é, ao lado do “Budismo Engajado” (Engaged Buddhism), um dos mais proeminentes grupo budista na rede (Lawrence, 2000: 303).

## Páginas de instituições afiliadas à SGI

- Boston Research Center for the 21st Century: [www.brc21.org](http://www.brc21.org)
- German Culture Center: [www.villa-sachsen.de](http://www.villa-sachsen.de)
- The Min-On Concert Association : [www.min-on.or.jp](http://www.min-on.or.jp)
- Pacific Basin Research Center : [www.ap.harvard.edu](http://www.ap.harvard.edu)
- Soka School System : [www.sokagakuen.soka.ac.jp](http://www.sokagakuen.soka.ac.jp)
- Soka University of America : [www.soka.edu](http://www.soka.edu)
- Soka University of Japan : [www.soka.ac.jp](http://www.soka.ac.jp)
- Toda Institute for Global Peace Policy and Research: [www.toda.org](http://www.toda.org)

## Outras

- Daisan-Bunmei Publisher's Homepage: [www.daisanbunmei.co.jp/](http://www.daisanbunmei.co.jp/)
- Clearing-up the Clearing House: [www.clearing-up.com](http://www.clearing-up.com)
- Gakkai Spirit: [www.ovelist.com/community/Gakkai-Spirit](http://www.ovelist.com/community/Gakkai-Spirit)
- Melbourne Buddhist Centre: [www.buddhanet.net/ba48.htm](http://www.buddhanet.net/ba48.htm)
- Secrets of the Fuji School: <http://www.fatnet.net/~ukiyo/>
- Seikyo Newspaper (in English):  
[http://www.sokagakkai.or.jp/html3/news3/headlines3/headline\\_index3.html](http://www.sokagakkai.or.jp/html3/news3/headlines3/headline_index3.html)
- Seikyo Newspaper (in Japanese): <http://www.win.ne.jp/~seikyo/>
- SGI-ICQ: [groups.icq.com/CulturalandSpiritu/group.asp?no=17910](http://groups.icq.com/CulturalandSpiritu/group.asp?no=17910)
- SGI Peace, Culture & Education: [members.aol.com/Heiwabunka/heiwa.htm](http://members.aol.com/Heiwabunka/heiwa.htm)
- SGI Quarterly Magazine: [http://www.sokagakkai.or.jp/html3/quartely/Quartely\\_index.html](http://www.sokagakkai.or.jp/html3/quartely/Quartely_index.html)
- SGI Yahoo Club: [clubs.yahoo.com/clubs/SokaGakkaiInternational](http://clubs.yahoo.com/clubs/SokaGakkaiInternational)
- Sokaspirit: [www.sokaspirit.com](http://www.sokaspirit.com)
- Unofficial SGI web site: [www.halcyon.com/Ichinet](http://www.halcyon.com/Ichinet)
- Verdade & Justiça: [www.geocities.com/Athens/Aegean/4325/](http://www.geocities.com/Athens/Aegean/4325/)
- Youth Peace Committee/ SGI-USA: [www.jps.net/wuzzies/ypc](http://www.jps.net/wuzzies/ypc)
- Web Directory: Soka Gakkai Websites : [members.aol.com/watchbuddh/sgi-link.htm](http://members.aol.com/watchbuddh/sgi-link.htm)

## Críticas à SGI

- A Book: "A Critique of Soka Gakkai": [http://members.rotfl.com/true\\_soka/index.htm](http://members.rotfl.com/true_soka/index.htm)
- A book: "Soka Gakkai: Japan's Militant Buddhists": <http://www.freespeech.org/gakkai/>
- A Book: "To Brainwash His Followers": <http://www.freespeech.org/gakkai/ikedai/>
- The African & African-American Nichiren Shoshu Buddhist: [www.proudblackbuddhist.org](http://www.proudblackbuddhist.org)
  - Clearing House: [coyote.accessnv.com/tamonten](http://coyote.accessnv.com/tamonten)
  - The Cult Awareness Letter to the UN: [www.cebunet.com/sgi/can.htm](http://www.cebunet.com/sgi/can.htm)
  - Cult Awareness Network's SGI - UN Letter : [ww2.netnitco.net/users/jqpublic/can.htm](http://ww2.netnitco.net/users/jqpublic/can.htm)
  - Main Stream World News Reports on Soka Gakkai International:  
[www.cebunet.com/sgi/issues.htm](http://www.cebunet.com/sgi/issues.htm)
- Masatomo Yamazaki and Soka Gakkai:  
[members.aol.com/nichiheret/masatomo\\_yamazaki/index.htm](http://members.aol.com/nichiheret/masatomo_yamazaki/index.htm)
- ORIGINAL DOCUMENTS: CLICK HERE: <http://www.freespeech.org/gakkai/ikedai/>
- The Other Side of Soka gakkai International: [members.tripod.com/~kachsoka/soka.html](http://members.tripod.com/~kachsoka/soka.html)
- SGI-USIndependent Reassessment Group: [www.egroups.com/group/IRGdaimoku](http://www.egroups.com/group/IRGdaimoku)
- SGI-Independent Reassessment Group : [www.pas2000.com/irg](http://www.pas2000.com/irg)
- Soka Gakkai and Politics : [student.uq.edu.au/~py101663/eastern/soka.htm](http://student.uq.edu.au/~py101663/eastern/soka.htm)

- [Soka Gakkai Information Resource](http://www.cebunet.com/sgi/sgi.htm): www.cebunet.com/sgi/sgi.htm
- [Soka Gakkai Information Resource 2](http://www.fortunecity.com/victorian/woodcut/258/): www.fortunecity.com/victorian/woodcut/258/
- [Soka Gakkai Issues](http://www.cebunet.com/nst/sgi.html) : www.cebunet.com/nst/sgi.html
- [SOKA GAKKAI'S STAR WITNESS IN "SEATTLE"](http://freespace.virgin.net/uk.buddhism/dibble) : freespace.virgin.net/uk.buddhism/dibble
- [Soka Gakkai and Nichiren Shoshu Issues](http://erau.db.erau.edu/~templema/temple.html): erau.db.erau.edu/~templema/temple.html
- [SGI Related Issues \(UK\)](http://freespace.virgin.net/uk.buddhism/sginfo.htm): freespace.virgin.net/uk.buddhism/sginfo.htm

## Página de membros da SGI

- [Alán Alán Apurim](http://www.geocities.com/TheTropics/1969/): www.geocities.com/TheTropics/1969/
- [Colón Han](http://www.frankcolon.com/colonhan.html) :
- [Fujiko's SGI Page](http://members.aol.com/fujikomine/sokagakkai/opinion/asia.htm) :
- [Mirela Goi \(^\*Nell\*\)](http://angelfire.com/mi/inuzitada/index.html):
- [Koichi Tomoda](http://members.aol.com/tomoda97/nikken/heritage.htm):
- [Masafumi Taisei](http://members.aol.com/masataisei/shoshu/booboo.htm):
- [Miyoko Azzi](http://users.erols.com/miyoko/gakkai.htm):
- [Richard Hower](http://www.paonline.com/hower/index.htm):
- [Sandro Neto Ribeiro](http://www.vertex.com.br/users/san/portal.htm) (Mais Belas Histórias): www.vertex.com.br/users/san/portal.htm
- [Sandro Neto Ribeiro](http://www.vertex.com.br/users/san/buda.htm) (A vida de Nichiren Daishonin): www.vertex.com.br/users/san/buda.htm
- [Shijo Gingo](http://members.aol.com/shijogingo/nichiren/buddhism/myview.htm):
- [Sören Andersen](http://ourworld.compuserve.com/homepages/sorentino/C-serve3.htm):
- [Steve Sonoda](http://www.mindspring.com/~sonoda/index.htm):
- [Sumire \(?\)](http://www.concentric.net/~sumire/homepage.htm):
- [Susumu Kato](http://home.sprynet.com/~susumukt/liar.htm):
- [Tibbs \(?\)](http://www.tiac.net/users/tibbs/):
- [Will Kallander](http://www.gosho.net):

— Apêndice III —  
**HOMENAGENS BRASILEIRAS À SÔKA GAKKAI**  
**E A SEUS PRESIDENTES<sup>1</sup>**



**Título de Cidadão Honorário a Daisaku Ikeda**

	<b>Data da Definição</b>	<b>Localidade</b>	<b>Data da Entrega</b>
1.	14 de novembro de 1981	Estado do Rio de Janeiro	18 de janeiro de 1992
2.	Abril de 1985	São Paulo (SP)	22 de junho de 1998
3.	20 de dezembro de 1991	Estado do Paraná	Fevereiro de 1992
4.	20 de março de 1992	Londrina (PR)	1o. de março de 1993
5.	5 de maio de 1992	Curitiba (PR)	10 de maio de 1999
6.	17 de outubro de 1996	Duque de Caxias (RJ)	17 de outubro de 1996
7.	19 de março de 1997	Niterói (RJ)	21 de julho de 1997
8.	3 de março de 1997	Campinas (SP)	6 de junho de 1998
9.	4 de dezembro de 1997	Belford Roxo (RJ)	3 de abril de 1998
10.	14 de abril de 1998	Nilópolis (RJ)	3 de maio de 1998
11.	3 de maio de 1998	Brasília (DF)	16 de julho de 1998
12.	13 de julho de 1998	Timóteo (MG)	20 de nov. de 1998
13.	25 de agosto de 1998	Angra dos Reis (RJ)	4 de set. de 1998
14.	agosto de 1998	São João de Meriti (RJ)	6 de set. de 1998
15.	12 de maio de 1999	Osasco (SP)	a definir
16.	25 de maio de 1999	Magé (RJ)	9 de junho de 1999
17.	17 de agosto de 1999	Belém (PA)	11 de nov. de 1999
18.	18 de novembro de 1999	Paranavaí (PR)	29 de nov. de 1999
19.	3 de dezembro de 1999	Maringá (PR)	a definir
20.	7 de dezembro de 1999	Ananindeua (PA)	a definir

**Títulos Honorários a Daisaku Ikeda**

<b>Data da Definição</b>		
1.	11 de fevereiro de 1993	Doutor <u>Honoris Causa</u> da Universidade Federal do Rio de Janeiro
2.	12 de fevereiro de 1993	Membro Correspondente da Academia Brasileira de Letras
3.	26 de fevereiro de 1993	Professor Visitante da Universidade de São Paulo
4.	1o. de março de 1993	Doutor <u>Honoris Causa</u> da Universidade Federal do Paraná
5.	24 de março de 1997	Doutor <u>Honoris Causa</u> da Universidade Estadual do Rio de Janeiro
6.	15 de setembro de 1997	Sócio Correspondente da “Casa da Cultura” de São João de Meriti (RJ)
7.	16 de dezembro de 1997	Sócio Correspondente da Academia de Letras e Artes

<sup>1</sup> Homenagens concedidas ou definidas até dezembro de 1999. Fonte: Jornal Brasil Seikyo, 01-01-2000, p. 13.

- |                          |   |
|--------------------------|---|
| 8. 6 de junho de 1998    | Ateneu de Angra dos Reis (RJ)<br>Sócio Correspondente da Academia de Letras de<br>Campinas (SP) |
| 9. 16 de outubro de 1998 | Doutor <u>Honoris Causa</u> da Universidade Norte do Paraná                                     |
| 10. Dezembro de 1998     | Sócio Correspondente da Academia Amazonense de<br>Letras (AM)                                   |

### **Medalhas e Condecorações a Daisaku Ikeda**

---

<b>Data da Definição</b>	
1. Abril de 1974	Placa de Homenagem do Município de Osasco (SP)
2. 25 de abril de 1990	Ordem Nacional do Cruzeiro do Sul
3. 10 de fevereiro de 1993	Honra ao Mérito da Paz, da Fundação Oswaldo Cruz
4. 12 de fevereiro de 1993	Medalha Machado de Assis, da Academia Brasileira de Letras
5. 1o. de março de 1993	Medalha dos Bandeirantes, do Governo do Estado de São Paulo
6. 1o. de março de 1993	Honra ao Mérito da Educação do Ensino Estadual, da Secretaria de Educação do Estado de São Paulo
7. 1o. de março de 1993	Ordem Grã-Cruz do Pinheiro, do Estado do Paraná
8. 3 de março de 1993	Medalha de Ouro Comemorativa do Centenário de Assis Chateaubriand, do MASP-Museu de Arte de São Paulo
9. 19 de setembro de 1996	Medalha Educador Felisberto de Carvalho, do Município de Niterói (RJ)
10. 9 de setembro de 1996	Medalha Duque de Caxias, do Município de Duque de Caxias-RJ
11. 12 de dezembro de 1996	Medalha Pedro Ernesto, do Município do Rio de Janeiro (RJ)
12. 10 de março de 1997	Medalha Lopes Trovão, do Município de Angra dos Reis (RJ)
13. 2 de julho de 1997	Medalha Tiradentes, do Município do Rio de Janeiro (RJ)
14. 29 de abril de 1998	Medalha de Honra ao Mérito José Bonifácio, da Universidade Federal do Rio de Janeiro (RJ)
15. 3 de maio de 1998	Placa Comemorativa do Cinquentenário do Município de Nilópolis (RJ)
16. 6 de junho de 1998	Medalha Comemorativa do Centenário de Carlos Gomes, do Município de Campinas (SP)
17. 6 de junho de 1998	Medalha de Honra ao Mérito da Câmara Municipal de Campinas
18. 22 de junho de 1998	Diploma de Agradecimento da Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa
19. 29 de abril de 1999	Medalha Pedro Álvares Cabral da Sociedade Brasileira de Heráldica, Medalhística, Cultural e Educacional (SBHM)
20. 23 de junho de 1999	Medalha Grã-Cruz do Mérito Cívico e Cultural da SBHM
21. 28 de outubro de 1999	Medalha Comemorativa dos 125 anos da Câmara Municipal de Ribeirão Preto (SP)

### **Logradouros, Praças**

---

<b>Data da Definição</b>	
1. 30 de março de 1996	Inauguração da Estrada Professor Tsunessaburo Makiguti, em Itapevi (SP)
2. 14 de junho de 1996	Inauguração da Praça Tsunessaburo Makiguti, em Curitiba (PR)
3. 18 de abril de 1997	Denominação de Praça Jossei Toda, São José dos Campos (SP)
4. 11 de agosto de 1997	Denominação de Parque da Paz Doutor Daisaku Ikeda, em Londrina (PR)

- |                            |   |
|----------------------------|---|
| 5. 15 de setembro de 1997  | Denominação de Avenida Tsunessaburo Makiguti, em São José dos Campos (SP)                 |
| 6. Novembro de 1998        | Denominação de Rua Tsunessaburo Makiguti, em Guaratinguetá (SP)                           |
| 7. Novembro de 1998        | Denominação de Rua Jossei Toda, em Guaratinguetá (SP)                                     |
| 8. Julho de 1999           | Denominação de Avenida Primeiro Presidente Tsunessaburo Makiguti, em Pindamonhangaba (SP) |
| 9. Julho de 1999           | Denominação de Rua Segundo Presidente Jossei Toda, em Pindamonhangaba (SP)                |
| 10. 7 de fevereiro de 1999 | Denominação de Praça do Pacifista Doutor Daisaku Ikeda, IBAMA, em Lorena (SP)             |
| 11. 20 de setembro de 1999 | Denominação de Jardim Tsunessaburo Makiguti, em Monte Alto (SP)                           |
| 12. 20 de setembro de 1999 | Denominação de Jardim Jossei Toda, em Monte Alto (SP)                                     |
| 13. 20 de setembro de 1999 | Denominação de Jardim Daisaku Ikeda, em Monte Alto (SP)                                   |

### **Moções de Aplausos e Congratulações, e outras Homenagens**

---

#### **Data da Definição**

- |                            |   |
|----------------------------|---|
| 1. 7 de agosto de 1995     | Cidade de Curitiba (PR)                                     |
| 2. 14 de agosto de 1996    | Cidade de Niterói (RJ)                                      |
| 3. 23 de setembro de 1996  | Cidade do Rio de Janeiro (RJ)                               |
| 4. 1o. de outubro de 1996  | Cidade de Duque de Caxias (RJ)                              |
| 5. 12 de dezembro de 1996  | Cidade do Rio de Janeiro (RJ)                               |
| 6. 14 de abril de 1997     | Cidade de Curitiba (PR)                                     |
| 7. 22 de abril de 1997     | Cidade de Campinas (SP)                                     |
| 8. 11 de agosto de 1997    | Cidade do Rio de Janeiro (RJ)                               |
| 9. 20 de agosto de 1997    | Assembléia Legislativa do Estado de São Paulo               |
| 10. 8 de outubro de 1997   | Cidade de Duque de Caxias (RJ)                              |
| 11. 17 de outubro de 1997  | Cidade de São João de Meriti (RJ)                           |
| 12. 17 de novembro de 1997 | Cidade de Niterói (RJ)                                      |
| 13. 18 de dezembro de 1997 | Cidade de Macuco (RJ)                                       |
| 14. 1o. de abril de 1998   | Prêmio de Honra ao Mérito da Cidade de Mogi das Cruzes (SP) |
| 15. 8 de junho de 1998     | Cidade de Paranavaí (PR)                                    |
| 16. 26 de junho de 1998    | Cidade de Pindamonhangaba (SP)                              |
| 17. 2 de julho de 1998     | Hóspede Especial da cidade de Lorena (SP)                   |
| 18. 3 de agosto de 1998    | Prêmio Herbert José de Souza, Cidade de Jacareí (SP)        |
| 19. 27 de agosto de 1998   | Cidade de Nilópolis (RJ)                                    |
| 20. 31 de agosto de 1998   | Cidade de Belford Roxo (RJ)                                 |
| 21. 3 de setembro de 1998  | Cidade de Monte Alto (SP)                                   |
| 22. 3 de setembro de 1998  | Cidade de Jaboticabal (SP)                                  |
| 23. 3 de setembro de 1998  | Cidade do Rio de Janeiro (RJ)                               |
| 24. Novembro de 1998       | Cidade de Quissamã (RJ)                                     |
| 25. Novembro de 1998       | Cidade de Guaratinguetá (SP)                                |
| 26. 18 de novembro de 1998 | Cidade de Suzano (SP)                                       |
| 27. Dezembro de 1998       | IBAMA, Cidade de Lorena (SP), plantio comemorativo          |
| 28. 9 de março de 1999     | Município de Taubaté (SP)                                   |
| 29. 20 de abril de 1999    | Cidade de Magé (RJ)   |
| 30. 26 de agosto de 1999   | Cidade de Diadema (SP)                                      |
| 31. 26 de agosto de 1999   | Placa de Honra ao Mérito de Diadema (SP)                    |



32. 18 de outubro de 1999 IBAMA, cidade de Manaus (AM), plantio comemorativo  
 33. 5 de novembro de 1999 Cidade de Petrópolis (RJ)

### Homenagens à BSGI

<b>Data da Definição</b>	
1. 1o. de setembro de 1998	Moção de Congratulações à BSGI Câmara Municipal de Nilópolis (RJ)
2. 3 de setembro de 1998	Moção de Congratulações à BSGI Câmara Municipal de Niterói (RJ)
3. 1o. de setembro de 1998	Moção de Congratulações à BSGI Assembléia Legislativa do Rio de Janeiro (RJ)
4. 3 de setembro de 1998	Moção de Congratulações à BSGI Câmara Municipal do Rio de Janeiro (RJ)
5. 20 de abril de 1999	Moção de Congratulações à BSGI Câmara Municipal de Magé (RJ)
6. 12 de maio de 1999	Moção de Congratulações à BSGI Câmara Municipal de Suzano (SP)
7. 8 de junho de 1999	Moção de Congratulações à BSGI (Organização de Ribeirão Preto-SP), Câmara Municipal de Jaboticabal (SP)
8. 8 de junho de 1999	Moção de Congratulações às bandas <u>Kotekitai</u> e <u>Ongakutai</u> de Ribeirão Preto-SP, Câmara Municipal de Jaboticabal (SP)
9. 26 de agosto de 1999	Sessão Solene em Comemoração ao 39o. ano de Fundação da BSGI, Câmara Municipal de Diadema (SP)
10. julho de 1999	Denominação de Parque BSGI, em Pindamonhangaba Câmara Municipal de Pindamonhangaba (SP)
11.	Denominação dos Jardins da Paz, da Amizade e dos Direitos Humanos, Câmara Municipal de Monte Alto (SP)

### Outras Homenagens

<b>Data da Definição</b>	
1. 20 de agosto de 1997	Moção de Aplausos para Kaneko Ikeda Assembléia Legislativa do Rio de Janeiro
2. 17 de novembro de 1997	Sessão Solene Comemorativa do Estabelecimento do “Dia da Soka Gakkai”, Assembléia Legislativa de São Paulo
3. 28 de dezembro de 1997	Estabelecimento do “Dia da SGI” Câmara Municipal de Niterói (RJ)
4. 20 de janeiro de 1998	Moção de Aplausos para Tsunessaburo Makiguti Câmara Municipal de Duque de Caxias (RJ)
5. 20 de janeiro de 1998	Moção de Aplausos para Jossei Toda Câmara Municipal de Duque de Caxias (RJ)
6. 31 de março de 1998	Moção de Aplausos para Tsunessaburo Makiguti Câmara Municipal de São João de Meriti (RJ)
7. 31 de março de 1998	Moção de Aplausos para Jossei Toda Câmara Municipal de São João de Meriti (RJ)
8. 3 de maio de 1998	Título de Cidadã Honorária para Kaneko Ikeda Câmara Distrital de Brasília (DF)
9. 3 de maio de 1998	Sessão Solene Comemorativa do Estabelecimento do “Dia da Soka Gakkai”, Câmara Municipal de Londrina (PR)

10. 3 de maio de 1998 Moção de Aplausos para Tsunessaburo Makiguti  
Câmara Municipal de Nilópolis (RJ)
11. 3 de maio de 1998 Moção de Aplausos para Jossei Toda  
Câmara Municipal de Nilópolis (RJ)
12. 16 de abril de 1998 Medalha Educador Felisberto de Carvalho a Jossei Toda  
Câmara Municipal de Niterói (RJ)
13. 18 de junho de 1998 Prêmio Ouro Verde  
Câmara Municipal de Londrina (PR)
14. 19 de junho de 1998 Ordem do Pinheiro a Hiromasa Ikeda  
Município de Londrina (PR)
15. 10 de agosto de 1998 Estabelecimento do “Dia da SGI”  
Câmara Municipal de São José dos Campos (SP)
16. 3 de setembro de 1998 Moção de Aplausos para Tsunessaburo Makiguti  
Câmara Municipal de Monte Alto (SP)
17. 3 de setembro de 1998 Moção de Aplausos para Jossei Toda  
Câmara Municipal de Monte Alto (SP)
18. 3 de setembro de 1998 Moção de Aplausos para Tsunessaburo Makiguti  
Câmara Municipal de Jaboticabal (SP)
19. 3 de setembro de 1998 Moção de Aplausos para Jossei Toda  
Câmara Municipal de Jaboticabal (SP)
20. 3 de setembro de 1998 Moção de Congratulações à SGI  
Câmara Municipal do Rio de Janeiro (RJ)
21. 15 de setembro de 1998 Moção de Congratulações à SGI  
Câmara Municipal de São João de Meriti (RJ)
22. Medalha Educador Felisberto de Carvalho a Tsunessaburo  
Makiguti, Câmara Municipal de Niterói (RJ)
23. Medalha Pedro Ernesto a Jossei Toda  
Câmara Municipal do Rio de Janeiro (RJ)
24. Homenagem à SGI  
Assembléia Legislativa do Rio de Janeiro (RJ)
25. Homenagem à SGI  
Assembléia Legislativa do Rio de Janeiro (RJ)
26. Homenagem à SGI  
Câmara Municipal de Nilópolis (RJ)
27. Homenagem à SGI  
Câmara Municipal de Quissamã (RJ)
28. 20 de abril de 1999 Moção de Aplausos para Tsunessaburo Makiguti  
Câmara Municipal de Magé (RJ)
29. 20 de abril de 1999 Moção de Aplausos para Jossei Toda  
Câmara Municipal de Magé (RJ)
30. 20 de abril de 1999 Moção de Congratulações à SGI  
Câmara Municipal de Magé (RJ)
31. 12 de maio de 1999 Moção de Congratulações à SGI  
Câmara Municipal de Suzano (SP)
32. 20 de maio de 1999 Moção de Aplausos para Kaneko Ikeda  
Câmara Municipal de Magé (RJ)
33. 15 de junho de 1999 Estabelecimento do Dia da SGI  
Câmara Municipal de Curitiba (PR)
34. 5 de agosto de 1999 Título de Cidadão Honorário para Jossei Toda  
Câmara Municipal de São João de Meriti (RJ)
35. 26 de agosto de 1999 Moção de Aplausos para Kaneko Ikeda

36. 26 de agosto de 1999 Câmara Municipal de Diadema (SP)  
Placa Comemorativa para Kaneko Ikeda (referente aos 39 anos da BSGI), Câmara Municipal de Diadema (SP)
37. 18 de outubro de 1999 Plantio Comemorativo para Kaneko Ikeda (por ocasião da Conferência “Amazônia no Terceiro Milênio – Atitudes Desejáveis”, em Manaus), IBAMA, Amazonas
38. 4 de novembro de 1999 Medalha Grã-Cruz do Mérito Cívico e Cultural e título de Fidalga Dama da Ordem para Kaneko Ikeda, Sociedade Brasileira de Heráldica, Medalhística, Cultural e Educacional
39. Instituição do Dia da Soka Gakkai  
Câmara Municipal de Angra dos Reis (RJ)
40. 25 de novembro de 1999 Estabelecimento do Dia da Soka Gakkai  
Câmara Municipal de Maringá (PR)
41. 3 de agosto de 1999 Estabelecimento do Dia da Soka Gakkai  
Câmara Municipal de Ribeirão Preto (SP)
42. Sessão Solene Comemorativa do Dia da Fundação da Soka Gakkai, Câmara dos Deputados, em Brasília (DF)

## —Apêndice IV— **CANÇÕES DA BSGI**<sup>1</sup>



### **Canção para a Vitória**

Chegou a hora da ação, da evolução / Sob o ensino maior, melhor e imortal  
Avanço da união rasgando caminhos / Dos jovens pioneiros  
Vibram os corações / Vibrando dentro de nós  
Um grande ideal / Tornemos um bom valor  
Dentro do País / Pra o bem de todos nós  
E deta nação / Seguindo o Mestre  
Até consguir / Salve a nossa união, salve a missão  
Base da luta maior pro nosso País / Da grande aspiração à paz mundial  
Construamos unidos a era ideal / Construamos unidos a era ideal.

### **Coração Brasileiro**

Que alegria, que felicidade! / Coração brasileiro,  
Demonstrando ao mundo inteiro / Humanismo e liberdade  
Brasil, Brasil! / Seu azul reflete o mar. (Laiá, laiá)  
O seu verde dá esperança / Pra vitória conquistar  
Ó companheiros, de sublime missão / Despertai neste povo  
Que ele é grandioso / Para a paz mundial.

### **Canção da Paz Mundial**

Um brado rasga o céu / Ditando o ideal  
É o grito do Mestre / Ecoando sem parar  
Os valores vão surgir / Das terras, do mar  
Dos laços da união / A história sem par  
A a, é a era da paz / Nova cultura surgiu  
A voz que canta a canção / É o eco da nação  
As fronteiras vão se abrir / Todos os povos a sorrir  
Guerras, fomes não há mais / É a era da paz  
O arco-íris no céu, o mundo é de cor / A a, companheiros de luta  
Enfim a paz mundial.

### **Século da Paz**

Dentro do meu ser a alegria faz / Surgir a certeza de vencer.  
Nasce a decisão de poder criar / Um mundo bem melhor.  
Em meu coração forte emoção / Nova esperança de vencer  
Vou poder voar a qualquer lugar / O sonho se realizou  
Eis, é o século da paz, / Correnteza do humanismo,  
Onde brilha eternamente / A felicidade.

---

<sup>1</sup> Fonte: Agenda BSGI 2000

## **Juntos com Sensei**

Se há lágrimas a correr / Há tristezas para vencer  
Um lugar ao Sol desfrutar / Ver florir um ideal  
Nosso Brasil, nossa missão / Nossa grande paixão  
Sem temor, com muito amor / Cantando essa canção  
Chamemos vamos chamar / Sensei perto de nós  
Construamos o amanhã / Juntos com Sensei  
Mais um dia já raiou / E o Sol surgiu no além  
De quem é o céu azul / Não é meu é de todos nós  
Porque então viver assim? / Tristonho a chorar  
Ser feliz é não cair, é construir a si / Chamemos vamos chamar  
Sensei perto de nós / Construamos o amanhã / Juntos com Sensei.

## **Ponte da Amizade e da Paz**

A paixão pela justiça / Faz o mundo se mover  
Sem recuar, o sonho alcançar / Nós temos a certeza de vencer.  
Força, esperança, alegria e ação / Liberta a vontade de viver  
Queremos ter nobreza de ser / Valores da grande missão,  
Ponte da amizade e da paz. / la la la iá, la ia la iá.

## **Canção da Nova Era**

Este ensino sem igual / Vem sendo a força motriz  
Elevando o ensino maior / Para um lar feliz  
Sempre jovens radiantes / Vamos progredir  
Um Brasil ideal / Vamos conseguir  
Grande Mestre temos nós / Em nossa grande missão  
Caminheemos com vigor / Juntos até o fim  
Pioneiros da nova era / A missão real  
É lutar, ver florir / A paz mundial.

## **Era ideal**

Sendo todos nós que já faz vibrar / A era ideal  
O novo amanhã, já existe em nós, / A vitória já surgiu  
Toda grande alegria está dentro da / nossa vida  
Todos a trilhar sob a direção / Que o Mestre ensinou  
Ser o grande Sol e desafiar, / O limite superar  
Promovemos a paz / Como grandes valores do mundo  
Em nossos corações, / O Sol sempre a brilhar  
Ecoando, para as vidas, a missão / A paz mundial.

## **Majestoso Rio**

### **Canção da Divisão dos Rapazes**

Companheiros da grande missão / Da Lei verdadeira do nosso ideal  
Avancemos / Sentindo o Mestre da vida em nós  
Sob a sinfonia da paz / Majestosos como o grande rio  
Abrindo caminho da paz mundial / Venceremos  
Com força e paixão e fazendo ecoar / A grande vitória do ser  
Vencer, vamos vencer / Tornando um grande valor  
No país da esperança / O futuro é de todos nós.

## **Castelo Brasil**

Quando a força e a paixão / Despontam no seu coração  
Realiza-se o sonho de uma vida / Surge no horizonte o Sol  
E o caminho de uma nova era... / Voando alto pelos céus  
A amizade a conquistar / Semeando a esperança e coragem  
Neste Século da Paz / O humanismo a cultivar  
Eis aqui o nosso grande ideal / Sou brasileiro, cidadão do mundo  
Na terra da alegria canto a felicidade / Sou jovem herdeiro, corredor do mundo  
Primavera da paz / Construo o Castelo Brasil.

## **Pilar da Nação**

### **Canção da Divisão dos Adultos**

No infinito passado / Jurei seguir o meu mestre  
Ultrapassando calúnias eu vou / Concretizar a missão  
Bailando no pico da águia / Lutando como um leão  
Avançarei com bravura e fé / Sou pilar da nação  
Farol no fim do oceano / Nos Últimos Dias da Lei  
Surge uma luz no horizonte / Sempre seguindo Sensei  
Meu coração é Gakkai / E sinto orgulho de ser  
Sou guerreiro da paz mundial / Sempre terei de vencer  
Farol no fim do oceano.

## **Saudação a Sensei**

La, la, laiá, la, la, laiá, la, la laiá, laiá  
Sensei o nosso sonho, está realizando / Com vossa presença no Brasil  
Por isso agradecemos / de todo o coração  
Alegres nós mostramos / A nossa gratidão  
Salve Sensei / Sempre bem-vindo ao nosso Brasil  
Salve Sensei / Alegrando o nosso peito varonil  
Vos acolhemos, vos abraçamos / Somos felizes nesta era de Mappo  
Muito obrigado Sensei / Oferecemos essas flores com amor.

## **Ser Feliz**

### **Canção da Divisão das Senhoras**

Ser feliz, a vida a brilhar / O sonho realizar  
É esquecer o que passou / É seguir a luz do seu olhar  
Caminhos a trilhar / Com o desejo de vencer  
Pode conseguir, é só você querer / Construir com luta é melhor  
Lá no céu brilha o Sol / A aquecer, iluminar os corações  
La, la, iá, la, la, iá, la, la, iá, la, la, iá  
Ser feliz, o mundo alegrar / O belo admirar  
E a esperança renascer / Pode conseguir, é você querer  
Construir com luta é melhor / Lá no céu brilha o Sol  
A aquecer, iluminar os corações / Lá no céu brilha o Sol  
A aquecer... iluminar... / E ser feliz.

## **Grande Correnteza da Paz**

Vamos cantar, alegremente / Cante com a gente esta canção  
Vamos sorrir, é um novo dia / Tanta alegria no coração  
São trinta anos de lutas e vitórias / Rumando agora todos para o apogeu

Lutaremos como filhos do leão / Ao nosso Mestre vamos todos agradecer  
Vamos cantar, alegremente / Cante com a gente esta canção  
Vamos sorrir, é um novo dia / Tanta alegria no coração  
Cresceremos como herdeiros do futuro / Pois o azul é mais azul que o anil  
Sustentando firme e forte a decisão / A correnteza para a paz realizar  
Vamos cantar, alegremente / Cante com a gente esta canção  
Vamos sorrir, é um novo dia / Tanta alegria no coração.

### **Novo Amanhecer**

#### **Canção da Divisão das Moças**

Venha ver um novo dia amanhecer / Comprovando com justiça  
A alegria de viver / Vamos caminhar  
Rumo ao século da vida / Com um brilho no olhar  
E um sorriso radiante / Que possa restaurar  
A verdade no coração / De toda uma cidade,  
De toda uma nação / Com coragem e esperança  
Vamos traçando as linhas do futuro / Desenhando em cores, vitórias  
Nas páginas douradas. / Venha ver um novo dia amanhecer  
Comprovando com justiça, / A alegria de viver  
Venha ver um novo dia amanhecer / Venha ver um novo dia amanhecer  
Pra ser feliz!

### **Ode à Esperança**

Jovem, o mestre clama por nós / Elevem a bandeira da justiça  
Trilhando com coragem e bravura / No caminho da nobre missão  
Sou jovem herdeiro, / cidadão do mundo sou  
Vamos unir os povos / ao grande ideal  
Sou jovem herdeiro sou, / tenho alegria e vou  
Levar ao mundo a nossa canção / Eu hei de criar a nova história  
Cantando a canção da vitória / A eterna decisão  
Pulsa em meu coração / Somos filhos do leão  
Com a força e a paixão / Pela paz mundial  
Mestre, a nossa hora chegou / Herdando a bandeira do humanismo  
Escalo com coragem e esperança / A montanha do século XXI.

### **Jovem Herdeiro**

O meu grande mestre da paz / Com a força e paixão  
Sua vida dedicou / Para um novo amanhecer  
Minha eterna gratidão / Muito obrigado, Sensei  
Sou o jovem herdeiro / Esperança da nação  
Que com garra e decisão / Eu desbravo a missão  
Quebrando as barreiras / Com coragem vencerei  
Ecoem os sinos da partida / Sou corredor líder no caminho da vida  
Primavera de uma nova era / Sou brasileiro cidadão do mundo  
Levo agora o bastão da paz / No grandioso palco do humanismo  
Canto a sinfonia da vitória / Criando o triunfo de uma nova história.

— Apêndice V —  
**ENDERECOS DA BSGI<sup>1</sup>**



---

<sup>1</sup> Fonte: Terceira Civilização, Fevereiro/2001, no. 390, 3a. capa.



— Apêndice VI —  
**QUESTIONÁRIO E ROTEIRO**  
**DAS ENTREVISTAS**



<b>UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA (LET/NEASIA) – 1999/2000</b>	Questionário .....
<b>Prof. Ronan Alves Pereira</b>	Data:
<b>Pesquisa: “A BSGI: sua organização e difusão no Brasil”</b>	

Caro/a amigo/a, estamos realizando uma pesquisa sobre a Soka Gakkai no Brasil. Suas respostas são bastante valiosas para o sucesso desse trabalho e por isso gostaríamos de contar com a sua colaboração. Alguns dados pessoais como idade, profissão, escolaridade, etc., são solicitados para obtermos um perfil dos membros da BSGI. Porém, o seu nome não será solicitado no questionário como um sinal de que sua privacidade será resguardada. Esperamos poder contar com a sua compreensão. O nosso muito obrigado desde já!

v1. Distrito:	v2. Comunidade:
v3. Divisão:	v4. Grupo(s) Horizontal(ais):
v5. Idade            anos	v6. Sexo: 1. masculino <input type="checkbox"/> 2. feminino <input type="checkbox"/>

v7. Estado Civil:	1. Solteiro/a <input type="checkbox"/>	2. Casado/a <input type="checkbox"/>	3. Divorciado/a <input type="checkbox"/>
	4. Viúvo/a <input type="checkbox"/>	5. Outros <input type="checkbox"/>	
v8. Escolaridade:	1. Primeiro Grau <input type="checkbox"/>	2. Segundo Grau <input type="checkbox"/>	
	3. Ensino Superior incompleto. <input type="checkbox"/> Curso:		
	4. Ensino Superior completo: <input type="checkbox"/> Curso:		

v9. Qual a renda mensal de sua família?  
 Até 1.000 reais       1.000 a 2.000 reais       2.000 a 3.000 reais       Mais de 3.000 reais

v10. Por favor, informe, da maneira mais precisa possível, **qual** é o seu trabalho atual.  
 Por ex.: bancário, comerciante, professor primário... (se possível, mencione **onde** você trabalha; se você não trabalha no momento, informe o último trabalho)

v11. Qual é a sua cor/‘raça’? 1. negra       2. branca  3. indígena  4. ‘oriental’   
 5. morena       6. Outra. Indique:

v12. Como você ficou conhecendo a Soka Gakkai? Escolha umas das respostas:

1. Eu a conheço desde criança	<input type="checkbox"/>
2. Através do/a esposo/a, namorado/a	<input type="checkbox"/>
3. Através de parentes	<input type="checkbox"/>
4. Através de colega de trabalho ou escola	<input type="checkbox"/>
5. Através de um/a vizinho/a	<input type="checkbox"/>
6. Através de publicações (livro, revista, jornal...)	<input type="checkbox"/>
7. Através de atividade esportiva ou cultural da organização	<input type="checkbox"/>
8. Outros. Indique:	<input type="checkbox"/>

v13. Se você conheceu a Gakkai através de uma pessoa, ela era japonesa (ou descendente de japonês): 1.Sim  2. Não

v14. Antes de se tornar membro da Gakkai, você tinha interesse na cultura japonesa e no Japão? 1.Sim  2.Não

v15. Em que ano você ouviu falar sobre a Soka Gakkai pela primeira vez?

v16. Quando você (ou sua família) recebeu o *Gohonzon* (citar o ano)?

v17. Aproximadamente quanto tempo depois de ter recebido o *Gohonzon* você foi escolhido para ocupar um cargo na organização (em termos de meses ou ano/s)?

v18. Quais os motivos que o/a levaram a ingressar na Gakkai? Pode-se escolher mais de uma resposta na lista abaixo:

A. A personalidade do fundador e/ou do presidente	<input type="checkbox"/>
B. A profundidade dos ensinamentos	<input type="checkbox"/>
C. A devoção e tipo de vida dos membros da organização	<input type="checkbox"/>
D. A atmosfera boa das reuniões e atividades	<input type="checkbox"/>
E. Não encontrava respostas satisfatórias nas religiões que conhecia	<input type="checkbox"/>
F. Queria trabalhar para melhorar o mundo	<input type="checkbox"/>
G. Estava com problemas (de saúde, financeiros, afetivos, etc.)	<input type="checkbox"/>
H. Outros. Indique:	<input type="checkbox"/>

⇒ Qual das respostas escolhidas, você considera *a motivação mais forte*?  
Escreva a letra correspondente ( )

v19. Depois que você se tornou membro da Gakkai, alguma coisa mudou na sua vida? (Você poderá escolher mais de uma resposta na lista abaixo):

A. Fiquei melhor de saúde.	<input type="checkbox"/>
B. Fiquei melhor financeiramente.	<input type="checkbox"/>
C. Melhorei as relações humanas no trabalho e/ou na escola.	<input type="checkbox"/>
D. Melhorei meu ambiente familiar.	<input type="checkbox"/>
E. Mudei minha visão de mundo.	<input type="checkbox"/>
F. Meu comportamento pessoal mudou.	<input type="checkbox"/>
G. Senti-me amparado emocional e espiritualmente.	<input type="checkbox"/>
H. Obtive explicações satisfatórias sobre o sentido da vida e da morte.	<input type="checkbox"/>
I. Passei a encarar a vida mais positivamente.	<input type="checkbox"/>
J. Outros. Indique:	<input type="checkbox"/>

⇒ Entre essas respostas, qual você considera *a maior mudança ocorrida na sua vida*? Escreva a letra correspondente ( )

v20. Depois que se tornou membro da Gakkai, você... (Pode escolher várias alternativas.)

A. abandonou de imediato todas as práticas religiosas que tinha anteriormente.	<input type="checkbox"/>
B. foi abandonando aos poucos as práticas religiosas anteriores.	<input type="checkbox"/>
C. retirou de sua casa todos os símbolos de outras religiões (cruz, imagem de santo, amuleto...)	<input type="checkbox"/>
D. estranhou a falta de imagens e estátuas na BSGI.	<input type="checkbox"/>
E. passou a acreditar somente nos ensinamentos de Nitiren.	<input type="checkbox"/>
F. achou complicada a estrutura organizacional da Gakkai (grupos, divisões, cargos...)	<input type="checkbox"/>
G. outros:	<input type="checkbox"/>

v21. Quando se tornou membro da Gakkai, você teve algum tipo de problema ou reação negativa por parte de...

	Só no começo	Continuo tendo	Nunca tive
A. familiares	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
B. amigos e vizinhos	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
C. colegas de trabalho/escola	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

v.22. Quanto às atividades de seu Bloco e Comunidade, você participa...

Sempre       Em média, uma vez por semana       Raramente

v23. Atualmente, você...

A. É assinante do jornal <i>Brasil Seikyo</i> e da revista <i>Terceira Civilização</i>	<input type="checkbox"/>
B. Ajuda com trabalhos voluntários (limpeza, recepção, etc.)	<input type="checkbox"/>
C. Contribuí com dinheiro ( <i>Kofu</i> ). No. de cotas: <input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
D. Sempre que pode, divulga os ensinamentos de Nitiren entre seus conhecidos ( <i>chakubuku</i> ).	<input type="checkbox"/>
E. Possui algum cargo. Qual?	<input type="checkbox"/>

v24. Você pratica *gongyo/daimoku*...

1) todas as manhãs e noites, sem falta	<input type="checkbox"/>
2) pelo menos 7 vezes por semana	<input type="checkbox"/>
3) pelo menos 4 vezes por semana	<input type="checkbox"/>
4) uma, duas ou três vezes por semana	<input type="checkbox"/>
5) menos de uma vez por semana	<input type="checkbox"/>
6) só quando precisa	<input type="checkbox"/>

v25. Quais seriam os principais benefícios que você tem recebido com a prática do *daimoku*?

v26. Você já praticou *daimoku* com um objetivo específico? Qual? Esse objetivo chegou a se realizar?

v27. Você gostaria que houvesse mais cerimônias religiosas na BSGI?

1. Sim       2. Não

v28. Qual sua opinião a respeito das dificuldades que a Gakkai enfrenta junto ao clero da Nitiren Shoshu? (Você pode marcar mais de uma resposta):

a) A dificuldade ocorre porque a Nitiren Shoshu é voltada quase que exclusivamente para a religião, enquanto que a Gakkai volta-se mais para as atividades culturais.	<input type="checkbox"/>
b) A dificuldade ocorre porque o clero tem inveja das realizações do Presidente Ikeda.	<input type="checkbox"/>
c) A dificuldade ocorre porque Nikken quer monopolizar a concessão do <i>Gohonzon</i> .	<input type="checkbox"/>
d) É que a relação mestre-discípulo é igualitária na Gakkai, mas é hierárquica na 'seita Nikken'.	<input type="checkbox"/>
e) É sinal de que o clero se afastou do Budismo Nitiren e quer destruir a SGI	<input type="checkbox"/>
f) É um fato que atrasa e prejudica o <i>Kosen-rufu</i> , mas que deve ser resolvido no futuro, com a reconciliação das duas partes.	<input type="checkbox"/>
g) Outros (indique, por favor):	<input type="checkbox"/>

v29. Há membros de sua família que pertencem à BSGI? 1.Sim  2.Não

v30-32. Antes de se tornar membro da Gakkai, qual era a sua religião? E a de seus pais?

	Católica	Protestante	Espírita	Afro-brasileira	Nenhuma	Outra(s):
Sua(s) religião(ões)	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Religião(ões) de sua mãe	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Religião(ões) de seu pai	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

v33. Antes de conhecer o Budismo Nitiren, você teve contato com:

	Sim	Não
a) outra forma de Budismo	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
b) outro tipo de religião oriental	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

v34. Atualmente, você frequenta outra organização religiosa que não seja a BSGI?

1. Sim  Qual/quais?      2. Não

v35. Você acha que a BSGI pode ajudar a melhorar o Brasil?

1. Sim       2. Não

Por quê?

v36-39. Como você definiria melhor a pessoa de...

(marque apenas uma resposta para cada pessoa)

	NITIREN Daishonin	Tsunessaburo MAKIGUTI	Jossei TODA	Daisaku IKEDA
1. é Buda	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
2. é Bodhisattva	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
3. é Deus que veio à terra para nos salvar	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
4. é uma pessoa santa que intercede por nós junto a Deus	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
5. é uma pessoa comum, porém muito inteligente e boa.	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
6. outros (indique, por favor)::				

v40. Na sua opinião, Jesus Cristo é... (marque apenas uma resposta)

1. Um bodhisattva	<input type="checkbox"/>
2. Deus feito homem	<input type="checkbox"/>
3. Um Buda	<input type="checkbox"/>
4. Uma pessoa comum	<input type="checkbox"/>
5. Uma pessoa lendária ou fictícia	<input type="checkbox"/>
6. Outros (indique, por favor):	

v41. Por favor, indique se você acredita em...

	Sim	Não	Não sei
a) Deus/ Deuses	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
b) Espírito(s)	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
c) Demônio(s)	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
d) Céu	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
e) Inferno	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
f) Reencarnação	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
g) Carma	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
h) Seres inteligentes em outro planeta	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
i) Vida eterna	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
j) "Mau-olhado", "quebranto"	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
k) Poder de cura com as mãos	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
l) Influência dos antepassados na nossa vida	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
m) Fim do mundo	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
n) Astrologia	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

v42. Nas últimas eleições, quais foram os seus candidatos para os seguintes cargos:

	Partido do(a) seu(sua) candidato(a)
Presidente da República	
Governador	
Deputado Federal	
Deputado Estadual (Distrital, no caso de Brasília)	

v43. O que você pensa a respeito das frases abaixo listadas?

Marque apenas uma opção por linha.

	Concordo totalmente	Tendo a concordar	Nem concordo nem discordo	Tendo a discordar	Discordo totalmente	Não tenho opinião
a) O Brasil necessita de um líder com autoridade e pulso forte	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
b) Crimes hediondos, como estupro seguido de morte, deveriam ser punidos pela pena de morte.	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
c) As drogas deveriam ser descriminalizadas no Brasil.	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
d) Se uma mulher tem fortes motivos pessoais para abortar uma criança, deveria ter o direito de fazê-lo.	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
e) Deveria ser possível a união civil de homossexuais.	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
f) A polícia brasileira deveria ser mais rigorosa.	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
g) Geralmente os homens são mais aptos para cargos de chefia do que as mulheres.	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
h) As mulheres são mais aptas para cuidar da casa do que os homens.	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
i) Mulheres e homens têm capacidade para desempenharem qualquer função.	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

## — Apêndice VII — GLOSSÁRIO<sup>1</sup>

**AMATERASU ÔMIKAMI { 天照大御神 }**: Deusa do sol tida como ancestral da família imperial na mitologia tradicional e em certos meios religiosos japoneses.

**AMIDA BUTSU** (Ver “Buda Amida”)

**BAKUFU { 幕府 }**: Sede do governo do xogun (ver shôgun). Regime feudal japonês, conhecido também como xogunato.

**BANKYÔ DÔKON { 万教同根 }**: Orientação religiosa universalista no Japão, que reconhece uma origem comum a todas as religiões.

**BODHISATTVA** (japonês, Bosatsu) { 菩薩 }: Bodhi, “iluminação, despertar, realização espiritual”; Sattva, “criatura viva, ser vivente ou sensível”. Ser espiritualmente avançado que, enquanto humano, buscou a iluminação espiritual não somente para si, mas também para os outros. No Budismo Nichiren significa o nono dos “dez estados de existência”\*, encontrando-se abaixo apenas do estado de Buda.

**BODHISATTVAS DA TERRA { 地涌の菩薩 }**: No Sutra de Lótus são descritos como emergindo da terra em grande número. Nichiren refere-se a si próprio como a reencarnação do bodhisattva Jôgyô, líder dos bodhisattvas da terra. No linguajar da SGI e da Nichiren Shôshû, todos os seus respectivos seguidores são “bodhisattvas da terra”, na medida em que se consideram discípulos de Nichiren e se empenham na missão de propagar seus ensinamentos nos Últimos Dias da Lei.

**BODHISATTVA JÔGYÔ** (ver Jôgyô Bosatsu).

**BON** (ver o-bon)

**BONNÔ { 煩惱 }**: Os cento e oito “desejos mundanos”.

**BOSATSU** (Ver bodhisattva)

**BÔZU GAWARI { 坊主代り }**: Imigrantes japoneses que, na falta do especialista, faziam as vezes de monges budistas em funerais eram chamados de “bonzos substitutos” (bôzu gawari) ou “letores de sutra” (o-kyô yomi).

**BUDA AMIDA** (japonês, Amida Butsu) { 阿弥陀仏 }: Designação japonesa para o Buda Amitâbha (Buda da Luz Infinita) ou Amitâyus (Buda da Vida Infinita), cuja moradia é a Terra Pura (sânscrito, Sukhâvatî; japonês, Jôdo\*).

**BUKKYÔ { 仏教 }**: Budismo. Usa-se também o termo Butsudô.

**BURAJIRU BUKKYÔ RENGÔKAI** (cuja abreviação é BUTSUREN) { ブラジル仏教連合会 }: Federação das Seitas Budistas do Brasil, fundada em 1958.

**BUSHIDÔ { 武士道 }**: Literalmente, código ou via do samurai (bushi).

**BUSSHÔ { 仏性 }**: Natureza transcendental do Buda.

---

<sup>1</sup> Os termos acompanhados por um asterisco estão listados neste Glossário.

**BUTAI { 部隊 }**: Organização de rapazes e moças por grupos ou “destacamentos”, idealizada por Jôsei Toda. Cada “destacamento” estava sob o comando de um butaichô (comandante) e possuía um butaiki (estandarte).

**BUTSUDAN { 仏壇 }**: Tradicionalmente, refere-se ao oratório budista no qual as famílias japonesas guardam pequenas ripas (ihai), com o nome póstumo dos parentes mortos e diante do qual se fazem preces e oferendas aos antepassados. Na Sôka Gakkai, é o oratório familiar ou individual que contém o objeto sagrado (\*gohonzon) e diante do qual se recita o \*gongyô e o \*daimoku.

**CHIJÔ TENGOKU { 地上天国 }**: Paraíso na Terra. Ideal milenarista da Igreja Messiânica Mundial (Sekai Kyûseikyô), fundada por Mokichi Okada.

**CHINGO KOKKAKYÔ { }**: “Sutras protetores da nação”. Sutras budistas que prometem proteção por parte de várias divindades à nação que os reverencie.

**DAI-GOHONZON { 大御本尊 }**: A inscrição sagrada que Nichiren teria deixado como seu testamento para a humanidade e objeto de culto mundial do Ensino do Lótus.

**DAIMOKU** ou **ODAIMOKU { 題目 }**: Num sentido genérico, refere-se a uma prática de recitação sagrada (por exemplo, a recitação do nenbutsu\* do Budismo da Terra Pura). No Budismo Nichiren, é a segunda Lei Secreta (sandai hihô\*) revelada por Nichiren: a prática da recitação dos cinco caracteres chineses do título do Sutra de Lótus (myô, hō, ren, ge, kyô), aos quais Nichiren adicionou namu (lit., “eu tomo refúgio em” ou “veneração/ devoção”).

**DAIMOKU TOSSO { 題目闘争 }**: Reuniões realizadas nas comunidade da BSGI, às terças-feiras, para recitação de daimoku (em Brasília se chama shodaikai).

**DAIMYÔJIN { 大明神 }**: Divindade xintoísta.

**DAI-SAN BUNMEI { 第三文明 }**: “Terceira Civilização”. No período da Guerra Fria, Ikeda pregou a construção de um civilização com nuance milenarista, na qual prevaleceria uma cultura suprema, nem totalmente materialista, nem totalmente espiritualista, mas uma síntese de ambas.

**DANKA SEIDO { 壇家制度 }**: Sistema paroquial budista praticado principalmente no período feudal. Danka são as famílias que sustentam um templo budista e que são assistidas espiritualmente por este.

**DANTO { 檀徒 }**: Fiéis ou “paroquianos” de um templo. Na Sôka Gakkai se refere tanto aos membros da Nichiren Shôshû quanto ao movimento desses membros na “contra-reação” frente à Gakkai.

**DEKASEGI { 出稼ぎ }**: Fazer trabalho temporário em outra região ou país. Na América Latina, o termo é usado para os descendentes de japoneses que vão trabalhar no Japão. Entretanto, no Japão, esses trabalhadores são chamados de nikkeijin (pessoa de ascendência japonesa).

**DEZ ESTADOS (ou MUNDOS) DE EXISTÊNCIA** (japonês, jikkai) { **十界** }: Os estados inerentes à vida e manifestados nos aspectos físico e espiritual de todas as atividades humanas. Em ordem ascendente são: inferno, fome, animalidade, fúria, humanidade, êxtase, aprendizagem, realização, bodhisattva\* e buda.

**DHARMA** (japonês, hō) { **法** }: A Lei ou o corpo dos ensinamentos budistas. Entre outros sentidos na tradição hindu e budista, significa lei cósmica.

**DÔJÔ { 道場 }**: Centro de meditação e prática budista, que pode ser uma simples sala ou um templo. O termo também indica as salas de treinamento de artes marciais (judô, caratê, kendô, etc.).

**DÔKYÔ { 道教 }**: Taoísmo.

**DORODORO SHÛKYÔ { だろどろ宗教 }**: Termo cunhado pelo antropólogo Hirochika Nakamaki para se referir à religiosidade sincrética do brasileiro. Para o autor, o Brasil seria uma “civilização de fusão”, resultante de misturas e fusões étnico-culturais. Assim como destacam na culinária típica brasileira os pratos misturados, empapados, com aspecto “lamacento” (dorodoro-ryôri, gotamaze-ryôri), como a feijoada e alguns pratos da cozinha baiana, os brasileiros também teriam mais propensão para aceitar religiões sincréticas (dorodoro-shûkyô, gotamaze-shûkyô).

**DÔZOKU { 同族 }**: Sistema japonês tradicional de parentesco que inclui todas as famílias que se ramificam (bunke) de um tronco familiar principal (honke).

**EE-JA NAI-KA { エエジャナイカ }**: No final do xogunato, as “peregrinações de agradecimento” (\*okage mairi) desembocaram nas manifestações político-religiosas conhecidas como ee ja naika (aproximadamente, “tudo bem, não?” ou “tá valendo tudo”), em que bandos de pessoas famintas dançavam transvestidas do sexo oposto, passando pela casa dos ricos e se apossando do que necessitavam.

**ESHÔ FUNI { 依正不二 }**: Inseparabilidade da existência subjetiva (shôhō) e do meio-ambiente objetivo (ehō).

**FUJU FUSE { 不受不施 }**: Literalmente, “não receber nem oferecer nada”, significando que o devoto do Sutra de Lótus não deveria receber nem dar donativos ao não-devoto, mesmo que este fosse o governante. Depois da morte de Nichiren, houve uma tensão recorrente entre facções exclusivistas e conciliadoras. Uma das manifestações desta tensão ocorreu entre aqueles que aceitavam o princípio fuju fuse e os que pregavam o princípio mais conciliatório ju fuse (lit., “receber sem dar”).

**FUKKO SHINTÔ { 復古神道 }**: Movimento feudal de Restauração Xintoísta.

**GAIJIN { 外人 }**: Literalmente, pessoa (jin) de fora (gai). Estrangeiro.

**GOHONZON (ou Honzon) { 御本尊 }**: Diversas mandalas ou representações gráficas do universo, produzidas por Nichiren e concedidas a seus discípulos. É o objeto de adoração no Budismo Nichiren.

**GOHÔSHIN { 御法神 }**: Deuses japoneses (kami\*) enquanto “protetores da Lei de Buda”.

**GOJUKAI { 御受 }**: Cerimônia de Conversão da Nichiren Shôshû, na qual o convertido faz o juramento de abandonar as doutrinas, preceitos e mestres heréticos, e abraçar exclusivamente o Budismo Nichiren.

**GOKO { 五箇 }**: “Cinco princípios” que Nichiren empregava para comparar as várias religiões e afirmar a superioridade da sua sobre as demais.

**GONGYÔ { 勤行 }**: Prática mais fundamental e importante para os membros da Sôka Gakkai e da Nichiren Shôshû, composta de uma seqüência de orações, combinando trechos do Sutra de Lótus, recitação daimoku\* e “orações silenciosas”. Idealmente, o gongyô é realizado pela manhã e à noite.

**GO-RIYAKU { 御利益 }**: Benefícios materiais obtidos pela prática ou por um objeto religioso.

**GO-SHINEI { 御真影 }**: Retrato do imperador (japonês).

**GOSHO { 御書 }**: Os escritos de Nichiren. Incluem cartas de encorajamento pessoal, tratados budistas e ensinamentos orais registrados por seus discípulos. O trabalho completo é denominado Gosho Zenshû, que foi parcialmente traduzido para o português como “As Escrituras de Nichiren Daishonin”.

**GOTAMAZE SHÛKYÔ (ver dorodoro-shûkyô)**



**HAIBUTSU KISHAKU** { }: Perseguição temporária ao Budismo no período Meiji (1868-1912), em que estátuas budistas foram destruídas pelo fogo, monges budistas foram despejados e alguns templos tiveram suas terras confiscadas.

**HEIWA SHUGI** { 平和主義 }: Pacifismo.

**HENDOKU IYAKU** { 變毒為藥 }: Literalmente, transformar o veneno em remédio. Indica que o infortúnio (veneno) pode ser transformado em felicidade (remédio) através da fé no gohonzon\*.

**HIJIRI** { 仙 }: Asceta, também chamado de shônin.

**HINAYANA**. Ver Theravada.

**HI-NIKKEI** { 非日系 }: Não-descendente de japoneses.

**HÔBÔBARAI** { 謗法払い }: Prática de retirar e queimar todos os objetos sagrados de outras religiões (imagens, tabletes dos antepassados, altares budistas e xintoístas, crucifixos, etc.) antes da pessoa ser admitida na Nichiren Shôshû. Tal procedimento era um passo radical e prova da convicção do neófito, antes que passasse pela Cerimônia de Conversão (gojukai\*).

**HOKKE-IKKI** { 法華一揆 }: Revoltas populares de seguidores do Lótus durante o período feudal japonês.

**HOKKEKÔ** { 法華講 }: Associação de leigos ligados a templos do Budismo Nichiren.

**HOKKEYÔ** { 法華經 }: Sutra de Lótus.

**HOKKESHÛ** { 法華宗 }: Seita do Lótus. Terminologia usada no Japão para designar a escola budista Tendai (correspondente japonês para a seita chinesa Tien-t'ai), tendo em vista que sua escritura sagrada principal é o Sutra de Lótus. O monge Saichô ou Dengyô Daishi (767-822) foi seu introdutor no Japão.

**ICHINEN-SANZEN** { 一念三千 }: Literalmente, “um pensamento” (ichinen), “três mil” (sanzen), significando que a mente humana incorpora a todo instante o universo em seus três mil aspectos. Também se diz que ichinen indica a essência vital, enquanto que sanzen, o fenômeno que ela manifesta.

**IE** { 家 }: No período Tokugawa (1600-1868), designava um grupo corporativo de pessoas co-residentes que partilhavam uma vida social, econômica, política e religiosa.

**IHAI** { 位牌 }: Pequenas ripas de madeira, com o nome póstumo dos parentes mortos, que ficam guardadas no oratório budista da familiar (veja Butsudan).

**IKIGAMI-SHINKÔ** { 生き神信仰 }: Crença em líderes religiosos como sendo divindades (kami\*) vivas (iki).

**IKIBOTOKE** { 生き仏 }: Buda (hotoke) vivo (iki).

**IMIN** { 移民 }: Imigrante

**ISSEI** { 一世 }: Primeira geração dos imigrantes japoneses.

**ITAI-DÔSHIN** { 一体同心 } : Literalmente, itai quer dizer “corpos diferentes” e dôshin, “a mesma mente”, significando várias pessoas unidas com a mesma intenção, apesar de suas idiossincrasias. No contexto da Sôka Gakkai, “é o princípio da notável harmonia e unicidade vital pela reforma construtiva ensinada no Budismo de Nitiren Daishonin”.

**JIKKAI** (veja “Dez Estados da Existência”)

**JINGÛ-JI** { 神宮寺 } : Capelas budistas construídas em santuários xintoístas.

**JINJA** ou **JINGÛ** { 神社, 神宮 } : Santuário xintoísta.

**JÔBUTSU** { 成仏 } : Iluminação ou manifestação da natureza búdica.

**JÔDO** (sânscrito, Sukhâvatî) { 浄土 } : “Terra Pura”; moradia do Buda Amida\*.

**JÔDOSHÛ** { 浄土宗 } : Seita budista da Terra Pura, organizada no Japão por Hônen (1133-121).

**JÔGYÔ BOSATSU** (sânscrito, Vi\*ī\*ac@rītra ou Vishishtachârita-bodhisattva) { 上行菩薩 } : Bodhisattva da Ação Soberba. Líder dos “bodhisattvas da terra\*” que aparece no capítulo quinze do Sutra de Lótus e que prometeu propagar os ensinamentos desse sutra nos Últimos Dias da Lei.

**JÔREI** { 浄霊 } : Prática ritual, na Igreja Messiânica Mundial, da transmissão da “luz divina” através da imposição das mãos.

**JUKYÔ** { 儒教 } : Confucionismo.

**JUZU** { 数珠 } : Espécie de “terço” budista, que também é usado pelos membros da SGI.

**KACHIGUMI** { 勝ち組 } : Na primeira década após a II Guerra, a comunidade nipo-brasileira se encontrava dividida entre aqueles que aceitavam a derrota japonesa (makegumi) e aqueles que acreditavam que o Japão saíra vitorioso (kachigumi) e que, em breve, o imperador iria enviar um barco para buscá-los de volta para o Japão.

**KACHI SÔZÔ** { 価値創造 } : “Criação de Valores”. Jornal lançado em 1941, pelo grupo de Makiguchi, que misturava artigos sobre a “pedagogia criadora de valores” com testemunhos de pessoas que diziam ter recebido benefícios ou graças por sua adesão à Nichiren Shôshû ou à Sôka Kyôiku Gakkai, ou ainda por seguirem as orientações do presidente Makiguchi.

**KAIDAN** { 戒壇 } : Plataforma de ordenação budista. No Budismo Nichiren passou a significar um grande salão de culto e centro da propagação do ensinamento de Nichiren.

**KAMI** { 神 } : Uma ampla e heterogênea categoria de seres divinos, que podem ser personagens da mitologia japonesa, ancestrais divinizados de famílias ilustres, personificações de forças da natureza, enfim, qualquer ser que possua alguma qualidade fora do comum, extraordinária e que inspire veneração.

**KAMIDANA** { 神棚 } : Altar xintoísta mantido por alguns japoneses em suas casas.

**KAMIGAKARI** { 神憑り } : Possessão divina.

**KAMIKAZE** { 神風 } : Literalmente, “vento divino”. No século XIII, temporais violentos e imprevistos impediram que os mongóis ocupassem o Japão. Alguns religiosos, sobretudo xintoístas, pregaram que os temporais seriam “ventos divinos”, ou seja, tratar-se-ia de um sinal da proteção divino ao

Japão. Na Segunda Guerra, os pilotos-suicidas japonesas passaram a ser conhecidos por kamikaze, numa alusão aos “ventos divinos” que impediram o inimigo mongol de vencer e ocupar o Japão.

**KANKYÔ { 環境 }** } : A revista Kankyô (“Meio-ambiente”) foi lançada pela Sôka Kyôiku Gakkai\*, na década de 30, voltada para professores, seguindo a proposta reformista de Makiguchi.

**KANRO { 甘露 }** } : “Néctar celestial”. Nichiren comparou suas Três Leis Secretas ao “néctar celestial”. Miki Nakayama (1798-1887), fundadora da Tenrikyô, também profetizou a queda do “néctar celestial” para inaugurar uma nova era divina, em que as pessoas seriam igualmente respeitadas, prósperas, virtuosas, sábias e saudáveis; o mundo seria renovado pela divindade Tenri-ô-no-mikoto e se acabaria toda miséria e sofrimento.

**KENSHÔ** (Ver satori).

**KIRISUTOKYÔ { 基督教 }** } : Cristianismo.

**KÔ / KÔSHA { 講社 }** } : Associações ou confrarias religiosas baseadas no critério de idade, sexo e/ou ocupação, para venerar uma divindade particular; podem ser organizadas localmente (como a Kannon-kô ou Kôshin-kô) ou nacionalmente (como a Ise-kô). Até ser excomungada, a Sôka Gakkai era uma associação de leigos da Nichiren Shôshû.

**KÔAN** (chinês kung-an) { } : Espécie de “charada” ou “quebra-cabeça verbal” a ser resolvido por meio da meditação e intuição, almejando mostrar ao praticante os limites do intelecto. Os kôan são usados tipicamente na escola Rinzai do Zen-Budismo, como meio sistemático de treinamento espiritual.

**KOJIKI { 古事記 }** } : “Registro de Coisas Antigas”. Livro clássico do ano 712.

**KOKKA SHINTÔ { 国家神道 }** } : Xintoísmo Estatal.

**KOKURITSU NO KAIDAN { 国立の戒壇 }** } : Certos grupos do Budismo Nichiren almejavam a conversão em massa dos japoneses e, após a conversão do imperador, a construção de um grande salão de culto com recursos públicos e por decreto imperial (kokuritsu-no-kaidan). Este salão se tornaria o ponto difusor e centro mundial da “Religião Suprema”.

**KOKUSHI { 国士 }** } : Literalmente, “patriotas” ou “guerreiros da nação”. Denominação para os grupos de jovens durante a gestão do presidente Toda.

**KÔMEITÔ { 公明党 }** } : “Partido do Governo Claro/Puro”. Partido político lançado pela Sôka Gakkai em 1964.

**KÔSEN-RUFU { 広宣流布 }** } : Literalmente, “declarar amplamente” (kôsen) e “divulgar, difundir (o Budismo)” (rufu). A expressão é usada no sentido específico de divulgar o Budismo Nichiren no mundo.

**KUGE { 公家 }** } : Aristocracia palaciana.

**KYÔIKU CHOKUGO { 教育勅語 }** } : Escritura Imperial sobre Educação.

**MAHAYANA** (japonês, Daijô) { 大乘 } : Escola budista do Grande Veículo (de salvação) que se difundiu da Índia para o Tibet, Mongólia, China, Coréia e Japão. Por isso, também é conhecida como Escola do Norte.

**MAKEGUMI { 負け組 }** } : Ver kachigumi.

**MAMORI, O-MAMORI** { お守り } : Amuleto, talismã.

**MANA:** Nas sociedades aborígenas do Pacífico, são forças ou poderes sobrenaturais neutros (embora potencialmente perigosos) e que podem ser canalizados em manifestações benevolentes ou malevolentes.

**MANDALA** { 曼荼羅 } : Seu significado literal em sânscrito é “círculo, arco, seção”. Entretanto, seu sentido específico na tradição budista é a representação simbólica das forças cósmicas em forma bi ou tridimensional. “A função da mandala é prover um ponto focal, um axis mundi do qual e para o qual o devoto pode redirecionar as forças desintegrativas de sua vida em um ‘centro’ unificado e integrador”. No Budismo Vajrayana, o mundo externo assim como o corpo e a própria consciência do indivíduo podem ser considerados mandala.

**MAPPÔ** (sânscrito, paschimadharmā) { 末法 } : Literalmente “Fim da Lei”. De acordo com a tradição budista, Shakyamuni teria predito que, após sua morte, a influência de seu ensinamento e a sorte do próprio Budismo, seguiriam uma trajetória descendente, dividida em três períodos (shôbô, zôhō e mappô). Segundo a Nichiren Shôshû e a Sôka Gakkai, a era de mappô estava prevista para receber o Buda Original (Nichiren), que conduziria todas as pessoas para o caminho da iluminação.

**MATSURI** { 祭 } : Festivais populares.

**MIKKYÔ** { 密教 } : Budismo Esotérico.

**MINKAN SHINKÔ** { 民間信仰 } : Crenças e práticas populares.

**MINSHÛ-TEKI SHÛKYÔ-DÔTOKU UNDÔ** { 民衆の宗教道德運動 } : Movimentos populares de cultivo ético-moral bastante populares no período Tokugawa (1600-1868).

**MINZOKU SHÛKYÔ** { 民俗宗教 } : Religião ou religiosidade popular.

**MIROKU** (sânscrito, Maitreya; páli Metteya;; tibetano, Byama-pa; chinês, Mi-lo-fu) { 弥勒 } : \*Bodhisattva Maitreya ou o “Buda que está por vir”, também conhecido como Ajita (“não conquistado”).

**MIROKU-NO-YO** { 弥勒の世 } : “Mundo de \*Miroku”.

**MIROKU-SHINKÔ** { 弥勒信仰 } : Crença no “Buda Futuro” Maitreya.

**MONRYÛ** { 門流 } : Literalmente ‘portão-correnteza’, sendo ‘portão’ a expressão tradicional budista para o ensinamento de Buda, e ‘correnteza’, significando uma escola de pensamento ou, como foi usada em épocas posteriores, de qualquer arte ou ofício tradicional.

**NAMU-MYÔHÔ-RENGEKYÔ** { 南無妙法蓮華經 } : Invocação no Budismo Nichiren, percebida como a segunda Lei Secreta (sandai hihô\*) revelada por Nichiren. Essa invocação consiste dos cinco caracteres chineses do título do Sutra de Lótus (myô, hō, ren, ge, kyô), aos quais Nichiren adicionou namu (lit., “eu tomo refúgio em” ou “veneração/ devoção”). Namu myôhō rengekyô também é usada no sentido de princípio fundamental do universo, assim como para denominar o Buda Original (Nichiren).

**NENBUTSU** { 念仏 } : Literalmente, “refletir, pensar sobre” (nen) o “Buda” (butsu). Recitação do nome do Buda Amida como prática devocional do Budismo da Terra Pura (Jôdoshû\*): Namu Amida Butsu (“Eu me refugio no Buda Amida”).

**NICHIREN** { 日蓮 } : Monge do século XIII, fundador da Escola budista Nichiren. Alguns seguidores tratam-no por Nichiren Shônin (shô, “sagrado”; nin, “pessoa”; título honorífico concedido a eminentes monges de certas seitas budistas). Entretanto, a Nichiren Shôshû e a SGI tratam-no por Nichiren

Daishônin (dai, “grande”) para indicar sua precedência sobre as demais personagens do universo budista, ao considerá-lo o “Buda Original”.

**NICHIREN-KEI NO ZAIKEKÔ** { 日蓮系の在家講 } : Confrarias de leigos do Budismo Nichiren.

**NICHIREN-SHUGI** { 日蓮主義 } : Termo chunhado por Chigaku Tanaka (1861-1939), para se referir a sua doutrina, que pregava a combinação do Budismo Nichiren com o chauvinismo nacionalista da época, centrado na figura do imperador, para a realização da “sociedade ideal” no Japão.

**NIHON** ou **NIPPON** { 日本 } : Japão (Nichi, “sol”; hon, “origem”).

**NIHON SHOKI** { 日本書紀 } : “Crônicas do Japão”, do ano 720, livro que constitui a primeira história oficial do país.

**NIKKEI** { 日系 } : Descendentes de japoneses, independentemente da geração (veja Issei). Alguns autores usa o termo Nikkei-jin (pessoa de origem japonesa) como sinônimo de dekasegi (japoneses e nikkei latino-americanos que foram trabalhar no Japão nas últimas décadas).

**NIKKEI KORONIA-JIN** { 日系コロニア人 } : Literalmente, “pessoas da colônia japonesa”.

**NINGEN KAKUMEI** { 人間革命 } : “Revolução Humana”. Expressão cunhada por Jôsei Toda, significando a reforma da vida ou da forma de viver de uma pessoa. Esta “filosofia da auto-reforma” seria capaz de efetuar a transformação interna do indivíduo que pratica o Budismo, melhorando seu caráter e permitindo aflorar seu potencial próprio, sua natureza búdica no cotidiano.

**NIRVANA** (japonês, nehan; pali, nibbâna) { 涅槃 } : Meta suprema da prática tradicional do Budismo, representando a libertação de todas limitações da existência, isto é, a libertação do ciclo de renascimentos (samsâra\*) e a união com a Realidade Última. A nível popular, significa uma espécie de “paraíso” búdico.

**O-BON** { お盆 } : Equivalente japonês do “dia de Finados”; geralmente é celebrado entre 13 e 15 de agosto. Acredita-se que, nesse período, os espíritos dos antepassados retornam às suas respectivas famílias.

**ÔBUTSU MYÔGÔ** { 王仏冥合 } : Lit., “união ideal do rei com o Budismo”

**OKAGE MAIRI** { おかげ参り } : Peregrinação de agradecimento.

**OKATAGI GOHONZON** { 御形木御本尊 } : Okatagai significa literalmente imprimir em bloco de madeira. Refere-se ao gohonzon reproduzido através de um processo de impressão, como os que eram anteriormente emitidos a todos os membros da SGI pela Nichiren Shôshû.

**OKIYOME** { お浄め お清め } : Prática ritual, na Mahikari, da transmissão da “luz divina” através da imposição das mãos.

**OSAZUKE** { } : Designa atualmente tanto o ritual de cura quanto o poder místico ou “graça divina” conferida pelo Patriarca (Shinbashira) aos missionários da Tenrikyô.

**OTORITSUGI** { 御取り次ぎ } : Modo ritualizado de meditação na Oomoto, cuja meta é a renovação dos laços entre o praticante e a divindade. No Brasil, é tido como uma espécie de “passe espiritual”.

**OYAGOKORO** { 親心 } : Os sentimentos benevolentes dos pais. Amor dos genitores.

**OYAKO KANKEI** { 親子関係 } : Parentesco fictício na sociedade japonesa tradicional, baseado no modelo da relação dependente e desigual entre pais e filhos (oya, “pais”; ko, “filhos”; kankei, “relação”).

**OYASHIKIRI** { 祖遂断 } : Prática ritual da Instituição Religiosa Perfect Liberty (PL).

**REIJIN** { 霊神 } : Espíritos de mortos.

**REVOLUÇÃO HUMANA** (ver ningen kakumei).

**ROKURÔSÔ** { 六老壮 } : “Seis Monges Anciãos”. Discípulos escolhidos por Nichiren para dar continuidade, após sua morte, à tarefa de difusão da fé nos ensinamentos do Sutra de Lótus.

**RONIN** { 浪人 } : Samurai sem um lorde a quem prestar lealdade.

**RYÔJUSEN** { 靈鷲山 } : “Terra do Buda neste mundo” no Budismo Nichiren

**SAISEI ITCHI** { 祭政一致 } : Modelo antigo de união entre religião e estado no Japão.

**SAMSÂRA** { } : Ciclo sucessivo de renascimentos.

**SANBÔSHITSU** { 参謀室 } : Literalmente, “sala de comando”. A organização central dos jovens dentro da Sôka Gakkai, durante a gestão de Jôsei Toda.

**SANDAI-HIHÔ** { 三大秘法 } : As “Três Grandes Leis Secretas” ensinadas por Nichiren e que constituem o cerne e a síntese de sua doutrina. São elas: gohonzon\* ou objeto sagrado de veneração, em forma de mandala, daimoku\* ou recitação do título do Sutra de Lótus (ou seja, Namu-myôhô-rengkyô\*), e kaidan\* ou plataforma de ordenação (posteriormente, passou a significar um grande salão de culto e centro da propagação do Budismo Nichiren).

**SANDOKU** { 三毒 } : Os “três venenos” —ganância, ira e estupidez— que, sendo males fundamentais inerentes na vida, dão origem ao sofrimento humano.

**SANRUI NO GÔTEKI** { 三類の強敵 } : “Três inimigos poderosos” indicando os três tipos de pessoas descritas no capítulo 3 do Sutra de Lótus que perseguirão os propagadores desse Sutra nos Últimos Dias: (i) pessoas ignorantes que amaldiçoarão, denunciarão e atacam os seguidores do Sutra de Lótus; (ii) monges arrogantes, perversos e desonestos que difamarão os devotos; e (iii) monges ávidos por fama e riqueza, e com medo de perder o respeito público, tentarão induzir as autoridades a perseguirem os seguidores desse Sutra.

**SANSHÔ** { 三証 } : “Três provas” usadas por Nichiren para avaliar a veracidade e profundidade das religiões: “documental, racional e real”.

**SANSHÔ SHIMA** { 三障四魔 } : Os obstáculos gerais à prática do bem ou do Budismo são tidos como “demônios” ou influências negativas (ma). Nichiren descreveu as “forças negativas” que surgem no caminho do praticante budista como sanshō shima ou “três (san) obstáculos (shô) e quatro (shi) maldades (ma)”.

**SATORI** { 悟 } : Termo utilizado no Zen-Budismo para se referir à experiência da “iluminação” ou “despertar para a própria natureza verdadeira”, reconhecida como sendo de ordem exclusivamente pessoal e que acontece de súbito, podendo ser deslançada pela meditação ou pelos kôan\*.

**SEISHIN SEKAI UNDÔ** { 精神世界運動 } : Movimentos do “Mundo Espiritual”, que correspondem aos movimentos da Nova Era nos países ocidentais.

**SENSEI-DESHI** { 先生・弟子 } : Relação respeitosa e obediente com que se transmite determinado conhecimento do mestre para o discípulo.

**SEITI** { 聖地 } : “Terra Santa da América do Sul” que a Instituição Religiosa Perfecty Liberty (PL) construiu em Arujá (SP).

**SENSEI** { 先生 } : Mestre.

**SHAKUBUKU** { 折伏 } : Um dos dois métodos para a propagação no Budismo, shakubuku significa literalmente “quebrar e subjugar”, isto é, rejeitar a fé incorreta do adepto potencial e convertê-lo para o verdadeiro ensinamento (no caso, o do Sutra de Lótus). O outro método é o do shôju\*.

**SHAKUBUKU NO DAIKÔSHIN** { 折伏大行進 } : “Grande marcha de conversão”: campanha de conversão lançada por Jôsei Toda.

**SHAKYAMUNI** (sânscrito, 釋迦牟尼; japonês, O-Shakasama) { 釈迦 } : Literalmente, “o Sábio do clã Shakyas”. Epíteto de Siddhartha Gautama, o fundador do Budismo, o Buda histórico, que pertencia ao clã Shakyas.

**SHICHINAN** { 七難 } : “Sete desastres” como calamidades naturais e guerras, descritos de forma distinta em vários sutras budistas. Segundo a SGI, eles ocorrem pela calúnia ou ofensa à “Verdadeira Lei”.

**SHIKIMI** { しきみ } : Planta japonesa aromática e sempre verde, usada como oferecimento nos oratórios dos membros da Nichiren Shôshû e da SGI.

**SHIKI-SHIN FUNI** { 色心不二 } : Princípio budista que prega a unidade de matéria e mente, ou seja, matéria (shiki) e mente (shin) são diferentes mas inseparáveis (funi).

**SHIKO KAKUGEN** { 四個格言 } : As quatro máximas de Nichiren para denunciar o que considerava “os erros” das principais escolas budistas de sua época.

**SHIMENAWA** { 注連縄 } : Corda trançada de arroz, usada no Xintoísmo para demarcar os objetos sagrados.

**SHINBUTSU HANZENREI** { 神仏はんぜんれい } : Tentativa do governo Meiji de purificar o Xintoísmo de suas influências budistas e promover um novo credo xintoísta centrado no culto ao imperador.

**SHINDÔ RENMEI** { しんどう連盟 } : “Liga do Caminho dos Súditos”. Na primeira década após a II Guerra, a colônia nikkei se encontrava dividida entre aqueles que aceitavam a derrota japonesa (makegumi\*) e aqueles que acreditavam que o Japão saíra vitorioso (kachigumi\*). A facção dos “vitoristas” organizou a sociedade secreta Shindô Remmei, que praticou vários atentados terroristas contra os conterrâneos tachados de makegumi.

**SHI-NENGÔ** { 私年号! ? } : Nome oficial das eras de governo de determinado imperador.

**SHINSHÛKYÔ** { 新宗教 } : Novas religiões. Existem também os termos alternativos shinshûkyô-undô (novos movimentos religiosos) e shinkô-shûkyô (religiões surgidas recentemente). Este último, no entanto, é menos usado por sua carga pejorativa.

**SHIN-SHINSHŪKYŌ** { 新新宗教 } : “Novíssimas religiões”, “novas religiões novas” ou ainda “neo-religiões novas”. Termo cunhado para distinguir os novos movimentos religiosos que surgiram e/ou passaram por um crescimento rápido desde a década de 1970, período em que as novas religiões “velhas” (shinshūkyō\*) mostraram uma tendência à estagnação no número de membros.

**SHINSŌKAN** { 神想観 } : Prática de meditação na Seichō-no-ie.

**SHITEI-FUNI** { 師弟不二 } : Literalmente, “mestre-discípulo (shitei) não-dois (funi)”, implicando que mestre e discípulo são tidos como necessariamente inseparáveis.

**SHINTŌ** { 神道 } : Xintoísmo. Há ainda dois termos alternativos: Kami-no-michi ou Kannagara-no-michi.

**SHODAIKAI** (v. Daimoku toso)

**SHOGUN** { 将軍 } : Xogun ou líderes militares do Japão feudal.

**SHŌHŌ** ou **SHŌBŌ** (sânscrito, saddharma) { 正法 } : Era da “Lei Correta” ou “Perfeita”; primeiro Milênio após a morte do Buda Shakyamuni, em que seu ensinamento será corretamente praticado e os devotos atingirão o nirvana.

**SHŌJU** { 摂受 } : Método de proselitismo moderado pelo qual se conduz a pessoa gradativamente ao Budismo sem criticar suas crenças religiosas. Ver shakubuku.

**SHOKUMINCHI** { 植民地 } : Colônia (japonesa).

**SHOTEN ZENJIN** { 諸天善神 } : Divindades protetoras na cosmologia budista (shoten, “vários céus”; zenjin, deuses que trazem o bem), como Bonten (Brahma, em sânscrito), Taishaku (Shakra Devanam Indra, em sânscrito) e outros.

**SHŪGŌ-SHŪKYŌ** { 集合宗教 } : Cultos ou religiões sincréticas.

**SHŪKAI** { 宗会 } : Conselho da Nichiren Shōshū.

**SHŪKYŌ** { 宗教 } : Religião.

**SŌKA KYŌIKU GAKKAI** { 創価教育学会 } : Sociedade Educacional de Criação de Valores. Grupo de estudo que deu origem à Sōka Gakkai, fundado formalmente em 1937, por Tsunesaburō Makiguchi.

**SOKUSHIN JŌBUTSU** { 即身成仏 } : Tornar-se buda com o corpo que se tem nesta existência terrestre.

**TENDAI** { 天台 } : Ver Hokkeshū.

**TENNŌ** { 天皇 } : Termo usado para designar o imperador japonês.

**TENNŌ-SHUGI** { 天皇主義 } : Culto ao imperador (japonês) como divindade.

**TERA, O-TERA** { 寺 } : Templo budista. Normalmente, o nome dos templos budistas terminam com o sufixo -ji, que se escreve com o mesmo ideograma para tera.



**TERAKOYA** { 寺子屋 } : Escolas primárias associadas aos templos budistas no período feudal.

**THERAVADA** (japonês, Shôjô) { 小乗 } : “Escola budista dos Anciãos ou Monges”, também conhecida como Hinayana (“O Pequeno Veículo”) ou Escola Pali. Como se difundiu sobretudo para o Sri-Lanka, Myanmar, Tailândia, Laos e Cambodia, é ainda conhecida como Escola do Sul.

**TOZAN** { 登山 } : Literalmente, “subir uma montanha”. Na Nichiren Shôshû, significa fazer peregrinações ao templo principal Taisekiji.

**UJIGAMI** { 氏神 } : Divindade protetora de uma determinada comunidade.

**YAKUDOSHI** { 厄年 } : Crença em anos de mau agouro ou má-sorte no ciclo de vida das pessoas, particularmente a idade de 33 para as mulheres e 42 para os homens. Nessas idades, as pessoas tendem a se envolverem mais com cerimônias xintoístas ou budistas, e a comprarem amuletos (mamori\*) para se protegerem contra a má-sorte.

**YAKUZA** { やくざ } : Máfia japonesa.

**YAOYOROZU NO KAMI** { 八百万の神 } : Vasta miríade de kami\*.

**YONAOSHI, YONAORI** { 世直し, 世直り } : Renovação do mundo.

**YONAOSHI-DAIMYÔJIN** { 世直し大明神 } : Camponeses que morriam como heróis em momentos de confronto com as classes dominantes eram cultuados como “divindades da renovação do mundo” (yonaoshi-daimyôjin).

**YONAOSHI-GAMI** { 世直し神 } : Divindades renovadoras do mundo.

**YONAOSHI-IKKI** { 世直し一揆 } : Rebeliões para a renovação do mundo.

**ZADANKAI** { 座談会 } : Traduzida como “reunião de palestra” no Brasil, são reuniões realizadas por comunidade ou distrito, e considerada a atividade primordial da Soka Gakkai. Constitui o último passo no processo de recrutamento e o primeiro no processo de conversão, pois é promovida na esperança de que o membro em potencial tenha motivação suficiente para aceitar o gohonzon\* e iniciar a prática do daimoku\*.

**ZAIKEKÔ** { 在家講 } : Associação leiga de devotos pertencente a um grupo religioso.

**ZAZEN** (chinês, tso-ch'an) { 座禪 } : Literalmente, “absorção” ou “meditação” (zen) sentada (za), indicando a prática da meditação do Zen-Budismo, usada como a maneira mais direta para se despertar a natureza búdica em cada praticante.

**ZEN** (chinês, ch'an, sânscrito dhyana) { 禪 } : Escola chinesa e japonesa do Budismo.

**ZÔHÔ** ou **ZÔBÔ** (sânscrito, pratirupadharma) { 像法 } : “Era da Lei Falsa” ou “de Imitação”; segundo milênio após a morte do Buda Shakyamuni, na qual a essência de seu ensinamento se perderia, sobrevivendo apenas na forma.