

GERALDO JOSÉ DE PAIVA

# Novas religiões japonesas e sua inserção no Brasil: discussões a partir da psicologia

**GERALDO JOSÉ DE PAIVA** é professor titular do Departamento de Psicologia Social e do Trabalho do Instituto de Psicologia da USP.



## DUAS NOVAS RELIGIÕES JAPONESAS NO BRASIL

O qualificativo “novas” aplicado às religiões japonesas não indica, sem mais, a data recente de sua origem, mas sua independência, naturalmente relativa, das grandes tradições do xintoísmo e do budismo. Recentemente têm sido acrescentadas às novas religiões algumas formas relacionadas ao cristianismo (Arai, 1974; Matsuno, 1974).

A Agência de Assuntos Culturais do Ministério da Educação do Japão registra centenas de novas religiões. A maior parte delas surgiu após o fim da Segunda Guerra Mundial, quando instalada a liberdade de culto. Porém, um certo número delas remonta ao período que se seguiu à Primeira Grande Guerra Mundial e ainda outras ao fim do período Tokugawa (1868) e aos anos Meiji (1868-1912). Os estudiosos costumam associar as características dessas novas formas de culto a alterações profundas na ordem política, econômica e social do Japão. A definição adotada por Arai (1974, p. 94) aplica o termo “novas religiões” a “grupos religiosos que surgiram desde

os anos finais da era Tokugawa, têm seu centro espiritual na pessoa e no ensinamento pretensamente singular de um fundador, proveniente do povo comum, e se orientam para a conquista de novos membros a partir das massas”. A essas características deve-se acrescentar a orientação das novas religiões para este mundo, e não para um mundo futuro, orientação essa substanciada freqüentemente em práticas de aparência mágica. Entre as novas religiões, como foi indicado acima, algumas formas provêm do cristianismo ou, mais precisamente, do catolicismo. Com efeito, durante alguns séculos persistiram, escondidos, agrupamentos cristãos derivados da primeira pregação missionária dos séculos XVI e XVII. Sem o amparo do clero e a convivência com os irmãos de fé, esses agrupamentos, embora conservando algumas referências cristãs, voltaram às práticas tradicionais do budismo e do xintoísmo, também elas alteradas pelas referências cristãs. No fim do século XIX, quando do retorno organizado das missões cristãs, protestantes e católicas, ao Japão, esses *kakure kirishitan*, “cristãos escondidos”, apresentaram-se aos missionários católicos franceses com as palavras, em português, “Santa Maria”. Não se devem confundir com tais “novas religiões” de origem cristã as múltiplas tentativas, de que tratam Reid (1991) e Mullins (1998), de ajaponesar o cristianismo aos movimentos autóctones, que procuram, por exemplo, no xintoísmo e no budismo o equivalente japonês ao Antigo Testamento.

No Brasil, as “novas religiões” japonesas que mais se destacam são a Igreja Messiânica Mundial, a Seicho-no-iê, a Instituição Religiosa Perfeita Liberdade (PL/Perfect Liberty), e a Tenrikyo. Segundo o Censo de 2000, essas organizações religiosas contam, respectivamente, com 109.310, 27.784, 5.465 e 3.054 membros (Tomita, 2004). Esses números referem-se à declaração explícita de filiação e não incluem casos de dupla pertença e, muito menos, de influência em fiéis católicos, temas que interessam sobremaneira aos estudiosos das “novas religiões” (Tomita, 2004; Negrão et al., no prelo; Paiva, 2004;

Paiva et al., 2000). Se, em termos proporcionais à população brasileira, a adesão às “novas religiões” é diminuta, interessantes questões podem surgir do encontro entre essas religiões e as tradições religiosas mais arraigadas no país.

Embora se possa tratar de muitos aspectos da inserção dessas “novas religiões” no Brasil, limito-me a uma breve notícia da natureza de duas delas, a Seicho-no-iê e a PL, e a uma discussão, mais extensa, de processos de transformação da identidade religiosa, geralmente do catolicismo para uma e outra dessas “novas religiões”.

A Seicho-no-iê, literalmente “Lar do Crescimento” (Paiva, 1990), fundada em 1930, chegou ao Brasil por volta de 1950. Como as “novas religiões” japonesas, em geral, reivindica como origem uma revelação divina ao fundador, Masaharu Taniguchi. A revelação essencial foi a de que “nada existe de material, só existe a verdade”. “Verdade” é a tradução do japonês *Jissô*, que Murakami (1980, p. 80) traduz também como “realidade, espírito, eu verdadeiro ou Deus”. A revelação essencial se desdobra em doutrinas derivadas: o homem é filho perfeito de Deus, a doença e o pecado são expressões da distorção desse estado perfeito, mas não têm nenhuma realidade em si mesmos; portanto, no plano do *Jissô*, o homem é perfeito, mas no plano do fenômeno está sujeito a vários infortúnios, como a doença, a pobreza e a morte, efeitos físicos da causa mental, cuja cura consiste no retorno ao *Jissô*, principalmente pela purificação do subconsciente e pela meditação *shinsokan*. A Seicho-no-iê realça a atitude de agradecimento e o culto dos antepassados e mantém práticas como as reuniões dominicais, denominadas “missa”, e a prece meditativa, a recitação de sutras, os testemunhos de vivências e as palestras, ministradas pelo preletor, termo que traduz o japonês *sensei*. Taniguchi se interessou pela psicanálise e pelo cristianismo, introduzindo vários de seus elementos, principalmente a Bíblia, a pessoa de Cristo e a prece do Pai-Nosso, nas referências doutrinárias, cultuais e didáticas. Em relação a Cristo, no entanto, ressalva que, como o pecado é apenas ilu-

são, Cristo é libertador mas não redentor. Durante muito tempo via-se nos templos brasileiros da Seicho-no-iê a representação de Cristo como mestre, e os fiéis se referiam a ele como “o Cristo da Seicho-no-iê”, que consideram próximo e irmão, ao contrário do “Cristo da Igreja Católica”, distante por ser o Filho único de Deus. Simbolizando sua tríplice raiz, o emblema da Seicho-no-iê, denominado “da grande harmonia”, é um círculo constituído pelo sol, pela lua e por uma estrela, referências ao xintoísmo, ao budismo e ao cristianismo. Observe-se que essa tripla referência não coloca a Seicho-no-iê na esteira de nenhuma dessas formas religiosas, pois sua doutrina provém de revelação pessoal ao fundador e a organização do grupo religioso é autônoma. No meio brasileiro, a Seicho-no-iê foi introduzida primeiramente entre os colonos japoneses da Alta Paulista, tipicamente por meio de literatura religiosa, que continua um dos meios mais utilizados de divulgação. Com o relativo insucesso de propagação entre os japoneses da primeira geração, já portadores de uma religião, e entre os japoneses da segunda geração, atraídos pelo catolicismo como instrumento de inserção na sociedade brasileira, a Seicho-no-iê voltou-se, desde a década de 70, para os não-descendentes de japoneses.

A Instituição Religiosa Perfeita Liberdade ou, abreviadamente, PL (Paiva, 1990), recua suas origens à segunda década do século XX, mas está formalmente constituída desde 1946. Ao Brasil chegou em 1957. A essência da doutrina consiste na pessoa do fundador e nos 21 preceitos revelados, sintetizados no primeiro deles, “vida é arte”. O fundador, Oshieoyasamá, literalmente “Pai dos Ensinaamentos” e aportuguesado como “Patriarca”, é sempre atual porque recebe de Deus a iluminação adequada a cada época. “É para ele que são endereçados os pedidos de orientação frente às advertências divinas de difícil interpretação; é em união com ele que se realizam as preces, em particular a poderosa prece *oyashikiri*; é dele que os mestres mais elevados retiram a competência espiritual; é para ele que são transferidos mensalmente os males do

mundo, que ele transfere para Deus” (Paiva, 2004a, p. 23). Na doutrina e no ritual, aliás de grande beleza plástica, não há menção a Cristo ou a tradições cristãs, embora se vejam com frequência, nas igrejas, fotos do patriarca com o papa. O dia-a-dia dos fiéis é acompanhado de perto pelos mestres locais ou por seus assistentes. O emblema da PL é o *omitamá*, um círculo que tem no centro o sol, de onde emanam 21 raios, indicativos dos 21 preceitos.

## ESTUDOS DA INSERÇÃO DA SEICHO-NO-IÊ E DA PL NO MEIO BRASILEIRO

Vários estudos vêm sendo feitos acerca das “novas religiões” japonesas no Brasil, dentre os quais destaque de Maeyama (1967), voltado para o meio japonês, e o de Marrach (1978), voltado para o meio brasileiro. No que tange à Seicho-no-iê e à PL, nós mesmos temos investigado, com a participação de outros estudiosos, a fenomenologia da adesão à Seicho-no-iê (Paiva & Nakano, 1987), processos de conversão do catolicismo à Seicho-no-iê e à PL, em particular a constituição da identidade religiosa na mudança de adesão religiosa a essas “novas religiões” (Paiva, 1999, 2002, 2004a, 2004b, 2005; Paiva et al., 2000), a relação entre adesão grupal e construção simbólica na passagem de uma religião para outra (Paiva, 2004a e b; Negrão, 2005), as possíveis contribuições positivas do sincretismo religioso no encontro entre cristianismo e “novas religiões” (Paiva, 2002, 2004a, 2005), a maior ou menor probabilidade de transformação da identidade por mudança de simbólico (Paiva, 1999, 2002, 2004a, 2004b, 2005).

1) A fenomenologia da pertença à Seicho-no-iê foi descrita e parcialmente analisada em jovens e adultos de ambos os sexos que relataram seu percurso, muitas vezes através de várias adesões religiosas, até a Seicho-no-iê. Ao contrário de uma hipótese inicial,

a da xenofilia, que disporia os convertidos a aceitar positivamente “coisas do Japão”, não foi encontrada nenhuma predisposição particular favorável à cultura japonesa. O que moveu esses convertidos, ao menos no nível da consciência, foi antes de tudo a libertação da culpa e do clima de pecado. Essa libertação obteve efeitos notáveis em particular nos jovens. Um outro elemento de satisfação com a nova religião, mais presente nos adultos, foi a ampliação da visão religiosa, entre os homens, e o aprofundamento interior, nas mulheres. Em síntese poder-se-ia descrever o adepto brasileiro

“[...]como alguém outrora mortificado e diminuído pela consciência de ser pecador; essa consciência é aguçada pela representação de um Deus exterior, distante e arbitrário. Ser pecador inclui não só um profundo sentimento de culpa, mas também a desestima pessoal. Nos jovens esse sentimento se prolonga em desânimo [...]. Nos adultos, o sentimento se revela na crítica ao negativismo católico perante a vida” (Paiva & Nakano, 1987, p. 56).

As diferenças provêm das motivações particulares: os jovens parecem procurar principalmente uma elevação da auto-imagem; os adultos do sexo masculino, a busca da verdade; as mulheres, a solução de problemas pessoais e familiares.

2) Ao estudar processos de conversão do catolicismo à Seicho-no-iê e à PL, foram utilizados, de um lado, o referencial da teoria da identidade social, de Tajfel e Turner, e, de outro, o referencial da estruturação segundo o simbólico e o imaginário (Paiva, 1999, 2004a, 2004b, 2005; Paiva, Faria et al., 2000). Segundo a teoria da identidade social, a identidade psicossocial resulta da tomada de consciência de se pertencer a um grupo e de não se pertencer a outro. O critério que discrimina entre o próprio grupo e o grupo outro é o da categorização (Tajfel) ou prototipicidade (Turner), ou seja, o do conceito ou protótipo que agrega características possuídas por um grupo e não por outro. A motivação subjacente à

pertença grupal é a da auto-estima (Tajfel) ou a da clareza cognitiva (Turner). Segundo o referencial da estruturação do simbólico e do imaginário, a identidade pessoal organiza-se ao redor do simbólico, que articula a multiplicidade de elementos ao longo de um eixo de significação, ou ao redor do imaginário, que apenas aproxima ou separa os elementos, segundo a semelhança e a diferença. Os processos de conversão, ou seja, de transformação de uma identidade religiosa em outra, nos casos em pauta, da identidade católica na identidade Seicho-no-iê ou PL, foram examinados, pois, em sua dimensão psicossocial e em sua dimensão pessoal, na suposição de que uma dimensão reclama necessariamente a outra. Os dados, obtidos por entrevistas semidirigidas com brasileiros católicos sem ascendência oriental, puderam ser organizados em quatro modalidades: mudança consumada de pertença grupal e de simbólico; mudança em curso de pertença e de simbólico; pertença a mais de um grupo e acréscimo de mais um simbólico; ambigüidade de pertença e de simbólico. Cada uma dessas modalidades é brevemente ilustrada a seguir, remetendo-se aos trabalhos citados o interessado no relato completo.

*Mudança consumada de pertença grupal e de simbólico.* N1 refere-se à religião católica como religião anterior e contrapõe-se a peelistas (\*) que vão a outras religiões; declara formalmente que da religião católica não ficou muita coisa de forte e de marcante e que, no lugar de coisas deixadas de lado, vieram outras, novas. Frequenta as atividades de culto da PL e mantém contato com os mestres e seus assistentes para a orientação da vida. A referência constante de N1 é o protótipo pealista, a saber, a pessoa e a função do patriarca, os ensinamentos e preceitos, a poderosa prece de *oyashikiri*, a orientação dos mestres, a dedicação em tornar “artística” a vida de cada dia. Comparam, porém sem destaque, nessa nova estruturação simbólica elementos católicos como a missa dominical, os Dez Mandamentos, o “amai-vos uns aos outros”, o caráter punitivo dos infortúnios. Verifica-se na trajetória de N1 mudança de identidade,

\* Embora não dicionarizado, o termo “pealista” é comumente utilizado para o adepto da PL.

pois houve a substituição de um grupo religioso por outro e de um simbólico por outro bem delineado, com poucos elementos do simbólico anterior, assimilados imaginariamente ao novo simbólico. Constatase, além disso, a convergência dos processos de formação da identidade psicossocial e da identidade pessoal, no sentido de que N1 tem consciência de ser religiosa no grupo religioso de filiação.

*Mudança em curso de pertença e de simbólico.* N2 afirma literalmente que “sempre se identificou com a Igreja [Católica]”, mas que a PL veio responder-lhe aos questionamentos e dúvidas do dia-a-dia. Ainda vai à missa, mas não consegue levar à prática os ensinamentos que ouve. Dedicar todo o tempo livre à PL, amparada nas referências peelistas: a pessoa e a função mediadora do patriarca, as cerimônias rituais, a palavra salvífica *oyashikiri*, os preceitos e práticas relativos à elaboração artística da vida, o caráter de espelho do indivíduo, que reflete as falhas e vícios da família, em direção aos antepassados e aos descendentes. N2 refere-se ao catolicismo e ao espiritismo como *religião* e à PL como *filosofia de vida*, com o que aparentemente aponta para realidades para ela não coincidentes. Sua referência ao catolicismo precisa ser provocada e restringe-se à missa, à inoperância do ensinamento católico e à influência negativa da família católica não praticante. Esses não se tornam, contudo, elementos que passem a gravitar, ao modo do imaginário, ao redor da articulação peelista, o que sugere não se ter ainda estabelecido com exclusividade um simbólico substituto da religião anterior. N2 dá a impressão de que está caminhando para a plena aceitação do simbólico do PL, o que parece demonstrar-se também pela intensa dedicação às atividades peelistas e à pequena freqüentação do culto católico. Em N2 verifica-se paralelismo nos processos de incompleta mas crescente transformação da identidade psicossocial e pessoal.

*Pertença a mais de um grupo e acréscimo de mais um simbólico.* N3 filia-se com seriedade ao grupo PL, que aparentemente



não entra em competição com a religião católica, à qual diz continuar pertencendo. Destaca na PL o engrandecimento pessoal e cultural e a ausência de qualquer pressão relacionada com a filiação religiosa. Parece relacionar-se com a PL como grupo de natureza não-religiosa, de grande influência em sua vida pessoal e social. Não parece ter substituído o simbólico religioso anterior por outro simbólico religioso, mas ter acrescentado ao simbólico religioso católico um simbólico de outro tipo, tanto que não contrasta, a não ser superficialmente, o catolicismo e a PL. Atravessa uma fase de fragilidade emocional e encontra um grupo que a ocupa, distrai e enriquece



culturalmente, dando-lhe apoio cognitivo e afetivo. Tem o simbólico da PL relativamente estruturado, pois tem como protótipo a elaboração artística da vida cotidiana, o emblema do *omitamá*, a prece do *oyashikiri* e o entendimento dos infortúnios com advertências divinas. Enfatiza a liberdade da PL frente às opções religiosas e a inexistência de pressão sobre a pessoa. Desse conjunto de expressões, fica a forte sugestão de que N3 pertence igualmente a dois grupos, cada qual com seu simbólico, um grupo de apoio social eficiente e um grupo religioso. Há declarações ambíguas, relacionadas com um e outro simbólico: a comparação do *omitamá* com o crucifixo, a ausência, na PL, de um modelo obrigatório, como o papa, a sinonímia dos benefícios com as graças divinas. Mas são declarações insuficientes para se falar em migração de elementos de um simbólico para outro sob forma do imaginário. Nesse contexto, a negação de um depositário das características da PL e a referência inevitável ao papa no catolicismo confirmam a manutenção de dois simbólicos de ordem distinta e, aparentemente, a menor estruturação do simbólico peelista. Em N3 descobre-se também o paralelismo entre pertença grupal e estruturação simbólica, com a particularidade de haver duas pertenças e duas estruturações independentes.

*Ambigüidade de pertença e de simbólico.*

N4 faz parte do grupo da Seicho-no-iê, tem o protótipo da Seicho-no-iê: inexistência do pecado, filiação divina perfeita, o Deus interior, a purificação do subconsciente pela leitura dos sutras/mantras na meditação, o corpo como casulo do espírito, o carma dos antepassados, o agradecimento constante, a autoprototipicidade missionária; refere-se à Seicho-no-iê como sua religião. Em outros momentos, porém, fala da Seicho-no-iê não como religião mas como filosofia que lhe faz compreender melhor a religião de origem, de cujo grupo não se desligou, afirma que continua católica, vai à igreja e manda celebrar missas, invoca nominalmente os anjos, lê a Bíblia, mantém o hábito da oração. N4 parece, então, considerar o catolicismo

como sua religião de base. Do ponto de vista do simbólico, portanto, revela-se indefinida, porquanto não possui um eixo de significação que articula os múltiplos elementos religiosos de referência, dando a impressão de que se deixa dirigir por dois aglomerados religiosos regidos por suas respectivas semelhanças, isto é, pelo imaginário, sugerindo ambigüidade de identidade religiosa, não permitindo, no momento, um juízo do processo de transformação da identidade e levando-nos a perguntar se ainda há lugar para a discussão da identidade. Em N4 constata-se, igualmente, a impossibilidade de adesão grupal sem reestruturação simbólica ou, inversamente, de reestruturação simbólica sem adesão grupal.

3) Alguma atenção foi dada, nesses estudos, à possível contribuição positiva do sincretismo religioso no encontro do catolicismo e de religiões japonesas, “novas” ou, mesmo, tradicionais como o budismo. “Sincretismo” foi tomado na acepção que alguns antropólogos modernos se esforçam por conferir ao termo, em geral pejorativo (Stewart & Shaw, 1994; ver também Hoornaert, 1995 e Sanchis, 2001). Nessa acepção, tende-se a entender o sincretismo como a produção de novos *insights* a partir do encontro entre culturas, capazes de favorecer a expansão da personalidade, a tolerância entre os grupos e a diversidade de modos de ser. Nesse sentido, os dados das entrevistas permitem alguns comentários relacionados com o tema do sincretismo. Em N1 percebe-se que os “mandamentos” tornaram-se mais concretos, quase mais operacionalizados, e que a atitude frente aos males da vida tornou-se mais positiva, deixando de enfatizar a culpa e o castigo e dirigindo a atenção de N1 para os sinais divinos. Essa integração imaginária parece uma integração sincrética, como um desabrochar religioso pessoal de N1 que passou a entender e a praticar de maneira efetiva orientações religiosas anteriores adormecidas. Em N2, ao contrário, não se percebe contribuição de uma para outra adesão religiosa, pois do catolicismo restam-lhe

apenas práticas esporádicas e alusões de conotação negativa, aparentemente sem relevo na configuração religiosa atual e, por isso, sem repercussão na construção de uma nova identidade religiosa. Em N3 pode-se, talvez, supor uma contribuição positiva da PL como grupo terapêutico de apoio, e não como grupo religioso, para sua identidade católica. Ter-se-ia o resultado de uma construção positiva da identidade religiosa com elementos de um grupo social dotado de cultura peculiar ou, em outras palavras, uma construção sincrética, embora não uma composição sincrética religiosa. Finalmente, em N4, reconhece-se a influência positiva da Seicho-no-iê na construção mais confiante e generosa de sua identidade religiosa pessoal.

4) A probabilidade de mudança de simbólico verificou-se, ao longo de nossos estudos, maior entre os convertidos à PL do que entre os convertidos à Seicho-no-iê. Essa diferença se explica, parece-nos, principalmente pela própria estruturação simbólica, ou seja, pelo eixo de significação dessas duas agremiações religiosas. A Seicho-no-iê incorpora explicitamente em suas instruções religiosas e em sua figuração ritual referências bíblicas, a pessoa e a imagem de Cristo, sua missão, a oração do Pai-Nosso, ao passo que a PL não traz nenhuma referência ao cristianismo e ao catolicismo a não ser a busca da paz pelo entendimento entre as religiões e fotos de encontros do patriarca com o papa, com aquela finalidade. A PL oferece, portanto, muito mais do que a Seicho-no-iê, um eixo de significação mais distinto, em relação ao cristianismo, tanto no sentido da diferença quanto no da nitidez. Se isso dificulta a mudança do simbólico religioso e, daí, a transformação da identidade, quando ocorre a mudança ela é completa. Pode-se, pois, falar da maior probabilidade de mudança de simbólico na PL não do ponto de visto quantitativo mas do qualitativo. Ao contrário, na Seicho-no-iê a tendência é a manutenção do simbólico anterior, com a agregação de elementos assemelhados ao cristianismo ao modo do imaginário.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O interesse de fiéis católicos pelas “novas religiões” japonesas pode ser estudado de vários ângulos a partir da psicologia. Nossa primeira abordagem procurou incluir esse interesse no âmbito do interesse cultural e econômico mais amplo pelas coisas do Japão. A tendência xenofílica não se confirmou, afirmando-se, ao contrário, um genuíno interesse religioso. A descrição subjetiva ou fenomenológica desse interesse revelou principalmente um senso de libertação do peso da culpa e de ampliação do conhecimento da verdade. Aos poucos surgiu a pergunta da “autenticidade” da nova adesão e a pesquisa encaminhou-se para a dimensão pessoal da opção religiosa. Foi a dimensão pessoal que sugeriu a conveniência de se enfatizar a elaboração pessoal da nova proposta religiosa apresentada e aparentemente assumida. Distinguimos, então, sob inspiração lacaniana, as categorias do simbólico e do imaginário, atribuindo ao “simbólico” a articulação do sentido e ao “imaginário” a agregação de elementos pela mera semelhança. Foi possível, a partir desse instrumento conceitual, distinguir entre o que se pode chamar de verdadeira e de aparente conversão, apesar de, com o correr do tempo, menos e menos utilizarmos o vocábulo “conversão”. Esse termo foi sendo substituído pelo de constituição ou pelo de transformação da identidade religiosa que, naturalmente, encontrou seu nicho teórico nas teorias da identidade psicossocial. Dentre essas valemo-nos particularmente da teoria da identidade social, de Tajfel e Turner, por gozarem de ampla aceitação entre os estudiosos. As pesquisas endereçaram-se, então, para o exame dos processos de pertença grupal e situaram-se na perspectiva do pluralismo religioso e da composição sincrética, efeitos do atual processo mais amplo da globalização e do encontro das culturas. Finalmente foi-se impondo a necessidade de se relacionarem o ponto de vista da identidade pessoal e o ponto de vista da identidade psicossocial, que poderiam caminhar, independentes um

do outro, em paralelo, ou poderiam caminhar em convergência e mútua implicação. As análises dos resultados mais recentes de nossas pesquisas vêm indicando, para surpresa nossa, muito mais a convergência do que o paralelismo dos processos. Coincidentemente, uma ampla pesquisa interdisciplinar, no âmbito de um projeto temático, apoiado pela Fapesp, relacionado com o trânsito religioso em nosso país, veio consolidar as análises a que chegamos. *Refazendo Antigas e Urdindo Novas Tramas: as Trajetórias do Sagrado* (Negrão, 2005) encontrou, a partir da sociologia e da antropologia, a mesma convergência de processos pessoais e sociais no encaminhamento das opções religiosas de diversificadas amostras de itinerantes religiosos. Embora modestamente presentes nas estatísticas religiosas do Brasil, a Seicho-no-iê e a PL, ao lado da Igreja Messiânica Mundial, da Tenrikyo e de algumas outras novas religiões, oferecem interessantes questionamentos de natureza psicossocial. Um desses questionamentos centrais é o da real ou aparente transformação da identidade religiosa.



## BIBLIOGRAFIA

- ARAI, K. "New Religious Movements", in I. Hori, F. Ikado, T. Wakimoto & K. Yanagawa (orgs.). *Japanese Religion. A Survey by the Agency for Cultural Affairs*. Tóquio e Palo Alto, Kodansha International Ltd., 1974, pp. 89-104.
- HOORNAERT, E. "As Igrejas Cristãs no Campo Religioso Latino-americano e Caribenho: Deslizamentos, Apreensões, Compromissos", in E. Hoornaert (org.). *História da Igreja na América Latina e no Caribe. 1945-1995*. Petrópolis/São Paulo, Vozes/Cehila, 1995, pp. 17-38.
- MAEYAMA, T. *O Imigrante e a Religião. Estudo de uma Seita Religiosa Japonesa em São Paulo*. Dissertação de mestrado. São Paulo, Escola Pós-graduada de Ciências Sociais/Fundação Escola de Sociologia e Política, 1967.
- MARRACH, L. *Seicho-no-îê: um Estudo de sua Penetração entre os Brasileiros*. Dissertação de mestrado. São Paulo, Pontifícia Universidade Católica, 1978.
- MATSUNO, J. "Other Religious Organizations", in I. Hori, F. Ikado, T. Wakimoto & K. Yanagawa (orgs.). *Japanese Religion. A Survey by the Agency for Cultural Affairs*. Tóquio e Palo Alto, Kodansha International Ltd., 1974, pp. 225-32.
- MURAKAMI, S. *Japanese Religion in the Modern Century*. Tradução para o inglês de H. Byron Earhart. Tóquio, University of Tokyo Press [1968], 1980.
- MULLINS, M. R. *Christianity Made in Japan. A Study of Indigenous Movements*. Honolulu, University of Hawai'i Press, 1998.
- NEGRÃO, L. N. *Considerações Finais. Refazendo Antigas e Urdindo Novas Tramas: Trajetórias do Sagrado*. Relatório Final do Projeto Temático Fapesp 1998/12619-0, 2005.
- PAIVA, G. J. de. "Seicho-no-îê", in Leilah Landim (org.). *Sinais dos Tempos. Diversidade Religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro, Iser, 1990a, pp. 181-6.
- \_\_\_\_\_. "Instituição Religiosa Perfeita Liberdade", in Leilah Landim (org.). *Sinais dos Tempos. Diversidade Religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro, Iser, 1990b, pp. 187-93.
- \_\_\_\_\_. "Imaginário, Simbólico e Sincrético: Aspectos Psicológicos da Filiação a Novas Religiões Japonesas", in *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 12 (2), 1999, pp. 521-35.
- \_\_\_\_\_. "Identidade e Pluralismo: Processos Psicológicos de Constituição da Identidade Religiosa em Adeptos Brasileiros de 'Novas Religiões' Japonesas", in *Relatório Técnico Apresentado ao CNPq*. Processo nº 200791, 2002, pp. 91-7.
- \_\_\_\_\_. "Identidade e Pluralismo: Identidade Religiosa em Adeptos Brasileiros de Novas Religiões Japonesas", in *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 20 (1), 2004a, pp. 21-9.
- \_\_\_\_\_. "Urdindo Novas Tramas: Trajetórias do Sagrado. Processos Psicológicos de Adesão Religiosa a Novas Religiões Japonesas", in *Relatório Parcial. Fapesp*, Processo nº 98/12619-0, 2004b.
- \_\_\_\_\_. "Sincretismo e Pós-modernidade na Construção Imaginária e Simbólica da Identidade Religiosa no Encontro entre Cristianismo e Budismo", in *Relatório Técnico Apresentado ao CNPq*. Processo nº 200791/91-7, 2005.
- PAIVA, G. J. de & NAKANO, F. "Aspectos Psicológicos da Filiação a um Grupo Religioso Oriental", in *Boletim de Psicologia*, XXXVII, nº 86, 1987, pp. 51-7.
- PAIVA, G. J. de; FARIA, D. G.; GOMES, D. M.; GÓMEZ, M. L. T.; LOPES, R.; NUNES, L. C.; VERDADE, M. M. & ZANGARI, W. "Processos Psicológicos da Conversão Religiosa: Imaginário e Simbólico, Categorização e Prototipicidade", in *Psicologia Clínica (PUC-RJ)*, 12 (20), 2000, pp. 151-69.
- REID, D. *New Wine. The Cultural Shaping of Japanese Christianity*. Berkeley, CA, Asian Humanities Press, 1991.
- SANCHIS, P. "Religião, Religiões... Alguns Problemas do Sincretismo no Campo Religioso Brasileiro", in P. Sanchis (org.). *Fiéis & Cidadãos. Percursos de Sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro, Editora da UERJ, 2001, pp. 9-57.
- STEWART, C. & SHAW, R. (orgs.). *Syncretism/Anti-syncretism. The Politics of Religious Synthesis*. Londres, Routledge, 1994.
- TOMITA, A. "As Novas Religiões Japonesas como Instrumento de Transmissão de Cultura Japonesa no Brasil", in *Rever* ([http://www.pucsp.br/rever/rv3\\_2003/t\\_tomita.htm](http://www.pucsp.br/rever/rv3_2003/t_tomita.htm)).