



Budismo Funerário Nikkei no Brasil

Interculturalidade versus Etnicidade

Rafael Shoji

CERAL, Pontifícia Universidade de São Paulo



Resumen

El objetivo de este artículo es el budismo practicado por nipo-brasileños (*Nikkei*), que históricamente se ha centrado principalmente en los ritos funerarios y el culto a los antepasados. Los grupos resultado de la misión japonesa enfrentan el dilema de la adaptación o la extinción, con la progresiva integración cultural de los descendientes culturales y la desaparición de las primeras generaciones de inmigrantes. Tal dilema se hizo central en casi todos los templos. Ha prevalecido el exclusivismo étnico, y la apertura intercultural hacia los brasileños continua siendo poca. La situación es comparable al caso de Estados Unidos de Norteamérica, país de mayoría protestante cuya historia de inmigración japonesa es más antigua.

Palabras clave: Budismo, Interculturalidad, Etnicidad, Nipo-brasileños, Brasil.

Resumo

O artigo focaliza o Budismo praticado pelos nipo-brasileiros (*nikkei*). Seu foco principal são os ritos funerários e o culto aos antepassados. Os grupos fruto das missões japonesas enfrentam o dilema de adaptação ou extinção, com a progressiva integração cultural dos descendentes e o desaparecimento das primeiras gerações de imigrantes. Essa opção por uma sobrevivência intercultural ou um culto ancestral nikkei tornou-se central em quase todos os templos. O fechamento étnico tem prevalecido existindo poucas estratégias de abertura intercultural aos brasileiros. A situação é comparável com os Estados Unidos, país de maioria protestante e que tem uma história de imigração japonesa mais antiga.

Palavras-chave: Budismo, Interculturalidade, Etnicidade, Nikkei, Brasil.

Horizontes Decoloniales 3 (2017): pp. 161-204



Abstract

The focus of this article is Buddhism practiced by Japanese-Brazilians (*Nikkei*), who historically has funeral rites and ancestor worship as its main focus. Groups that stem from Japanese missions face the adaptation or extinction dilemma, with the progressive cultural integration of the descendants and the disappearance of the first generations of immigrants. Such dilemma became a central issue in almost every temple. Ethnic closure has prevailed as well as the lack of strategies of intercultural openness to Brazilians. In the end, Brazil's situation is compared to the case of the United States of America, a Protestant-majority country whose history of Japanese immigration is much older.

Keywords: Buddhism, Interculturality, Ethnicity, Japanese Brazilians, Brazil.

Acerca de Rafael Shoji

Doutor em Ciência da Religião pela Universidade Leibniz de Hanover (Alemanha) e pesquisador no Centro de Estudos de Religiões Alternativas de Origem Oriental (CERAL) na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil. Tem publicado extensivamente sobre religiões japonesas no Brasil e sobre Budismo. Shoji foi Fellow em Estudos Japoneses da Fundação Japão no Instituto Nanzan de Religião e Cultura, onde se dedicou à pesquisa sobre as religiões entre os brasileiros no Japão, especialmente a reinterpretação do pentecostalismo.

Cita recomendada de este artículo

Rafael Shoji (2017). «Budismo Funerário Nikkei no Brasil: Interculturalidade versus Etnicidade». *Horizontes Decoloniales* 3: pp. 161–204. [Revista digital]. Disponible en: <<http://horizontesdecoloniales.gemrip.org/>> [consultado el dd de mm de aaaa].



Este obra está bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-NoDerivadas 3.0



Introdução

Nesse ensaio busco analisar os atuais dilemas do Budismo de origem japonesa no Brasil, apresentando os elementos conceituais e históricos envolvidos nas suas dificuldades de transmissão para os brasileiros ou novas gerações e mostrando comparações resumidas com o Budismo étnico em outros países. Ainda existe uma expectativa da persistência da identidade *nikkei*¹ através das gerações, na qual ainda se sustenta o envio de missionários japoneses, dedicados especialmente a assistência espiritual dos imigrantes e descendentes que continuam o culto aos antepassados. Essa estratégia supõe que uma religiosidade étnica pode ser simultânea a uma adaptação linguística e cultural e que a identidade *nikkei* vai se manter na diferenciação cultural e linguística com relação aos japoneses e étnica com relação aos brasileiros.

Além de desenvolver os aspectos conceituais do Budismo étnico *nikkei*, pretendo colocar sua prática dentro de um contexto mais geral, fazendo comparações com o Budismo japonês original, com o Budismo étnico em outros países e especialmente apresentando uma contextualização do papel do Budismo para os *nikkei*. No Brasil o Budismo *nikkei* apresenta um padrão de divisão ritualística com outras religiões, principalmente o Cristianismo na confissão Católica Romana. Essa prática budista vem de encontro com uma convivência religiosa múltipla, frequentemente encontrada tanto no Brasil quanto no Japão.

¹ No Brasil, o termo *Nikkei* é usado como abreviatura do termo japonês *Nikkeijin*, que significa «de ascendência japonesa». Inicialmente, era usado para se referir a pessoas de ascendência japonesa nascidas e criadas fora do Japão. Depois de 1990 e o afluxo de trabalhadores migrantes de ascendência japonesa que migraram para trabalhar no Japão, o termo também começou a ser aplicado à nova geração de descendentes japoneses nascidos e criados no Japão (Córdova Quero e Shoji, 2014).



Apesar de estar em contraste com o ambiente de recepção na maioria dos países ocidentais, no Japão e no Brasil as religiões assumem freqüentemente aspectos funcionais e contextuais na vida dos adeptos. Simplificadamente, se no Japão o Xintoísmo é a religião que representa o pertencimento étnico e é usada nas cerimônias de nascimento, no caso do Brasil o pertencimento nacional ocorreu através do batismo Católico Romano, e em muitos casos uma identidade nikkei se deu através do Budismo. O Budismo tradicional, tanto no Japão quanto no Brasil, é reservado para os rituais funerários e culto aos antepassados da religiosidade familiar. Existem elementos históricos que permitem acompanhar a mudança na identidade étnica dos nikkeis e seu reflexo na sua prática religiosa atual, interpretada como uma estratégia de convivência e interação social, que é influenciada por elementos brasileiros e japoneses mas também mantém uma distância de ambos.

Budismo Étnico no Ocidente

Cultos aos Antepassados no Budismo Japonês

Para que o conceito de «Budismo étnico» dos nikkeis possa ser aqui desenvolvido, é interessante contextualizar sua história dentro de uma discussão mais geral, tanto sobre o Budismo em países ocidentais como no que se refere às relações entre etnicidade e religião. Apesar do Budismo ser de forma geral freqüentemente descrito como uma das religiões universais —ao lado do Cristianismo e Islamismo— é necessário uma contextualização que dê conta da diversidade interna dos budistas e das particularidades do caso japonês.



No caso do Budismo japonês é possível identificar aspectos étnicos a partir da religiosidade popular japonesa, que combina elementos do Xintoísmo e da religiosidade familiar chinesa. De uma forma geral, os japoneses nunca incorporaram as doutrinas budistas da reencarnação e sobre o sofrimento que estão presentes nas escrituras budistas mais antigas e que são o ponto de partida para muitos budistas ocidentais. Também os patriarcas japoneses são em geral as figuras mais valorizados pelas escolas, em contraste com Shakyamuni Buda. Em termos da prática religiosa, no Japão o Budismo é associado principalmente com o culto aos antepassados, que não se encontrava tão ligado ao Budismo antes que ele chegasse ao Japão, além de conter devoções populares e elementos mágicos (Reader, 1991; Reader e outros, 1993).

Na separação ritual realizada com o Xintoísmo, o Budismo japonês se ocupa principalmente dos rituais funerários, dado que a morte tendia a ser um tabu tanto no Xintoísmo tradicional como moderno. A maior parte dos japoneses tem funerais budistas, que são considerados um guia depois da morte. Esse processo é finalizado depois de 49 dias após o falecimento, com a entrada do espírito do falecido no mundo dos antepassados. Anualmente costumam-se realizar cerimônias budistas até o trigésimo terceiro ou quinquagésimo aniversário da morte. Em casa os antepassados são geralmente cultuados através do *butsudan* —um altar budista geralmente mantido pelo filho primogênito— no qual cada antepassado é representado com uma *ihai*, uma tabuleta de madeira com seu nome póstumo. Frequentemente são postas oferendas na forma de frutas, comida ou bebida no altar e muitos descendentes rezam e se comuniquem com seus antepassados na frente do *butsudan*.

Dessa forma, o Budismo japonês é fortemente influenciado por uma tendência familiar e de culto aos antepassados. Alguns autores não só defendem que a



religiosidade japonesa tem como base a família (Hori, 1968: 49-81), mas também que o Budismo tem sua organização baseada nesse conceito (Earhart, 1997: 73-76). A família estaria expressa na organização dos templos e sacerdotes, praticamente substituindo um conceito de sangha tradicional, baseado no Vinaya. Isso também é reforçado pelas cerimônias budistas anuais mais populares —que como no Xintoísmo e na cultura japonesa em geral— estão fortemente associadas às diferentes épocas e estações do ano.

Em contraposição às cerimônias realizadas na morte de um familiar, que são realizadas no círculo privado, existem as cerimônias e festivais budistas de *Obon* e *Ohigan*. No Japão o *Obon* ocorre normalmente em agosto, no verão, quando se crê popularmente que os ancestrais retornam do mundo dos antepassados para viver um curto período com seus descendentes. De forma semelhante é comemorado o *Ohigan*, realizados nos equinócios de primavera (março) e outono (setembro). Nessa época são realizados rituais budistas e são visitadas e limpos os túmulos dos ancestrais. Em outros países asiáticos fora o Japão, o culto aos antepassados é raramente relacionado e praticado no Budismo, embora as escolas japonesas tradicionais se referiram ao sutra chinês *Urabon* como justificação doutrinária.

Para alguns autores o culto aos antepassados e o mundo depois da morte no caso japonês pode ser entendido como algo independente e anterior a entrada do Budismo no Japão (Yanagita, 1970 [1946]), profundamente enraigado na mentalidade popular e em contradição com a doutrina budista. A família —na visão tradicional do cultos aos antepassados— permanece unida *inclusive* após a morte. O mundo espiritual e dos antepassados não é somente amistoso, o que lembra novamente a influência que o Xintoísmo tem na visão de mundo japonesa. Faz parte da religiosidade popular a idéia de que aqueles que tiveram uma morte violenta ou prematura, ou antepassados que se sentem



desprezados pelo descuido ou falta de atenção dos descendentes, podem ter uma relação que prejudique os que vivem nesse mundo. Por isso, fora as cerimônias tradicionais, em alguns grupos budistas também existem rituais e práticas que buscam eliminar essas potenciais causas do mal, principalmente em novos movimentos religiosos japoneses e nas escolas do Budismo esotérico japonês.

De uma forma geral, a religiosidade japonesa tem um forte componente ritual associado à purificação, em detrimento de uma convicção pessoal e individual. Em alguns casos essa tendência aparece descrita como um carma relacionado aos antepassados, principalmente nas novas religiões. Ainda que esse conceito seja uma motivação importante para a prática budista em alguns grupos, não parece existir fundamento doutrinário na história do Budismo que justifique essas idéias mais contemporâneas de carma.²

Possibilidade de Sobrevivência do Budismo Étnico

De uma forma geral, nos países ocidentais os estudos acadêmicos têm dividido os budistas em «imigrantes e «convertidos», que seriam distintas correntes em adaptação, com diferentes processos associados. Já em Charles Prebish (1979) existe uma divisão em «Budismo dos imigrantes» e «Budismo dos europeus caucasianos». Ainda, essa última foi posteriormente substituída pela categoria de «Budismo dos convertidos» (Prebish, 1999: 62), devido a uma influência das pesquisas de Paul Numrich (1996).

O «Budismo dos imigrantes» teria como principal característica a preservação de uma identidade étnica a partir de rituais e devoções específicas. As principais características

² Para uma discussão geral sobre a reinterpretação do conceito de «carma» no Japão e em novos movimentos religiosos japoneses, consultar Robert Kisala (1994).



do «Budismo dos convertidos» seriam uma interpretação mais racionalizada do Budismo e uma estreita associação com a meditação, tendo como perfil social característico pessoas educadas e da classe média e alta da sociedade. Essas duas correntes —apresentando um desenvolvimento relativamente independente e práticas autônomas— muitas vezes compartilham o mesmo espaço físico e muitas vezes os mesmos líderes religiosos. Essas comunidades parecem apresentar, na maioria dos casos, somente uma pequena interação.

Devido a essa situação e a partir de um estudo de campo do Budismo Theravada nos EUA, Paul Numrich (1996) cunhou o termo «congregações paralelas», reafirmando a tendência de associar a prática religiosa ao elemento étnico. A tese das «congregações paralelas» consiste na afirmação da existência de dois grupos distintos de praticantes nos templos budistas, que utilizam freqüentemente o mesmo espaço físico e tem em comum até líderes religiosos, mas não apresentam uma intersecção devido a diferenças culturais, linguísticas e de prática religiosa. Um dos resultados dessa divisão é também o diferente referencial teórico existente para analisar cada uma dessas congregações, que segundo Numrich (1996) deve ser diferenciado para cada uma dessas congregações. Enquanto que o conceito e as teorias sociológicas sobre Novos Movimentos Religiosos seriam úteis para se estudar os convertidos, o mesmo não pode ser dito em relação ao Budismo resultante da imigração (Numrich, 1996: 78).

Nos EUA, pode-se dizer que essa divisão do Budismo tem gerado um intenso debate, associado principalmente à representatividade (Fields, 1998). Freqüentemente afirma-se a preponderância dos estudos sobre um Budismo norteamericano, em contraposição a contribuição dos imigrantes asiáticos para o Budismo. Excluídos os debates ideológicos e as disputas étnicas potenciais dessa divisão, é



fato que o «Budismo dos convertidos» foi bem mais estudado e documentado nos EUA, utilizando principalmente o referencial dos Novos Movimentos Religiosos. Nos últimos anos, no entanto, tem ocorrido uma grande influência do conceito de etnia nas abordagens sobre a adaptação do Budismo nos EUA. Como um exemplo pode ser citado Stuart Chandler (1998, 1999), que desenvolve uma teoria de combinações étnicas, sugerindo que as diferentes influências étnicas são determinantes para a auto-compreensão do que é ser budista. Ao mesmo tempo, Senryô Asai e Duncan Ryûken Williams (1999) mostram que nos templos do Sôtô Zen, construídos antes da década do 1960, existe um padrão étnico e ritualístico que inexistente na compreensão dos convertidos ao Zen, que tem uma prática mais associada à meditação.

A maioria dos estudos no continente americano, no entanto, ainda partem de uma correlação entre religiosidade étnica e Budismo mesmo em gerações mais avançadas de descendentes. Baseado na perda da consciência étnica nos descendentes de imigrantes, Mark Mullins (1987) propôs um modelo em três fases para o ciclo de vida das instituições religiosas fundadas por imigrantes, com base no Budismo japonês no Canadá.

Na primeira fase, os integrantes da comunidade religiosa são somente os imigrantes, que criam um espaço cultural e religioso semelhante ao que existia em seu país de origem. Na falta de um centro cultural e de um grupo religioso na sua língua materna, é natural que os próprios imigrantes estabeleçam esses espaços de convivência étnica. Além da língua, um fator adicional para o estabelecimento dessas comunidades é que em muitos casos os imigrantes sofrem uma discriminação no país em que se estabelecem.



Em uma segunda fase, com o surgimento de novas gerações de descendentes e uma maior aculturação do grupo imigrante, é importante que o grupo religioso comece a formar sacerdotes que sejam bilíngues, além de um trabalho de tradução dos principais textos e cerimônias, já que alguns integrantes começam a não ter fluência na língua dos antepassados. Com o tempo, ocorre a assimilação estrutural da comunidade de imigrante e descendentes, através de casamentos inter-étnicos, mobilidade geográfica e livre participação em entidades sem orientação ou ligação com a comunidade étnica, principalmente no que diz respeito a formação educacional.

Nesse ponto, a comunidade religiosa fundada pelos imigrantes entra em uma terceira fase, na qual se apresenta um grande dilema. Por um lado, a comunidade foi fundada tendo como orientação uma identidade étnica, sendo ainda controlada pelos imigrantes e tendo como tendência um certo conservadorismo. No entanto, a maior parte dos imigrantes originais já morreu e as novas gerações estão totalmente integradas em outro país. O dilema é que essas instituições têm que redefinir o seu propósito de existência social e dar um salto cultural, que representa também a diferença entre as gerações, mas tendo ainda a preocupação de manter uma ortodoxia religiosa, muitas vezes confundida com a cultura imigrante pelos adeptos. Com base nesse dilema, prevê Mullins (1987) —excetuando casos de uma nova onda imigratória ou uma onda de preconceitos contra o grupo étnico— a comunidade religiosa fundada pelos imigrantes tem de se tornar multiétnica ou então corre o risco de desaparecer, por perder seu sentido social. De qualquer forma, o grupo religioso com uma única base étnica tenderia a acabar.



Novas Gerações: Etnicidade como Interação Social

Com sua ênfase nos antepassados o Budismo japonês sempre fornece elementos que podem ser usados para uma identificação étnica através da valorização da origem e dos laços de parentesco. Por isso um conceito de etnia não deixa de ser útil também para gerações posteriores, como estarei argumentando para o caso da colônia japonesa no Brasil. Nos EUA, principalmente após o abandono e crítica das teorias assimilacionistas, o paradigma de etnicidade tem sido constantemente utilizado para estudar as comunidades de imigrantes e descendentes, já que grande parte das pesquisas empíricas mostrou uma crescente consciência da identidade étnica, associadas a políticas de reafirmação de minorias (Poutignat e Streiff-Fenart, 1997: 65-84).

Ainda que o termo «imigrante» não possa ser atribuído aos descendentes, ainda existe uma religiosidade derivada de uma vivência como comunidade étnica, que pode ser prolongada por diversas gerações. Para que essa afirmação possa ser melhor desenvolvida em termos teóricos, é necessário uma reflexão sobre o conceito de etnia. Para os fins desse artigo, estarei discutindo e utilizando as propostas sobre etnia a partir do trabalho de Fredrik Barth (1997 [1969]), fundamental para essa concepção de etnicidade e que foi escrito como uma introdução para estudos que seguem essa linha teórica. A partir de Barth —e dos antropólogos que colaboram na sua linha teórica— surgiram diversas propostas para que o conceito pudesse ter um maior valor explicativo e refletisse melhor os dados empíricos das pesquisas antropológicas.

Em resumo, nessa perspectiva a «etnicidade» é vista como uma forma de interação social. Barth (1997 [1969]) afirma: «As distinções étnicas não dependem de uma ausência de interação social e aceitação, mas são, muito ao contrário,



freqüentemente as próprias fundações sobre as quais são levantados os sistemas sociais englobantes» (p. 186). Ao invés de destacar os aspectos de raça ou cultura na identificação de grupos étnicos, a etnicidade é vista como uma forma de interação e organização social, na qual existe uma diferenciação entre os que são do grupo e os que não pertencem a ele. De uma maneira tradicional, um grupo étnico tinha sua formação justificada devido a um suposto isolamento devido a diferenças raciais, culturais ou linguísticas (Barth 1997 [1969]: 189-190). Visto como interação social, ainda que esses elementos continuem sendo importantes para a definição de um grupo étnico, o mais importante é a auto-atribuição de uma unidade social diferenciada a partir de critérios de pertencimento ou diferenciação.

A formação da identidade do grupo, nesse sentido, só ocorre em contato com padrões mais gerais da sociedade, que por sua vez também se transformam. Desta forma, é enfatizado o caráter mais relacional e dinâmico da identidade étnica. A comunicação é enfatizada na construção social da identidade, porque através desse contato é que surgem padrões de comparação. Por isso, o grupo étnico é estabelecido dinamicamente, suscetível a redefinições e transformações, devido ao seu aspecto relacional. No caso dos grupos étnicos frutos da imigração, essa identidade étnica se transforma não só devido às mudanças da sociedade hospedeira, mas também às novas gerações de descendentes, que se distanciam da cultura de origem dos ascendentes. A cultura e os costumes dos ascendentes, por sua vez, também podem se transformar rapidamente no país de origem.

Dada essa dinamicidade da etnicidade, talvez uma das afirmações mais relevantes dessa perspectiva seja que o grupo étnico pode permanecer com fronteiras mesmo se muitos aspectos culturais e a língua original forem abandonadas. Apesar dos grupos étnicos buscarem preservar



suas culturas e tradições, nessa abordagem interacionista a definição do grupo étnico se concentra nas transformações das fronteiras, construídas entre os elementos do grupo e os que estão de fora. De uma forma geral os elementos do grupo étnico praticam um «jogo com outras regras», com diferentes padrões éticos, comportamentais e de comunicação, que eles absorvem através da vivência de uma identidade étnica diferenciada. Esse «jogo interno» se transforma com as gerações e não apresenta uma barreira na incorporação de elementos que estão na sociedade majoritária. Nesse sentido, um fenômeno comum é o uso estratégico e pragmático de identidades múltiplas, principalmente no caso dos descendentes de imigrantes.

Do ponto de vista da ciência das religiões, o ponto importante é a relação entre etnicidade e religião. Conforme Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart (1997: 160-166) ressaltam, uma das formas de construção social da identidade étnica é através de um parentesco fictício, muitas vezes diretamente associado a mitos de origem comum. Dessa forma, a unidade do grupo é remetida a um tempo imemorial e revitalizada constantemente através de um calendário ritual e cerimônias de passagem, muitas vezes entendidas como uma obrigação social pelos adeptos, ocorrendo a preservação da identidade étnica através da socialização religiosa. De maneira semelhante, uma perspectiva analítica para a compreensão da religiosidade étnica é a teoria da identidade em Hans Mol (1979). Considerando identidade como o esforço em preservar a existência, algo que ocorre tanto em indivíduos quanto em grupos e é uma característica importante tanto do ponto de vista biológico quanto social, a religião é estudada como sendo a sacralização da identidade.

Nessa perspectiva, a evolução do grupo religioso é determinada pelas fronteiras do grupo étnico, que dependem da interação social e da absorção da religiosidade étnica pelas novas gerações. Para os que querem participar do grupo



religioso, é freqüentemente necessário um entendimento e até um comportamento semelhante ao do grupo étnico. Para a maioria dos adeptos que já pertencem ao grupo étnico, os elementos étnicos e religiosos são dificilmente diferenciáveis, o que limita a possibilidade de conversão e divulgação das idéias religiosas do grupo. Nesse sentido, uma religião étnica pode ser entendida como a sacralização de símbolos que impliquem uma identificação social diferenciada, sendo são repassados mitos e ritos de uma identidade étnica para as próximas geração e sendo preservados símbolos que lembram uma origem comum.

Budistas Nikkei no Brasil

História do Budismo Nikkei no Brasil

174

Uma das consequências importantes de se utilizar um conceito de grupo étnico centrado na interação social é destacar as estratégias de adaptação e sobrevivência de um grupo que teve sua origem na imigração, ressaltando o caráter dinâmico dessas transformações. Dessa forma a comunidade de japoneses e descendentes no Brasil pode ser estudada antropológicamente como um grupo étnico que foi desenvolvendo fronteiras tanto com relação aos brasileiros quanto com relação aos japoneses, mas que diminui essas fronteiras de acordo com o contexto e a conveniência social.

O uso de identidades múltiplas pode ser mais entendido como uma estratégia de adaptação e acomodação, fruto de uma identidade mestiça, do que uma verdadeira ausência de fronteiras. Com o passar do tempo, se por um lado a referência dos imigrantes era um Japão que não existia mais, também a história particular dos descendentes no Brasil estabeleceu uma identidade étnica a partir de uma visão construída do Japão e de uma assimilação seletiva da



sociedade brasileira. Para uma diferenciação dos nikkeis em relação aos japoneses e brasileiros, descreverei os principais pontos históricos da interação social dos imigrantes, colocando esses pontos dentro do contexto da prática religiosa.

Do ponto de vista do estudo das religiões, é necessário ressaltar que um Xintoísmo nacionalista originalmente trazido pelos imigrantes teve de ser traumaticamente abandonado na redefinição da identidade grupal após a Segunda Guerra Mundial. As alternativas foram a tendência de uma integração ao Brasil através do Catolicismo Romano ou uma reafirmação de uma outra identidade japonesa, mais associada ao Budismo ou às novas religiões. Para muitos nikkeis, essas opções se combinaram em algum tipo de convivência múltipla. No caso do Budismo, esse período posterior à Segunda Guerra significou uma nova fase, com o estabelecimento do vínculo institucional com o Japão através da fundação oficial de várias missões budistas, que reuniram templos e iniciativas já existentes e que estavam dispersas.

Em muitos casos as missões tiveram como objetivo também a pacificação das comunidades, já que muitas delas ainda estavam divididas devido a questão dos *makegumi* e *kachigumi*.³ Segundo entrevistas com líderes de templos, em alguns dos documentos oficiais de estabelecimento das missões também se encontra essa proposta de pacificação, como por exemplo na ordem do Higashi Hoganji. Casos mais concretos podem ser obtidos a partir de histórias de fiéis, como pode ser lido, por exemplo, no jornal *Brasil Jodo* da Jôdoshû, na seção «Apresentando Fiéis da

³ O resultado da Segunda Guerra Mundial e o destino do Japão estava polarizado por dois grupos entre os imigrantes japoneses no Brasil. Por um lado, os *Kachigumi* —ou «facção vitoriosa»— acreditavam que o Japão venceu seus inimigos. Por outro lado, os *Makegumi* —ou «facção derrotada» reconhecia a derrota do Japão pelos poderes aliados (Adachi, 2010: 64).



Comunidade» (2000), que mostra que ainda em 1954 existiam conflitos sobre a vitória do Japão e que em alguns casos as missões religiosas contribuíram para a pacificação. No caso da Honmon Butsuryushu (HBS) essa divisão entre vencedores e derrotados prosseguiu até 1955 e em 1965 ainda existiam questões sobre esse tema (Nakamaki, 2002: 94).

Com isso, em 1952 foram fundadas as primeiras missões oficiais do Budismo no Brasil, através do estabelecimento oficial das escolas da Jôdo Shinshû —Budismo Japonês da Terra Pura— representadas pelos ramos Ôtani e Hompa (Gonçalves, 2002: 183). O ramo Ôtani é mais conhecido pelo nome de Nambei Hoganji ou Higashi Hoganji. O ramo Hompa, que absorveu a maior parte dos pequenos templos existentes antes da institucionalização (Gonçalves 1990: 171), é também conhecido como Hompa Hoganji ou Nishi Hoganji.

Para efeitos de uma breve comparação desse momento histórico, se nos Estados Unidos a adaptação cultural se acelerou devido a uma história de imigração mais longa e como consequência das experiências dos campos de concentração, no caso do Brasil pode-se dizer que a missão foi *iniciada* no pós-guerra. No caso dos Estados Unidos, os templos se mantiveram mais autônomos depois da guerra, o que contrasta com a tendência de institucionalização no Brasil. Esse contraste pode ser visto claramente no caso das escolas da Jôdo Shinshû. Apesar da forte identidade étnica ainda associada com a Buddhist Churches of America (BCA), já em 1944 o inglês foi adotado como a língua principal. O Protestantismo foi uma clara influência na adaptação e o nome «North American Buddhist Mission» foi substituído por «The Buddhist Churches of America» (Bloom, 1998; Seager, 1999; Tanaka, 1999; Yoo 2002). Comparativamente, as missões japonesas das escolas da Jôdo Shinshû no Brasil



iniciaram-se oficialmente na década de 1950, e muitas ainda permanecem com o nome de missão.

Em 1952 também foi fundado o templo Kannon da Tendaishû, em Diadema, em São Paulo. Em 1953 foi iniciada a missão Jôdoshû e em 1955 iniciou-se a missão Sôtô Zen e Nichirenshû. Em 1955 o Sumo Pontífice da Honmon Butsuryû-shû fez uma visita assistencial ao Brasil, iniciando um contato mais oficial com a comunidade existente no Brasil, em grande parte existente e se desenvolvendo a partir dos esforços do Rev. Nissui Ibaragui, então já considerado o fundador da HBS no Brasil, com centros em São Paulo e no Paraná (Nakamaki, 2002: 96-99).

Em paralelo ao estabelecimento das missões, ocorreu um novo fluxo migratório do Japão para o Brasil de 1953 até 1962, com cerca de 50.000 imigrantes (Saito, 1980: 83-84), o que trazia uma realimentação das tradições japonesas no Brasil e a chegada de novos movimentos religiosos, que tiveram um rápido crescimento no Japão do pós-guerra, após a proibição do Xintoísmo de Estado. Em 1960 é fundado o Distrito Brasil da Sôka Gakkai e nos anos seguintes são fundadas várias sedes regionais (Pereira, 2002: 265-266). Já as atividades da Risshô Kôseikai no Brasil foram iniciadas em 1971. Entre 1971 e 1976 foi construído o templo Joganji Fudô Myô-ô da Tendaishû. A Reyukai foi registrada no Brasil em 1975, a partir de um núcleo que tinha sido formado após a vinda do imigrante Toku Suzuki ao Brasil, em 1969 (Mori, 1992).

O estabelecimento e institucionalização desses movimentos foi o resultado de uma necessidade religiosa dos nikkeis. As atividades econômicas da família, principalmente no ambiente rural, eram baseadas no conceito de *ie*, que estipula que o patrimônio conjunto da família é administrado pelo filho primogênito. Em termos de classe social essas atividades se enquadram no que Takashi Maeyama (1973)



chamou de «velha classe média», identificada a partir da continuidade das atividades dos pioneiros imigrantes, principalmente na agricultura e nos pequenos negócios familiares, que geralmente não dependiam de uma formação educacional e uma conseqüente maior integração e participação na vida nacional. Apesar do abandono do Xintoísmo nacionalista, a religião ainda continuou tendo um caráter étnico para a maioria dos japoneses e seus descendentes, o que se manifestou no estabelecimento do Budismo. Os imigrantes que retomaram o Budismo decidiram recuperar o sistema de *ie*, iniciando uma extensão das famílias japonesas no Brasil, das quais eles seriam os *ancestrais vivos*.

Essas características da vida religiosa dos japoneses no Brasil do pós-guerra foram descritas por Maeyama (1973), que ainda defendeu uma correlação entre religião, parentesco e classe social. Ele observou na época que existia uma clara dicotomia entre o que a comunidade nipo-brasileira chamava de «religião japonesa» e «religião brasileira». Como «religião japonesa», entendia-se não só o Xintoísmo e o Budismo como também as novas religiões japonesas, que na época utilizavam somente o japonês e eram frequentadas somente por japoneses e seus descendentes. Em contraposição aos filhos mais velhos e tradicionais, os filhos mais novos foram muitas vezes incentivados a se identificarem mais definitivamente com a sociedade brasileira, muitas vezes emigrando para as áreas urbanas em busca de uma melhor educação.

Um dos principais pólos de atração foi dado pelo crescimento da cidade de São Paulo, que também oferecia boas oportunidades de educação. Como com muitos descendentes de imigrantes, uma mudança geográfica muitas vezes enfraquece os laços com a comunidade étnica, que se combinava com a família, estimulando uma integração mais estrutural, quer seja com casamentos inter-étnicos ou através



da participação em sociedades sem vínculo étnico. Para que se possa ter uma dimensão da importância desse fator para uma integração estrutural, vale destacar que se no início cerca de 90% dos japoneses viviam na área rural, atualmente 90% dos japoneses e descendentes moram nas cidades (Mori, 1992: 561). Ao invés de receber as propriedades da família como herança, como no caso dos filhos mais velhos, os filhos mais novos recebiam a oportunidade e apoio para estudar na universidade. Em geral esses irmãos mais novos tiveram mais liberdade de se converter ao Catolicismo Romano, que se caracterizou como um importante elemento da identidade nacional no Brasil, em substituição ao Xintoísmo nacionalista (Shoji, 2008).

De uma forma geral, pode-se dizer que esse trânsito estratégico entre a cultura brasileira e japonesa foi bem sucedido, buscando maximizar o ganho social através de uma adaptação cultural no que pareceu necessário e conveniente. Um ponto de diferenciação em relação à sociedade brasileira em geral é a relativa ascensão social da comunidade nikkei. A partir da década do 1970, com o chamado «milagre econômico brasileiro» e com a progressiva integração dos nikkeis no sistema educacional, vem se consolidando a importância econômica da comunidade.

Diversas estatísticas refletem essa particularidade. Segundo o IBGE (1989), os brasileiros de origem asiática (majoritariamente descendentes de japoneses) se encontram no topo da pirâmide social. Em termos comparativos, a renda dos japoneses e seus descendentes é cerca de 76% maior que os brasileiros de origem europeia e 4,3 vezes maior que os brasileiros de origem africana (IBGE, 1989). Dados semelhantes podem ser encontrados na produção nacional agrícola: a comunidade japonesa é responsável por 70% da produção brasileira de batatas, 45% da produção de soja, 10% da produção de café, 94% da produção de chá e 50% da produção de ovos. Isso ocorre apesar de somente 10% dos



nikkeis, ou seja, menos de 0,1% da população brasileira, trabalharem na agricultura (IGBE, 1989). Outros dados mostram que o nível educacional dos japoneses e seus descendentes é também bastante maior que a média nacional.

Em paralelo, a ascensão do Japão no cenário mundial e o crescente interesse pela cultura japonesa no mundo ocidental fez com que os imigrantes e descendentes de japoneses no Brasil tivessem uma imagem diferenciada para os brasileiros, ainda que muitas vezes através de estereótipos ou preconceitos. Por exemplo, uma pesquisa qualitativa —na área da psicologia social— sobre os estereótipos associados mutuamente aos brasileiros e à comunidade nikkei é apresentada no trabalho do Toshiaki Saito (1986). Segundo este autor, uma análise desses clichês é interessante porque eles mostram as fronteiras e uma imposição de diferenças reais ou imaginadas. Com relação aos participante do grupo minoritário, esses elementos também mostram pontos de conflito e permanente justificação com a sociedade majoritária, o que não deixa de se apresentar como uma motivação de identificação que define comunidades e relacionamentos sociais.

De qualquer forma, é fato a integração estrutural dos nikkeis. Se nas décadas de 1960 e 1970 existia a busca por uma integração nos diversos setores da sociedade brasileira, hoje existem dados que mostram uma assimilação estrutural em uma taxa bastante alta. De fato, alguns dados estatísticos comprovam essa tendência: os casamentos inter-étnicos já representam cerca de 46% do total (Lesser, 2000: 296). Cerca de 28% dos nikkeis são mestiços, um número que aumenta progressivamente com as gerações: 6% são mestiços na segunda geração, 42% na terceira e 62% na quarta (Miyao, 1996: 78). No que se refere diretamente ao comportamento religioso, quase 60% já se declaram católicos romanos e somente cerca de 25% ainda se dizem pertencentes a uma



religião japonesa (Mori, 1992: 594). Infelizmente dados estatísticos de pertença múltipla ainda são quase desconhecidos e em geral pouco pesquisados no Brasil. Conforme será argumentado adiante, em pesquisas qualitativas observa-se uma combinação religiosa no caso de muitos nikkeis.

Além dessa rápida integração e da morte dos imigrantes japoneses, que estão mais associados aos templos devido ao vínculo étnico, muitas religiões japonesas, principalmente templos budistas, têm perdido membros devido ao fenômeno *decasségui*. A partir da década de 1980, especialmente devido à crise econômica brasileira e com a necessidade de mão-de-obra no Japão, cerca muitos nikkei se deslocaram para o Japão como trabalhadores temporários e atualmente existem cerca de 300.000 brasileiros no Japão. Chamados de *decasséguis* —literalmente, «sair para ganhar dinheiro», um termo também usado para os imigrantes japoneses no Brasil —, muitos deles executam serviços braçais que os japoneses não estavam mais dispostos a realizar.

Com o passar do tempo, uma parcela dos *decasséguis* tem optado por se estabelecer definitivamente no Japão, sendo que outros retornam para o Brasil com o dinheiro que conseguiram economizar. Apesar de teoricamente ser uma possibilidade de contato com a cultura japonesa para os nikkeis que trabalham como *decasséguis*. Essa é a possibilidade de transmissão da cultura japonesa através dos *decasséguis*, tese defendida por Sussumu Miyao (1996). Por outro lado esse fenômeno também é responsável por uma sensível diminuição do número de membros das chamadas religiões japonesas. Esses fatores têm aumentado a preocupação de adaptação dos templos tradicionais, que devido a perda de adeptos têm começado a tratar o problema como uma questão de sobrevivência.



No que diz respeito à identidade étnica atual, apesar de ser um consenso a progressiva integração estrutural da comunidade dos japoneses e seus descendentes, é preciso notar uma diferenciação étnica que ainda persiste, mas que encontra um difícil espaço de expressão em uma sociedade como a brasileira, que é multicultural mas que dificilmente reconhece um pertencimento simultâneo a múltiplas culturas (Lesser, 2000: 296-300). Uma das formas de observar essa diferenciação étnica é a auto-denominação dos nikkeis como um grupo étnico que tem limites para com os japoneses e brasileiros. No caso dos decasséguis, por exemplo, é muitas vezes citado um conflito de identidade, já que o imigrante nikkei se sente um brasileiro no Japão mas é chamado de japonês no Brasil, criando padrões mesclados de comportamento.

Em um contexto mais geral, um dos aspectos que contribuem decisivamente para uma identidade étnica na comunidade nikkei são os traços físicos e fisionômicos diferenciados. Se com os descendentes de outros imigrantes essa diferenciação se perde na variedade dos tipos físicos que compõem os brasileiros, no caso dos nikkeis ela está se encontra presente mesmo em descendentes que não tiveram quase nenhum contato com os costumes japoneses. Júlia Kubo Saito (1986) afirma que mesmo com relação às novas gerações de descendentes, também tem sido indicada uma permanência da consciência étnica através de aspectos como alimentação e tendência na formação de amizades, ainda que aspectos como língua e interesse pela música japonesa venham se transformando rapidamente. Outro aspecto de diferenciação étnica é que ainda existem muitas atividades e festivais da cultura japonesa organizados pelos nikkeis, buscando se firmar em contraste a uma assimilação total e tentando destacar o perigo de perder potenciais contribuições que a cultura japonesa poderia trazer para o Brasil.



Adicionalmente, existem publicações que simplesmente veiculam uma identidade nikkei, algumas delas tendo um considerável sucesso entre jovens e interessados na cultura japonesa. Como exemplos dessas publicações podem ser citados o *São Paulo Shimbun*, o *Jornal do Nikkei*, *IPC International* —para decasséguis— e a revista *Made in Japan*, entre outros. Em geral tem sido assumido que uma decadência das associações nipo-brasileiras —incluindo templos— indicaria uma perda de etnicidade, mas uma das razões para esse desinteresse também parece ser a diferença de gerações, algo que também ocorre no Japão atual. Um modelo de niponicidade para os descendentes tem sido dado muito mais pelo Japão atual e pelo fluxo *decasségui*.

Uma análise histórica mais detalhada da mídia nikkei, por exemplo, mostra a permanência de certos assuntos, como o debate sobre as influências japonesas e brasileiras nos nikkeis, mas existem significativas diferenças no peso e tratamento desses temas entre as gerações de descendentes. A revista *Made in Japan*, por exemplo, mantém um grande sucesso entre jovens decasséguis, nikkeis ou interessados pela cultura japonesa em geral, trazendo temas tradicionais mas divulgando-os a partir de uma visão mais ocidentalizada. A revalorização étnica, nesses casos, se dá mais a partir de uma cultura pop e tecnológica que configura o Japão atual, além da reintrodução de costumes e tradições em linguagem simplificada.

A identidade dos nikkeis, entendidos como um grupo étnico a partir de sua interação com japoneses e brasileiros, se reflete diretamente no que diz respeito às práticas dos que ainda são budistas, mas ainda reflete pouco os interesses das novas gerações. A seguir descreverei os padrões gerais que estimulam uma identidade étnica e aqueles que mostram uma apropriação da religiosidade brasileira, pontos gerais de separação e de contato que podem ser reconhecidos nos templos e devotos budistas.



Reinterpretação do Budismo Japonês: Combinações na Religiosidade Nikkei

Conforme ressaltado, em um análise de um processo histórico mais longo, é interessante observar que o Xintoísmo de Estado, que refletia a identidade étnica antes da Segunda Guerra, foi progressivamente sendo substituído pelo Catolicismo Romano, que nessa época era considerado a religião que representava o Brasil. Em termos atuais, no caso dos nikkeis a múltipla filiação religiosa tem muitas vezes um papel integrador, no sentido de incorporar elementos da sociedade majoritária. No caso dos devotos, é comum a sobreposição de rituais budistas e de outras religiões, já que a participação em rituais budistas é muitas vezes entendida como um ritual da família, uma obrigação para impedir infortúnios ou uma manifestação de respeito. Dessa forma, uma continuidade das religiões étnicas também se dá na convivência simultânea com as religiões majoritárias na sociedade brasileira, algo que é difícil de avaliar e quantificar empiricamente.

O fato da religiosidade japonesa, excetuando os novos movimentos religiosos, ser familiar e orientada a rituais e não a partir de crenças pessoais, possibilita um espaço de convivência múltipla no caso dos nikkeis, no qual diferentes religiões assumem diferentes papéis que podem ser entendidos entre o pólo de integração e etnicidade. Uma múltipla convivência religiosa é relatada em quase todos os templos étnicos no Brasil, ainda que uma exceção tenha que ser feita a alguns grupos derivados do Budismo de Nichiren.

Por isso uma perspectiva teórica que analise somente a partir das instituições pode ser bastante inadequada quando se observa diretamente os adeptos, principalmente quando eles vivem em um ambiente de recepção que, ao contrário dos EUA e dos países europeus, apresenta uma tendência de



convivência religiosa múltipla como o Brasil. Uma perspectiva não centrada nas instituições revela que existem combinações religiosas que expressam uma realidade ainda mais diferenciada, que podem ser entendidas a partir de diferentes níveis de identidade e de uma religiosidade popular nipo-brasileira.

Nesse sentido, Hans Mol (1978: 10-14) propôs que existem diferentes identidades nos níveis pessoal, grupal e social. Essas identidades podem convergir ou divergir, o que pode ser refletido nas práticas religiosas. No Japão, por exemplo, ele cita uma correlação entre identidade comunitária e Xintoísmo, a identidade familiar e Budismo e identidade pessoal e Cristianismo. A presença de vários níveis de identidade pode ser ainda mais clara em sociedades na qual uma convivência religiosa múltipla é algo comum, já que nesses casos uma questão importante é o papel que diferentes religiões tem na vida de um mesmo indivíduo ou grupo. No caso dos imigrantes e descendentes em geral, é possível que diferentes práticas tenham significados para diferentes níveis de pertencimento social, principalmente para as novas gerações, em um padrão que depende da sociedade receptora.

No caso do Brasil, o pertencimento a instituições que simbolizem uma integração à sociedade majoritária não impede a participação em uma religiosidade que implique uma identidade étnica e familiar. Um espaço étnico, o que pode ser a justificação social de um templo budista, modelado originalmente como um pequeno Japão, não é necessariamente a totalidade da vida religiosa dos adeptos. Isso se verifica através da convivência múltipla em diversas religiões, um elemento que caracteriza o comportamento de brasileiros e japoneses. No monoteísmo tradicional um relativismo religioso pode ser descrito como uma espécie de heresia, no qual rituais de diferentes religiões são contextualizados e destinados para esferas e fins diferentes.



No entanto, ainda que existam muitas diferenças na maneira de realizar essa convivência múltipla, uma sensação de incompatibilidade não é a experiência de grande parte dos brasileiros e japoneses. Transpondo essa tendência para os nikkeis, se os brasileiros podem ser, por exemplo, católicos romanos e umbandistas, e os japoneses xintoístas e budistas, os nikkeis podem ser, por exemplo, católicos romanos e budistas, ou mesmo espíritas e xintoístas. Por isso, mesmo atualmente não é raro encontrar o *butsudan*, o altar budista para os antepassados, em famílias que se «converteram» ao Catolicismo Romano.

Também não é incomum que figuras católicas romanas sejam colocadas nesses altares domésticos. Se tipicamente muitos japoneses nascem xintoístas e morrem budistas, uma parte dos nikkeis nasce católica romana mas é sepultada com rituais budistas, por exemplo, em uma expressão de pertencimento religioso múltiplo, fruto de uma identidade nikkei que sofre influências brasileiras e japonesas. Como mostra a foto 1 (debaixo), muitos imigrantes japoneses tinham altares com referências budistas —imagem do Buda Amida— e católicas romanas, nesse altar representados através de um crucifixo e de um ícone de Nossa Senhora Aparecida.

Em um outro nível de combinação, que pode ser chamado de sincretismo em um sentido mais amplo, ocorre a incorporação de elementos de outras religiões, estando também presente no uso de um vocabulário religioso mais livre e informal, em geral a partir do Catolicismo Romano. O Dia de Finados no Brasil, que ocorre no dia 2 de novembro, já foi tradicionalmente interpretado como um *Obon* brasileiro (Maeyama, 1973: 430).

Por outro lado, se nos EUA, por exemplo, é comum nos templos japoneses a presença de escolas dominicais, entre outras claras influências do Protestantismo (Seager 1999:



53-59; Yoo 2002), a Honmon Butsuryûshû do Brasil, por exemplo, tem utilizado o termo «catequese» no que se refere aos seus encontros de instrução doutrinária. Nas escolas do Terra Pura, em outro exemplo, é possível observar ocasionalmente um gesto cristiano como o sinal da cruz, freqüente nos adeptos que só freqüentam o templo nas chamadas missas de família, dedicadas aos antepassados. A maioria dos templos budistas também acaba incorporando cerimônias como batismo e casamento em um ritual mais ocidentalizado, ainda que se busque imbuir essas cerimônias de significados budistas. O batismo é um termo usado, por exemplo, para designar a iniciação ao Budismo ou como uma apresentação da criança ao templo.

Foto 1: Altar doméstico nipo-brasileiro



Fonte: © 2017, Shoji.



Perspectivas para o Futuro: Fronteiras Étnicas e de Geração

A partir de meados da década de 1970, se as chamadas novas religiões japonesas buscaram se adaptar e atrair brasileiros, ainda que mesmo atualmente o controle ainda permaneça predominantemente com descendentes de japoneses, no caso de muitos templos um esforço de abertura étnica raramente existiu, com exceção de algumas correntes nos templos étnicos Zen, que atraem interessados em meditação, e simpatizantes no templo da Koyasan Shingon em Suzano, São Paulo. Essas escolas mais tradicionais se encontram reunidas na Federação de Seitas Budistas do Brasil, que desde 1958 reúne as escolas Zen, Jôdoshû, Jôdo Shinshû —ramos Higashi e Nishi— e Nichirenshû.

Características de um Budismo étnico também podem ser encontradas em grupos como a Igreja Budista Nambei Yugazam Jyomiyoji, de orientação Shingon, ou mesmo em algumas novas religiões que não tem tido uma participação majoritária de brasileiros, como os grupos Shinrankai, Honmon Butsuryûshû e a Risshô Kôseikai. Apesar de ser uma atração turística local em Suzano, o templo Nambei Yugazam Jyomiyoji (foto 2 debaixo) é um exemplo de templo fundado por imigrantes e que tem tido dificuldades para atrair as novas gerações.

A seguir serão descritas as características deste Budismo étnico a partir de pesquisas de campo com as instituições citadas, o que incluiu entrevistas, observações de rituais e análise de programação e das publicações dos grupos na mídia.

Com o surgimento das novas gerações, o que é chamado de Budismo japonês se transformou em um Budismo Nikkei, com a combinação de padrões brasileiros e japoneses, mas



sem uma abertura étnica significativa. O Budismo Nikkei se baseia, e em muitos grupos essa característica ainda é uma realidade, na identidade étnica e na religiosidade familiar dos descendentes, que se interessam pelo Budismo principalmente devido aos festivais e cerimônias fúnebres, considerando o templo budista mais como um centro de cultura japonesa. Confirmando o ciclo proposto por Mullins (1987), com a morte dos imigrantes e a progressiva integração estrutural e cultural dos descendentes, muitos templos têm enfrentado uma significativa redução no número de adeptos e monges, tendo que encontrar novas maneiras de sustentar a motivação de sua existência social. No entanto, um esforço de adaptação cultural e linguística não tem sido acompanhada de uma abertura étnica, sendo mais motivado pela tentativa de acompanhar as fronteiras que definem o grupo.

Foto 2: O templo Nambei Yugazam Jyomiyoji





De uma forma geral o esforço de adaptação e tradução do Budismo Nikkei tem sido feito visando muito mais os descendentes de japoneses do que os brasileiros, em um movimento de resistência a uma tendência de integração total ao Brasil. O papel desses templos reflete uma tendência de valorização da etnicidade, na sutil e paradoxal dificuldade de inclusão dos descendentes de japoneses na identidade nacional brasileira. Apesar da adaptação linguística e cultural dos templos, esses fatores de resistência geraram uma tendência pequena de adaptação da doutrina para o ambiente brasileiro, que buscasse desvincular o Budismo do grupo nikkei. Em alguns casos a adaptação foi feita com atividades que, se não são budistas, se associam estreitamente à cultura japonesa.

Praticamente todos os templos oferecem atividades que não se vinculam diretamente à religião, como cursos de japonês, karaokê, ikebana, danças típicas, ou mesmo artes marciais como karatê e kendô. Esse aspecto faz até com que alguns templos acabem tendo o aspecto religioso e doutrinário como relativamente secundário, já que a justificativa para sua existência social e sua fonte de renda se dá mais a partir da sua oferta como um centro cultural japonês. Ainda que essa oferta possa atrair simpatizantes da cultura japonesa para o Budismo, esse Budismo diluído também é um veículo de propagação e valorização da influência japonesa na identidade nikkei e para eventuais convertidos.

Em alguns casos, existem pequenos grupos de brasileiros, a maioria somente simpatizantes, que buscam o Budismo dentro dos templos étnicos. Dificilmente essas congregações são paralelas no sentido de uma ausência de interação, conforme observado nos templos Theravada dos EUA por Numrich (1996), apesar de existirem atividades mais direcionadas a um ou outro grupo. No aspecto mais diretamente associado à religião, a maior participação de brasileiros se dá a partir de horários de meditação ou de dias



de retiro —no caso do Zen— ou a partir do oferecimento de consultas e cerimônias para a resolução de problemas —no caso do Budismo esotérico—, o que varia segundo a disponibilidade de monges e a abertura da comunidade. Algumas dessas atividades são pagas e com isso garantem o seu prosseguimento, atraindo interessados na cultura japonesa ou em uma religiosidade alternativa, que são motivados por um interesse intelectual ou na busca de um status esotérico.

No caso do Budismo da Terra Pura é mais difícil encontrar ressonância nas expectativas que os brasileiros esperam encontrar, ainda que práticas amidistas tenham atraído intelectuais que foram bastante importantes para a divulgação do Budismo em geral.⁴ Em alguns casos, uma das estratégias tem sido oferecer uma meditação baseada em alguns sutras de contemplação da Terra Pura, mas essa atividade, heterodoxa no contexto japonês, ainda encontra interrupções e resistências nas comunidades. Outra alternativa encontrada para criar pequenos espaços nos quais os brasileiros possam se interessar pela doutrina da Terra Pura foi o oferecimento de cursos doutrinários pagos, nesse caso no ramo Higashi da Jôdo Shinshû, uma alternativa que tem se estabelecido de uma forma mais contínua e com um apoio mais institucional.

Como tendência geral, no entanto, as escolas da Terra Pura ainda têm pouquíssimos brasileiros e estão bastante concentradas nos nikkeis, apresentando correntes de clara resistência a uma maior abertura. Como as escolas da Terra Pura apresentam a maior estrutura de templos e o maior número de adeptos no contexto do Budismo tradicional,

⁴ Para detalhes sobre o caso japonês, ver Rafael Shoji (2002). Para uma análise mais geral da motivação dos budistas no Brasil, ver Frank Usarski (2002). No contexto das novas religiões japonesas, ver Peter Clarke (1999).



tendo perdido um grande número de adeptos nos últimos anos, tem sido especialmente ressaltado a necessidade de uma reorientação linguística e cultural nesses tempos. Como norma geral de todos os templos étnicos, no entanto, isso tem sido feito priorizando os descendentes e buscando preservar a herança japonesa (Córdova Quero e outros, 2015).

Para poder destacar os motivos dessa estratégia de sobrevivência é relevante uma abordagem interacionista, já que as fronteiras do grupo étnico são definidas pela evolução e diferenciação do grupo em relação à sociedade majoritária. Nesse caso, um dos fatores básicos para a adaptação de uma religião de imigrantes em outro contexto cultural, independente da intenção missionária, é a atitude valorativa existente. Uma assimetria nas relações entre os dois grupos, quer seja devido a uma diferença histórica ou sócio-econômica, ou devido a uma suposta superioridade cultural, alteram significativamente o esforço de adaptação do grupo imigrante. Por isso o encontro entre religiões e o esforço de adaptação de uma religião são dificilmente generalizáveis, variando conforme a situação histórica e o modo como diferentes grupos de imigrantes e nativos se analisam, verificando dessa forma o que pode ser adaptado e de que maneira. As diferenças existentes e supostas entre os nikkeis e brasileiros, causada por fatores culturais, históricos e sócio-econômicos, tem por isso um papel não só na formação da identidade nikkei mas também na adaptação do Budismo no Brasil.

Um exemplo de influência da confrontação na adaptação foi a comemoração do centenário de amizade Brasil-Japão, que produziu um simpósio com o sutil título «A contribuição do Budismo para a Ordem e Progresso do Brasil». Na comunidade nikkei muitas vezes uma valorização étnica assume um caráter explícito, como nas palavras do então deputado estadual de São Paulo, Hatiro Shimomoto, em



simpósio sobre o futuro da comunidade nikkei, publicado em livro: «O mais importante de tudo é que nós tenhamos orgulho da fisionomia que temos, da nossa origem. Acredito que o povo nipônico é o melhor do mundo. Estamos querendo melhorar o Brasil com nossa participação» (Ninomiya, 1996: 101). Essa posição, no entanto, tem sido reformulada pelos nikkei como consequência direta da experiência dos decasséguis no Japão, com um impacto direto na reinterpretação das religiões japonesas entre os nikkei.

Um aspecto geral é o fato do Brasil ainda ter uma carência em infraestrutura básica e um alto nível de desigualdade social. Um Budismo no contexto dos países em desenvolvimento, por exemplo, na África, que tenha sido sugerido em alguns trabalhos acadêmicos, ainda não foi suficientemente descrito e estudado (Clasquin e Krüger, 1999). Brasil é também um importante exemplo de como essas características podem atuar. No caso do Budismo étnico isso tem como consequência não só diferenças nos recursos materiais disponíveis nos templos, mas também pode influir na sustentabilidade econômica das atividades, na distribuição de poder e no foco das atividades sociais. Nesse contexto a assistência social é um campo de atuação que pode ser importante, já que existem áreas de demanda social no Brasil.

No caso do Budismo Nikkei os principais beneficiados dessas atividades sociais costumam pertencer à própria comunidade étnica. Um exemplo de importante atuação social é o trabalho da escola Jôdoshû, que associou seu trabalho missionário budista com a assistência social. A ordem teve como pioneiro no Brasil o monge Ryoshin Hasegawa, fundador e professor associado a assistência social. Ele defendia que a missão deveria estar concentrada no tripé educação, Budismo e assistência social. A partir de duas instituições que foram iniciadas a partir do templo, a



Kodomo no sono, em São Paulo, inicialmente destinada a crianças excepcionais e a Wajunkai, em Maringá, destinada a idosos. Essas entidades têm uma diretoria e atividades independentes e apesar de seguirem orientação budista aceitam a participação de quaisquer grupos ou pessoas. A Kodomo no sono foi a princípio criada para atender crianças nikkei, mas atualmente está também aberta aos brasileiros. A associação de idosos foi a princípio criada para atender aos imigrantes que não tinham família e sofreu uma ampliação nos últimos anos, depois da doação de um terreno pela Prefeitura de Maringá.

Em relação a um confronto mais direto, a maior parte dos líderes entrevistados afirmou que ainda existem nikkeis que têm resistências contra atividades mais direcionadas para os brasileiros, ou pelo menos correntes que são claramente contra uma abertura étnica. Um outro aspecto dessa interação, estreitamente relacionado a representação étnica, se refere ao sustento econômico dos templos. Um ponto ressaltado por quase todos os representantes do Budismo étnico é que os brasileiros não tem o costume de associar sua opção espiritual a uma contribuição voluntária. Por isso, freqüentemente os nikkeis também são os únicos provedores econômicos dos templos, com o auxílio das missões japonesas. Isso reforça ainda mais a tendência de que esses templos representam aqueles que menos se sentem inclinados a uma integração total à sociedade brasileira, preservando um centro cultural e uma identidade étnica através de uma religiosidade baseada na família e no culto aos antepassados, o por sua vez tem muito pouco interesse para os brasileiros.

Talvez devido a esses fatores o elemento étnico ainda é determinante nas relações de poder e na administração dos templos. Isso não impede que existam muitos conflitos na disputa de poder nos templos, mas em geral essas disputas seguem uma lógica interna ao grupo nikkei. Na prática,



devido ao fato dos nikkeis deterem o controle político, a preservação da memória e cultura nikkei são aspectos mais enfatizados, em detrimento de uma maior inserção dentro da cultura brasileira.

Por isso, apesar do relativo interesse de muitos brasileiros pelo Budismo, a estratégia de sobrevivência do Budismo étnico consiste mais concretamente na atração dos descendentes das famílias nikkeis que já participam dos templos. Com isso, o papel dos templos contribui na preservação da influência japonesa na identidade étnica dos nikkeis, que pode sobreviver em pelo menos uma parcela dos descendentes (Usarski, 2008).

Algo que pode ser encontrado em muitos templos étnicos são as *congregações de descendentes*, determinadas pelas diferentes gerações e pela progressiva adaptação ao Brasil. Essas diferentes congregações de descendentes mantêm contato entre si, não sendo paralelas no sentido de Numrich (1996), mas mantendo atividades independentes. Elas podem ser observadas não só através de entrevistas, mas também na análise da programação e nos grupos de atividades existentes nos templos. Se a língua preferencialmente utilizada para a comunicação com a geração dos pioneiros e de muitos *nisseis* —segunda geração— é o japonês, a maioria dos descendentes das mais novas gerações só entendem o português.

Em alguns jornais de templos existem as duas línguas, com notícias diferentes para os diferentes tipos de audiência. Se para os mais velhos as artes tradicionais japonesas são enfatizadas e a história dos imigrantes e dos templos é um elemento importante, no caso dos jovens as atividades conjuntas se destinam mais a reuniões de grupo e manutenção de um espaço convivência nikkei através do escotismo, práticas esportivas ou reuniões de confraternização e karaokê para jovens. Um dos principais



eventos da Federação de Seitas Budistas, por exemplo, é o culto em memória aos imigrantes pioneiros, celebrado em junho.

Em ambas as congregações de descendentes os aspectos espirituais do Budismo são um elemento relativamente secundário e para os mais jovens o Budismo é freqüentemente retratado como uma religião somente para os mais velhos. Ainda que alguns dos descendentes possam até desenvolver ou ser atraídos para uma parcela mais contemplativa, principalmente aqueles que desenvolveram um interesse mais intelectualizado, a maior parte dos devotos se refere à prática religiosa como uma obrigação ou tradição familiar, muitas vezes como forma de se livrar de infortúnios que a falta do culto aos antepassados poderia trazer.

Mesmo atualmente o Budismo Nikkei é praticado como a sacralização de uma identidade étnica, através dos rituais de veneração aos ancestrais e da celebração do esforço dos imigrantes pioneiros, fornecendo para os de fora um espaço de preservação e divulgação da cultura japonesa. Enquanto uma identidade étnica dos nikkeis sobreviver, mesmo que se transforme, sempre haverá uma possibilidade de sobrevivência e de adaptação do Budismo étnico, ainda que as tendências são de que ele diminua sua estrutura e o número de adeptos com o passar das gerações.

Esse é o caso da BCA nos EUA, que já inclui 100 anos de adaptação mas ainda se constitui majoritariamente de adeptos nikkeis, devido a diversas razões (Bloom, 1998; Tanaka, 1999). No caso dos nikkeis dos EUA, no entanto, o Budismo sempre fez parte de uma imigração mais longa e da formação de uma identidade em que o pertencimento étnico e religioso foi mais explícito. Apesar e devido aos pontos de tensão com a sociedade majoritária, que culminaram na experiência do confinamento em campos de concentração



durante a Segunda Guerra, a opção por uma americanização e a preservação da identidade étnica sempre foram mais claras no Budismo nos EUA. No Brasil, com outras relações étnicas e uma tendência à convivência religiosa múltipla, as dificuldades de se criar um espaço étnico associado ao Budismo Nikkei se somam ao grande esforço necessário na transição cultural e linguística, apesar de uma identificação étnica ainda persistir.

Conclusões

A partir de um conceito de etnicidade baseado na interação social, é possível analisar diferentes tendências na adaptação das religiões japonesas no Brasil. Do ponto de vista das instituições, em uma afirmação teórica mais geral, as religiões trazidas pelos imigrantes oscilam entre duas estratégias, no que se refere à sua permanência social. Uma delas maximiza a abertura cultural, no sentido de ampliar o número de adeptos nativos, mas buscando eventualmente manter uma base étnica constante que garanta a sua sustentação.

Os imigrantes e descendentes que se identificam com esse projeto apresentam em geral propósitos mais universalistas e favoráveis à integração, sendo estimulados pela sua própria religião nesse processo. Essa característica é frequentemente encontrada na evolução das Novas Religiões japonesas no Brasil, que se adaptam rapidamente e também estimulam uma clara abertura étnica.

No pólo oposto, no qual a identidade imigrante é a prioridade, essa abertura cultural é frequentemente minimizada, acompanhando somente a evolução das fronteiras do próprio grupo étnico, que só tem uma alteração identitária mais radical com o passar das gerações. A esse último caso pertence ao Budismo Nikkei associado a escolas



budistas tradicionais, sendo mais conservador na sua adaptação e enfrentando um grande desafio com a mudança da língua e das fronteiras do grupo. Nesse caso, é relevante analisar os critérios que definem as fronteiras do grupo e as práticas religiosas que podem veicular essa identidade étnica.

Instituições com congregações independentes, tradicionalmente com diferentes estratégias para diferentes públicos, não são tão comuns nos templos nikkeis no Brasil. Quando existem, dificilmente as congregações são paralelas no sentido de não apresentarem nenhuma interação, podendo existir conflitos se algum dos grupos não quiser conviver com essa ambiguidade ou se sentir o único provedor econômico da instituição, algo que ocorre freqüentemente no Brasil. Nos templos étnicos no Brasil, diferentes grupos são comuns como uma expressão da presença de diferentes gerações de adeptos, o que gera outras estratégias de sobrevivência social, que se esforça por adaptações culturais e linguísticas mas busca manter os limites étnicos do grupo.

Com a possibilidade de uma religiosidade múltipla no Brasil e dada a particular história dos nikkeis, também pode ser constatado que o Budismo representa uma religião familiar e de simbolização da identidade étnica, enquanto religiões brasileiras, principalmente o Catolicismo Romano, são praticadas como uma forma de pertencimento à sociedade majoritária. Essa possibilidade de ambiguidade religiosa em ambiente de recepção para o Budismo, em contraposição aos EUA e Europa, permite um relaxamento das tensões étnicas, mas também uma diluição e ambiguidade na sua continuidade e estratégia de adaptação.



Referências Bibliográficas

- Adachi, Nobuko (2010). «We Are Children of Nature: Reforming Japanese Cultural Values in a Brazilian Forest». Em: *Japanese and Nikkei at Home and Abroad: Negotiating Identities in a Global World*, editado por Nobuko Adachi. Amherst, NY: Cambria Press, pp. 53-86.
- «Apresentando Fiéis da Comunidade» (2000, Abril). *Jornal Brasil Jodo* 2, No. 5.
- Asai, Senryô e Duncan Ryûken Williams (1999). «Japanese American Zen Temples: Cultural Identity and Economics». Em: *American Buddhism: Methods and Findings in Recent Scholarship*, editado por Duncan Ryûken Williams e Christopher S. Queen. Richmond: Curzon Press, pp. 20-35.
- Barth, Fredrik (1997 [1969]). «Grupos Étnicos e suas Fronteiras». Em: *Teorias da Etnicidade. Seguindo de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth*, editado por Philippe Pontignat e Jocelyne Streiff-Fenart, tradução de Elcio Fernandes. São Paulo, SP: Editora da UNESP, pp. 185-229.
- Bloom, Alfred (1998). «Shin Buddhism in America: A Social Perspective». Em: *The Faces of Buddhism America*, editado por Charles S. Prebish e Kenneth K. Tanaka. Berkeley, CA: University of California Press, pp. 31-48.
- Chandler, Stuart (1998). «Chinese Buddhism in America: Identity and Practice». Em: *The Faces of Buddhism America*, editado por Charles S. Prebish e Kenneth K. Tanaka. Berkeley, CA: University of California Press, pp. 13-30.
- Chandler, Stuart (1999). «Placing Palms Together: Religious and Cultural Dimensions of the Hsi Lai Temple Political Donations». Em: *American Buddhism: Methods and Findings in Recent Scholarship*, editado por Duncan Ryûken Williams e



Christopher S. Queen. Richmond: Curzon Press, pp. 36-56.

Clarke, Peter (1999). «Japanese New Religious Movements in Brazil: From Ethnic to ‘Universal’ Religions». Em: *New Religious Movements: Challenge and Response*, editado por Jamie Cresswell e Bryan Wilson. Londres: Routledge, pp. 197-211.

Clasquin, Michel e Jacobus S. Krüger (1999). *Buddhism and Africa*. Pretoria: University of South Africa.

Córdova Quero, Hugo e Rafael Shoji (2014). «Introduction: On Transnational Faiths and Their Faithfuls». Em: *Transnational Faiths: Latin-American Immigrants and Their Religions in Japan*, editado por Hugo Córdova Quero e Rafael Shoji. Aldershot: Ashgate, pp. 1-31.

Córdova Quero, Hugo, Rafael Shoji e Frank Usarski (2015). «Pure Land Buddhism in Latin America». Em: *Encyclopedia of Latin American Religions*, editada por Henri. Cham: Springer International Publishing Switzerland, pp. 1-7.

Earhart, H. Byron, ed. (1997). *Religion in the Japanese Experience: Sources and Interpretations*. Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company.

Fields, Rick (1998). «Divided Dharma: White Buddhists, Ethnic Buddhists, and Racism». Em: *The Faces of Buddhism America*, editado por Charles S. Prebish e Kenneth K. Tanaka. Berkeley, CA: University of California Press, pp. 196-206.

Gonçalves, Ricardo (1990). «O Budismo Japonês no Brasil: Reflexões de um Observador Participante». Em: *Sinais dos Tempos: Diversidade Religiosa no Brasil*, editado por Leilah Landlim (Coleção Cadernos do ISER No. 23). Rio de Janeiro, RJ: Instituto de Estudos da Religião (ISER), pp. 36-42.



- Gonçalves, Ricardo (2002). «A Trajetória de um Budista Brasileiro». Em: *O Budismo no Brasil*, editado por Frank Usarski. São Paulo, SP: Lorosae, pp. 171-192.
- Hori, Ichiro (1968). *Folk Religion in Japan: Continuity and Change*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) (1989). «Relatório da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD), 1988». Rio de Janeiro, RJ: IBGE.
- Kisala, Robert (1994). «Contemporary Karma: Interpretations of Karma in Tenrikyo and Rissho Koseikai». *Japanese Journal of Religions* 21, No. 1: pp. 73-91.
- Lesser, Jeffrey (2000). *A Negociação da Identidade Nacional: Imigrantes, Minorias e a Luta pela Etnicidade no Brasil*. São Paulo, SP: Editora da UNESP.
- Maeyama, Takashi (1973). «O Antepassado, o Imperador e o Imigrante: Religião e Identificação de Grupo dos Japoneses no Brasil Rural (1908-1950)». Em: *Assimilação e Integração dos Japoneses no Brasil*, editado por Hiroshi Saito e Takashi Maeyama. São Paulo, SP: Editora Vozes e EDUSP, pp. 414-447.
- Miyao, Sussumu (1986). «Os Dekassegui como Novos Transmissores da Cultura Japonesa». Em: *O Futuro da Comunidade Nikkei*, editado por Masato Ninomiya. São Paulo, SP: Kaleidos, pp. 77-84.
- Mol, Hans, ed. (1978). *Identity and Religion: International, Cross-Cultural Approaches*. Londres: Sage Publications.
- Mol, Hans (1979). «The Identity Model of Religion: How It Compares with Nine Other Theories of Religion and How It Might Apply to Japan». *Japanese Journal of Religious Studies* 6, Nos. 1-2: pp. 11-38.



- Mori, Koichi (1992). «Vida Religiosa dos Japoneses e seus Descendentes Residentes no Brasil e Religiões de Origem Japonesa». Em: *Uma Epopéia Moderna: 80 Anos da Imigração Japonesa no Brasil*, editado por Comissão de Elaboração da História dos 80 Anos da Imigração Japonesa no Brasil. São Paulo, SP: Hucitec / Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa, pp. 559-603.
- Mullins, Mark (1987). «The Life-Cycle of Ethnic Churches in Sociological Perspective». *Japanese Journal of Religious Studies* 14, No. 4: pp. 321-334.
- Nakamaki, Hirochika (2002). «A Honmon Butsuryu-shu no Brasil: Através dos registros do Arcebispo Nissui Ibaragui». Em: *O Budismo no Brasil*, editado por Frank Usarski. São Paulo, SP: Lorosae, pp. 73-106.
- Ninomiya, Masato, ed. (1996). *O Futuro da Comunidade Nikkei*. São Paulo, SP: Kaleidos.
- Numrich, Paul David (1996). *Old Wisdom in the New World: Americanization in Two Immigrant Theravada Buddhist Temples*. Knoxville, TN: University of Tennessee Press.
- Pereira, Ronan Alves (2002). «A Associação Sôka Gakkai Internacional: Do Japão para o Mundo, dos Imigrantes para os Brasileiros». Em: *O Budismo no Brasil*, editado por Frank Usarski. São Paulo, SP: Lorosae, pp. 253-286.
- Pontignat, Philippe e Jocelyne Streiff-Fenart (1997). *Teorias da Etnicidade. Seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth*, tradução de Elcio Fernandes. São Paulo, SP: Editora da UNESP.
- Prebish, Charles (1979). *American Buddhism*. Pacific Grove, CA: Duxbury Press.



Prebish, Charles (1999). *Luminous Passage. The Practice and Study of Buddhism in America*. Berkeley, CA: The University of California Press.

Reader, Ian (1991). *Religion in Contemporary Japan*. Honolulu, HI: University of Hawaii Press.

Reader, Ian, Esben Andreasen e Finn Stefánsson, eds. (1993). *Japanese Religions: Past and Present*. Honolulu, HI: University of Hawaii Press.

Saito, Hiroshi (1980). «Participação, Mobilidade e Identidade». Em: *A Presença Japonesa no Brasil*, editado por Hiroshi Saito. São Paulo, SP: EDUSP, pp. 81-89.

Saito, Toshiaki (1986). «Brasileiros e Japoneses, Confronto de Identidade (O Perfil Psicológico do Nikkei)». Em: *III Convenção Panamericana Nikkei: O Nikkei e sua Americanidade*, editado pela Associação Panamericana Nikkei. São Paulo, SP: Massao Ohno Editor, pp. 199-212.

Saito, Júlia Kubo (1986). «Auto-estima e Auto-conceito entre os Jovens Descendentes de Japoneses. Em: *III Convenção Panamericana Nikkei: O Nikkei e sua americanidade*, editado pela Associação Panamericana Nikkei. São Paulo, SP: Massao Ohno Editor, pp. 241-260.

Seager, Richard (1999). *Buddhism in America*. Nova Iorque, NY: Columbia University Press.

Shoji, Rafael (2002). «Uma Perspectiva Analítica para os Convertidos ao Budismo Japonês no Brasil». *REVER: Revista de Estudos da Religião* 2, No. 6. Disponível em: http://www.pucsp.br/rever/rv2_2002/t_shoji.htm [Acessado em 20 de Abril de 2017].

Shoji, Rafael (2008). «The Failed Prophecy of Shinto Nationalism and the Rise of Japanese Brazilian



Catholicism». *Japanese Journal of Religious Studies* 35: pp. 13-38.

Tanaka, Kenneth (1999). «Issues of Ethnicity in the Buddhist Churches of America». Em: *American Buddhism: Methods and Findings in Recent Scholarship*, editado por Duncan Ryûken Williams e Christopher S. Queen. Richmond: Curzon Press, pp. 3-19.

Usarski, Frank (2002). «O Budismo no Brasil: Um Resumo Sistemático». Em: *O Budismo no Brasil*, editado por Frank Usarski. São Paulo, SP: Lorosae, pp. 9-33.

Usarski, Frank (2008). «The Last Missionary to Leave the Temple Should Turn Off the Light: Sociological Remarks on the Decline of Japanese Immigrant Buddhism in Brazil». *Japanese Journal of Religious Studies* 35, pp. 39-59.

Yanagita, Kunio (1970 [1946]). *About Our Ancestors: The Japanese Family System*. Nova Iorque, NY: Greenwood Press.

Yoo, David (2002). «A Religious History of Japanese Americans in California». Em: *Religions in Asian America: Building Faith Communities*, editado por Pyong Gap Min e Jung Ha Kim. Walnut Creek, CA: Altamira Press, pp. 121-142.

