



A RELAÇÃO ENTRE GERAÇÃO GLOBAL E RELIGIÃO: O CASO DA LIDERANÇA NA SEICHO-NO-IE DO JAPÃO¹

Gustavo Martins do Carmo Miranda

Doutorando

Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFMG.

E-mail: gustavmcm@gmail.com

RESUMO

Este trabalho procurou analisar a trajetória da liderança na *Seicho-No-Ie* – Novo Movimento Religioso Japonês. Através de uma literatura centrada nas gerações globais, este artigo foi traçado o processo de construção, atuação e transformação da *Seicho-No-Ie*. Como conclusão, observou-se que esta religião – fundada por Masaharu Taniguchi no período da formação do Estado-nação nipônico – é movida por encaixes e desencaixes típicos da globalização.

Palavras-chave: Gerações Globais; *Seicho-No-Ie*; Masaharu Taniguchi; Globalização; Novo Movimento Religioso Japonês.

THE RELATIONSHIP BETWEEN GLOBAL GENERATION AND RELIGION: THE CASE OF LEADERSHIP IN SEICHO-NO-IE IN JAPAN

ABSTRACT

This work sought to analyze the trajectory of leadership in *Seicho-No-Ie* - New Japanese Religious Movement. Through a literature centered on global generations, the process of building, acting and transforming *Seicho-No-Ie* was outlined. In conclusion, it was observed that this religion - founded by Masaharu Taniguchi in the period of the formation of the Japanese nation-state - is moved by fits and dislocations typical of globalization.

Keywords: Global Generations; *Seicho-No-Ie*; Masaharu Taniguchi; Globalization; New Japanese Religious Movement.

Introdução

Na sociologia, as discussões sobre gerações não são recentes. Todavia,

¹ O artigo é fruto de um trabalho revisado apresentado no XIX Congresso Brasileiro de Sociologia. O artigo só foi possível de ser concluído graças ao financiamento da CAPES.



alcançaram proporções notáveis – a partir da metade do século XX – através dos seguintes fatores: 1) estudos em torno dos *Baby Boomers*²; 2) pesquisas destinadas à compreensão da Geração X³; e 3) análises dos chamados *Milleninals* ou *Net Generation*⁴ (DRUMHELLER, 2015; FLORY; MILLER, 2008; POSSAMAI, 2009).

Além destes estudos, a relação entre religião e geração vem adquirindo cada vez mais espaço na sociologia. Alguns exemplos dão conta deste cenário: enquanto o grupo de indivíduos pertencentes à Geração X defende uma liberdade de crença – contestando principalmente o vínculo institucional dos *Baby Bommers* com a religião –, os *Milleninals* são favoráveis ao retorno de valores tradicionais da fé (DRUMHELLER, 2015; POSSAMAI; TURNER, 2015).

Muitos mais do que uma relação fechada entre religião e geração, o exemplo anteriormente citado traz outro elemento importante: a dinâmica da sociedade diante do processo de globalização. A globalização é heterogênea e complexa. Heterogênea porque atua na dimensão política, cultural e econômica. E complexa pelo fato de operar de maneira contraditória ou antagônica (GIDDENS, 1991).

Fatores como imigração, intercâmbio de estudos e estabelecimentos de colônias em outras localidades no mundo, contribuem para o processo de transmissão geracional das crenças e valores religiosos em um mundo cada vez mais globalizado (KIM; MIN, 2005). O fluxo globalizante propicia o encontro constante entre religiões ocidentais e orientais.

²Expressão surgida nos Estados Unidos no contexto pós-segunda guerra – engloba o conjunto de indivíduos nascidos entre 1946-1964. Compreende também o período de retorno do crescimento econômico e aumento da taxa de natalidade (DRUMHELLER, 2015).

³Geração formada pelos filhos dos *Baby Bommers*. No contexto da crise econômica, buscavam o aumento dos direitos civis (DRUMHELLER, 2015).

⁴Geração nascida após 1982. Apegada ao uso de redes sociais e aparelhos digitais. Estudos recentes apontam que tal grupo geracional tende a valorizar formas tradicionais de regras e normas (DRUMHELLER, 2015; POSSAMAI, 2009).



No Japão, estudos envolvendo geração, globalização e religião começaram a ganhar notoriedade nos últimos anos. Um exemplo destes trabalhos diz respeito ao aparecimento de novas religiosidades contemporâneas, a partir de ações das recentes gerações nipônicas. Estas utilizam elementos da cultura popular global e local (INOUE, 2014), para desenvolveram as chamadas “religiões hiper-realistas” (POSSAMAI; TURNER, 2015)⁵.

Apesar deste esforço, ainda são escassos os trabalhos que discutem a relação entre globalização, geração e os chamados Novos Movimentos Religiosos Japoneses. Atualmente, os estudos centrados nestes novos movimentos focam basicamente na globalização como um todo (CLARKE, 2000; DESSI, 2011; SILVEIRA, 2016).

Os Novos Movimentos Religiosos Japoneses são fruto do processo peculiar da formação do Estado-nação do Japão – que, dentre outras coisas, promoveu uma abertura mais acentuada com o Ocidente, extinguiu o sistema feudal e ao mesmo tempo manteve uma estrutura tradicional e patriarcal centrada na figura do imperador.

Atualmente, os Novos Movimentos Religiosos Japoneses possuem características complexas e heterogêneas. Não abandonaram por completo a tradição nipônica e muito menos deixaram de se adaptar ao moderno. Isto é justamente fruto do legado de seus fundadores. Afinal de contas, eles pertencem ao contexto histórico da formação do Estado-nação do Japão, ou seja, fazem parte de uma geração que vivenciou tal acontecimento. Tsunesaburo Makiguchi (1871-1944) e Miki Tokuharu (1871-1938), por exemplo, fundaram respectivamente a *Soka Gakkai* e a *Perfect Liberty Kyodan*.

Entender atualmente estas religiões passa também pela necessidade de

⁵São religiões como: Jediismo (dos filmes de Star Wars), Matrixismo (da trilogia Matrix) e a Igreja de Satã (das ficções de terror de H. P. Lovecraft) (POSSAMAI; TURNER, 2015).



acompanhar a trajetória de uma geração que conheceu de perto o gatilho inicial que, posteriormente, contribui para o processo mais robusto da globalização no Japão. Como bem lembra Giddens (1991), um pintor de retratos transmitiu – em meados do século XIX – a primeira mensagem por telégrafo elétrico. Este evento certamente deu início a uma nova fase vivenciada no mundo.

Pensando nisto, este artigo analisa a trajetória da liderança da Nova Religião Japonesa chamada *Seicho-No-Ie* – Lar do Progedir Infinito – fundada por Masaharu Taniguchi (1893-1985). Na primeira parte, é efetuada uma revisão dos estudos geracionais clássicos até chegar às abordagens atuais centradas na globalização. No segundo momento, é feita uma análise do processo da formação do Estado-nação do Japão e sua relação com o surgimento das novas religiosidades. Por último, realiza-se um foco centrado na *Seicho-No-Ie* – apresentando o contexto do seu nascimento, o papel de sua liderança, os impactos das gerações familiares em sua organização e os desafios atuais desta religião em um Japão cada vez mais globalizado.

Levando em consideração uma abordagem focada na perspectiva do observador científico que investiga as gerações (BECK; BECK-GERNSHEIM, 2007), o método aqui empregado busca entender o processo de formação e desenvolvimento da liderança da *Seicho-No-Ie* mediante a ideia de modernidade globalizada. Busca-se ampliar uma concepção das gerações – limitada ao âmbito nacional de fronteiras geograficamente delimitadas, influenciadas, sobretudo, pelos escritos de Karl Mannheim –, para dar voz às gerações globais de caráter transnacional (EDMUNDS; TURNER; 2002).

Neste sentido procura-se mostrar como a globalização interfere nas gerações – do ponto de vista local e global – proporcionando o surgimento de novas situações, pretensões, vínculos, conflitos e valores. Tudo isto leva – consequentemente – à expansão de modos de vivências transnacionais (BECK; BECK-GERNSHEIM, 2007).



Como fonte de pesquisa, será efetuada uma revisão bibliográfica de artigos, livros, teses e dissertações sobre a temática em questão.

2. O avanço dos estudos geracionais: do nacional ao global

Karl Mannheim contribuiu para a inserção da temática geracional na sociologia (BRISTOW, 2016). Buscou, antes de tudo, argumentar que uma das tarefas principais dos sociólogos consistia na revisão crítica dos estudos sobre gerações desenvolvidos até então. De acordo com o autor, o problema geracional devia ser apresentado em duas etapas: 1) compreender a situação do problema; e 2) procurar uma solução para seus possíveis entraves (MANNHEIM, 1952).

Através de sua revisão crítica, Mannheim se deparou com duas correntes teóricas que discutiam a temática geracional através do aspecto temporal: 1) positivista; e 2) histórico-romântica. A primeira, representada por autores como Comte, abordava o aspecto quantitativo do desenvolvimento humano. Inspirados no princípio iluminista do progresso, o conceito de tempo era compreendido como algo mecânico e externo. Neste sentido, havia uma espécie de lei geral e biológica do ritmo histórico que permeava a duração da vida em sociedade (MANNHEIM, 1952).

A segunda corrente – representada por autores como Dilthey – sustentava a noção de tempo interior não mensurável e desprovido de unilateralidade. Poderia ser compreendido como algo particular, isto é, vivenciado por cada um. Por isso a noção de “unidade geracional” (MANNHEIM, 1952)⁶.

Segundo Mannheim, ambas as correntes careciam de alguns fatores teóricos fundamentais – como, por exemplo, uma unidade de análise mais consistente sobre o problema das gerações. Neste caso, era fundamental a

⁶Termo empregado por Dilthey. Através desta concepção, as gerações deixariam de serem medidas por horas, meses e anos (MANNHEIM, 1952).

sociologia – especialmente a formal e histórica⁷ – entrar em cena para preencher esta lacuna deixada pelos estudos anteriores (MANNHEIM, 1952).

A sociologia formal – através da compressão das forças causais que fundamentam o processo social das gerações – proporcionaria uma visão mais acentuada do entendimento dos fenômenos elementares das gerações. Já a sociologia histórica auxiliaria na compreensão aplicada do ordenamento – ao longo do tempo – dos componentes dinâmicos geracionais (MANNHEIM, 1952).

Com o suporte da sociologia formal e histórica, Mannheim concluiu que as gerações seriam um fenômeno histórico-social formado por grupos de pessoas inseridas em uma mesma circunstância⁸ – como a localização geográfica e as faixas etárias (BRISTOW, 2016).

O fenômeno das gerações globais ganhou projeção desde a década de 60 do século XX impulsionado por dois elementos: 1) político; e 2) econômico. Em relação ao primeiro, podemos argumentar que “[...] a Campanha para o Desarmamento Nuclear, o movimento anti-Apartheid e os eventos de 1968, foram um aspecto importante da consciência política da geração do pós-guerra.” (EDMUNDS; TURNER, 2005, p. 563, tradução nossa). Já ao segundo, serve como exemplo “[...] a geração dos anos 60 que acabou guiando a disseminação do consumismo de massa, ilustrada de maneira veemente pelo McDonald’s.” (EDMUNDS; TURNER, 2005, p. 566, tradução nossa). Daí que os estudos geracionais passaram a privilegiar os fluxos e redes globais de caráter transnacional (EDMUNDS; TURNER, 2005).

Na contemporaneidade, os teóricos costumam utilizar a expressão

⁷Cabe ressaltar que Mannheim teve contato com as ideias de Simmel. Este último desenvolveu em seus trabalhos alguns pontos relacionados à sociologia histórica e formal (VANDENBERGHE, 2005).

⁸Os jovens prussianos que viviam em 1800 não compartilhavam uma “posição geracional” (*die Generationslagerung*) semelhante aos jovens chineses do mesmo período (MANNHEIM, 1952).



“constelações⁹ geracionais globais” (BECK; BECK-GERNSHEIM; 2009). Esta concepção possibilita, por exemplo, compreender as mudanças geracionais entre os jovens em nível transnacional. O deslocamento de um país para o outro – para trabalhar ou mesmo estudar – constrói novos vínculos, mas não necessariamente cessa o contato com o lugar de origem. O local e o global não deixam de interagir em virtude das múltiplas conexões possíveis. Daí o constante diálogo entre as diferentes gerações presentes na sociedade. “[...] a geração global está certamente globalizada, mas ao mesmo tempo está marcada por profundos contrastes e linhas divisórias.” (BECK; BECK-GERNSHEIM, 2009, p. 15, tradução nossa).

No universo religioso, o processo heterogêneo do fluxo geracional global também é cada vez mais visível – mediante o intenso contato entre Ocidente e Oriente. Atualmente na Turquia, as mulheres mais jovens estudam não apenas o Alcorão, mas também autores como Foucault e Habermas (EDMUNDS; TURNER, 2005). Nos Estados Unidos, imigrantes sul-coreanos estão erguendo igrejas com bases evangélicas estadunidenses e também funcionários da Coreia (KIM: MIN, 2005). Além disto, não podemos esquecer a expansão da Diáspora Islâmica, e conseqüentemente, do florescimento de uma geração antiglobal – representada, por exemplo, através de grupos religiosos radicais que utilizam os fluxos modernos de comunicação para a disseminação de seus ideais (EDMUNDS; TURNER, 2005).

3. Entre a tradição e a novidade: a formação do Estado-nação no Japão

O marco histórico da formação do Estado-Nação japonês teve início através da Restauração Meiji (1868-1912). Foi a partir deste período que o país

⁹Este termo foi utilizado por Mannheim. Segundo o autor, foi originado da astrologia e referia-se a combinações de fatores em um momento dado. Todavia, o termo extrapolou os limites astrológicos, passando a ser utilizado na chamada interpretação do mundo (*Weltanschauung*) (MANNHEIM, 1967).



vivenciou seu processo de industrialização. “Meiji significa modernidade e unidade nacional.” (ORTIZ, 2000, p. 50).

Através da Restauração Meiji, a antiga Dinastia Tokugawa (1603-1867) foi extinta. Esta – de cunho feudal e com aproximadamente 80% da população vivendo no campo – foi inaugurada por Tokugawa Iyasu e durou cerca de trezentos anos (ALBUQUERQUE, 1999; ORTIZ, 2000). Durante este período, havia uma política de restrição comercial em decorrência dos fechamentos dos portos – que perdurou entre os anos de 1639-1850.

Em virtude da reabertura dos portos inaugurado no período da restauração, o Japão acelerou seu próximo de consolidação enquanto Estado-nação. Um dos fatores para a este processo foi a aproximação com o Ocidente. Isto foi visível em vários setores da sociedade, tais como: 1) transporte; 2) núcleos burocráticos do governo; 3) ensino de inspiração franco-republicana; 4) movimento em prol de direitos civis; e 5) valores e costumes (DESSI, 2013; ORTIZ, 2000).

Outro componente responsável pelo desenvolvimento do Estado-nação japonês foi a valorização do passado nipônico – em decorrência das críticas em torno da perpetuação da cultura ocidental no país. Daí que a Restauração Meiji não significou uma ruptura completa. “Meiji abre possibilidades para que as lembranças do passado venham a eclodir.” (ORTIZ, 2000, p. 53).

A partir de 1880, algumas ações desencadearam-se no intuito de valorizar o sentimento de pertencimento nacional. A mais emblemática delas foi a afirmação da figura do Imperador Meiji enquanto elemento central de poder. “A nova autoridade, moderna e industrializante, encontra sua justificativa no pretérito.” (ORTIZ, 2000, p. 52).

Este duplo processo pode ser explicado por uma espécie de polarização entre dois elementos: 1) corpo; e 2) alma. O primeiro refere-se à parte externa ou material da sociedade – representa, por exemplo, as inovações técnicas. Já o



segundo engloba a manutenção da “cultura autêntica”¹⁰ nipônica – simbolizada por um nativismo conhecido como *kokugaku* (DESSI, 2011; ORTIZ, 2000).

Nas primeiras imigrações dos japoneses para o Brasil no início do século XX, esta polarização ficou evidenciada da seguinte forma: uma baixa parcela dos imigrantes da primeira geração tornaram-se de fato cidadãos brasileiros. O restante, além de se opor à miscigenação, mantinha certa aversão à visão de mundo praticada no nosso país (CLARKE, 2008).

Na maioria destas imigrações, os pais trouxeram somente o filho do meio – ou então o mais novo. Já o primogênito permanecia no Japão. Ademais, a estadia no solo brasileiro tinha um prazo de validade estabelecida mediante um acordo econômico (SHOJI; USARSKI, 2017).

3.1 O Xintoísmo de Estado e os Novos Movimentos Religiosos Japoneses

No Japão, a valorização da figura do Imperador Meiji possui relação com o chamado Xintoísmo (*Kami no Michi* ou “Caminhos dos Deuses”). O Xintoísmo significa um conjunto de práticas religiosas autóctones do Japão – geralmente cultuadas em santuários e surgidas antes do século V (SILVEIRA, 2016).

A partir do século VI, ocorreram mudanças no cenário religioso japonês – principalmente em virtude da inserção do Budismo¹¹. “O Dharma, isto é, a doutrina budista, apareceu no Japão em virtude do contato cultural com a China através da Península da Coreia e interessou inicialmente aos estratos mais privilegiados da sociedade e ao Estado.” (SILVEIRA, 2016, p. 66) Em decorrência disto, iniciou-se uma influência significativa da cultura chinesa no país – as práticas budistas imiscuíram-se com as xintoístas. Ademais, a Dinastia

¹⁰Expressão influenciada pelas leituras que os intelectuais japoneses fizeram do romantismo germânico – onde *Kultur* representa “cultura autêntica” (ORTIZ, 2000).

¹¹Confucionismo e Taoísmo também se desenvolveram no Japão (DINIZ, 2006).



Tokugawa oficializou o Budismo como religião oficial do território nipônico (DINIZ, 2006)¹².

Durante o período da restauração, foi instaurado o chamado Xintoísmo de Estado. Neste período, as práticas xintoístas tornaram-se oficiais no Japão – amparadas em preceitos jurídicos contidos na Constituição de Meiji (DINIZ, 2005). O imperador assumiu seus poderes governamentais alicerçados através da herança de uma dinastia ininterrupta e divina. Tal divindade era conhecida como a Deusa Solar Amaterasu Omikami (SILVEIRA, 2016). O Japão teve três gerações de imperadores – que governaram por mais de um século. Foram eles: Meiji (1868-1912), Taisho (1912-1926) e Showa (1926-1989).

Paralelamente ao desenvolvimento do Xintoísmo de Estado, as Novas Religiões Japonesas floresceram na primeira metade do século XIX. Elas surgiram distinguindo-se das religiões historicamente estabelecidas no país - como o Budismo e Xintoísmo (ALBUQUERQUE, 1999). Daí que o grupo geracional de fundadores destas novas religiões conseguiu reorganizar as bases tradicionais da fé, através das novas demandas e contingências surgidas a partir da restauração (SILVEIRA, 2016).

Estes novos movimentos religiosos¹³ na medida em que fixaram-se na sociedade nipônica, cada vez mais urbana, adquiriram algumas características: 1) sincretismo – oriundo do Budismo, Confucionismo, Cristianismo, Xintoísmo e do pensamento ocidental moderno; 2) secularismo organizacional – a diferença entre líderes e adeptos, se resume somente ao grau de hierarquia religiosa; 3)

¹²A centralidade do Budismo era muito notória. Alguns pontos merecem destaque: 1) os japoneses eram obrigados a se filiarem a um templo budista; 2) os cidadãos nipônicos tiveram que substituir o oratório xintoísta pelo budista; e 3) o Cristianismo – que adentro no Japão através de missionários portugueses e espanhóis em 1549 –, tornou-se prática proibida em 1639 (DINIZ, 2006).

¹³É sempre bom lembrar a dificuldade de conceituar e caracterizar os Novos Movimentos Religiosos em geral. Eles são complexos e difusos na sociedade como um todo (GUERRIERO, 1999).



ofertam aos seus seguidores benefícios mundanos, como prosperidade, saúde, e harmonia familiar; 4) ênfase centrada na figura do fundador; 5) uso intensivo de práticas psicoterapêuticas e meditativas; 6) vitalismo – sacraliza toda a existência através da “Grande Vida”; e 7) proselitismo – os adeptos dedicam seu tempo em pregações e recrutamento de novos fiéis (ALBUQUERQUE, 1999; CLARKE, 2000; SILVEIRA, 2016).

Além destas características, outro ponto fundamental merece destaque: os fundadores dos novos Novimentos Religiosos Japoneses diziam que a sucessão de suas respectivas lideranças deveria ocorrer através da hereditariedade (DINIZ, 2006). Este princípio relaciona-se a uma prática originária no século XIII – revivida durante a restauração – conhecida como *ie*: unidade de organização autóctone responsável por moldar as relações sociais nipônicas (ORTIZ, 2000).

A partir do *ie*, surge um conjunto de regras ligadas à ideia de lar, família e linhagem. Tais normas são hierarquizadas por idade, gênero e sustentadas religiosamente através da relação conhecida como *oyabun-Kobun*. “A estrutura social reforça a relação *oyabun-Kobun* articulando os preceitos religiosos à obediência e ao respeito aos mais velhos.” (ORTIZ, 2000, p. 58). Na ausência de um filho numa união conjugal, o seguinte princípio pode ser adotado: caso este casal tenha uma filha e esta resolva se casar futuramente, seu marido poderá ser “adotado” pelo sogro e sogra. Este contorcionismo permite a manutenção da estrutura tradicional do *ie* no seio familiar (ORTIZ, 2000).

4. Masaharu Taniguchi e a *Seicho-No-Ie*: o início da geração de uma liderança familiar religiosa

Masaharu Taniguchi nasceu em uma pequena aldeia do município de Kobe – cidade localizada na província de Hyogo – e era filho de lavradores. Na infância, após ser adotado por uma tia, mudou-se para Osaka. “[...] Taniguchi

teve uma vida típica de um homem urbano de condição social mediana, mas dotado de alguma notabilidade intelectual, incluindo o conhecimento da língua inglesa.” (SILVEIRA, 2016, p.35).

Na fase adulta – já residindo em Tóquio – ingressou na Universidade de Waseda¹⁴ – no curso de literatura. Neste ambiente acadêmico, Tanigushi – influenciado pelo contexto do período da restauração – entrou em contato com a literatura ocidental. No campo literário e filosófico conheceu os trabalhos de Oscar Wilde, William James e Schopenhauer. Na religião, passou a ter familiaridade tanto com o Espiritismo quanto com uma vertente do Cristianismo conhecida como Novo Pensamento Americano¹⁵(DINIZ, 2006). Além disto – ainda na faculdade – foi membro da *Omoto-Kyo* – umas das primeiras Novas Religiões Japonesas surgidas. “Durante cinco anos foi membro da nova seita Omoto, chegando a escrever artigos para seus periódicos.” (ALBUQUERQUE, 1999, p. 19).

No ano de 1914 abandonou o curso de literatura e foi trabalhar como editor de uma revista psíquica. Em 1920 – já residindo em Kyoto – conheceu Tekuro (1896-1988). Após um curto período de tempo, casaram-se na Academia Kameoka – até então sede da *Omoto-Kyo*. Desta união, nasceu a única filha do casal chamada Tekuro.

A adesão à *Omoto-Kyo* durou pouco tempo. Em 1922 – principalmente em virtude da perseguição do governo contra esta religião – Taniguchi deixou de segui-la. Tal acontecimento – somado às enfermidades de sua esposa e filha – o fez ter uma aproximação mais sólida com o Budismo, Cristianismo e o Novo Pensamento Americano (SILVEIRA, 2016).

A partir da metade da década de 20, havia melhorado a condição

¹⁴Era uma das universidades japonesas mais liberais da época (DINIZ, 2006).

¹⁵ Esta prática religiosa sustenta que as pessoas atraem o que acreditam que deveria ser. Ernest Taniguchi entrou em contato com esta religião através dos escritos de Fenwicke Holmes (DINIZ, 2006).



financeira da família em virtude do novo trabalho – começou a atuar como tradutor na *Vacuum Oil Company*. Residindo em um local amplo e confortável, Taniguchi procurou compartilhar seus conhecimentos religiosos adquiridos – tanto os orientais quanto os ocidentais. Fez isto organizando uma série de encontros em sua residência. “Formou-se um grupo de discussão em sua casa chamado *Grupo de pessoas em busca da verdade*, que assim como Taniguchi tinham o objetivo de buscar a fé religiosa.” (DINIZ, 2006, p. 35, grifos da autora).

Em 1929, Taniguchi alegou ter recebido uma espécie de revelação divina convocando-o a libertar o mundo das mazelas. Este acontecimento teria ocorrido no Santuário *Samiyoshi* – tal local é um símbolo do passado japonês, já que *Samiyoshi* é uma divindade de origem xintoísta (SILVEIRA, 2016). Nestas supostas revelações, estavam as bases teológicas da *Seicho-No-Ie*: matéria, corpo e alma não existem, o que existe é somente *Jissô*¹⁶, ou seja, o espírito de Deus e sua manifestação (ALBUQUERQUE, 1999).

No ano seguinte, as supostas revelações continuaram a pairar sobre Taniguchi (SILVEIRA, 2016). Como consequência prática, ele funda a *Seicho-No-Ie* assumindo o papel de porta voz desta nova religião (DINIZ, 2006) - justamente em decorrência de sua experiência no contexto social da restauração. “Assim sendo, o mundo do *Jissô*, a verdadeira realidade do homem [...] nada mais seriam que um reflexo da ideologia do período Meiji.” (ALBUQUERQUE, 1999, p.44).

Taniguchi utilizou variadas fontes para construir sua doutrina religiosa. As crenças populares japonesas, por exemplo, estão representadas pela adoração aos antepassados e pelo culto às almas. Já a cura das enfermidades denota uma influência do Novo Pensamento Americano (ALBUQUERQUE, 1999).

¹⁶É o fundamento básico da *Seicho-No-Ie* (ALBUQUERQUE, 1999).



4.1 A projeção nacional atingida pela *Seicho-No-Ie*: Taniguchi alia-se ao governo

Em março de 1930 Taniguchi – que já tinha experiências com jornais – lançou a revista *Seicho-No-Ie*. “Os primeiros adeptos eram chamados de assinantes, e não de crentes ou fiéis” (ALBUQUERQUE, 1999, p 20). A princípio, ela começou a circular em escala pequena. Foi distribuída – de forma gratuita – para o *Grupo de pessoas em busca da verdade*, alguns conhecidos da família e às ex-alunas do colégio feminino onde Teruko Taniguchi havia estudado (DINIZ, 2006). O conteúdo da revista era centrado basicamente na revelação divina supostamente recebida por Taniguchi.

Passados aproximadamente dois anos, a revista já estava atingindo uma projeção nacional devido aos relatos de curas de pessoas enfermas. Através disto, as atividades de Taniguchi passaram a ser encaradas como religiosas e os assinantes passaram a ser reconhecidos como fiéis (ALBUQUERQUE, 1999).

Em 1934 Taniguchi – juntamente com sua família – transfere-se para a capital e inicia uma série de conferências sobre a *Seicho-No-Ie*. Em 1936 – sob seu comando – é inaugurado a Sede Central da *Seicho-No-Ie*. Nesta altura, a revista – que passou a se chamar “Revista de Deus” – já contava com 30.000 leitores (DINIZ, 2006).

Em 1940, Taniguchi registrou oficialmente a nova religião. O governo japonês acabou reconhecendo a *Seicho-No-Ie* como entidade religiosa devido às supostas “curas milagrosas” (DINIZ, 2006). Enquanto que algumas novas religiões japonesas sofreram retaliações por não seguirem as normas impostas pela religião oficial – o Xintoísmo de Estado –, Taniguchi se mostrou condescendente com o governo do imperador Showa. “Nessa época inicial, a *Seicho-No-Ie* escapa às opressões governamentais prestigiando e apoiando o governo por meio de uma ideologia pró-guerra que exaltava o caráter divino e a



invencibilidade do Japão.” (ALBUQUERQUE, 1999, p.20). Em 1945, por exemplo, Taniguchi foi responsável pela elaboração de aproximadamente 50.000 cartazes com os dizeres: “Vitória do Exército Imperial”.

5. *Seicho-No-Ie* no período pós-guerra: para além dos limites nacionais

Com a derrota na Segunda Guerra Mundial, o Xintoísmo de Estado é extinto no Japão. Através da Constituição promulgada em 1947, incrementou-se a liberdade confessional e o fim da religião oficial de Estado (SILVEIRA, 2016). Em decorrência deste fato, as novas religiosas japonesas – através de suas lideranças – conseguiram maior autonomia, expansão e alinhamento com as demandas globais. “Nesse contexto, as novas religiões, incluindo as que já existam, ampliaram seu foco de atuação para o campo educacional, médico, ecológico, político e também para movimentos do tipo organizações não governamentais.” (SILVEIRA, 2016, p.75).

Taniguchi começou a criar novas diretrizes e adaptações para a *Seicho-No-Ie*. Isto envolveu uma ação em conjunto com seu próprio entorno familiar. A partir dos finais da década de 40, seus membros começaram a atuar nesta religião. Fizeram isto seguindo – ao mesmo tempo – os modelos tradicionais do *ie* e a dinâmica de uma sociedade cada vez mais globalizada. Enquanto sua esposa Takuno – e depois sua filha Emiku – assumiu a presidência da “Associação Pomba Branca” – responsável por mostrar a importância do papel da mulher no lar –, seu genro Seicho (1919-2008) – através da “Associação dos Jovens” – ficou encarregado de disseminar a doutrina para uma geração mais nova. De acordo com Albuquerque (1999), Seicho veio ao Brasil no ano de 1955 no intuito de habilitar 85 pregadores regionais.

A partir da década de 60, Taniguchi e sua família começaram a fazer diversas viagens – passando por Havaí, Canadá, Estados Unidos, Brasil e países



européus – no intuito de divulgar a *Seicho-No-Ie* e ampliar seu diálogo com outras culturas e religiões. “Em 1963, Masaharu Taniguchi vem ao Brasil e aqui passa três meses realizando palestras e cursos em vários locais.” (ALBUQUERQUE, 1999, p. 23). Estas ações contribuíram para o reconhecimento e aumento de outras sedes desta religião ao redor do mundo. Todavia, as mesmas eram controladas, pois deviam seguir as orientações ditadas pela sede do Japão.

No contexto do pós-guerra, Taniguchi também chegou a pregar o pacifismo através de encontros com lideranças religiosas e chefes de Estado – apoiando, sobretudo, o cessamento das guerras e incentivando o advento da paz entre os povos (DINIZ, 2006). Este tom mais conciliador contribuiu inclusive para a adesão de gerações sem ascendência nipônica à *Seicho-No-Ie*. No caso do Brasil, por exemplo, na década de 90 cerca de 90% dos adeptos desta religião não possuíam ascendência japonesa (SHOJI; USARSKI, 2017).

5.1 A *Seicho-No-Ie* sob o comando dos sucessores: novos horizontes

Taniguchi faleceu em 1985. Diante disto, seu genro Seicho assumiu a presidência da *Seicho-No-Ie*. Antes mesmo deste evento, Seicho - que havia se formado em Psicologia na Universidade de Tóquio - já havia tomado a frente das divulgações e diálogos desta religião pelo mundo. Desde 1957, era vice-presidente desta religião.

Na medida em que Taniguchi ficava mais debilitado fisicamente pela idade avançada, Seicho assumiu as viagens do sogro pelos quatro cantos do mundo. Além de seguir o legado de Taniguchi, contribuiu para a abertura da *Seicho-No-Ie* para outras questões. Influenciado, sobretudo, pela temática ambientalista da década de 70, o advento da geração dos anos 80 marcada pela “ética ao cuidado” e o ideário harmônico da relação entre homem e natureza preconizado no Japão pós-guerra (EDMUNDS; TURNER, 2005; ORTIZ, 2000), ele



inseriu a nova religião japonesa nas discussões planetárias ambientais (DINIZ, 2006).

Seicho faleceu no ano de 2008. Quem assumiu o cargo da presidência da *Seicho-No-Ie* foi seu filho Masanobu Taniguchi. Nascido em 1951, Masanobu ainda é o atual presidente desta religião. Ele é o terceiro dos quatro filhos(as) de Seicho e Emiko. É o primogênito e por isso assumiu o posto de presidente – seguindo o sistema tradicional do *ie*.

Mesmo antes de tomar posse da presidência da *Seicho-No-Ie*, Masanobu – muito mais do que seu pai – vem intensificando o diálogo desta religião com questões ambientais. Em 1974, ele graduou em direito na Universidade de Aoyama. Em 1978, concluiu seu Mestrado em Relações Internacionais na Universidade de Coimbra. Posteriormente, seguiu uma carreira jornalística na cidade de Yokohama. Assumiu a vice-presidência da *Seicho-No-Ie* em 1990. Desde então, procura dialogá-la com as questões ambientais: 1) faz uso constante das redes sociais – postando sobre o cultivo e a importância do consumo de alimentos orgânicos e vegetarianos; 2) posta fotos frequentes com traje de ciclista; e 3) orienta os adeptos através de obras como, “Caminha da Paz pela Fé: A Fé na Atualidade” (2004) e “O Canto de Louvor à Natureza” (2012) (SILVEIRA, 2006).

A aproximação mais sólida entre religião e meio ambiente proporcionou a *Seicho-No-Ie* o reconhecimento internacional pela Organização Internacional para a Padronização (ISO). Tal reconhecimento ocorreu no início dos anos 2000 através do selo ISSO 14001 – normalmente oferecido para empresas que apresentam certo comprometimento com a sustentabilidade (SILVEIRA, 2016).

Masanobu tem procurado alterar o próprio espaço físico da Sede Central da *Seicho-No-Ie*. Em 2013 a sede foi transferida de Tóquio para Hakuto. O local ganhou o nome de “Escritório da Floresta”. “[...] a nova sede, um complexo feito de madeira, ladeado por uma paisagem exuberante e que se mantém através de



painéis de energia solar, substituiu a sede anterior construída em Tóquio por Masaharu Taniguchi.” (SILVEIRA, 2016, p. 105).

As sedes centrais da *Seicho-No-Ie* em outros países, também têm adotado esta diretriz assumida por Masanobu. No Brasil, por exemplo, é possível encontrar no site oficial desta religião um canal chamado “Responsabilidade Ambiental”. Neste item, vários artigos estão disponíveis para a leitura. Eles abordam temas como: 1) meio ambiente e tabagismo; 2) o problema do alto consumo de carne para o planeta; e 3) o movimento *carbon free* – que incentiva o plantio de árvores por empresas e pessoas físicas.

Apesar desta iniciativa no âmbito ambiental, Masanobu têm sofrido constantes resistências e críticas de alas mais tradicionalistas da *Seicho-No-Ie*. Uma delas formou uma espécie de grupo religioso dissidente conhecido como *Manabu Kai*. Aliada a uma organização conservadora de direita no Japão chamada *Nippon Kaigi* (MIZOHATA, 2016), a *Manabu Kai* engloba dissidentes da *Seicho-No-Ie* dispostos a seguirem os ensinamentos – ditos verdadeiros – propagados por Masaharu Taniguchi. Alegam que seu neto esteja distorcendo as mensagens originais deixadas pelo avô, no intuito de adaptá-las a outras questões aleatórias da doutrina. Este episódio revela justaente uma tensão envolvendo a dinâmica construída pelas gerações globais (BECK; BECK-GERNSHEIM; 2009), traduzidas – neste caso específico – entre os membros de diferentes gerações à frente da liderança da *Seicho-No-Ie*.

6. Considerações Finais

Normalmente, os estudos relacionados à *Seicho-No-Ie* estão centrados no âmbito da sociologia da religião – mais precisamente aos Novos Movimentos Religiosos. Este artigo procurou ir mais além desta perspectiva. Analisar esta religião em termos geracionais envolve – primeiramente – o reconhecimento de



que as abordagens de Mannheim não são suficientes. A *Seicho-No-Ie* é fruto de um processo social globalizante. Daí a procura por uma literatura – mais atual – interessada em gerações globais.

Realizar um nexos entre gerações globais e *Seicho-No-Ie* não envolve simplesmente conectar esta religião com a globalização de forma genérica. Daí a necessidade de entender processo histórico da formação do Estado-nação japonês, pois geração global também implica diferenciação.

A *Seicho-No-Ie* nasceu mediante uma junção entre passado e presente. Desta combinação surgiu o futuro, isto é, uma nova religião projetada por um indivíduo – um ator social – pertencente ao contexto de transformação da época: Masaharu Taniguchi.

Com o término da segunda guerra, Taniguchi expandiu a divulgação da *Seicho-No-Ie* para além dos limites nacionais. Tal fato foi intensificado pela atuação do seu núcleo familiar. Todavia a presença de Tekuro e posteriormente de Emiko foram reduzidas neste processo. Tal fato é resultado do sistema tradicional e patriarcal do *ie*.

Foi primeiramente com Seicho e agora com Masanobu que a presença de uma geração global nesta religião se tornou mais visível. Em meio ao peculiar desenvolvimento histórico Estado-nação japonês.

Seicho, ao se casar com Emiko – filha de Taniguchi – deixou para trás o sobrenome Arachi e tornou-se um legítimo Taniguchi. Inspirado no princípio tradicionalista do *ie*, Masaharu possibilitou que seu genro assumisse a presidência da *Seicho-No-Ie* e modernizasse ainda mais esta nova religião japonesa.

Masanobu, atual presidente da *Seicho-No-Ie*, também assumiu a liderança via o princípio tradicionalista do *ie*. Todavia, o neto de Taniguchi aparenta ser mais desenraizado que seus antecessores. Além das discórdias provocadas com membros conservadores da *Seicho-No-Ie*, ele argumenta que não força seus filhos



a participarem desta religião (DINIZ, 2006).

Parece que Masanobu faz parte de uma geração totalmente global. O neto de Taniguchi pertence a um núcleo cultural nipônico que já não é indestrutível. Daí que valores tradicionais japoneses são praticamente inexpressivos para os membros das gerações mais novas (ORTIZ, 2000).

Tais valores sofreram um impacto grande em 1996 – no âmbito jurídico. Neste ano, ocorreu uma alteração no Código Civil Japonês. O parágrafo 4º regulamentou que a sucessão passou a ser igualitária. Isto teve um impacto direto nas religiões. Masanobu achou positiva esta mudança – resolvendo, inclusive, incorporá-la no âmbito sucessório da *Seicho-No-Ie*. A partir de 1996 a sucessão da presidência desta religião não se dará mais por princípios tradicionais do *ie*, mas sim mediante voto proferido pelos seus líderes em geral (DINIZ, 2006). Este é um desafio posto por Masanobu. Ou será criado um consenso ou as tensões – que já existem – só aumentarão

Recebido em 30 de abril de 2020.

Aprovado em 12 de maio de 2020.



Referências

ALBUQUERQUE, Leila Marrach Basto de. *Seicho-no-Ie do Brasil: agradecimento, obediência e salvação*. São Paulo: Annablume, 1999.

BECK, U; BECK-GERNSHEIM, E. **Generación global**. Barcelona: Paidós, 2008.

BRISTOW, Jennie. **The Sociology of Generations: New Directions and Challenges**. UK: Palgrave Macmillan, 2016.

CLARKE, Peter. Introduction: Japanese New Religion Abroad: a case of “reverse” globalization. In: CLARKE, Peter (Org.). **Japanese New Religions in Global Perspective**. Richmond: Curzon, 2000.

_____. *As Novas Religiões Japonesas e suas Estratégias de Adaptação no Brasil*. **REVER**, São Paulo, n.8, p.22-45, jun. 2008.

DESSI, Hugo. Japanese Religions, Inclusivism, and the Global Context. **Japanese Religions**, Kyoto, vol.36, n.1&2, p.83-99, mar/nov. 2011.

DINIZ, Ediléia Mota. **Carisma e poder no discurso religioso: um estudo do legado de Masaharu Tanigushi – a Seicho-No-Ie no Brasil**. 2006. 189f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2006.

DRUMHELLER, Kristina. *Millennial Dogma: A Fantasy Theme Analysis of the Millennial Generation’s Uses and Gratifications of Religious Content Media*. **Journal of Communication & Religion**. EUA, vol. 28, p. 47-70, mar. 2005.

EDMUNDS, J; TURNER, B. S. **Generations, culture and society**. Buckingham: Open University Press, 2002.

FLORYYY, Ricard; MILLER, Donald. E. **Finding Faith: The Spiritual Quest of the Post-Boomer**. New Brunswick: Rutgers University Press, 2008.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: UNESP, 1991.

GUERRIERO, Silas. **Novos Movimentos Religiosos: o quadro brasileiro**. São Paulo: Paulinas, 1999.

INOUE, Nobuka. The influence of Globalization on Japanese Religion: Dissolving Boundaries of Religious Culture. **Journal of Religion in Japan**. Tóquio, vol. 3, n.2-3, p.97-120, jan. 2014.

KIM, Dae Young; MIN, Pyong Gap. Intergenerational Transmission of Religion and Culture: Korean Protestants in the U.S. **Sociology of Religion**, UK, vol. 66, n. 3, p. 263-282, set/dez 2005.



MANNHEIM, Karl. **Essays on the sociology of knowledge**. London: Routledge & Kegan Paul, 1952.

_____; MILLS, C. Wright; MERTON, Robert King. **Sociologia do conhecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

MIZOHATA, Sachie. Nippon Kaigi: Empire, Contradiction, and Japan's Future. **The Asia-Pacific Journal**, vol.14 n.1, p.1-21, nov. 2016.

ORTIZ, Renato. **O próximo e o distante: Japão e modernidade, mundo**. São Paulo: Brasiliense, 2000.

POSSAMAI, Adam. **Sociology of Religion for Generation X and Y**. Routledge, 2009.

_____; TURNER, B. S. Authority and liquid religion in cyber-space: the new territories of religious communication. **International Social Science Journal**, UK, v. 23, n.209-210, p.197-206, set/dez. 2012.

SHOJI, Rafael; USARSKI, Frank. Perspectiva sociológica sobre a expansão do Budismo e das religiões japonesas no Brasil. **REVER**, São Paulo, vol.17, n.2, p. 100-118, mai/ago. 2017.

SILVEIRA, João Paulo de Paula. **Identidades religiosas na modernidade tardia: um estudo a partir da Seicho-No-Ie do Brasil em Goiânia**. 2016. 213f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2016.

VANDENBERGHE, Frédéric. **As sociologias de Georg Simmel**. Belém, PA; Bauru, SP: EDUPFA: EDUSC, 2005.



Universidade Federal Rural de Pernambuco, julho de 2020
www.ufrpe.br

ISSN: 2446-6662– Versão Eletrônica

**Este artigo está sob uma licença do
Creative Commons**

É permitido:

Copiar, distribuir, exibir e executar a obra e fazer trabalhos derivados dela, conquanto que deem créditos devidos ao autor ou licenciador, na maneira especificada por estes.

Copiar, distribuir, exibir e executar a obra e fazer trabalhos derivados dela, desde que sejam para fins não-comerciais

Distribuir obras derivadas somente sob uma licença idêntica à que governa a obra original.

