

**RICHARD GONÇALVES ANDRÉ**

**RELIGIÃO E SILÊNCIO: REPRESENTAÇÕES E PRÁTICAS  
MORTUÁRIAS ENTRE NIKKEIS EM ASSAÍ POR MEIO DE  
TÚMULOS (1932 – 1950)**

**ASSIS  
2011**

RICHARD GONÇALVES ANDRÉ

RELIGIÃO E SILÊNCIO: REPRESENTAÇÕES E PRÁTICAS MORTUÁRIAS ENTRE  
NIKKEIS EM ASSAÍ POR MEIO DE TÚMULOS (1932 – 1950)

Tese apresentada à Faculdade de Ciências e Letras  
de Assis – UNESP – Universidade Estadual  
Paulista para a obtenção do título de Doutor em  
História (Área de Concentração: História e  
Sociedade).

Orientadora: Profa. Dra. Célia Reis Camargo

ASSIS  
2011

**Catálogo elaborado pela Divisão de Processos Técnicos da Biblioteca Central da  
Universidade Estadual de Londrina.**

**Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)**

A555r André, Richard Gonçalves.  
Religião e silêncio: representações e práticas mortuárias entre nikkeis em Assaí por meio de túmulos (1932 – 1950) / Richard Gonçalves André. – Assis, 2011.  
250f. : il.

Orientador: Célia Reis Camargo.  
Tese (Doutorado em História – Área de concentração: História e Sociedade) – Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Programa de Pós-Graduação em História, 2011.  
Inclui bibliografia.

1. Nikkeis – Historiografia – Assai – Teses. 2. Nikkeis – Ritos e cerimônias fúnebres – Teses. 3. Imigração Japonesa – Culto dos antepassados – Assai – Teses. 4. Japoneses – Práticas religiosas – Teses. 5. Túmulos – Historiografia – Teses. I. Camargo, Reis Camargo. II. Universidade Estadual Paulista. Faculdade de Ciências e Letras de Assis. Programa de Pós-Graduação em História. III. Título.

CDU 930.2

## **DEDICATÓRIA**

*Duas pessoas queridas se foram durante a elaboração da pesquisa. De diferentes formas, tiveram peso profundo não apenas nessas páginas, mas em minha formação pessoal e acadêmica. Ao professor Eduardo Basto de Albuquerque e à minha avó Kiyó Shimada, que essas sejam as minhas “flores”.*

## AGRADECIMENTOS

Em razão de um infortúnio inesperado, o falecimento do professor Dr. Eduardo Basto de Albuquerque, acabei tendo dois orientadores ao longo da pesquisa. Por isso, os primeiros agradecimentos dirigem-se a ele, que me acolheu com entusiasmo sob sua orientação quando entrei no doutorado em História na UNESP de Assis. Com ele, pude não apenas conversar sobre religiões, história e imigração japonesa, assuntos sobre os quais Eduardo detinha verdadeira perícia, mas também sobre filmes e mesmo mangás. Penso que isso, talvez, defina um erudito. Agradeço também à professora Dra. Célia Reis Camargo que, diante dos infortúnios mencionados, prosseguiu me orientando, ainda que estivesse acompanhando minha formação acadêmica desde os tempos de mestrado. Ter a orientação de ambos foi, além de uma aventura enriquecedora, uma honra. Obrigado aos dois.

Agradeço também aos professores que, gentilmente, aceitaram fazer parte da banca. À professora Dra. Leila Marrach Basto de Albuquerque que, além das considerações na defesa, atuou, pode-se dizer, como uma terceira orientadora, fornecendo pistas, emprestando obras e indicando referências, com profissionalismo e profunda humanidade. Agradeço também aos professores Marco Antonio Neves Soares, Milton Carlos da Costa e Ivan Esperança Rocha, que participaram da banca. E também a Fábio André Hahn, Frank Antonio Mezzomo e Andréa Lúcia Dorini de Oliveira Carvalho Rossi, que também fizeram a leitura da tese e, direta ou indiretamente, influenciaram em sua tessitura.

Agradecimentos a minha esposa Ana Raquel Abelha Cavenaghi que, além do amor e paciência em relação a um marido que passou parte das férias enfurnado numa indústria de ideias, auxiliou-me diretamente transcrevendo entrevistas, acompanhando-me nos registros fotográficos dos cemitérios, lendo e revisando a versão preliminar da tese, com a precisão de uma linguista que de fato é. E já que é para falar de família, agradeço à minha falecida avó Kiyō Shimada que, antes de partir, ajudou-me a traduzir os ideogramas utilizados ao longo da pesquisa, explicando-me coisas sobre a história do Japão que somente uma imigrante nascida no Japão entreguerras poderia conhecer com tamanha acuidade e sensibilidade. Lamento apenas pela entrevista que gostaria de realizar com ela, cuja iniciativa tardou em excesso.

Agradeço, também, a Naomi Saiki, professora de japonês da Aliança Cultural Brasil-Japão de Londrina, que me permitiu adquirir algum conhecimento em língua japonesa para lidar com certos nós culturais. Além disso, por seu intermédio, pude conhecer figuras da sociedade assaiense que foram objetos de entrevistas, como Takumi Shimada. Graças à mediação de Naomi, além disso, escrevi durante três anos num jornal nipo-brasileiro, o

Paraná Shimbun, o que me permitiu acumular certo conhecimento para a composição da pesquisa. Não é à toa que, mesmo hoje, continuo chamando Naomi de *sensei*. Agradecimentos, também, a Maria Fusako Tomimatsu, do Núcleo de Cultura Japonesa da Universidade Estadual de Londrina, que me ofereceu pistas importantes quando da estruturação da pesquisa. Agradeço aos funcionários do Museu Agrícola da Imigração Japonesa em Rolândia – PR –, do Museu da Imigração Japonesa em São Paulo, do Museu Histórico Padre Carlos Weiss em Londrina, do Centro de Documentação e Pesquisa Histórica da Universidade Estadual de Londrina e da Secretaria de Obras da Prefeitura Municipal de Assaí. Agradeço também ao monge Francisco Handa, do Templo Zen Budista do Bairro da Liberdade, em São Paulo.

Devo citar ainda os pesquisadores sobre imigração e religiões japonesas, alguns com os quais pude travar contato apenas por e-mail, mas que contribuíram significativamente com a pesquisa, sugerindo referências, enviando obras completas e indicando pistas. Agradecimentos, nesse sentido, a Inês Kiyomi Koguissi Morikawa, Lia Cazumi Yokoyama, Rogério Dezem, Rosângela Kimura, Maria de Lourdes dos Santos, Célia Sakurai, Jeffrey Lesser, Hirotika Nakamaki, Takeo Morimo e Masanobu Yamada.

Por fim, mas não menos importantes, gostaria de agradecer aos amigos que, de diferentes maneiras, apoiaram-me ao longo da pesquisa. A Tiago Hideo Watanabe, colega de orientação com o professor Eduardo, mas também amigo com o qual pude dialogar e aprender, bem como a José Aparecido Celório, Ana Cristina Teodoro da Silva, Edméia Ribeiro e Marcelo Estevam, que estão aí para o que der e vier.

Todos os nomes citados fazem parte dos fios que, de diferentes formas, entrelaçam essa pesquisa. Portanto, obrigado.

[...] olhando-se num espelho, os homens descobrem a morte [...] (Michel Vovelle)

ANDRÉ, Richard Gonçalves. **Religião e Silêncio**: Representações e Práticas Mortuárias Entre Nikkeis em Assaí por Meio de Túmulos (1932 – 1950). 2011. 250f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual Paulista, Assis.

## RESUMO

A presente pesquisa tem por objetivo sugerir como a religiosidade nikkei no Brasil, entre 1932 e 1950, desenvolveu-se por meio de canais não-institucionais como as representações e práticas religiosas presentes nos cemitérios. Para isso, são utilizadas como fontes privilegiadas as sepulturas existentes no Cemitério de Assaí – PR –, compreendidas como artefatos da cultura material, bem como outros documentos como entrevistas, obras literárias, dados estatísticos, artigos de jornal e processos criminais. Busca-se questionar a ideia segundo a qual não teria havido religião entre os imigrantes japoneses e seus descendentes durante a primeira metade do século XX. Foram percebidas na necrópole analisada três tipologias de túmulos: budistas, cristãos e sincréticos. Os indícios inscritos nos jazigos remetem, de modo geral, a formas de religiosidade pré-migratória que foram reconstruídas em território brasileiro, articulando-se, em certos casos, a elementos do universo religioso presentes no país, derivados especialmente do Catolicismo, inclusive popular, constituindo, dessa forma, um constructo cultural *sui generis*. Um de seus aspectos marcantes é a transferência do culto aos ancestrais que, tradicionalmente realizado em esfera doméstica, passou a ser cemiterizado no Brasil, marcando a passagem do sagrado da esfera privada para a pública. Em parte, essa religiosidade é concebida como consequência da própria dinâmica sincrética das religiões japonesas, partindo do pressuposto de que o sincretismo possui uma lógica intrínseca, não sendo caótico ou inocente. Por outro lado, compreende-se o fenômeno como algo elaborado no interior de conflitos e negociações de identidades num país marcado por discursos e práticas antinipônicos, afirmando a suposta inferioridade racial e cultural dos japoneses, tidos como inassimiláveis. Da perspectiva epistemológica, compreende-se o conceito de religião para além da esfera institucional, tendo em vista sua associação à noção de sagrado. Todavia, para sua análise, é necessário dessacralizá-lo e, portanto, desconstruí-lo como qualquer outro produto da cultura. Por isso, são utilizados conceitos como representação, prática e apropriação propostos pelo historiador francês Roger Chartier.

**Palavras-chave:** Imigração Japonesa. Religião. Morte.



ANDRÉ, Richard Gonçalves. **Religion and Silence: Mortuary Representations and Practices Among Japanese Immigrants in Brazil Through Graves (1932 – 1950)**. 2011. 250f. Thesis (Doctor's Degree in History) – Universidade Estadual Paulista, Assis.

### ABSTRACT

This research intends to suggest how Nikkei religiosity in Brazil, between 1932 and 1950, was developed through non-institutional channels like religious representations and practices present in cemeteries. For that, the sepultures existent in Cemetery of Assaí – PR – are utilized like privileged sources, comprehended like artifacts of material culture, as well as other documents like interviews, literary works, statistic data, journal's articles and criminal processes. It seeks to question the idea according to there wouldn't have religion among Japanese immigrant and their descendants during the primer half of XX century. In the analyzed necropolis was perceived three typologies of tombs: Buddhist, Christian and syncretic. The signs in the graves remit, generally, to forms of pre-migratory religiosity that was reconstructed in Brazilian territory, articulated, in certain cases, to elements of religious universe present in the country, proceeding especially from Catholicism, including popular, and constituting, thus, a *sui generis* cultural construct. One of the fundamental aspects is the transference of ancestral worship that, traditionally done in domestic sphere, began to be cemeterized in Brazil, marking the passage of sacred place from private to public sphere. In part, that religiosity is conceived like consequence of own syncretic dynamic of Japanese religions, understanding that the syncretism have an intrinsic logic, don't being chaotic or innocent. For other side, the phenomenon is comprehended like something elaborated in the interior of conflicts and negotiations of identities in a country marked by anti-Japanese discourses and practices, affirming the theoretical racial and cultural inferiority of Japanese, seem like inassimilable. From epistemological perspective, the concept of religion is comprehended far from its institutional sphere, recording its association with notion of sacred. However, for its analyses, it is necessary dessacred it and, therefore, deconstruct it like any other culture's product. For that, concepts like representation, practice and appropriation, proposed by French historian Roger Chartier, are utilized.

**Keywords:** Japanese Immigration. Religion. Death.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

<b>Imagem 1</b> – Detalhe de Túmulo Recente no Cemitério de Assaí .....	<b>30</b>
<b>Imagem 2</b> – Entrada do Cemitério Japonês de Álvares Machado .....	<b>106</b>
<b>Imagem 3</b> – Túmulo Budista no Cemitério de Álvares Machado .....	<b>107</b>
<b>Imagem 4</b> – Local de Culto no Cemitério de Álvares Machado .....	<b>107</b>
<b>Imagem 5</b> – Visão Panorâmica do Cemitério de Álvares Machado .....	<b>108</b>
<b>Imagem 6</b> – Cruzeiro do Cemitério de Assaí Durante o Finados .....	<b>120</b>
<b>Imagem 7</b> – Planta do Cemitério de Assaí .....	<b>121</b>
<b>Imagem 8</b> – Túmulo com Motivos Católicos .....	<b>134</b>
<b>Imagem 9</b> – Detalhe de Estatuária de Anjinho .....	<b>135</b>
<b>Imagem 10</b> – Detalhe de Estatuária da Virgem .....	<b>135</b>
<b>Imagem 11</b> – Nome e Data de Nascimento e Morte em Caracteres Latinos .....	<b>135</b>
<b>Imagem 12</b> – Nome, Data, Local de Nascimento e Proveniência da Falecida em Ideogramas Nipônicos.....	<b>135</b>
<b>Imagem 13</b> – Detalhe de Cruz no Alto do Túmulo .....	<b>136</b>
<b>Imagem 14</b> – Túmulo Católico no Cemitério de Assaí .....	<b>138</b>
<b>Imagem 15</b> – Detalhe de Lápide Informando o Nome do Falecido, as Datas de Nascimento e Falecimento .....	<b>139</b>
<b>Imagem 16</b> – Detalhe da Estatueta de Cristo .....	<b>139</b>
<b>Imagem 17</b> – Lápide Quase Ilegível com o Nome do Defunto, as Datas de Nascimento e Falecimento e a Província e a Cidade de Origem do Imigrante .....	<b>139</b>
<b>Imagem 18</b> – Túmulo Católico com Ênfase no <i>Kamon</i> .....	<b>141</b>
<b>Imagem 19</b> – Detalhes de Ícones de Túmulo Católico .....	<b>141</b>
<b>Imagem 20</b> – A Virgem e o Menino Jesus Pintados em Estilo Nipônico .....	<b>144</b>
<b>Imagem 21</b> – Escultura da Virgem e do Menino Jesus Representados como Budas .....	<b>144</b>
<b>Imagem 22</b> – Túmulo Budista no Cemitério de Assaí .....	<b>146</b>

<b>Imagem 23</b> – Detalhe de Sepultura Budista: Nome Póstumo .....	<b>147</b>
<b>Imagem 24</b> – <i>Kamon</i> em Túmulo Budista .....	<b>147</b>
<b>Imagem 25</b> – Nome e Data de Falecimento em Túmulo Budista .....	<b>147</b>
<b>Imagem 26</b> – Lápide Desgastada pelo Tempo .....	<b>147</b>
<b>Imagem 27</b> – Vaso para Oferenda de Flores em Túmulo Budista .....	<b>148</b>
<b>Imagem 28</b> – Exemplo de <i>Ihai</i> em Túmulo no Cemitério de Assaí .....	<b>148</b>
<b>Imagem 29</b> – Túmulo com Sutra Budista em Mármore .....	<b>149</b>
<b>Imagem 30</b> – Detalhe de Sepultura Budista: Nenbutsu .....	<b>150</b>
<b>Imagem 31</b> – <i>Kamon</i> em Sepultura Budista .....	<b>150</b>
<b>Imagem 32</b> – Lápide em Português em Jazigo Budista .....	<b>150</b>
<b>Imagem 33</b> – Inscrições em Japonês Indicando Origem, Data de Falecimento e Idade..	<b>151</b>
<b>Imagem 34</b> – Túmulo Budista com <i>Ihai</i> e Nenbutsu .....	<b>153</b>
<b>Imagem 35</b> – <i>Kamon</i> em Túmulo Budista .....	<b>154</b>
<b>Imagem 36</b> – Lápide em Caracteres Latinos em Sepultura Budista .....	<b>154</b>
<b>Imagem 37</b> – Nenbutsu em Jazigo Budista .....	<b>154</b>
<b>Imagem 38</b> – Inscrições em Japonês Quase Ilegíveis .....	<b>154</b>
<b>Imagem 39</b> – Nicho para Depósito de Flores e Outras Oferendas .....	<b>155</b>
<b>Imagem 40</b> – Túmulo Sincrético no Cemitério de Assaí .....	<b>157</b>
<b>Imagem 41</b> – Parte Traseira da Saliência Central com Inscrições Desgastadas .....	<b>158</b>
<b>Imagem 42</b> – <i>Kamon Futatsu Hiki</i> .....	<b>158</b>
<b>Imagem 43</b> – Cruz na Parte Traseira da Sepultura .....	<b>158</b>
<b>Imagem 44</b> – Detalhe de Lápide e Nicho para Oferendas .....	<b>158</b>
<b>Imagem 45</b> – Túmulo Sincrético com Indícios de Culto Cemiterial.....	<b>160</b>
<b>Imagem 46</b> – Oratório em Túmulo Sincrético .....	<b>161</b>
<b>Imagem 47</b> – Lápide em Caracteres Latinos .....	<b>161</b>

<b>Imagem 48</b> – Estátua de Cristo e Cruz .....	<b>161</b>
<b>Imagem 49</b> – <i>Kamon Kikyô</i> .....	<b>161</b>
<b>Imagem 50</b> – Adorno Lateral .....	<b>162</b>
<b>Imagem 51</b> – Local para a Inserção de Flores .....	<b>162</b>
<b>Imagem 52</b> – Túmulo Sincrético no Cemitério de Assaí .....	<b>164</b>
<b>Imagem 53</b> – Capela com Tabuleta Memorial .....	<b>165</b>
<b>Imagem 54</b> – Fotografia no Interior da Capela .....	<b>165</b>
<b>Imagem 55</b> – Estátua de Cristo e Cruz .....	<b>165</b>
<b>Imagem 56</b> – <i>Kamon Kiri</i> .....	<b>165</b>
<b>Imagem 57</b> – Porta-Velas .....	<b>166</b>
<b>Imagem 58</b> – Lápide Informando Nome e Data de Trespasse .....	<b>166</b>
<b>Imagem 59</b> – Túmulo com Indícios de Cemiterização de Culto aos Ancestrais .....	<b>168</b>
<b>Imagem 60</b> - Butsudan em Pedra .....	<b>169</b>
<b>Imagem 61</b> – Tabuletas Memoriais Inseridas em Túmulo .....	<b>169</b>
<b>Imagem 62</b> – <i>Kamon Kiri 3/5/3</i> .....	<b>169</b>
<b>Imagem 63</b> – Lápide Informando Nome e Data de Trespasse .....	<b>169</b>
<b>Imagem 64</b> – Túmulo Sincrético em Forma de Capela no Cemitério de Assaí .....	<b>191</b>
<b>Imagem 65</b> – Oferendas Inseridas em Túmulo com Cemiterização do Culto aos Ancestrais.....	<b>192</b>
<b>Imagem 66</b> – Túmulo Sincrético Decorado com Flores de Papel no Finados .....	<b>197</b>
<b>Imagem 67</b> – Túmulo Devocional de Nikkei .....	<b>198</b>
<b>Imagem 68</b> – Detalhe de Água Considerada Milagrosa em Túmulo Devocional de Nikkei.....	<b>199</b>

## LISTA DE TABELAS

**Tabela 1** – Crescimento Populacional no Japão ..... **60**

**Tabela 2** – Religião para Chefes de Família Imigrantes e Descendentes por Regiões  
Selecionadas ..... **131**

## **LISTA DE SIGLAS**

**ABHR** – Associação Brasileira de História das Religiões

**BRATAC** – Brasil Takushoku Kaisha – Corporação de Colonização do Brasil

**CTNP** – Companhia de Terras Norte do Paraná

**GAT** – Gozar a Terra

**JJRS** – Japanese Journal of Religious Studies

**KKKK** – Kaigai Kôgyô Kabushiki Kaisha – Companhia Ultramarina de Empreendimentos

**PL** – Perfect Liberty

## SUMÁRIO

<b>NOTA AO LEITOR</b> .....	<b>15</b>
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>16</b>
1 Problemas .....	19
2 Lacunas Historiográficas .....	20
3 Ferramentas Epistemológicas .....	27
4 Estrutura .....	32
<b>1 AS RELIGIÕES E AS PRÁTICAS MORTUÁRIAS NO JAPÃO</b> .....	<b>35</b>
1.1 Contexto Religioso Pré-Migratório .....	36
1.2 Era Edo e Budismo .....	37
1.3 Era Meiji e Shintoísmo .....	41
1.4 Emergência das Novas Religiões .....	53
<b>2 IMIGRAÇÃO, CONFLITO E RESISTÊNCIA</b> .....	<b>58</b>
2.1 Causas da Imigração .....	59
2.2 Fases e Características da Imigração .....	65
2.3 Discursos e Práticas Antinipônicos .....	71
2.4 Resistência e Negociação .....	78
<b>3 QUESTIONANDO O SILÊNCIO RELIGIOSO</b> .....	<b>85</b>
3.1 As Linhas da Historiografia sobre as Religiões Japonesas no Brasil .....	86
3.2 Razões para o Silêncio .....	96
3.3 Silenciosos Diálogos .....	109

<b>4 FORMAS DE RELIGIOSIDADE POR INTERMÉDIO DE LUGARES MÓRBIDOS: TÚMULOS DE NIKKEIS NO CEMITÉRIO DE ASSAÍ .....</b>	<b>115</b>
4.1 Túmulos: Artefatos da Cultura Material .....	116
4.2 Os Túmulos como Fontes na Historiografia .....	122
4.3 A Cidade dos Vivos: Assaí .....	126
4.4 A Cidade dos Mortos: Asahi .....	133
4.5 A Problemática da Conversão .....	170
4.6 Religião e Sociedade em Assaí .....	172
<b>5 A CEMITERIZAÇÃO DO CULTO AOS ANCESTRAIS .....</b>	<b>180</b>
5.1 Ritos Mortuários no Japão.....	181
5.2 Reconstrução dos Ritos Mortuários no Brasil .....	188
5.3 O Culto aos Mortos no Brasil .....	190
5.4 A Desestruturação das Tradicionais Organizações Familiares .....	199
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>203</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>210</b>
<b>GLOSSÁRIO .....</b>	<b>223</b>
<b>ANEXO .....</b>	<b>249</b>



## NOTA AO LEITOR

Na presente pesquisa, todos os termos em japonês, quando de seu primeiro aparecimento, são seguidos por seus respectivos ideogramas, tal como convencionado em periódicos internacionais como o *Japanese Journal of Religious Studies*. Dada a dificuldade de traduções para o português em razão das profundas diferenças linguísticas – lembrando que a língua japonesa não tem artigos, não conjuga verbos no futuro, possui adjetivos que são conjugados no passado, entre outros aspectos –, a utilização das grafias originais é uma forma de permitir outras possibilidades de traduções por parte dos leitores. Para facilitar a leitura, uma vez que as palavras em japonês são relativamente recorrentes, há um glossário ao final da tese. As latinizações de termos japoneses encontram-se em itálico, exceto quando nomes próprios – de pessoas, lugares, movimentos, entre outros –, grafados normalmente e com letra maiúscula. Buscou-se ao máximo manter as latinizações segundo o modelo proposto por James Curtis Hepburn<sup>1</sup>, com exceção de algumas palavras japonesas que já foram aportuguesadas, como “gueixa”. A seguir, alguns esclarecimentos quanto à leitura das expressões japonesas, como convencionado por Hepburn.

- Palavras que contenham o “ch” são lidas como se tivessem um “t” que dá ênfase à sonoridade, como em *chonmage* (“tchonmage”) ou *kachigumi* (“katchigumi”);
- Palavras que contenham “g” são lidas com som de “gu”, como em *kotsuage* (“kotsuague”);
- Palavras que contenham sílabas como “ha”, “he”, “hi” e “ho” são lidas com determinado som de “r” em português, como em *han* (“ran”) e *Hiroshima* (“riroshima”);
- Palavras que contenham sílabas como “ra”, “re”, “ri”, “ro” e “ru” são lidas com outra variante de “r” em português. A sonoridade segue, por exemplo, “parada”, “parede”, “farinha”, “farofa” e “bauru”. Alguns exemplos: *rônin*, *sakura* e *rei*;
- Palavras que contenham repetição de consoantes apresentam uma rápida pausa entre a sílaba anterior e a posterior, dando certa ênfase, como em *nikkei* “ni-kei”;
- Palavras com acento circunflexo remetem ao prolongamento do som da vogal, como em *kyûshû* (“kyuushuu”) e *shôgun* (“shougun”).

---

<sup>1</sup> MICHAELIS. **Dicionário Prático Português-Japonês**. SP: Cia. Melhoramentos, Aliança Cultural Brasil-Japão, 2000, s.p.

## INTRODUÇÃO\*

---

---

---

\* Alguns fragmentos da introdução foram publicados originalmente em ANDRÉ, R. G. Silenciosos Diálogos: Religião, Apropriação e Cultos Privados Entre Imigrantes Japoneses no Brasil. **Revista Brasileira de História das Religiões**, n. 8, p. 75 – 101, set. 2010. Disponível em <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf7/06.pdf>. Acesso em 5 jan. 2011 e idem. A Imigração Japonesa no Brasil: História e Memória, Fronteiras e Interpenetrações. **História e-História**, 2009. Disponível em <http://www.historiaehistoria.com.br/materia.cfm?tb=alunos&id=222>. Acesso em 5 jan. 2011.

A epígrafe da presente pesquisa, escrita pelo historiador francês Michel Vovelle, é um tema popular na literatura e mesmo em outras artes como a pintura<sup>1</sup>. Trata-se de assunto que oferece a possibilidade de múltiplas interpretações. Do ponto de vista filosófico, é possível dizer que o espelho reflete a imagem dos seres humanos que, dia a dia, caminham para a morte. Esse tipo de reflexão fica claro, por exemplo, nos textos do escritor brasileiro Lima Barreto: “O Emílio Alvim faz anos hoje. É coisa curiosa que festejemos esse avanço para o túmulo”<sup>2</sup>. Por outro lado, aliada à visão filosófica, podem-se estabelecer leituras históricas: o reflexo é a imagem distorcida criada pela própria humanidade, isto é, antes de constituir algo em si, a morte, como fenômeno da cultura, é uma construção histórica, matizada, portanto, pelas operações de indivíduos e grupos inseridos em determinados períodos e lugares. Dessa forma, as representações que a cerceiam não são fatos da natureza, mas da história, a despeito da universalidade material concernente ao fim da vida da perspectiva biológica<sup>3</sup>. Segundo um antigo provérbio italiano, “o rei e o peão voltam para a mesma casa” ao fim do jogo, mas o imaginário que cerca determinados tipos de mortes e mortos apresenta múltiplas variáveis, desde o tempo de luto, os rituais envolvidos à arquitetura tumular.

A historicidade do objeto em questão pode ser compreendida retrospectivamente. Em boa parte do mundo moderno, como salienta o historiador francês Phillipe Ariès<sup>4</sup>, criou-se um tabu em torno da morte: com a expansão do discurso médico a partir do século XVIII na Europa – no Brasil, ao longo do XIX –, busca-se evitá-la por intermédio de uma série de mecanismos, inclusive esticando a vida dos agonizantes em hospitais, longe de casa e dos familiares. Não se fala a seu respeito, principalmente ao mais interessado, o moribundo. Ou seja, tentou-se exorcizar o mórbido na contemporaneidade. Trata-se da perspectiva médica, mas não universal. No entanto, anteriormente à difusão da moderna medicina, morrer bem era questão de significativa importância para o indivíduo, a família e a comunidade de modo geral, na medida em que, chegada a hora de “partir” – aludindo à representação da morte como viagem<sup>5</sup> –, era de bom tom fazer todos os preparativos para que o moribundo morresse de modo adequado, enchendo a casa de amigos, parentes, curiosos e do clérigo responsável pela

<sup>1</sup> VOVELLE, M. A História dos Homens no Espelho da Morte. In: BRAET, Herman; VERBEKE, Werner (orgs.). **A Morte na Idade Média**. São Paulo: EDUSP, 1996, p. 11.

<sup>2</sup> BARRETO apud BERTOLLI FILHO, Cláudio; MEIHY, José Carlos Sebe Bom. Morte e Sociedade em Lima Barreto. In: MARTINS, José de Souza (org.). **A Morte e os Mortos na Sociedade Brasileira**. São Paulo: Editora Hucitec, 1983, p. 158.

<sup>3</sup> VOVELLE, M. A História dos Homens no Espelho da Morte. Cit., p. 12.

<sup>4</sup> ARIÈS, P. **O Homem Diante da Morte**. 2. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989, p. 31.

<sup>5</sup> A esse respeito, ver as expressões mórbidas relativas à viagem anotadas por CASCUDO, Luis da Camara. **Tradição, Ciência do Povo**: Pesquisas na Cultura Popular do Brasil. São Paulo: Editora Perspectiva, 1971, p. 100.

extrema-unção e dando-lhe um funeral apropriado. Desejava-se não morrer muito antes, o que poderia gerar problemas de ordem espiritual, nem depois, como hoje em dia se faz num leito de hospital<sup>6</sup>. Antes de ser exorcizada, a morte era em grande parte evocada.

Os objetos materiais relativos à morte, cuja materialização por excelência são os túmulos, também podem variar historicamente. Os gigantescos mausoléus dos *tennô* – 天皇 –, os soberanos japoneses, são representações não apenas de sua condição de descendentes dos *kami* – 神 –, conceito geralmente traduzido como “deus”, mas também de sua posição sócio-política. Muito diferentes são algumas das sepulturas anônimas marcadas por simples cruces em certos cemitérios brasileiros, às vezes adornadas com terços e pequenas estátuas de Nossa Senhora Aparecida, aludindo à religiosidade dita popular<sup>7</sup> do falecido ou sua família. Talvez não longe dali, possam ser encontrados jazigos requintados, com a estatuária de anjos, Cristo ou Maria ao estilo barroco, expressando de modo trágico o sentimentalismo da perda. Porém, a cultura material mórbida não se reduz aos túmulos: as estradas brasileiras, especialmente em suas curvas mais perigosas, estão repletas de pequenas cruces que marcam os lugares de mortes súbitas e violentas, prática de longa duração na história do Brasil<sup>8</sup>. Por sua vez, as residências mais tradicionais de japoneses contêm oratórios domésticos denominados *butsudan* – 仏壇 –, com o objetivo de venerar os ancestrais falecidos, ou seja, sepulturas fora de lugar.

Dessa forma, exortada ou evocada, a morte está em todo lugar, de modo que as representações e práticas construídas a seu respeito constituem objeto da história, variando de acordo com o espaço e o tempo em questão. A partir dessa reflexão, a presente pesquisa tem por objetivo analisar as representações e práticas mortuárias entre os imigrantes japoneses no Brasil no período de 1932 a 1950, tendo como fontes primárias os túmulos de *nikkeis*<sup>9</sup> – 日系 – existentes no cemitério de Assaí. De modo geral, a tese aborda uma temporalidade lacunar na historiografia pertinente, que tem enfatizado as práticas religiosas de origem japonesa do ponto de vista institucional e, portanto, posteriores à década de 1950<sup>10</sup>. Busca-se sugerir que a religiosidade foi canalizada para lugares e formas que transcendem a religião em esfera

<sup>6</sup> MARTINS, J. de S. A Morte e o Morto: Tempo e Espaço nos Ritos Fúnebres da Roça. In: MARTINS, J. de S. (org.). **A Morte e os Mortos na Sociedade Brasileira**. Cit., p. 259.

<sup>7</sup> Não se pretende, com a expressão “religiosidade popular”, desqualificá-la como prática inferior quando comparada às formas eruditas ou mesmo ortodoxas de religião.

<sup>8</sup> CASCUDO, L. da C. **Antologia do Folclore Brasileiro**. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1971, p. 73.

<sup>9</sup> Pelo termo *nikkei*, compreende-se aqueles que, mesmo residindo fora do Japão, possuem ascendência nipônica. MUTSURÔ, Kai. **Shin Kokugo Jiten**. Tokyo: Mitsumura Tosho, 2007, p. 890.

<sup>10</sup> MAEYAMA, Takashi. O Antepassado, o Imperador e o Imigrante: Religião e Identificação de Grupo dos Japoneses no Brasil Rural (1908 – 1950). In: SAITO, Hiroshi; MAEYAMA, T. (orgs.). **Assimilação e Integração dos Japoneses no Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973, p. 415.

organizada e institucional, como os cemitérios e os cultos domésticos – que passaram, ao longo do tempo, por um processo de cemiterização.

## 1 Problemas

Delimitado o objeto da pesquisa, é possível perceber dois problemas fundamentais com os quais foi necessário dialogar. Em primeiro lugar, uma vez que a religiosidade entre os nikkeis foi canalizada para outras formas de manifestação, sobretudo os túmulos e os oratórios, quais foram as razões que levaram a esse fenômeno? O ritmo de trabalho dos imigrantes, seja como colonos ou pequenos proprietários? A “inexistência” de monges budistas, sacerdotes shintoístas<sup>11</sup> ou representantes de outras religiões japonesas? A mobilidade espacial, seja entre municípios, estados ou mesmo envolvendo o campo e a cidade? A ideia de retorno ao Japão em três, cinco ou dez anos? O próprio contexto japonês após a Restauração Meiji – Meiji Ishin 明治維新, ocorrida em 1868 –, no qual o “novo” governo empreendeu uma violenta perseguição ao Budismo? As solicitações das companhias de emigração, tais como do próprio governo nipônico, no sentido de não se realizarem proselitismos religiosos no Brasil? Ou teriam sido as representações e práticas antinipônicas correntes em território brasileiro, que passavam pela questão religiosa?

O segundo problema diz respeito à própria forma de manifestação da religiosidade no cemitério visitado. De modo geral, foi possível perceber três tipologias de sepulturas, possuindo múltiplas variações internas: cristãs, budistas e sincréticas. Num artigo publicado em 1941, Herbert Baldus e Emílio Willems afirmavam que o cemitério de Registro – SP

[...] é uma mina para o estudo de sincretismos religiosos e mudanças culturais. Encontramos nêles não somente túmulos cristãos e budistas uns ao lado de outros em promiscuidade completa, mas também traços cristãos e budistas reunidos nos mesmos túmulos.<sup>12</sup>

As características apontadas por Baldus e Willems dizem respeito justamente à terceira categoria, podendo ser encontradas também em outros cemitérios. Por que tais sepulturas apropriam elementos de religiões distintas? Seria manifestação do caráter flexível das religiões japonesas, propensas à circularidade de representações, como evidenciam as relações

<sup>11</sup> Como convenção, “monge”, na presente pesquisa, diz respeito aos especialistas religiosos de caráter budista, ao passo que “sacerdote” refere-se aos shintoístas.

<sup>12</sup> BALDUS, H.; WILLEMS, E. Casas e Túmulos de Japoneses no Vale da Ribeira do Iguape. **Revista do Arquivo Municipal**, v. 7, n. 77, 1941, p. 131.

entre Budismo, Shintoísmo e Confucionismo? Revelaria uma tentativa de negociar, no sentido sugerido pelo brasilianista Jeffrey Lesser, a identidade do nikkei no Brasil, que passaria pela “conversão” ao Catolicismo?<sup>13</sup> Ou seria materialização do encontro do culto aos mortos existente tanto na cultura nipônica, por intermédio da reverência aos ancestrais – *senzo* 先祖 –, como no imaginário popular brasileiro, que sobreviveu mesmo à expansão do discurso médico?

Os problemas em questão parecem não possuir uma única causa. Antes, considera-se que são vários motivos de distintas naturezas que, a partir de sua relação mais ou menos direta, explicam às perguntas às quais se procura responder. Alguns se ligam à história social, na medida em que as formas de religião não são fenômenos abstratos que pairam sobre o mundo das relações socioeconômicas e políticas: as representações, como recorda o historiador francês Roger Chartier, são construídas no interior dos grupos sociais<sup>14</sup>. Outras razões, por sua vez, ligam-se à estrutura da linguagem religiosa que, a despeito de sua conexão com o contexto de produção, podem possuir características próprias, como é o caso das religiões japonesas.

## 2 Lacunas Historiográficas

A produção historiográfica em torno da imigração japonesa no Brasil ainda é um campo em construção, principalmente quando comparada à quantidade de material produzida em relação a outros grupos étnicos como italianos, alemães, portugueses e espanhóis. De modo geral, como sugere Lesser, os “[...] imigrantes não-europeus [...] têm sido ignorados pela historiografia, uma lacuna surpreendente, uma vez que se trata de milhões de pessoas [...]”<sup>15</sup>. Porém, nos últimos anos, alguns historiadores têm se engajado no assunto, seja pelo fortalecimento dos cursos de pós-graduação ou pela influência de novas tendências epistemológicas, vindas, principalmente, da França e da Inglaterra. Basta citar as pesquisas de Rogério Dezem<sup>16</sup>, Célia Sakurai<sup>17</sup>, Lia Cazumi Yokoyama<sup>18</sup> e Marcia Yumi Takeuchi<sup>19</sup>. De

<sup>13</sup> LESSER, J. **A Negociação da Identidade Nacional**: Imigrantes, Minorias e a Luta pela Etnicidade no Brasil. São Paulo: Editora UNESP, 2001, p. 188 e 189.

<sup>14</sup> CHARTIER, R. **A História Cultural**: Entre Práticas e Representações. Lisboa, Rio de Janeiro: Difel, Bertrand Brasil, 1990, p. 17.

<sup>15</sup> LESSER, J. Op. Cit., p. 9 e 10.

<sup>16</sup> DEZEM, R. **Matizes do “Amarelo”**: a Gênese dos Discursos sobre os Orientais no Brasil (1878 – 1908). São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.

<sup>17</sup> SAKURAI, C. Imigração Japonesa para o Brasil: um Exemplo de Imigração Tutelada (1908 – 1941). In: FAUSTO, Boris (org.). **Fazer a América**: a Imigração em Massa para a América Latina. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

qualquer forma, a História, em termos acadêmicos, está apenas dedilhando uma temática que os demais cientistas sociais, por exemplo, já exploram há algum tempo. Nesse sentido, podem-se referenciar os estudos de H. Saito e T. Maeyama<sup>20</sup>.

No que se relaciona à religião, o campo é lacunar. Há pouca produção sobre o assunto, com algumas exceções, como as pesquisas de L. Yokoyama e Frank Usarski<sup>21</sup>. Como afirma o historiador Eduardo Basto de Albuquerque, tomando como parâmetro o Budismo, trata-se de “[...] uma história, a ser feita, da recepção e acomodação do Budismo no Brasil [...]”<sup>22</sup>. De qualquer modo, mesmo que timidamente, é possível perceber nos últimos anos o crescimento das pesquisas na área. O centenário da imigração japonesa, por exemplo, comemorado no ano de 2008, agiu como catalisador impulsionando as produções relacionadas aos imigrantes, inclusive no âmbito das religiões. O prestigiado periódico publicado no Japão pela Universidade de Nanzan, o *Japanese Journal of Religious Studies – JJRS* –, dedicou um de seus números às religiões japonesas desenvolvidas no Brasil<sup>23</sup>.

Ainda assim, a maioria das pesquisas tendo por objeto as religiões japonesas no Brasil possui dois padrões. Em primeiro lugar, diz respeito a uma periodização mais ou menos circunscrita, a segunda metade do século XX. De fato, com o fim da Segunda Guerra Mundial, houve um desenvolvimento ímpar das instituições religiosas nipônicas no país, como demonstram o crescimento de algumas vertentes budistas, como as escolas da Terra Pura – Jôdo Shû 浄土宗 – e as ramificações do Budismo Nichiren – a Honmon Butsuryû Shu 本門佛立宗 e a Sôka Gakkai 創価学会 são exemplos –, tal como de outras religiões como a Seichô no Ie – 生長の家 – e a Sekai Kyûsei Kyô – 世界救世教, conhecida no Brasil como Religião Messiânica<sup>24</sup>. O campo, dessa forma, tornou-se particularmente fértil aos pesquisadores, dada a abundância de fontes de múltiplas naturezas, não somente em língua japonesa, mas também em português. O segundo padrão inerente às pesquisas refere-se ao

<sup>18</sup> YOKOYAMA, L. C. **A Conversão ao Catolicismo**. 1998. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo.

<sup>19</sup> TAKEUCHI, M. Y. **O Perigo Amarelo em Tempos de Guerra (1939 – 1945)**. São Paulo: Arquivo do Estado, Imprensa Oficial do Estado, 2001.

<sup>20</sup> SAITO, H.; MAEYAMA, T. (orgs.). **Assimilação e Integração dos Japoneses no Brasil**. Cit.

<sup>21</sup> USARSKI, F. (org.). **O Budismo no Brasil**. São Paulo: Editora Lorosae, 2002.

<sup>22</sup> ALBUQUERQUE, E. B. de. **O Mestre Zen Dôguen**. São Paulo: Arte & Ciência, UNIP, 1997, p. 9. No terceiro capítulo, será realizado um levantamento sobre a historiografia em questão.

<sup>23</sup> SHOJI, Rafael; USARSKI, F. (orgs.). **Japanese Journal of Religious Studies**, v. 35, n. 1, 2008. Shoji e Usarski foram organizadores convidados especialmente para esse número da revista.

<sup>24</sup> Seguindo as convenções estabelecidas por Hiranclair Rosa Gonçalves em sua pesquisa sobre a Sekai Kyûsei Kyô, por Religião Messiânica compreende-se a “[...] religião praticada pela Igreja Messiânica Mundial e por todos os seus grupos dissidentes [...]”, que seriam vários, seja no Japão, seja no Brasil. GONÇALVES, H. R. **O Fascínio do Johrei: um Estudo sobre a Religião Messiânica no Brasil**. 2003. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, p. 2.

grupo religioso estudado: as novas religiões japonesas – Shin Shûkyô 新宗教 –, que tiveram origem no Japão ao longo dos séculos XIX e XX, quando do parcial colapso da autoridade exercida pelo Budismo na sociedade japonesa. Parte dessas religiões teve um prolífico florescimento no Brasil no pós-guerra, não somente entre nikkeis, mas também em meio ao público não-descendente – *hinikkei* 非日系 –, em maior ou menor grau. Dentre elas, além das citadas Seichô no Ie, Igreja Messiânica Mundial e Sôka Gakkai, é possível referenciar a Tenrikyô – 天理教 – e a Perfect Liberty – PL<sup>25</sup>.

Ainda assim, são poucos os pesquisadores trabalhando no assunto, principalmente quando comparados àqueles que abordam temáticas referentes à Igreja Católica, ao Protestantismo, ao Pentecostalismo e às religiões afro-brasileiras, tais como o Candomblé e a Umbanda – cujos grupos de trabalho apresentam recordes de participantes a cada nova edição dos eventos, por exemplo, da Associação Brasileira de História das Religiões – ABHR<sup>26</sup>. Mesmo entre os poucos que analisam o assunto em questão, as temporalidades e objetos permanecem voltados para o pós-guerra e as novas religiões japonesas, com algumas exceções. É evidente a contribuição e a importância de tais estudos, gerando novas reflexões e pesquisas de referência, como a coletânea publicada no citado JJRS. Contudo, é perceptível a lacuna em torno do período que vai de 1908 ao fim da década de 1940, tal como de manifestações da religiosidade por intermédio de canais não institucionais e organizados, como é o caso dos túmulos, dos oratórios e mesmo de outras formas de devoção, como o culto ao imperador como um deus vivo – o que possui matizes específicos no Brasil.

No tocante à morte, estudar os modos como homens e mulheres criam representações a seu respeito gera, a princípio, certa estranheza. Ao longo do levantamento fotográfico dos túmulos de imigrantes e descendentes de japoneses, algumas pessoas olharam com estranheza o trabalho. Foi-me perguntado se existia qualquer utilidade prática para o esforço, questão para a qual não tive inicialmente resposta convincente. Um professor de língua japonesa, soldado sobrevivente da Segunda Guerra Mundial, chegou a dizer que eu me interessava por

---

<sup>25</sup> A aceitação de algumas das novas religiões japonesas entre o público brasileiro é tão significativa que, por exemplo, a Seichô no Ie ganhou um programa televisivo inteiramente em língua portuguesa e apresentado por não-descendentes, de modo que, não fosse sua origem, poderia passar por uma religião propriamente brasileira. Além disso, alguns “serviços” são oferecidos à parte da vinculação religiosa: em Maringá – PR –, existe um Jorei Center que dispõe ao público o recebimento do Jôrei – 浄霊 –, rito fundamental da Igreja Messiânica Mundial, segundo o qual ocorreria a transferência da energia espiritual por intermédio da imposição das mãos, purificando o espírito e sanando males físicos e mentais – semelhante ao *reiki* 霊気, popularizado no Ocidente para fins terapêuticos.

<sup>26</sup> ANDRÉ, R. G. Lacunas Historiográficas: uma Perspectiva sobre as Religiões Japonesas nos Eventos da ABHR e nas Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. **Revista Nures**, n. 10, set./dez. 2008, p. 1 – 13.



coisas estranhas, em leve tom de censura, afirmando que seria mais interessante se pesquisasse coisas como a origem da Terra. Durante o longo e repetitivo processo de fotografar os túmulos, veio-me à mente a possibilidade de tratar-se de um esforço leviano que não produziria resultados significativos.

Trata-se de tema, portanto, pitoresco? Durante algum tempo, a morte foi objeto do folclore, o que a relegava a uma importância secundária, os “costumes de almanaque”, como critica E. P. Thompson<sup>27</sup>. Contudo, nas últimas décadas, com a multiplicação das abordagens, objetos e fontes da história, decorrente das mudanças epistemológicas ocorridas no campo, os historiadores começaram a voltar sua atenção para a morte. Um dos pioneiros foi Ariès<sup>28</sup>, que estabeleceu um quadro do imaginário mórbido e suas mudanças na Europa, com o aumento das preocupações com o destino da alma e a construção de redes de sociabilidade e ritos em torno do fim, “domesticando” a morte. Seguindo alguns de seus rastros, Vovelle<sup>29</sup> buscou verificar as mudanças de longa duração nas sensibilidades mórbidas, principalmente por intermédio da serialização de volumosos *corpus* documentais, como, por exemplo, os retábulos e os altares das almas do Purgatório nas igrejas da Provença desde o século XV ao XX. Mais recentemente, o historiador francês Jean-Claude Schmitt<sup>30</sup> procurou demonstrar como, ao longo da Idade Média, reconstruiu-se a crença no retorno dos fantasmas, o que atendia a diversas finalidades, desde a exigência de sufrágios, o reforço da ideia de Purgatório e a tentativa da Igreja de conter a violência por parte dos nobres. No Brasil, podem-se ressaltar contribuições de peso, como o livro do historiador João José Reis<sup>31</sup> sobre as razões da Cemiterada, revolta do século XIX contra a construção de cemitérios e a proibição de enterrar cadáveres nas igrejas, e a coletânea de textos organizada por J. de S. Martins<sup>32</sup> sobre os mortos na sociedade brasileira.

Todavia, para além de objeto exclusivamente ocidental, a morte possui concepções diversas no Oriente. Há significativa produção intelectual sobre o assunto relacionada ao Japão, elaborada por pesquisadores japoneses e norte-americanos. Dentre as várias pesquisas,

---

<sup>27</sup> THOMPSON, E. P. **Costumes em Comum**: Estudos sobre a Cultura Popular Tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 14.

<sup>28</sup> ARIÈS, P. Op. Cit.

<sup>29</sup> VOVELLE, M. **Imagens e Imaginário na História**: Fantasmas e Certezas nas Mentalidades Desde a Idade Média até o Século XX. São Paulo: Editora Ática, 1997, especialmente os capítulos 2, 15, 16, 17 e 19. Ver também idem. Sobre a Morte. In: **Ideologias e Mentalidades**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

<sup>30</sup> SCHMITT, J-C. **Os Vivos e os Mortos na Sociedade Medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

<sup>31</sup> REIS, J. J. **A Morte é uma Festa**: Ritos Fúnebres e Revolta Popular no Brasil do Século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

<sup>32</sup> MARTINS, J. de S. (org.). **A Morte e os Mortos na Sociedade Brasileira**. Cit.

é possível citar o livro do historiador Gary L. Ebersole<sup>33</sup> sobre a presença do mórbido na poesia mítica e suas relações com a política e os problemas ligados à sucessão imperial japonesa. Autores como Paul Varley<sup>34</sup> e G. B. Sansom<sup>35</sup>, em suas sínteses sobre a cultura nipônica, enfatizaram o papel dos ancestrais na vida social e religiosa. É necessário destacar, ainda, a importância de certos periódicos no que diz respeito à temática, como JJRS, que comporta uma multiplicidade de artigos sobre as concepções mórbidas japonesas, que vão dos funerais e túmulos<sup>36</sup> ao enterro de objetos como agulhas, que possuiriam vida no imaginário vitalístico japonês<sup>37</sup>.

Diante do crescimento quantitativo e qualitativo de produções nos últimos anos, embora grande parte ainda não se encontre traduzida para o português, não se pode afirmar que as análises em torno da morte possuam papel periférico, meramente “pitoresco” ou folclórico na análise das sociedades. Afinal, trata-se de objeto revelador de múltiplas dimensões do comportamento humano. De acordo com Mohan Wijayaratna, professor do College de France, os ritos encetados pelo falecimento, incluindo-se os túmulos propriamente ditos, permitem entrever as opções religiosas do indivíduo, não obstante o papel desempenhado pela família na execução das prescrições fúnebres<sup>38</sup>. Além disso, tais rituais seriam representativos no tocante à posição social, política e econômica do morto, uma vez que o papel desempenhado pelos convivas é indicador do status no interior da sociedade. Como observa Cascudo no tocante aos velórios brasileiros, “[...] Defunto rico, pranto longo [...]”, ao passo que “[...] Defunto sem ouro, defunto sem choro.”<sup>39</sup> As formas relacionadas às sepulturas, também, são indicadoras de poder econômico: os túmulos de indigentes, reduzidos a cruzes fincadas à terra, são muito diferentes dos jazigos de membros da elite, adornados com estátuas prostradas sobre o túmulo em manifestação de pesar indefinido pela perda ou com as mãos voltadas para os céus, em súplica a Deus pelo bom caminho da alma. Dessa forma, a história da morte está ligada à história social.

Do ponto de vista social, a presente pesquisa foi realizada durante um contexto bastante oportuno, não obstante sem intencionalidade. No ano de 2008, foi comemorado o

<sup>33</sup> EBERSOLE, G. L. **Ritual Poetry and the Politics of Death in Early Japan**. New Jersey: Princeton University Press, 1989.

<sup>34</sup> VARLEY, P. **Japanese Culture**. Tokyo: Charles E. Tuttle, 1986.

<sup>35</sup> SANSOM, G. B. **Japan: a Short Cultural History**. Tokyo: Charles E. Tuttle, 1973.

<sup>36</sup> FUJII, Masao. Maintenance and Change in Japanese Traditional Funerals and Death-Related Behavior. **Japanese Journal of Religious Studies**, v. 10, n. 1, p. 39 – 64, 1983.

<sup>37</sup> KRETSCHMER, Angelika. Mortuary Rites for Inanimate Objects: the Case of *Hari Kuyō*. **Japanese Journal of Religious Studies**, v. 27, n. 3 – 4, p. 379 – 404, 2000. Sobre o vitalismo, ver as explicações no capítulo 1.

<sup>38</sup> WIJAYARATNA, M. Funerary Rites in Japanese and Other Asian Buddhist Societies. **Japan Review**, n. 8, 1997, p. 105.

<sup>39</sup> CASCUDO, L. da C. **Tradição, Ciência do Povo**. Cit., p. 94 e 95.

Imin 100 – 移民百年祭 –, o centenário da imigração japonesa no Brasil. O episódio deu margem a uma série de produções relacionadas à cultura nipônica no país. Pode-se ressaltar a publicação de artigos em periódicos de ampla circulação e em revistas científicas. Além do JJRS, a Revista Nures, publicada pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, dedicou dois de seus números às religiões japonesas<sup>40</sup>. Foram lançados, além disso, diversos livros, desde guias sobre a cultura nipônica – da gastronomia aos mangás 漫画, as histórias em quadrinho japonesas –, traduções de obras literárias como “Sôbô”, do literato Tatsuzô Ishikawa<sup>41</sup>, a análises acadêmicas como o estudo organizado por Monica Setuyo Okamoto, “Cem Anos de Imigração Japonesa”<sup>42</sup>. Houve a produção de reportagens televisivas e mesmo seriados históricos, como o drama “Haru to Natsu” – 春と夏 –, produzido pela emissora japonesa NHK, que narra a separação de duas irmãs – que dão nome à obra – quando da imigração. Construíram-se monumentos, praças públicas e mesmo centros culturais em diversas cidades brasileiras, como a Praça Tomi Nakagawa em Londrina, o Parque do Japão em Maringá – PR – e a Praça do Japão em Curitiba – PR –, com direito a castelo, lago com carpas, cerejeiras e mesmo uma estátua de Buda sentado sobre uma flor de lótus. Por fim, entre várias outras realizações, pode-se apontar a visita do príncipe herdeiro da casa imperial japonesa ao Brasil, o que gerou grande entusiasmo popular. Naruhito, considerado descendente das primeiras divindades shintoístas, foi cumprimentado com tapinhas nas costas pelo então governador do Estado do Paraná, Roberto Requião, e aclamado pelo público, suscitando até mesmo algumas lágrimas por parte de alguns *issei* – 一世, japoneses de primeira geração. De súbito, boa parte da atenção da mídia foi voltada para a cultura nipônica, o que apresentou resultados ambíguos.

Por um lado, o Imin 100 deu ensejo a produções de profundidade intelectual, estimulando as pesquisas em torno da imigração japonesa. Por outro, muito material de significativa qualidade mistura-se a textos que prescindem de profundidade, de caráter descritivo e que apenas reproduzem os lugares comuns em torno do Japão. No Brasil, o centenário foi, em parte, um evento de cunho econômico e político. Houve uma súbita moda nipônica que trouxe a maioria dos clichês à tona, do exótico ao moderno, voltada diretamente ao comércio, seja dos mangás, dos anime – アニメ, palavra que deriva de *animation* e designa as animações nipônicas –, dos brinquedos, das roupas – estampadas com ideogramas,

<sup>40</sup> REVISTA Nures, n. 9, maio/set. 2008 e n. 10, set./dez. 2008.

<sup>41</sup> ISHIKAWA, T. *Sôbô: uma Saga da Imigração Japonesa*. Cotia: Ateliê Editorial, 2008.

<sup>42</sup> OKAMOTO, M. S. (org.). *Cem Anos de Imigração Japonesa: História, Memória e Arte*. São Paulo: EDUNESP, 1998.

inclusive do lado avesso –, dos adesivos, dos filmes, das músicas – principalmente do *jpop*, estilo que mistura elementos ocidentais aos orientais –, das artes marciais e, entre outras questões, até mesmo dos penteados, já que um estabelecimento em Londrina – PR – anunciava alisamento de cabelo à japonesa – seja lá o que for isso. A mídia reconstruiu grande parte das representações exóticas em torno da cultura japonesa, ressaltando lugares comuns tais como as gueixas – 芸者 – e os samurais – 侍 –, estereotipados pela produção cinematográfica hollywoodiana, negligenciando a história propriamente dita dos imigrantes japoneses no Brasil e suas múltiplas implicações. Ou seja, valorizaram-se cristalizadas imagens orientalistas<sup>43</sup> em detrimento da imigração japonesa em si, relegada a segundo plano sob slogans como “Brasil e Japão, cem anos de paixão”, apesar de todos os conflitos envolvendo brasileiros e japoneses durante as primeiras décadas de imigração<sup>44</sup>.

Da perspectiva pessoal, imprescindível à realização de qualquer pesquisa, dois motivos levaram à construção do objeto em questão, à realização de indagações e ao levantamento de hipóteses explicativas. Em primeiro lugar, como nikkei, carrego de formas variadas algumas das influências da cultura japonesa no Brasil. A condição de *sansei* – 三世, descendente de terceira geração – apresenta suas singularidades. Em boa parte de minha infância e mesmo adolescência, enquanto minha mãe saía para trabalhar, fui criado por minha avó e, apesar de todas as piadinhas disso derivadas, pude apropriar, por intermédio das condições particulares à minha geração, variados aspectos culturais de uma imigrante<sup>45</sup> que, praticamente expulsa de seu país de origem em 1938, sofreu em território brasileiro os preconceitos em torno dos nipônicos teoricamente inassimiláveis e que gostava, em certas ocasiões, de benzer as queimaduras e esfregar a barriga de Hotei, uma das divindades da fortuna no Japão, quando perdia certos objetos.

Após ler o inspirador livro de Lesser, “A Negociação da Identidade Nacional”<sup>46</sup>, percebi que era possível fazer uma boa história em torno dos imigrantes nipônicos. O brasilianista analisa grupos étnicos não-europeus como os chineses, os sírio-libaneses, os judeus e os japoneses, que ocupam praticamente metade da obra. Na linha de pesquisas como

<sup>43</sup> SAID, Edward W. **Orientalismo**: o Oriente como Invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 13, 16 e 17. O autor tem como objeto o Oriente Médio, porém o raciocínio segundo o qual o Oriente como representação seria uma construção oriental é válido para o Japão.

<sup>44</sup> Questionaram-se as representações em torno do Imin 100 em ANDRÉ, R. G. A Imigração Japonesa no Brasil. Cit.

<sup>45</sup> O historiador francês Marc Bloch salientou a importância dos avós na transmissão do conservadorismo na França rural. BLOCH, M. **A Terra e seus Homens**: Agricultura e Vida Rural nos Séculos XVII e XVIII. Bauru: EDUSC, 2001, p. 64.

<sup>46</sup> LESSER, J. Op. Cit.

aquelas realizadas por John Manuel Monteiro<sup>47</sup>, J. J. Reis e Eduardo Silva<sup>48</sup>, que buscam “descoisificar” o índio e o escravo negro, Lesser sugere que os nikkeis, para além de vítimas de uma série de discursos e práticas antinipônicos, poderiam ser protagonistas, juntamente a outros atores sociais, de sua própria história. Para além de aceitarem passivamente as identidades construídas exteriormente sobre si próprios, os japoneses e descendentes negociaram – o que dá o título ao livro – sua própria identidade no Brasil, seja por meio da ostensiva rejeição à sociedade receptora, seja explicitando que seriam “assimiláveis” – conceito que será explicado no segundo capítulo –, contrariamente ao que pregava as ideias racistas alardeadas por políticos e intelectuais brasileiros nas últimas décadas do século XIX e na primeira metade do XX.

Outro elemento que me levou ao interesse pelo objeto circunscrito na presente pesquisa originou-se de um fato corriqueiro e nem por isso menos intrigante. Em Londrina, minha cidade natal, quando passava eventualmente diante de túmulos de nikkeis na principal necrópole da cidade, o Cemitério São Pedro – situado curiosamente entre a Avenida Juscelino Kubitschek e uma das mais frequentadas feiras londrinenses – percebia, sem compreender direito o que via, a profusão de representações que compunham suas características, que iam de budas a cristos, às vezes venerados com oblações de copos d’água a pipocas. A ignorância das razões para explicar o fenômeno, passo inicial para qualquer investigação científica, levou-me a circunscrever um objeto a princípio ininteligível.

### 3 Ferramentas Epistemológicas

Para a realização da pesquisa, foi necessário utilizar conceitos e procedimentos metodológicos que respondessem aos questionamentos feitos sobre o objeto, concebidos como ferramentas mais ou menos flexíveis em diálogo com as demandas da pesquisa. Assim, foi necessário repensar a noção de religião, que está longe de constituir um *a priori* epistemológico. De acordo com as tradições sociológicas que remontam a Émile Durkheim<sup>49</sup> e Max Weber<sup>50</sup>, a religião tem sido compreendida como fenômeno institucional. Contudo, ambas as abordagens possuíam diferentes matizes: enquanto o primeiro enfatizava a

<sup>47</sup> MONTEIRO, J. M. **Negros da Terra: Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

<sup>48</sup> REIS, J. J.; SILVA, E. **Negociação e Conflito: a Resistência Negra no Brasil Escravista**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

<sup>49</sup> DURKHEIM, É. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

<sup>50</sup> WEBER, M. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. 4. Ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1985.

instituição religiosa como aparato impessoal voltado para a manutenção da ordem social<sup>51</sup> – devendo lembrar que foi um dos inspiradores do funcionalismo sociológico e antropológico –, o último ressaltava o papel dos especialistas dos bens de salvação, como o sacerdote e o profeta, no interior de campos religiosos mais ou menos organizados: ou seja, uma noção de religião na qual os indivíduos desempenhavam papéis fundamentais irredutíveis a uma estrutura social autônoma<sup>52</sup>. De qualquer forma, não obstante as variações, as tradições sociológicas parecem compreender a religião em nível institucional, possuindo, portanto, *corpus* doutrinário, ritos prescritos, livros sagrados, especialistas religiosos e fiéis, tendo como ponto de partida o modelo judaico-cristão<sup>53</sup>. Dessa perspectiva, tudo o que estivesse abaixo desses critérios seriam modalidades de mentalidade pré-religiosa, reduzindo-se a formas de magia, misticismo e curandeirismo. Entretanto, não seria possível, transcendendo os pressupostos da tradição sociológica em questão, compreender o fenômeno religioso fora de seu campo institucional, englobando modos de religiosidade desviantes em relação ao paradigma judaico-cristão?

Tendo em vista tal questionamento, optou-se na presente investigação por um conceito que, malgrado menos preciso em suas fronteiras teóricas, fosse epistemologicamente mais amplo. Refletindo a partir das proposições de Mircea Eliade, a religião pode ser entendida como um conjunto de representações e práticas que, em determinado contexto histórico, estaria ligada à concepção de sagrado que, por sua vez, remeteria aos aspectos considerados fora da ordem cotidiana, em oposição direta ao profano<sup>54</sup>. No entanto, a linha que separa o sagrado do profano não deve ser considerada universal e a-histórica, devendo ser revestida de historicidade. Como ressalta William Paden, “[...] é a sociedade que torna as coisas sagradas ou profanas [...]”<sup>55</sup>. Dessa forma, o imaginário mórbido percebido por meio das sepulturas, para além de um epifenômeno religioso, seria manifestação de formas de religiosidade que, revestidas de caráter sagrado, estariam perpassadas de historicidade.

<sup>51</sup> DURKHEIM, É. Op. Cit., p. 233 e 234.

<sup>52</sup> BOURDIEU, Pierre. Gênese e Estrutura do Campo Religioso. In: **A Economia das Trocas Simbólicas**. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 35.

<sup>53</sup> Ainda que Durkheim tivesse como objeto, de modo indireto, o comportamento religioso dos aborígenes australianos, e não alguma vertente do modelo judaico-cristão, a razão pela qual teria selecionado tal sociedade seria a condição de simplicidade “primitiva”, como aponta nas primeiras linhas de “As Formas Elementares da Vida Religiosa”, em contraposição à complexidade da religiosidade europeia. Ou seja, tratava-se de uma questão de “simples” e “complexo” encarados como estágios de uma linha evolutiva do pensamento religioso, raciocínio caro aos pensadores do século XIX. DURKHEIM, E. Op. Cit., p. V.

<sup>54</sup> ELIADE, M. **O Sagrado e o Profano**: a Essência das Religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 17 – 19. Entretanto, o autor parece prescindir de historicidade em suas análises ao tentar reduzir religiões em diferentes espaços e tempos a um único esquema interpretativo, além de perder a conexão entre o fenômeno religioso e as estruturas sociais. Mesmo utilizando o conceito de sagrado, busca-se, na presente pesquisa, inseri-lo em sua própria historicidade.

<sup>55</sup> PADEN, W. **Interpretando o Sagrado**: Modos de Conceber a Religião. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 64.

Entretanto, desconstruir o fenômeno religioso historicamente implica, como ressalta Dominique Julia, em despi-lo de seu estatuto sagrado e considerá-lo produto da cultura como qualquer outro<sup>56</sup>, opondo-se, portanto, às abordagens de natureza teológica e confessional. Isso significa compreendê-lo a partir de conceitos como representação e prática propostos por Chartier<sup>57</sup>. Dessa forma, as religiões devem ser entendidas como constructos intelectuais elaborados por determinados grupos sociais, sendo posteriormente apropriados e ressignificados por outros segmentos, convertendo-se em diferentes práticas. Assim, mais que uma história das mentalidades à moda francesa, que acabava por perder as conexões do religioso com o multifacetado universo da sociedade<sup>58</sup>, é possível fazer uma história social da cultura religiosa<sup>59</sup>. Aplicado ao objeto da presente pesquisa, o deslocamento da religiosidade nipônica a campos não-institucionais como os oratórios e os cemitérios está relacionado às pressões que as companhias japonesas de emigração, o Estado e a intelectualidade brasileira exerceram sobre os imigrantes que, em situação de conflito, responderam ao problema de diferentes formas simbólicas.

Compreendida fora de sua esfera institucional, a religião nos túmulos e altares domésticos revelou-se um fenômeno híbrido e não necessariamente restrito a dogmas circunscritos. No caso das sepulturas, como sugerido, houve a mistura de representações cristãs às budistas: numa sepultura recente do cemitério de Assaí – imagem 01 –, uma estátua de Cristo, carregando pesadamente a cruz, não impede que sustente também vários *sotoba* – 卒塔婆 –, compridas tábuas budistas em que são escritos os nomes dos falecidos. Por sua vez, os altares budistas e shintoístas dividem sem grandes constrangimentos o mesmo cômodo nas casas. Diante disso, além de compreender o fenômeno religioso como representação, foi necessário aplicar também a noção de apropriação que, segundo Chartier, remete aos modos como os indivíduos e grupos apropriam-se do universo cultural ao seu redor<sup>60</sup>. Compreende-se que as apropriações não dizem respeito à mistura de elementos sem critério, criando pastiches culturais à Mary Shelley, mas a processos conscientes relacionados a determinados motivos inscritos na história social ou mesmo nas características da cultura de determinados povos, como é o caso dos japoneses. Assim, um motivo cultural que possui certas funções no

<sup>56</sup> JULIA, D. A Religião: História Religiosa. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (orgs.). **História: Novas Abordagens**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995, p. 107.

<sup>57</sup> CHARTIER, R. Op. Cit., p. 17, 23 e 24.

<sup>58</sup> GINZBURG, Carlo. Prefácio à Edição Italiana. In: **O Queijo e os Vermes: o Cotidiano e as Idéias de um Moleiro Perseguido pela Inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 23 e 24.

<sup>59</sup> Como propõe J. J. Reis em seu estudo sobre a Cemiterada. REIS, J. J. João José Reis. In: MORAES, José Geraldo Vinci de; REGO, José Marcio (org.). **Conversas com Historiadores Brasileiros**. São Paulo: Editora 34, 2002, p. 329 e 330.

<sup>60</sup> CHARTIER, R. Op. Cit., p. 23 – 28.

interior de seu contexto de produção pode migrar, juntamente aos seres humanos, para outras configurações sociais, sendo ressignificado e associado a outros motivos existentes na sociedade que o recebe, o que pode envolver objetos de culto ou mesmo imagens de divindades.

**Imagem 1**



**Fonte:** ANDRÉ, R. G. **Detalhe de Túmulo Recente no Cemitério de Assaí.** 2009. 1 fot.: colorida; 2304 x 3072 px. (reg. 0090c)

Como base de verificação das hipóteses propostas, foi utilizada uma série de fontes de distintas naturezas, como impressões de viagem, relatos literários, textos jornalísticos, levantamentos estatísticos, prontuários criminais, depoimentos orais e objetos mórbidos da



cultura material, como os túmulos. Não se trata de um *corpus* documental homogêneo espacial ou temporalmente, uma vez que as fontes foram produzidas de modo fragmentário e descontínuo, como são as próprias religiões japonesas na primeira metade do século XX. Dessa forma, surgiu a necessidade de interpretar indícios, no sentido que historiador italiano C. Ginzburg aplica ao conceito, que, como tais, eventualmente encontravam-se à margem de determinados registros<sup>61</sup>.

Em meio a essa multiplicidade de fontes, a principal documentação analisada foram os túmulos de nikkeis, o que exigiu a elaboração de procedimentos metodológicos adequados – ver capítulo 4 –, dada a falta de material específico preexistente. Partiu-se da premissa de que tais artefatos são parte da cultura material de seu tempo, tratando-se, no dizer de Ulpiano Bezerra de Meneses, de “[...] processos cognitivos encarnados [...] marcados por uma inserção física no universo material [...]”<sup>62</sup>. Uma vez que sua existência ultrapassa a de seus produtores propriamente ditos, tais artefatos podem converter-se, sob a análise do historiador, em fontes privilegiadas<sup>63</sup> para a reconstrução de determinada cultura religiosa.

É válido ainda ressaltar a trajetória da pesquisa, inclusive em seus erros, no sentido de melhor esclarecer o método final adotado. A princípio, a proposta da pesquisa era fotografar digitalmente todas as sepulturas de nikkeis existentes no Cemitério de Assaí, de modo a elaborar um vasto corpo documental que desse margem à serialização dos dados – como fez Vovelle em relação aos altares das almas do Purgatório em Provença –, além de utilizar a análise qualitativa em si. Após me embrenhar na “floresta de signos” da primeira necrópole, utilizando a expressão de Vovelle<sup>64</sup>, fotografar todos os túmulos e tentar catalogá-los para fins de análise, ao longo de três meses, dei-me conta da pretensão megalomaniaca da tarefa. Diante da impossibilidade em questão, fui obrigado a modificar os métodos e abandonar a ideia de serializar as informações, ainda que as tentativas iniciais tenham permitido constatar, por meio das repetições, os três padrões circunscritos.

Diante disso, decidi fotografar apenas alguns túmulos no interior de critérios delimitados: aqueles cujo período de construção, posteriormente verificado nos registros cemiteriais, não ultrapassasse o ano de 1950, conforme apontado na justificativa do recorte temporal, e que se encaixassem nas três tipologias sugeridas. Isso tornou a pesquisa

---

<sup>61</sup> GINZBURG, C. Sinais: Raízes de um Paradigma Indiciário. In: **Mitos, Emblemas, Sinais: Morfologia e História**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

<sup>62</sup> MENESES, U. B. de. Memória e Cultura Material: Documentos Pessoais no Espaço Público. **Estudos Históricos**, n. 21, 1998, s.p.

<sup>63</sup> Idem. Ibidem, p. 2.

<sup>64</sup> VOVELLE, M. O Luto Burguês: dos Avisos Fúnebres às Estatuárias Funerárias. In: **Imagens e Imaginário na História**. Cit., p. 328.

executável, mas em si não resolveu todos os problemas: era ainda preciso organizar e processar os dados. Para isso, foram elaboradas fichas catalográficas – verificar o anexo – para cada jazigo, contendo informações tais como data, identificação dos falecidos, tipologia tumular e características menores, mas não menos importantes, como a presença de capelas, símbolos, cruzes, imagens de divindades e outros objetos de devoção. Trata-se da parte descritiva. Tais registros permitiram não somente facilitar o manuseio do material, mas também verificar os elementos mínimos de significado. Por exemplo: uma cruz em si pode indicar uma sepultura cristã, mas a sua associação à estatuária da Virgem remete à religiosidade católica. Eventualmente as escritas em japonês revelaram uma nuance difícil, mas igualmente importante: em certos túmulos, encontram-se recitações budistas, tais como o Nenbutsu – 念仏 – oração própria às escolas da Terra Pura, exigindo a sua identificação para a associação com a devida escola budista. Assim, já na etapa analítica, articulados de determinadas formas, os símbolos e ícones compunham a linguagem religiosa expressa nas sepulturas. Contudo, compreende-se que os jazigos não existem em si, como uma esfera formal e autônoma, mas ligada ao contexto de produção, que dita não apenas as regras de composição, mas também os possíveis sentidos do artefato, que devem ser analisados em situação<sup>65</sup>.

#### 4 Estrutura

Delineados o objeto e os procedimentos analíticos, será descrita a seguir a estrutura fundamental da presente pesquisa. No primeiro capítulo, será contextualizada a situação das religiões no próprio Japão, uma vez que, para a compreensão de sua manifestação no Brasil, é necessário verificar os elementos presentes na cultura pré-migratória que, em território brasileiro, foram reconstruídos e articulados a outros aspectos religiosos de acordo com as demandas do contexto migratório. Será sugerido que as religiões japonesas, incluindo-se o Budismo nipônico<sup>66</sup>, encontravam-se direta ou indiretamente abertas à troca de elementos entre si, não se fechando necessariamente num exclusivismo dogmático, como evidencia o trânsito entre o culto aos *kami* e as visões de mundo budistas. Isso, no entanto, não impediu que, em determinados períodos, algumas delas fossem elevadas à condição de religião de

<sup>65</sup> MENESES, U. B. de. Op. Cit., p. 2 e 4.

<sup>66</sup> Mesmo sendo uma religião indiana, o Budismo ganhou características muito particulares no Japão, apropriando elementos das religiões locais. Por isso, na presente pesquisa, quando se utiliza a expressão “religiões japonesas”, engloba-se mesmo aquelas que, tendo sua origem na Índia ou na China – como o Confucionismo –, tiveram parte de seu desenvolvimento histórico em território japonês.

Estado e utilizadas como instrumentos de poder contra outras práticas religiosas, como ocorreu durante as eras Edo – 1603 a 1868 – e Meiji – 1868 a 1912.

No segundo capítulo, serão discutidas as principais etapas e características da imigração japonesa no Brasil, tendo em foco o período entre 1908 e 1950. Serão delineados os conflitos materiais e simbólicos decorrentes dos discursos e práticas antinipônicos, cujas raízes seriam anteriores à imigração propriamente dita. Além disso, serão abordadas as estratégias utilizadas pelos japoneses e descendentes para resistirem e, no dizer de Lesser, negociarem sua própria identidade de diferentes formas, desde a rejeição violenta à cultura brasileira às tentativas de assimilação.

O terceiro capítulo possui duas finalidades. Em primeiro lugar, a questão da “ausência” de comportamento religioso entre os nikkeis no Brasil será problematizada. Por um lado, serão exploradas as principais razões que sustentam parcialmente a ideia, tendo em vista, principalmente, os conflitos e negociações de identidades, as solicitações das companhias de emigração e do próprio governo japonês no sentido de não serem realizados proselitismos religiosos no Brasil e os discursos elaborados por brasileiros em relação às religiões japonesas, no sentido de rejeitá-las como forma de paganismo. Por outro, a partir do delineamento da questão em torno da lacuna das práticas religiosas entre nipo-brasileiros, busca-se desconstruí-la demonstrando como a religiosidade nikkei, frente às pressões existentes no contexto histórico em questão, deslocou-se para campos não-institucionais, voltando-se para a realização de grupos domésticos de oração, a prática de cura religiosa e a atuação de “substitutos de bonzos” que passaram a desempenhar o papel de especialistas religiosos, mesmo não possuindo formação específica.

No quarto capítulo, será sugerido como é possível perceber representações e mesmo práticas religiosas por meio das sepulturas de nikkeis existentes no Cemitério de Assaí. A princípio, será explicado como os túmulos, parte da cultura material de uma sociedade, constituem fontes em potencial para a análise histórica. Para compreendê-los, será feito um exercício de contextualização histórica ressaltando que Assaí foi concebida, a partir da década de 1930, como comunidade nipônica fora do Japão, na medida em que a região foi estruturada tendo em vista a organização geográfica das comunidades rurais japonesas denominadas *mura*<sup>67</sup> – 村, literalmente “vila” –, reconstruindo aspectos da cultura pré-migratória como as associações e outros aspectos. A cidade foi alvo de uma série de discursos e práticas

---

<sup>67</sup> ASARI, Alice Yatiyo. “... E Eu Só Queria Voltar ao Japão” (Colonos Japoneses em Assai). 1992. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, p. 23.

antinipônicos, porquanto fosse vista pelos brasileiros como quisto étnico<sup>68</sup> e, portanto, potencial ameaça aos interesses da nação. Procura-se ressaltar que a religiosidade dos nikkeis assaienses, cujos indícios podem ser percebidos por meio dos túmulos na necrópole em questão, dialogava de diferentes formas com esse cenário social.

No quinto capítulo, busca-se sugerir que, no Cemitério de Assaí, houve uma cemiterização do culto aos mortos, o que pode ser percebido na terceira categoria de túmulos analisada, concernente às sepulturas sincréticas. Por um lado, ressalta-se que o fenômeno foi motivado pelo sincretismo que os nikkeis teriam realizado entre o próprio culto aos ancestrais e a reverência aos mortos existente na religiosidade popular brasileira. Por outro, a desestruturação dos aglomerados familiares tradicionais levou o culto aos *senzo* a transferir-se da esfera doméstica para os cemitérios propriamente ditos, compreendidos como lugar por excelência de homenagem aos mortos. Ritos antigos sob novas roupagens: a falácia da tradição.

---

<sup>68</sup> “Quisto” remete, segundo Yokoyama, “[...] à idéia biológica de uma vesícula fechada anormal ou alheia ao funcionamento do sistema a que pertence. [...]” YOKOYAMA, L. C. Op. Cit., p. 12.

**1 AS RELIGIÕES E AS PRÁTICAS MORTUÁRIAS NO JAPÃO**

---

---

No Japão, há uma grande variedade de religiões, não apenas envolvendo o Budismo, o Shintoísmo e o Confucionismo, mas também as formas populares de religiosidade, como o culto às divindades locais. Além disso, podem-se observar trocas e apropriações, seja em termos de representações ou práticas, de aspectos entre tais religiões, o que levou certos pesquisadores, como Varley, a afirmarem a “[...] unusual tolerance of Eastern religious thought [...]”<sup>1</sup> Contudo, sob a aparência de harmonia, fenômeno supostamente distinto em relação à cultura religiosa ocidental, houve não apenas intercâmbios, mas também conflitos que influíram de diferentes maneiras nas práticas religiosas.

Tendo em vista essas considerações, o objetivo do presente capítulo é sugerir, em linhas gerais, as múltiplas formas de religião e religiosidade existentes no Japão. Pretende-se demonstrar como o Budismo, ao longo da Era Edo, converteu-se em religião de Estado alicerçada ao Shogunato, monopolizando os rituais mortuários. Por outro lado, ao longo do século XIX, indivíduos e grupos ligados, principalmente, a certas regiões do país procederam à construção do Shintoísmo de Restauração – Fukko Shintô 復古神道 –, inventando uma tradição de forma a legitimar o poder do soberano em oposição ao decadente *shôgun* – 將軍 –, o que passava pela questão dos procedimentos mórbidos. Essa construção justificou sistemática perseguição ao Budismo, além das hostilidades em relação às representações e práticas consideradas “profanas”, como aquelas ligadas ao Shintoísmo Sectário – Kyôha Shintô 教派神道. Uma vez que tais religiões fundamentavam-se, em grande parte, no culto aos mortos, a maneira como deveria ser realizado foi objeto de disputas políticas e religiosas.

### 1.1 Contexto Religioso Pré-Migratório

Antes de demonstrar tais questões, é importante fazer algumas considerações acerca da importância de estudar os aspectos relacionados ao contexto do qual saíram os imigrantes, lembrando que estes são, antes de tudo, emigrantes. Dessa forma, as investigações em torno do assunto possuem complexas implicações: ao deslocarem-se espacialmente, os indivíduos carregam não apenas objetos a outros lugares, mas também representações imateriais de diferentes naturezas, desde crenças religiosas, preconceitos a opiniões políticas, entre outras, que podem ser conscientes ou inconscientes, formal ou informalmente aprendidas. Isso constitui o arcabouço mental socialmente constituído, tão importante quanto qualquer outra dimensão da vida material, podendo converter-se em prática. Uma vez inserido em outra

---

<sup>1</sup> VARLEY, P. Op. Cit., p. 20.

cultura, que possui um sistema mais ou menos estruturado, o imigrante, em graus variados, modifica-a dialeticamente, transformando-a num produto distinto<sup>2</sup>. Com isso, não se pretende afirmar que existam formas culturais puras que gerariam, por intermédio da interferência externa, manifestações impuras. A rigor, todo fenômeno cultural é produzido a partir de apropriações, o que não exclui a dimensão do conflito.

No caso do imigrante japonês, o raciocínio pode ser aplicado a várias manifestações culturais. No tocante ao comportamento religioso, a reflexão é particularmente significativa, já que as transformações socioeconômicas, políticas e culturais ocorridas a partir da Restauração Meiji, em 1868, influíram direta ou indiretamente sobre as atitudes dos imigrantes uma vez no Brasil. Segundo o historiador Ricardo Mario Gonçalves, um dos pioneiros na pesquisa das religiões japonesas em território brasileiro:

[...] Um estudo antropológico ou sociológico das comunidades religiosas japonesas no Brasil pode nos esclarecer muita coisa sobre o comportamento religioso do imigrante e a organização e a função social das mesmas, mas de uma maneira incompleta, uma vez que muitos desses fatores resultam de todo o processo de desenvolvimento das religiões no Japão. [...]<sup>3</sup>

Gonçalves refere-se à organização propriamente institucional, mas pode-se estender o raciocínio também às estruturas mentais e aos comportamentos não necessariamente ortodoxos, como o curandeirismo<sup>4</sup> e o culto aos mortos em cemitérios, o que será aprofundado em capítulo apropriado. De qualquer modo, o peso da cultura pré-migratória exige a compreensão da situação religiosa no Japão antes da imigração propriamente dita.

## 1.2 Era Edo e Budismo

Para compreender o impacto que a Restauração Meiji trouxe em termos religiosos, é preciso ter em vista o papel que os princípios e práticas budistas ocuparam durante a Era Edo. O Budismo desempenhou a função religião oficial de Estado, ligado não somente à história propriamente religiosa japonesa, mas também social e política.

<sup>2</sup> FREYRE, G. *Em Torno de Alguns Túmulos Afro-Cristãos*. Salvador: Livraria Progresso Editora, 1959, p. 42.

<sup>3</sup> GONÇALVES, R. M. A Religião no Japão na Época da Emigração para o Brasil e suas Repercussões em Nosso País. In: *O Japonês em São Paulo e no Brasil*. São Paulo: Centro de Estudos Nipo-Brasileiros, 1971, p. 58.

<sup>4</sup> Na presente pesquisa, não se compreende por curandeirismo uma forma de religiosidade inferior às modalidades instituídas, mas uma prática que transcende os canais ortodoxos.

Desde o século XII, o poder administrativo e militar do Japão era exercido pelo *shôgun* ou *bakufu* – 幕府 –, ao passo que o imperador era o responsável pela vida de corte e religiosa<sup>5</sup>. Ao longo dos séculos XVI e XVII, ocorreram diversas guerras civis no interior do território japonês, envolvendo Nobunaga Oda, Hideyoshi Toyotomi e Ieyasu Tokugawa. Por intermédio da Batalha de Sekigahara, em 1600, o último prevaleceu sobre os remanescentes dos Toyotomi, tornando-se o novo líder do Shogunato, dotando a instituição de características particulares: o título de *shôgun* tornou-se hereditário e, além disso, deixou de ser revogável pelo Mikado – 帝, isto é, o Império –, consolidando a ruptura entre ele e o Shogunato<sup>6</sup>. Entre 1603 e 1868, no chamado Período Tokugawa – Tokugawa Jidai 徳川時代 – ou Edo – Edo Jidai 江戸時代 –, os Tokugawa permaneceram à frente da vida estatal japonesa, unificando o país e fechando relativamente suas portas ao Ocidente, excetuando-se algumas trocas com os holandeses<sup>7</sup>. Apesar da centralização política, o território estava dividido em unidades denominadas *han* – 藩 –, cada qual sob a responsabilidade dos *daimyô* – 大名 –, que possuíam laços de fidelidade com o próprio *shôgun*, mantendo sob sua tutela uma série de estamentos sociais, como os camponeses, os artesãos, os mercadores, os monges, os sacerdotes, os samurais – homens de armas dotados de títulos de nobreza – e a aristocracia propriamente dita<sup>8</sup>.

Do ponto de vista religioso, o Budismo consolidou-se como religião oficial de Estado durante o Período Tokugawa. Oficialmente, sua introdução ocorreu no Japão durante o século

---

<sup>5</sup> Sobre as raízes do shogunato, REISCHAUER, Edwin O. Prefácio. In: YOSHIKAWA, Eiji. **Musashi**. São Paulo: Estação Liberdade, 1999, v. 1, p. 11 – 16 e ALBUQUERQUE, E. B. **O Mestre Zen Dôgen**. Cit., p. 44.

<sup>6</sup> AZEVEDO, Aluísio. **O Japão**. São Paulo: Roswitha Kempf Editores, 1984, p. 71.

<sup>7</sup> LIMA, Oliveira. **O Japão: Impressões da Terra e da Gente**. 3. ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997, p. 41.

<sup>8</sup> Em meio aos estamentos, havia também grupos de homens livres que não se ligavam às relações de fidelidade. Um exemplo eram os *rônin* – 浪人 –, guerreiros que não possuíam títulos de nobreza como os samurais, seja porque perderam seus senhores – por intermédio de acontecimentos como morte ou traição –, seja por derivarem do campesinato. Contudo, os *rônin* poderiam ser cooptados pelos senhores e tornarem-se samurais, como, por exemplo, em momentos de guerra ou provando habilidades excepcionais. No que se relaciona à estrutura social durante o shogunato Tokugawa, a historiografia convencionou denominá-la feudal. Marx, ao explicar em seu clássico texto sobre a acumulação primitiva de capital a estrutura do feudal europeia, afirma que o caso japonês seria o exemplo por excelência do feudalismo, na medida em que as terras estariam divididas em pequenos lotes inalienáveis e movidas por modestas empresas agrícolas. Segundo ele, as explicações sobre o feudalismo europeu existentes nos livros de história de seu tempo estariam carregadas de preconceitos burgueses, o que tornava o caso nipônico um exemplo “puro”. MARX, Karl. A Acumulação Primitiva. In: **O Capital: Crítica da Economia Política**. 16. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998, v. 2, p. 831. Entretanto, o conceito é inadequado por pelo menos duas razões: em primeiro lugar, foi produzido tendo em vista o contexto europeu a partir do século XII, sendo, portanto, anacrônico e anacrônico; além disso, deve-se frisar que as características existentes durante o Período Tokugawa não podem ser reduzidas totalmente ao feudalismo, a começar pela divisão social quadripartida, preconizada por Shosan Suzuki no século XVII. ALBUQUERQUE, E. B. de. **O Mestre Zen Dôgen**. Cit., p. 75.



VI por intermédio da China<sup>9</sup>. Após sua difusão entre as elites, a religião propagou-se também entre os grupos populares. Contudo, até o século XII, durante o Período Kamakura – 1185 a 1333 –, o Budismo japonês permaneceu sobretudo elitista, gozando os monges de privilégios políticos e econômicos, o que pode ser observado, principalmente, por intermédio da chamada Escola Tendai – 天台宗. Entretanto, ao longo do Trezentos, começaram a surgir diferentes escolas questionando o prestígio e o elitismo do Tendai, buscando formas mais puras da doutrina. Pode-se citar o papel desempenhado por monges reformadores, como Eisai e Dôgen, que trouxeram da China o Zen Budismo – 禪仏教; Hônen e Shinran, que fundaram respectivamente a Escola da Terra Pura e a Nova Escola da Terra Pura – Jôdo Shinshû 浄土新宗 – e, por fim, Nichiren, que estruturou o Budismo Nichiren proclamando a si próprio um Buda<sup>10</sup>. Apesar das diferenças teóricas, fundamentadas principalmente na valorização de determinados sutras, uma das características comuns das distintas vertentes foi a aproximação em relação ao campesinato. Suscitavam-se formas de resistência e mesmo revolta contra os estamentos superiores, de forma que, segundo Gonçalves, os três unificadores do Japão – Oda, Toyotomi e Tokugawa – “[...] tiveram de se defrontar [...] com poderosas organizações budistas dispostas de poder militar, político e econômico e comunidades de camponeses em pé de guerra sob a égide dos bonzos da Escola Shin [Terra Pura] [...]”<sup>11</sup>.

Em meados do século XVI, em contexto de proliferação das escolas budistas, os primeiros portugueses entraram em contato com o Japão. Os jesuítas iniciaram o projeto de conversão, destacando-se os nomes de Francisco Xavier, Gaspar Vilela e Luis Frois. A princípio, os lusitanos, alcunhados “bárbaros do sul” – *nanban* 南蛮 –, foram bem recebidos pelos governantes. De acordo Noma Seiroku, por volta de 1582, aproximadamente cento e cinquenta mil japoneses haviam sido convertidos ao Cristianismo<sup>12</sup>. Contudo, teria sido espalhado o boato, não totalmente infundado, segundo o qual a política expansionista

<sup>9</sup> VARLEY, P. The Introduction of Buddhism. In: **Japanese Culture**. Cit., p. 17 – 44. A datação para a introdução do Budismo baseia-se no Nihongi – 日本紀 ou Nihon Shoki 日本書紀 –, um dos primeiros livros japoneses escrito em 720. Porém, como indica Luiz Dantas, a religião já circulava no Japão desde o século IV. DANTAS, L. Chaves para Compreender **O Japão** de Aluísio Azevedo. In: AZEVEDO, A. Op. Cit., p. 155 e 156.

<sup>10</sup> No imaginário budista, Buda não diz respeito a uma pessoa especificamente. Sidarta Gautama, o Buda histórico, teria alcançado a iluminação e, portanto, assumido o estado búdico, denominado Nirvana na Índia ou Satori – 悟り – no Japão. Dessa forma, Nichiren também teria alcançado a iluminação búdica. Sobre o Satori, compreendido segundo uma autoridade do Zen, SUZUKI, Daisetz Teitaro. **Introdução ao Zen Budismo**. 10. ed. São Paulo: Editora Pensamento, 2005, p. 113.

<sup>11</sup> GONÇALVES, R. M. Op. Cit., p. 59.

<sup>12</sup> SEIROKU, N. Encounters with the Outside World. In: **The Arts of Japan: Late Medieval to Modern**. Tokyo, New York and San Francisco: Kodansha International, 1967, p. 174. Sobre a alcunha citada, refere-se ao fato dos portugueses serem associados aos portos existentes no sul do Japão, principalmente da província de Kyûshû. Idem. Ibidem, p. 174.

portuguesa baseava-se, em primeiro lugar, no envio de padres e, logo em seguida, das armas, cujo principal exemplo seria a América. Além disso, deve-se ressaltar que, dada a influência sobre diversos *daimyô*, principalmente da região sul do Japão, alguns padres começaram a se envolver com a política, desafiando o poderio de diferentes *han* e do próprio Shogunato<sup>13</sup>. O próprio Oda cooptou os japoneses cristãos de Kyûshû para lutarem contra os budistas dissidentes<sup>14</sup>, fato que teria repercussões negativas do ponto de vista dos primeiros Tokugawa. Tais fatores condicionaram a política de expulsão dos estrangeiros encetada, a princípio, por Toyotomi e depois consolidada pelos Tokugawa. Dessa forma, os europeus – incluindo-se os franciscanos espanhóis, que concorriam no campo religioso com os jesuítas portugueses<sup>15</sup> – foram expulsos do país, tornando-se o Cristianismo um culto ilegal. Os japoneses conversos sofreram a violência direta decorrente dos editos impostos pelos *shôgun*, o que culminou nos eventos no *han* da região de Shimabara, onde os cristãos foram perseguidos e assassinados, sendo até mesmo crucificados. No entanto, mesmo com as proibições e perseguições, o Cristianismo permaneceu no Japão de forma velada, principalmente nas províncias sulinas de Kyûshu e Okinawa<sup>16</sup>.

Com a ascensão dos Tokugawa, a influência cristã foi utilizada como estratégia para o controle do Budismo, inclusive no que se relaciona às características transgressoras das novas escolas, e a sua transformação em religião oficial do Estado. Usando como pretexto a ameaça estrangeira, o país fechou suas portas em relação ao Ocidente. O Shogunato instaurou, nesse contexto, o Sistema Danka – Danka Seido 檀家制度 –, segundo o qual todos os templos budistas locais deveriam filiar-se ao templo central<sup>17</sup>. Todas as famílias deveriam sujeitar-se aos templos, encarregados das cerimônias fúnebres, devendo provar não serem cristãs. Dessa forma, os monges ganharam o monopólio em torno dos ritos funerários – velórios, procissões, sepultamentos, cerimônias póstumas e festivais religiosos públicos –, sendo as famílias obrigadas a realizarem os cultos aos ancestrais no interior das residências, sob a responsabilidade do patriarca. Assim, desenvolvia-se um controle público – templário – e privado, tornando-se os monges, do ponto de vista prático, funcionários públicos a serviço dos

<sup>13</sup> YOKOYAMA, L. C. Op. Cit., p. 137 e LIMA, O. Op. Cit., p. 85.

<sup>14</sup> AZEVEDO, A. Op. Cit., p. 62.

<sup>15</sup> LIMA, O. Op. Cit., p. 84.

<sup>16</sup> Uma das formas de culto cristão durante o Período Tokugawa pode ser verificada, por exemplo, na esfera doméstica. Alguns dos altares budistas das famílias da região de Shimabara eram móveis: num dos lados, havia a imagem do Buda histórico e os objetos concernentes ao culto aos ancestrais; no outro, representações cristãs como Cristo e a Virgem, numa forma de burlar os editos impostos pelas autoridades shogunais.

<sup>17</sup> GILDAY, Edmund T. Bodies of Evidence: Imperial Funeral Rites and the Meiji Restoration. *Japanese Journal of Religious Studies*, v. 27, n. 3 – 4, 2000; FUJII, M. Op. Cit., p. 40 e 41 e GONÇALVES, R. M. Op. Cit., p. 60.

*shôgun*. Ao longo do Período Tokugawa, houve tentativas esparsas no sentido de quebrar o monopólio budista em torno dos rituais fúnebres por parte de algumas famílias shintoístas. No entanto, a rigor, o monopólio permaneceu até os últimos anos da Era Edo, fortalecendo novamente o poderio dos monges, controlando o potencial dissidente das novas escolas e consolidando o Budismo como religião de Estado.

### 1.3 Era Meiji e Shintoísmo

Durante os aproximadamente duzentos e cinquenta anos do Shogunato Tokugawa, o Budismo, por intermédio do Sistema Danka, manteve-se ligado ao Estado e monopolizando o culto aos mortos, seja nos templos ou nas residências. O Shintoísmo, não obstante algumas reações esparsas, foi direcionado a outras esferas da vida, como os casamentos, dado o temor mitológico de contaminação derivada da morte, reservada ao lido dos monges, como será discutido no quinto capítulo. Contudo, nos últimos anos da Era Edo, as relações de força entre ambas as religiões passariam por significativas transformações, resultando na perseguição aos budistas no início da Era Meiji, conectando os fenômenos sociais e políticos ao processo de mudança propriamente religioso.

Em 1853, o norte-americano Matthew Calbraith Perry, mais conhecido como comodoro Perry, chegou ao litoral de Yokohama e, com o intuito de estabelecer o comércio entre os Estados Unidos e o Japão e utilizá-lo como ponto estratégico para o domínio do Oceano Pacífico, solicitou que o país abrisse seus portos às nações estrangeiras, ameaçando, caso o pedido não fosse cumprido, que voltaria no ano seguinte com o intuito de bombardear as costas japonesas e realizar seus objetivos à força. O poder bélico dos EUA era reconhecido pelos nipônicos, lembrando que os “navios negros”, como eram chamadas suas embarcações, tornaram-se representação da superioridade estadunidense no tocante às técnicas de guerra. Diante da situação, o Estado dividiu-se, basicamente, em duas facções: por um lado, o Shogunato permaneceu indeciso sobre as decisões cabíveis; por outro, o imperador Kômei manifestava o repúdio em relação aos ocidentais que, segundo sua opinião, deveriam ser varridos do território, mantendo o secular isolamento japonês. Tratava-se de posicionamento inesperado, uma vez que, com a consolidação dos *shôgun* – principalmente da família Tokugawa –, o *tennô* foi relegado a um papel periférico na vida política nacional. Após séculos de silêncio, era a primeira vez que o soberano tomava a palavra sobre assuntos políticos.

Com a morte do *shôgun* Ieyoshi Tokugawa em 1853, Ii Naosuke, tutor do próximo *shôgun* – Iesada, ainda uma criança –, tornou-se regente. Por intermédio de uma série de tratados, cedeu às exigências dos EUA, abrindo os portos não somente aos norte-americanos, mas também a potências européias como Inglaterra e França. A atitude manifestou a oposição em relação às ideias do soberano, formando-se, basicamente, dois grupos no Japão, polarizados em torno do soberano, considerando Naosuke um traidor, e do próprio regente, a favor da abertura incondicional do país. Durante aproximadamente dez anos, entre 1853 e 1867 – período denominado Bakumatsu 幕末, literalmente o fim do Bakufu ou Shogunato –, o Japão foi envolvido por uma guerra civil opondo os patriotas – *ishin shishi* 維新志士 –, que almejavam a restauração do poder ao Mikado, e os samurais, representantes do Shogunato. Com a vitória dos primeiros, iniciou-se a chamada Era Meiji, que leva o nome do imperador Meiji – filho de Kômei –, acabando com a instituição do Shogunato, cujo último chefe foi Yoshinobu Tokugawa – filho de Iemochi, lembrando que Naosuke havia sido assassinado, anos antes, por intermédio de uma emboscada executada pelos opositores políticos.

Entretanto, a Restauração Meiji não pode ser compreendida apenas como processo encetado pelas altas figuras políticas, como o *shôgun* e o imperador que, de súbito, teria afirmado sua autoridade diante das imposições norte-americanas. Sob a polarização envolvendo Shogunato e Mikado, havia uma série de disputas no interior dos *han*, que apoiavam um dos lados de acordo com a conveniência política. Os domínios de Satsuma, Chôshû, Aizu e Mito, por exemplo, deram suporte ao soberano, sem o qual ele permaneceria, no dizer do escritor brasileiro A. Azevedo, um “fantasma” invisível<sup>18</sup>. Vários membros do estamento samuráico, teoricamente extinto por intermédio da proibição de portar espadas e utilizar o *chonmage* – 丁髷, penteado reservado aos samurais –, foram cooptados nos quadros do novo governo, como Nishi Amane, que se tornou Ministro da Guerra<sup>19</sup>. Dessa forma, as

<sup>18</sup> AZEVEDO, A. Op. Cit., p. 95. Como sugere Dantas, antes da chegada do comodoro Perry, o *daimyô* de Mito, *han* localizado no sul do Japão, concorria com o poder dos Tokugawa. Com as discussões nacionalistas decorrentes das concessões realizadas por Naosuke, Mito colocou-se ao lado do imperador, cedendo não apenas armas e conhecimentos, mas também parte significativa do aparato ideológico por intermédio do qual o Imperador Meiji sustentaria seu poder divino. DANTAS, L. Op. Cit., p. 191 e 192.

<sup>19</sup> O historiador brasileiro O. Lima, em sua viagem como representante comercial pelo Japão, descreve uma situação significativa quanto à permanência dos antigos samurais na Era Meiji: “[...] O diretor [de uma escola], um velho samurai que se batera [...] pela causa do Micado [...], percorreu comigo todo o edifício [da escola], explicando-me [...] a sua organização, principalmente européia. À despedida, [...] a minha vista parou sobre um cofre de laca vermelha-escura, ornado de fechos dourados e decorado de um emblema heráldico. O diretor notou decerto a instintiva curiosidade do meu olhar, pois que abriu o cofre e dele tirou uma armadura completa, a *sua* armadura de samurai. E não contente com mostrá-la e detalhá-la [...], enfiou-a com garbo [...] por cima da sobrecasaca de pano e das botas de pelica, e deu-me o inesperado espetáculo de um verdadeiro, autêntico guerreiro do velho Japão, de cervilheira de ferro, viseira com bigodes e pera de pêlo de porco do mato, couraça de laca, braçais, guantes e perneiras, o qual, na realidade, tem presentemente por ofício ensinar a mocidade a

guerras civis não podem ser reduzidas apenas à dicotomia patriotas/samurais, uma vez que os *bushi* – 武士, sinônimo de samurai – foram agentes ativos na Restauração, cujos fundamentos estavam preparados desde antes as exigências do Comodoro Perry<sup>20</sup>.

De qualquer modo, desde o início do século XIX, mais particularmente a partir da década de 1860, observa-se a construção de uma série de concepções com o objetivo de oferecer suporte ideológico ao poder imperial. Segundo Dantas,

[...] na província de Mito desenvolveu-se desde o começo do século XIX uma escola de historiadores eruditos (chamada simplesmente Escola de Mito), que redigiu uma História do Japão, no espírito de fidelidade ao imperador, e cuja ideologia seria utilizada amplamente depois da restauração Meiji [...]<sup>21</sup>

Seguindo ideais semelhantes aos propostos pela Escola de Mito, em meados da década de 1860, não coincidentemente na conjuntura de reconstrução do poder imperial, Tadayuki Toda formou o Escritório de Administração de Mausoléus. O objetivo fundamental era não apenas mapear os túmulos dos imperadores, mas também restaurá-los. É válido ressaltar que se enfocavam, também, as sepulturas dos soberanos míticos, como Jimmu<sup>22</sup>, segundo os livros mais antigos do Japão, o Kojiki – 古事記, 712 –, o Nihon Shoki e o Man'yōshū – 万葉集, 760. De acordo com tais obras, que compilavam a trajetória da história nipônica do ponto de vista mítico, a linhagem imperial descenderia da própria deusa solar, Amaterasu-o-mi-kami, que teria relegado os tesouros celestes – o espelho, a espada e a joia<sup>23</sup> – a seu neto, Ninigi. Como sugere Gilday, “[...] the project was designed not only to recognize and celebrate the imperial past, but to instantiate its symbolic and historic value in the context of the anticipated restoration of the emperor system itself [...]”<sup>24</sup>. Ou seja, sob o sentimento religioso de restauração dos mausoléus imperiais residia a questão estratégica de construir as bases de sustentação ideológica do próprio Mikado, finalidade essencialmente política. Tratava-se não apenas de restaurar o passado, mas de inventar uma tradição, utilizando o raciocínio de Eric Hobsbawm e Terence Ranger<sup>25</sup>, com o intuito de justificar o presente. A tradição, dessa forma,

---

conhecer a Europa e a servir-se desse conhecimento para avançar o novo Japão [...]”. LIMA, O. Op. Cit., p. 291. Sobre a trajetória de Amane, ver BRAISTED, William Reynolds. Introduction. In: BRAISTED, W. R. (org.). **Meiroku Zasshi**: Journal of the Japanese Enlightenment. Tokyo: University of Tokyo Press, 1976, p. 26 e 27.

<sup>20</sup> DANTAS, L. Op. Cit., p. 154.

<sup>21</sup> Idem. Ibidem, p. 192.

<sup>22</sup> GILDAY, E. Bodies of Evidence. Cit., p. 271.

<sup>23</sup> Até hoje os tesouros são conservados no palácio imperial, mas não expostos. Tratam-se de artefatos protegidos em cofres, cuja invisibilidade sugere o caráter de sacralidade. DANTAS, L. Op. Cit., p. 148 e 149.

<sup>24</sup> GILDAY, E. Bodies of Evidence. Cit., p. 271.

<sup>25</sup> HOBBSAWM, E.; RANGER, T. (orgs.) **A Invenção das Tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

era vista como um conjunto de aspectos estáticos, arcabouço dos costumes “corretos”, que teria sido usurpada por Yoritomo Minamoto, o fundador do Shogunato no século XII.

A própria morte de Kômei marcaria uma ruptura no tocante aos ofícios fúnebres realizados até então. Tadayuki, a cargo do Escritório de Administração de Mausoléus, foi responsável por uma série de mudanças nos serviços funerários prestados ao imperador. Em primeiro lugar, seu cadáver não seria cremado, rompendo com as prescrições budistas determinando que o corpo do soberano deveria ser reduzido a cinzas<sup>26</sup>. É provável que a concepção por trás disso estivesse relacionada à manutenção da integridade do corpo real, considerado materialização por excelência do poder divino, devendo, portanto, ser imperecível. Nesse sentido, a sua destruição por intermédio da cremação representaria o aniquilamento do poder dos céus: afinal, era o corpo de um *kami*, com tudo que isso acarreta de sagrado. A sua manutenção conjugava-se à ideia de preservação da materialidade dos mausoléus, não casualmente encetada por Tadayuki. Outro aspecto diferencial do funeral de Kômei foi a limitação do papel desempenhado pelos monges que, desde o Período Tokugawa, haviam monopolizado a lide com os serviços fúnebres<sup>27</sup>. Quem desempenhou papel central em sua execução foram os sacerdotes, realizando ritos que, não obstante os conceitos shintoístas, possivelmente apropriaram elementos do budismo japonês. No entanto, o traço transgressor era justamente o fato de que os sacerdotes foram protagonistas dos serviços, cabendo aos monges papel periférico.

As ideias apresentadas pela Escola de Mito, a restauração dos mausoléus imperiais e o caráter do funeral de Kômei apontam para a construção teológica do Shintoísmo no século XIX. É preciso, a esse respeito, traçar algumas considerações relativas à temporalidade. Geralmente, afirma-se que as concepções e práticas shintoístas constituem a mais antiga forma de religiosidade japonesa<sup>28</sup>, sendo o Budismo uma religião estrangeira. No entanto, a afirmação diz respeito a um dos principais argumentos utilizados pelos sacerdotes e intelectuais antibudistas com o intuito de desqualificar as ideias e práticas chinesas –

<sup>26</sup> GILDAY, E. *Bodies of Evidence*. Cit., p. 285. Até então, excetuando-se o imperador, os demais indivíduos eram sepultados de cócoras em féretros de madeira semelhantes a bacias. Contudo, a partir da Era Meiji, diversos elementos da cultura ocidental foram apropriados pelos japoneses, incluindo-se as teorias médicas segundo as quais a decomposição dos cadáveres poderia gerar gases e odores mefíticos responsáveis por doenças e mortes. Além disso, dado o problema de insuficiência de espaço, começou-se a adotar a cremação. Sakatani Shiroshi, escrevendo para o *Meiroku Zasshi* – 明六雜誌 – em 1874, periódico considerado representante do iluminismo nipônico, afirmou que a própria ideia de decomposição do cadáver, principalmente de entes queridos, seria justificativa para a adoção da cremação. Aliás, Shiroshi faz eco aos discursos médicos quando fala que a “[...] man’s health is injured when fumes from decaying corpses mix with the air and contaminate the water [...]”. SHIROSHI, S. *Doubts on Cremation*. In: BRAISTED, W. (org.). *Meiroku Zasshi*. Cit., p. 231.

<sup>27</sup> GILDAY, E. *Bodies of Evidence*. Op. Cit., p. 286 e 287.

<sup>28</sup> Ver, em língua portuguesa, BATH, Sérgio. *Xintoísmo: o Caminho dos Deuses*. São Paulo: Editora Ática, 1998, p. 11.

recordando que o Budismo penetrou no Japão por meio da China –, afirmando-as invasoras, assim como o próprio Confucionismo. Apesar disso, até a década de 1980, a suposta tradição milenar shintoísta permaneceu sem questionamento no interior da historiografia japonesa, em grande parte devido ao papel desempenhado pelas instituições de ensino no sentido de propagar a ideologia imperial, pelo menos até 1945, quando da derrota nipônica na Segunda Guerra Mundial.

Entretanto, em 1981, Toshio Kuroda publicou um artigo afirmando a construção do Shintoísmo como fenômeno historicamente recente<sup>29</sup>. De acordo com Mark Teeuwen e Bernhard Scheid, “[...] Kuroda denies the existence of Shinto as a religious system, in effect during any period of Japanese history, and exposes the notion of Shinto as Japan’s unbroken indigenous religion as a theological fabrication. [...]”<sup>30</sup>. Segundo Kuroda, as concepções e práticas shintoístas compreendidas como corpo doutrinário sistematicamente organizado seriam uma elaboração do século XIX. Antes da introdução do Budismo no século VI, não haveria, portanto, uma religião teologicamente elaborada, mas uma série de cultos em torno dos *kami*, fragmentados do ponto de vista doutrinário e regional. Ainda que traduzido para o português como “deus”, o conceito de *kami* refere-se a uma série de entidades diferentes e, portanto, irredutíveis às noções ocidentais de divindade<sup>31</sup>. Segundo o intelectual Motoori Norinaga,

All who are called Kami,  
You may think,  
Are one and the same.  
There are some which are birds,  
And some, too, which are bugs!<sup>32</sup>

De fato, o conceito diz respeito a uma série de entidades diferentes, podendo ser espíritos de rios, lagos, montanhas, rochas, árvores, insetos, uma incrível variedade de animais – de raposas a texugos – e indivíduos divinizados<sup>33</sup>. Basta lembrar que o próprio Ieyasu foi divinizado, sendo cultuado em vários santuários japoneses<sup>34</sup>. Porém, mesmo espíritos maléficos integram-se aos *kami*: o *gami* de *tatarigami* – 祟り神 –, que designa uma entidade

<sup>29</sup> KURODA, T. Shinto in the History of Japanese Religion. **Journal of Japanese Studies**, n. 7, p. 1 – 21, 1981.

<sup>30</sup> TEEUWEN, M.; SCHEID, B. Tracing Shinto in the History of Kami Worship. **Japanese Journal of Religious Studies**, v. 29, n. 3 – 4, 2002, p. 196.

<sup>31</sup> VANCE, T. The Etymology of Kami. **Japanese Journal of Religious Studies**, v. 4, n. 10, 1983, p. 277 – 288.

<sup>32</sup> NORINAGA apud MARAINI, Fosco. **Japan: Patterns of Continuity**. Tokyo and New York: Kodansha International, 1971, p. 20.

<sup>33</sup> Idem. *Ibidem*, p. 20.

<sup>34</sup> DANTAS, L. Op. Cit., p. 177.

temível<sup>35</sup>, é apenas uma variação de leitura do *kanji* – 漢字, os ideogramas japoneses – de *kami*. Não somente entidades da natureza possuiriam vida, como também determinados objetos da cultura, tais como bonecos, pincéis e agulhas de costura<sup>36</sup>. Além disso, de modo geral, o culto aos *kami* era ligado a certos lugares, como árvores e bosques<sup>37</sup>.

O culto aos *kami*, bem como parte das Novas Religiões Japonesas – sobre as quais se discorrerá mais adiante –, fundamentava-se no vitalismo, concepção a partir da qual todo o universo possuiria vida. Segundo Michihito Tsushima e outros pesquisadores, “[...] cosmos is regarded as a living body or a life force with eternal fertility [...]”<sup>38</sup>. As divindades e demais entidades existentes seriam derivadas, segundo os autores, dessa Vida Original ou Grande Vida – Daiseimei 大生命<sup>39</sup>. Caberia aos seres humanos, no interior desse imaginário, viver em harmonia com ela que, fluindo por toda a existência, poderia ser canalizada de diferentes maneiras, seja por meio da realização de rituais de fertilidade com o intuito de conseguir boas colheitas, seja pelo sentimento de gratidão à Vida Original, que poderia assumir a forma de deuses, como Izanagi e Izanami na mitologia que iria se constituir a base do Shintoísmo. A relação desarmônica com a Grande Vida poderia resultar na perda de suas potencialidades, materializada na forma de doenças, miséria e catástrofes naturais<sup>40</sup>.

Retornando à questão da construção tardia do Shintoísmo, a própria palavra *shintô* teria surgido apenas no período medieval japonês – séculos XII a XVI –, composta a partir de dois *kanji*: *shin* – 神, que também pode ser lido como *kami* – e *tô* – 道, cuja variação é *michi*, caminho. De forma geral, seria o “caminho dos deuses”. Contudo, como indicam Teeuwen e Scheid, a expressão foi apropriada do léxico budista *jindô* – que utiliza os mesmos ideogramas –, remetendo ao panteão de deuses não-budistas<sup>41</sup>. Mesmo os rituais de iniciação para novos sacerdotes apropriaram-se de elementos dos ritos budistas, utilizando, porém, jargões extraídos do Kojiki, do Nihon Shoki e do Man'yôshu<sup>42</sup>, compreendidos como fontes da religiosidade original que compilariam de modo escrito eventos e mitos transmitidos

<sup>35</sup> WIJAYARATNA, M. Op. Cit., p. 121.

<sup>36</sup> Dada a crença de possuírem vida, tais objetos deveriam passar por ritos fúnebres apropriados. No que se relaciona aos bonecos, DAVIS, F. Hadland. **Mitos e Lendas do Japão**. São Paulo: Landy Editora, 2004, p. 124. Sobre os ritos fúnebres para agulhas – *hari kuyô* 針供養 –, KRETSCHMER, A. Op. Cit., p. 379 – 403.

<sup>37</sup> LIMA, O. Op. Cit., p. 112.

<sup>38</sup> TSUSHIMA, M. et. al. The Vitalistic Conception of Salvation in Japanese New Religions: an Aspect of Modern Religious Consciousness. **Japanese Journal of Religious Studies**, v. 6, n. 1 – 2, mar./jun. 1979, p. 142.

<sup>39</sup> Idem. Ibidem, p. 144.

<sup>40</sup> Idem. Ibidem, p. 146 e 147.

<sup>41</sup> TEEUWEN, M.; SCHEID, B. Op. Cit., p. 201.

<sup>42</sup> RAMBELLI, Fabio. The Ritual World of Buddhist “Shinto”: the Reikiki and Initiations on Kami-Related Matters (*Jingi Kanjô*) in Late Medieval and Early-Modern Japan. **Japanese Journal of Religious Studies**, 2002, v. 29, n. 3 – 4, p. 267.



oralmente. Em tais ritos, por exemplo, fazia-se referência a signos como mantras, mandalas e letras em sânscrito, próprios ao imaginário budista<sup>43</sup> – e também hindu. Como enfatiza Rambelli, a apropriação que o Shintoísmo em construção fez do Budismo “[...] was a consequence of the systematic ‘mandalization’ that was carried out in medieval Japan by esoteric Buddhism as a way to establish a sort of cultural hegemony among the intellectual elites. [...]”<sup>44</sup> Isto é, a tentativa de estruturação shintoísta deu-se a partir da organização teológica budista, e não o contrário.

Diferentemente do Budismo, cujos monges eram livremente ordenados, a posição de sacerdote era determinada pela hereditariedade no interior das famílias shintoístas. No século XVI, os Yoshida eram considerados uma das mais poderosas famílias sacerdotais, seja do ponto de vista político, econômico ou espiritual. Não obstante o temor em relação à contaminação mórbida, como indicado no Kojiki, o funeral de Kanemigi Yoshida em 1573 foi realizado pelo seu filho, Kanemi. Como não existiam prescrições para a realização de ritos fúnebres shintoístas, o sacerdote baseou-se nas indicações do Kojiki e do Nihon Shoki que, justamente pelo fato de serem obscuras – como a maioria das narrativas mitológicas –, permitiram-lhe interpretá-las de maneira mais ou menos livre<sup>45</sup>. Apesar disso, tal como nos rituais de iniciação, houve a apropriação de aspectos do imaginário budista. Como sugere Kenney:

Many of the activities connected with Kanemigi’s death were definitely Buddhist: sutra-copying, offerings to the hungry ghosts, intermediate-existence rites; a repentance ritual. These practices were not rejected and apparently did not compromise the Shinto-ness of the funeral.<sup>46</sup>

De modo semelhante, o sacerdote antibudista Nemoto Tanemaro, dois séculos mais tarde, foi velado e sepultado de acordo com concepções shintoístas apropriadas do Budismo. De qualquer forma, apesar das tentativas fragmentárias, os monges permaneceram monopolizando os ritos fúnebres até 1868.

Assim, percebe-se que, desde pelo menos o século XII, houve a tentativa de construção do Shintoísmo, baseado na tripla influência do culto aos *kami*, dos primeiros livros japoneses e das sugestões teológicas budistas. Contudo, até o Oitocentos, a religião não constituiu um corpo sistematizado de doutrinas e práticas como o Budismo – a despeito dos

<sup>43</sup> Idem. Ibidem, p. 271.

<sup>44</sup> Idem. Ibidem, p. 266.

<sup>45</sup> KENNEY, E. Shinto Funerals in the Edo Period. **Japanese Journal of Religious Studies**, v. 27, n. 3 – 4, 2000, p. 250.

<sup>46</sup> Idem. Ibidem, p. 247.

vários ramos e escolas deste. Mesmo os funerais de Kanemigi e Nemoto permitiram aos sacerdotes responsáveis um imenso campo de liberdade, já que inexistiam prescrições sistemáticas. No entanto, ao longo do século XIX, observa-se a elaboração, como afirmado, do Shintoísmo como forma de ideologia imperial. Em 1868, o governo Meiji decretou o Shinbutsu Bunri – 神仏分離 –, separando o Budismo do Shintoísmo<sup>47</sup>. Como ressalta Gonçalves:

A primeira atitude do govêrno Meiji em relação à religião foi [...] o decreto instituindo a distinção entre as divindades xintoístas e as figuras do panteão búdico com elas sincretizadas. Tentava-se, simplesmente com um decreto, por fim a um sincretismo que caracterizara a vida religiosa do japonês durante mais de dez séculos. [...]<sup>48</sup>

A despeito dos conflitos, ambas as religiões não possuíam fronteiras claras, como se observou no tocante à circularidade de conceitos e práticas verificada nos ritos fúnebres e iniciáticos. Mesmos os templos e os santuários não possuíam diferenciação rigorosa. Essa “zona cinza” era estimulada, além disso, pela prática dos fiéis em ambas as religiões concomitantemente. Segundo um recenseamento realizado sobre o número de fiéis e suas respectivas filiações religiosas no Japão, a quantidade total de adeptos – aproximadamente cento e vinte e quatro milhões – ultrapassava a população do país – por volta de noventa milhões<sup>49</sup>. Nesse sentido, os budas jamais excluíram os *kami*; pelo contrário, mesmo não pertencendo à mesma visão de mundo, concebia-se a existência de outras divindades, recordando o significado do léxico *jindô*. É possível, também, que os budas e os *kami* tenham sido fundidos numa série de práticas.

O Shintoísmo de Restauração, tal como concebido pela Escola de Mito e por intelectuais nacionalistas, fundamentava-se na descendência divina do imperador, cuja linhagem descenderia sem rupturas desde Amaterasu, baseando-se nos três livros do século VIII. O soberano, dessa forma, seria um deus vivo – *ikigami* 生き神 ou *arahitogami* 現人神<sup>50</sup> –, ideia que legitimava sua autoridade perante a sociedade. A inquestionabilidade do *tennô* pôde ser verificada alguns anos após a instauração da Era Meiji, quando o governo proibiu a liberdade de imprensa, censurando qualquer informação considerada crítica à figura imperial. O Meiroku Zasshi, entre outros, sob influência do Iluminismo, defendia a separação da Igreja

<sup>47</sup> KRETSCHMER, A. Op. Cit., p. 391.

<sup>48</sup> GONÇALVES, R. M. Op. Cit., p. 61.

<sup>49</sup> MAEYAMA, T. **O Imigrante e a Religião**: Estudo de uma Seita Religiosa Japonesa em São Paulo. 1967. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, s.p. O recenseamento baseia-se em dados disponíveis entre 1957 e 1966.

<sup>50</sup> GONÇALVES, R. M. Op. Cit., p. 60.

e do Estado, questionando, além disso, as monarquias absolutistas cujos mandatos haveriam sido outorgados pelos céus<sup>51</sup>. Diante dos decretos governamentais relativos à imprensa, o Meiroku Zasshi foi fechado após alguns poucos e prolíficos anos de atividade<sup>52</sup>. Basil Hall Chamberlain, professor de japonês e filologia da Universidade de Tôkyô, após questionar as datações presentes no Kojiki e no Nihon Shoki, acabou despedido<sup>53</sup>.

Foi criada toda uma estrutura para a reprodução da ideologia imperial. Um dos canais foi a educação formal, recordando que, com a Restauração, houve um investimento significativo nos vários níveis do setor educacional, reduzindo ao mínimo os índices de analfabetismo<sup>54</sup>. Por um lado, objetivava-se trazer o conhecimento ocidental para o Japão, porquanto o Imperador Meiji fosse um dos principais entusiastas da ocidentalização, não obstante a xenofobia presente no discurso de seu pai, Kômei, quando da chegada dos navios negros. Por isso, professores estrangeiros foram contratados para lecionar nas instituições pedagógicas. Além de Chamberlain, pode-se citar o professor de filosofia norte-americano Ernest Fenollosa<sup>55</sup>. O próprio Oliveira Lima, em duas ocasiões no ano de 1902, foi convidado a ministrar no Monday Club – Getsuyôkai 月曜会 – duas conferências sobre história do Brasil e literatura universal<sup>56</sup>.

Por outro lado, o investimento educacional tinha por objetivo manter as estruturas sociais, a fidelidade ao imperador e a inquestionabilidade de sua autoridade divina. A educação, portanto, era compreendida como instrumento de manutenção de uma sociedade estática, apesar das mudanças que estavam ocorrendo, na medida em que vários intelectuais cooptados pelo governo Meiji eram formados de acordo com as concepções confucionistas. De acordo com o Confucionismo, a sociedade não deveria comportar convulsões, desempenhando os indivíduos seus papéis de acordo com as prescrições sociais, realizando-os

<sup>51</sup> AMANE, N. On Religion. In: BRAISTED, W. R. (org.). **Meiroku Zasshi**. Cit., p. 51 e 52.

<sup>52</sup> BRAISTED, W. R. Op. Cit., p. 41 – 44.

<sup>53</sup> LIMA, O. Op. Cit., p. 35.

<sup>54</sup> AZEVEDO, A. Op. Cit., p. 89.

<sup>55</sup> Fenollosa foi convidado para lecionar filosofia a um grupo seleta, que viria a constituir-se no *establishment* intelectual e político nipônico, rendendo-lhe a alcunha *daijin sensei* – 大人先生 –, ou “mestre de grandes homens”. Seu interesse voltou-se para o teatro *nô* – 能 –, a música e a pintura local. Foi um dos grandes defensores da arte nipônica, então desvalorizada por ser considerada inferior aos padrões europeus – principalmente italianos –, afirmando a sua qualidade estética. Recebeu diretamente do imperador Meiji a “Ordem do Espelho Sagrado”, homenagem até então inédita para um ocidental, por ter ensinado – segundo o soberano – os japoneses a apreciarem sua própria arte. CAMPOS, Haroldo de. Ideograma, Anagrama, Diagrama: uma Leitura de Fenollosa. In: CAMPOS, H. de. (org.). **Lógica, Poesia, Linguagem**. Trad. Heloysa de Lima Dantas, 3. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994, p. 29 – 33.

<sup>56</sup> LIMA, O. Conferência Realizada no Getsu yo kai (Monday Club) de Tóquio aos 10 de Março de 1902. In: **No Japão**. Cit., p. 353 – 360 e idem. Conferência Realizada no Getsu yo Kai (Monday Club) de Tóquio aos 15 de Dezembro de 1902. In: Op. Cit., p. 361 – 368. Ambos os textos, escritos em inglês, são apêndices à moderna edição de “No Japão” e, portanto, não pertencem à obra original.

como ritos cotidianos, não como imposições externas. Apesar das influências iluministas, o peso da formação confucionista permaneceu após 1868, estruturando os mecanismos de controle e reprodução social. Nas escolas, a hierarquia deveria ser rigidamente respeitada. À entrada do professor, os alunos deveriam levantar-se – *kiritsu* 起立 –, curvar-se – *rei* 礼 – e sentar-se – *chakuseki* 着席. Lia-se o *Kyôiku Chokugo* – 教育勅語 –, a mensagem à educação das crianças escrita pelo próprio imperador<sup>57</sup>, reverenciado juntamente à imagem da imperatriz. Cantava-se o hino e comemorava-se, eventualmente, o aniversário do *tennô*. Eram prestadas homenagens também nas gincanas – *undôkai* 運動会 – e outras ocasiões.

Outra forma de manutenção da autoridade imperial era a realização de cultos domésticos em torno de sua figura. Ao lado do *butsudan*, o relicário budista, havia o *kamidana* – 神棚 – que, literalmente, significa “altar para os *kami*”. Em seu interior, havia imagens do panteão shintoísta como Amaterasu, mas também do imperador e da imperatriz, ressaltando seu caráter de divindade. Recoberto com pequenas cortinas, o *kamidana* deveria ser reverenciado por intermédio de orações e oferendas. Por um lado, a ideologia imperial era reproduzida por meio dos santuários e das escolas; por outro, utilizando-se dos altares domésticos. Dessa forma, cobriam-se tanto a esfera pública quanto a privada, sendo possível, além disso, que o culto em torno do *kamidana* tenha sido instaurado, a princípio, como forma de concorrência simbólica ao *butsudan*, cuja presença pode ser verificada desde, pelo menos, o Sistema Danka.

Não obstante o caráter formalmente budista, o culto aos ancestrais também acabou por ser utilizado como mecanismo de manutenção da ideologia imperial. Mais que herança do Budismo, a reverência em torno do *butsudan* possui influência confucionista. Os textos atribuídos a Confúcio – ou escritos por seus discípulos – ressaltam a questão da piedade filial, segundo a qual os filhos deveriam ser fiéis aos pais tanto na vida quanto na morte. Prescrevem-se diversos cuidados que devem ser tomados quando do falecimento dos familiares. Tseng Tzu, discípulo de Confúcio, afirma: “[...] Conduza os funerais dos seus pais com esmero e não deixe que sacrifícios aos seus remotos ancestrais sejam esquecidos, e a virtude do povo penderá para a perfeição [...]”<sup>58</sup>. O Estado, no imaginário confucionista, é compreendido como extensão da família: não se tratava apenas das relações filhos/pais, mas também alunos/professores – como citado – e súditos/soberanos. Não é coincidência que Tseng discorra sobre a virtude do povo. Segundo Sansom,

<sup>57</sup> MAEYAMA, T. O Antepassado, o Imperador e o Imigrante. Cit., p. 436.

<sup>58</sup> CONFÚCIO. *Os Analectos*. Porto Alegre: L&PM, 2007, p. 66.

[...] the state reproduces on a grand scale the family, and as the chief duty of the subject is filial piety, so is the chief duty of the sovereign the worship of Heaven, the supreme Parent, and the accomplishment of the rites due to his imperial ancestors. [...]<sup>59</sup>

Não obstante a origem budista e confucionista do culto aos ancestrais, o governo Meiji acabou por mantê-lo como forma de preservar sua autoridade. Na Constituição de 1889, ressaltava-se a ancestralidade divina do imperador e a necessidade de reverenciar seus antepassados. O Código Civil de 1898, por sua vez, sublinhava a obrigatoriedade do culto a cargo do patriarca da família, sendo a responsabilidade passada para o filho mais velho – *chônán* 長男<sup>60</sup>. Ele herdaria a propriedade familiar, sendo o responsável, conseqüentemente, pelas liturgias em torno do *butsudan*<sup>61</sup>. A reverência aos *senzo* fazia parte da própria coesão da propriedade familiar, estendendo-se à estrutura estatal.

Por intermédio de diversos fatores, o Shintoísmo consolidou-se como religião de Estado a partir da Era Meiji. As transformações no campo religioso levaram à desmoralização dos monges, materializada principalmente pelo movimento denominado Haibutsu Kishaku – 廃仏毀釈 –, que se refere à destruição do Budismo japonês. Trata-se de postura existente desde antes da Restauração propriamente dita, encetada por nacionalistas – incluindo-se sacerdotes – que, como sugerido, consideravam a cultura chinesa um conjunto de concepções e práticas invasoras. Logo após a instauração do Shinbutsu Bunri, como salienta Gonçalves,

[...] Os bonzos residentes nos santuários [...] foram expulsos e os altares, dedicados a divindades búdicas anexos aos mesmos, destruídos, juntamente com instrumentos de culto e as coleções de livros budistas. O status dos bonzos tornou-se inferior ao dos sacerdotes [...], invertendo-se assim a situação vigente no período Tokugawa. [...]<sup>62</sup>

No entanto, a violência não permaneceu restrita aos objetos budistas que se encontravam nos santuários. Mesmo alguns templos foram destruídos e incendiados. Os monges, que deixaram de receber financiamento do governo, passaram a sofrer represálias por parte das autoridades, embora o apelo ao Budismo tenha permanecido em relação à população de modo geral. O Haibutsu Kishaku, além de suas motivações estatais, ia de encontro ao anseio dos sacerdotes no sentido de monopolizar os serviços fúnebres. De acordo com Gilday,

<sup>59</sup> SANSOM, G. B. Op. Cit., p. 115.

<sup>60</sup> LIMA, O. Op. Cit., p. 139 e 140.

<sup>61</sup> MAEYAMA, T. Religião, Parentesco e as Classes Médias dos Japoneses no Brasil Urbano. In: SAITO, H.; MAEYAMA, T. (orgs.). **Assimilação e Integração dos Japoneses no Brasil**. Cit., p. 258.

<sup>62</sup> GONÇALVES, R. M. Op. Cit., p. 61.

[...] the attacks against Buddhism nationwide in the Meiji period had roots in provincial disputes over ritual authority as far back as the seventeenth century, when local and regional Shinto shrines began to petition for the right to conduct funeral services according to “local” or family traditions rather than follow the general rule that all funerals be conducted by (and fees paid to) Buddhist priests [...]<sup>63</sup>

Apesar da atmosfera antibudista encetada pelos sacerdotes, nacionalistas e, de maneira geral, pelo próprio governo Meiji, os monges esboçaram múltiplas formas de resistência ao processo. Como indicam Teeuwen e Scheid, diversos templos passaram a converter-se em santuários, assim como os bonzos em sacerdotes<sup>64</sup>. O trânsito sugere que, malgrado o Shinbutsu Bunri, as distâncias na prática entre as duas religiões permanecia tênue. Alguns monges, como Enryô Inoue, Takakusu Junjirô e Senshō Murakami, buscaram a reformulação das concepções e práticas budistas diante das transformações políticas e culturais que estavam ocorrendo. A questão era adaptar o Budismo às novas características estatais, bem como às ideias científicas e mesmo religiosas provindas do Ocidente. Inoue, por exemplo, afirmava o *gokoku airi* – 護国愛理 –, literalmente “defesa da nação e amor à verdade”, aludindo à possibilidade do Budismo servir ao Império mantendo-se fiel aos seus princípios<sup>65</sup>.

Porém, a resistência budista não se deveu apenas à atividade intelectual dos monges. No seio da população, como afirmado, a religião permaneceu voltada para a resolução de problemas imediatistas e para o culto aos ancestrais, seja em esfera doméstica ou pública, em festivais como o Obon – お盆 –, período em que os mortos voltariam às residências. Nesse sentido, editos governamentais como o Shinbutsu Bunri e movimentos intelectuais como o Haibutsu Kishaku, apesar do impacto que tiveram sobre o Budismo como instituição, não conseguiram fazer desaparecer na prática os budismos longamente enraizados nos costumes populares, cujas ideias eram recorrentemente utilizadas como manifestação da “economia moral”<sup>66</sup> da população japonesa, principalmente no campo<sup>67</sup>. Os indivíduos poderiam prestar homenagem ao imperador no *kamidana* e seus filhos ouvir o *Kyôiku Chokugo* nas escolas, mas continuariam fazendo suas oblações no *butsudan*, rezando aos ancestrais pela proteção

<sup>63</sup> GILDAY, E. Op. Cit., p. 274.

<sup>64</sup> TEEUWEN, M.; SCHEID, B. Op. Cit., p. 204.

<sup>65</sup> STAGGS, Kathleen M. “Defend the Nation and Love the Truth”: Inoue Enryô and the Revival of Meiji Buddhism. *Monumenta Nipponica*, v. 38, n. 3, 1983, p. 251 e 252.

<sup>66</sup> A “economia moral”, segundo Thompson, seria um conjunto de ideias fundamentadas nos costumes e transmitidas oralmente, sendo utilizadas como forma de resistência em situações de transformação e conflito. THOMPSON, E. P. Op. Cit., p. 16 e 17.

<sup>67</sup> Nas áreas rurais, houve resistência à ocidentalização verificada em grandes cidades como Tôkyô, Kyôto e Yokohama. Deve-se questionar o impacto das ideias ocidentais e medidas governamentais de acordo com as regiões japonesas. ALBUQUERQUE, E. B. de. Transformações Gerais na Sociedade Japonêsa e Imigração para o Brasil. In: **O Japonês em São Paulo e no Brasil**. Cit., p. 52.

das crianças e pedindo aos deuses pela fertilidade nas colheitas, que continuava sendo, mais que o desenvolvimento do Japão como nação, o meio e razão de existência dessas pessoas.

Dessa forma, a religião sobreviveu mesmo em meio à atmosfera antibudista. Ainda assim, os efeitos do Shinbutsu Bunri e do Haibutsu Kishaku não devem ser desprezados, uma vez que o Budismo perdeu a posição de religião de Estado e, conseqüentemente, o financiamento do governo para sua manutenção, passando a depender das contribuições das comunidades de fiéis, competindo com o crescente mercado religioso. Ainda assim, os monges permaneceram como agentes privilegiados na lide com os ritos fúnebres<sup>68</sup>, seguidos pelos sacerdotes e especialistas pertencentes a outras religiões.

#### **1.4 Emergência das Novas Religiões Japonesas**

No processo de constituição do Shintoísmo de Restauração, os intelectuais responsáveis por sua construção preocuparam-se não apenas em diferenciá-lo do Budismo, mas também de outras formas de religiosidade que passaram a ser denominadas, pejorativamente, de Shintoísmo Sectário<sup>69</sup>. Porém, apesar de apresentarem diversas características ligadas às práticas religiosas populares, sobretudo no tocante ao culto aos *kami*, que deu base ao Shintoísmo propriamente dito, tais religiões caracterizavam-se pela ampla apropriação de elementos existentes nas várias manifestações do Budismo, do Confucionismo e até mesmo das visões de mundo provindas do Ocidente, como o Catolicismo e o Espiritismo. Portanto, não podem ser reduzidas ao Shintoísmo, englobando-se no heterogêneo conjunto das Novas Religiões Japonesas, dentre as quais se podem destacar a Tenrikyô e, já no século XX, a Seichô-no-iê.

As Novas Religiões Japonesas começaram a surgir a partir da segunda metade do século XIX, concomitantemente à construção do Shintoísmo de Restauração e ao colapso institucional do Budismo. Apesar da heterogeneidade relativa às doutrinas, rituais e organização, as Novas Religiões Japonesas possuem algumas características em comum. Em primeiro lugar, tanto seus fundadores quanto fiéis eram provenientes dos grupos populares da sociedade japonesa<sup>70</sup>, como são os casos de Nao Deguchi e Miki Nakayama, fundadoras, respectivamente, da Oomotokyô – 大本教 – e da Tenrikyô. Como indica T. Maeyama, as Novas Religiões Japonesas surgiram em meio à transição do Shogunato para a Era Meiji,

<sup>68</sup> GONÇALVES, R. M. Op. Cit., p. 64.

<sup>69</sup> Idem. Ibidem, p. 62.

<sup>70</sup> MAEYAMA, T. **O Imigrante e a Religião**. Cit., p. 35.

processo que, *pari passu* à ocidentalização e modernização do país, levou ao empobrecimento, principalmente, das populações camponesas, que resistiram à situação por intermédio da adesão aos emergentes movimentos religiosos<sup>71</sup>. Em suas mensagens religiosas, Nakayama criticava o governo Meiji, culpando os estrangeiros pela situação de pobreza<sup>72</sup>. Deguchi, por sua vez, “[...] falava sôbre idéias de salvação do povo e reforma social, idéias que o povo [...] aceitava com respeito. [...]”<sup>73</sup> O caráter de crítica e resistência presente em algumas das Novas Religiões Japonesas levou os estadistas a tomarem uma série de medidas restritivas, tachando-as de “sectárias” e permitindo seu funcionamento apenas sob determinadas condições.

O segundo traço que caracteriza as Novas Religiões Japonesas, corolário do fundamento popular sugerido, diz respeito às funções que desempenham no sentido de resolver problemas imediatos, semelhantemente ao Budismo que se difundiu no seio da população japonesa. Os fiéis as procuravam com o objetivo de conseguir respostas e soluções a dilemas relacionados a trabalho – ou falta dele –, pobreza, relações amorosas, doenças, más colheitas<sup>74</sup>, entre outros, fomentados pela situação de pobreza decorrente da transição do Shogunato para a Era Meiji e, no século XX, pelo processo de industrialização e exploração do operariado. A Seichô-no-ie, fundada em 1929 por Masaharu Taniguchi, afirmava que as infelicidades e infortúnios seriam consequência de um incorreto estado de espírito, já que o espiritual seria derivado da verdade perfeita e primordial, denominada Jissô – 実相<sup>75</sup>. Dessa forma, seria possível conseguir a felicidade ainda nesse mundo. Entre os adeptos da Seichô-no-ie, incluindo-se no Brasil, alguns afirmam ter conseguido curar-se de enfermidades após a leitura dos textos de Taniguchi<sup>76</sup>. O Jôrei praticado na Religião Messiânica, criada em 1935 por Mokichi Okada, tem por objetivo a cura taumatúrgica de doenças e outros males<sup>77</sup>.

A terceira característica, como sugerido, relaciona-se à apropriação que os fundadores das Novas Religiões Japonesas fizeram de outras visões de mundo<sup>78</sup>. A Omotokyô e a Tenrikyô utilizam vários aspectos relacionados ao culto aos *kami*, como a ideia de incorporação mediúcnica de divindades – tanto Nakayama quanto Deguchi passaram a ser

<sup>71</sup> Idem. Ibidem, p. 24.

<sup>72</sup> GONÇALVES, R. M. Op. Cit., p. 55.

<sup>73</sup> MAEYAMA, T. **O Imigrante e a Religião**. Cit., p. 27.

<sup>74</sup> Idem. Ibidem, p. 38 e 39.

<sup>75</sup> Idem. Ibidem, p. 52.

<sup>76</sup> Idem. Ibidem, p. 46.

<sup>77</sup> Ver a introdução da presente pesquisa, nota 25.

<sup>78</sup> TOMITA, Andréa. Conversão e Consumo Religioso nas Novas Religiões Japonesas: a Igreja Messiânica e a Perfect Liberty. In: XIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, 2005, Porto Alegre. **Anais das XIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina**. 2005, p. 2 e 3. Uma das únicas Novas Religiões Japonesas que rejeitam a apropriação é a Sôka Gakkai, ramo do Budismo Nichiren fundado em 1930 por Tsunesaburo Makiguchi. MAEYAMA, T. **O Imigrante e a Religião**. Cit., p. 18.



concebidas como *kami*. A Religião Messiânica, embora tenha realizado modificações no culto aos *senzo*, concebe a existência de espíritos ancestrais que devem ser reverenciados. A Seichô-no-ie é um caso expressivo, uma vez que Taniguchi, abertamente, utilizou ensinamentos de várias religiões e ciências orientais e ocidentais, afirmando mesmo que cada religião conteria uma verdade em particular, sendo a Seichô-no-ie uma reunião das mesmas e, portanto, uma super religião<sup>79</sup>. A contraposição entre a Jissô, a realidade última, e o mundo material tem raízes no próprio imaginário budista, segundo o qual os fenômenos seriam ilusões derivadas do desejo, fonte de sofrimento. A cura por intermédio do correto estado de espírito é influência da Christian Science<sup>80</sup>, fundada em 1866 por Mary Baker Eddy. Durante a Segunda Guerra Mundial, Taniguchi identificou deus como a trindade Ame-no-Minakanushi-no-Kami, Amaterasu e o imperador, alinhando-se ao Shintoísmo de Restauração<sup>81</sup>. Além disso, em seus escritos, demonstrava a influência do Espiritismo, da psicanálise freudiana e mesmo da filosofia de Schopenhauer<sup>82</sup>.

Deve-se acrescentar, ainda, que as Shin Shûkyô não exigiam o exclusivismo por parte dos fiéis, que poderiam dedicar-se a outras religiões ao mesmo tempo<sup>83</sup>. Era possível permanecer budista no culto doméstico aos ancestrais, shintoísta na reverência ao imperador e frequentar as reuniões da Seichô-no-ie, da Tenrikyô ou da Religião Messiânica sem maiores traumas. Esse livre trânsito facilitou a apropriação, de forma aberta ou latente, de elementos pertencentes a diferentes manifestações culturais que, apesar das distinções, pertenciam ao mesmo universo religioso. Havia, inclusive, uma circulação no interior das próprias Shin Shûkyô: Nakayama e Taniguchi, antes de tornarem-se fundadores de suas respectivas religiões, passaram algum tempo de suas vidas na Oomotokyô. O trânsito de ideias, práticas e adeptos constitui traço da própria dinâmica religiosa japonesa, antes mesmo da emergência das Novas Religiões Japonesas, como se pode perceber na flexibilidade entre o culto aos *kami*, o Shintoísmo e o Budismo.

A quinta característica das Novas Religiões Japonesas diz respeito ao fato de que seus fundadores, de modo geral, consideravam-se incorporações de divindades – *kamigakari* 神懸

---

<sup>79</sup> Idem. Ibidem, p. 49.

<sup>80</sup> Idem. Ibidem, p. 50.

<sup>81</sup> Idem. Ibidem, p. 55 e 56.

<sup>82</sup> Idem. Ibidem, p. 43.

<sup>83</sup> Com exceção, uma vez mais, da Sôka Gakkai, que utilizava inclusive um violento método de conversão denominado Shakubutsu – 癩仏 –, baseado na destruição da fé alheia. PEREIRA, Ronan Alves. Associação Brasil Soka Gakkai Internacional: sua Organização e Difusão no Brasil. In: Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, n. 8, 1998, São Paulo. **Anais das VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina**, 1998, s.p.

り – ou indivíduos que teriam recebido revelações celestes, dotando-os de poderes especiais<sup>84</sup>. Apropria-se a ideia, presente no culto aos *kami*, segundo a qual as entidades do mundo espiritual seriam capazes de incorporar qualquer criatura, animada ou inanimada, expressando a sua vontade. Nakayama, após uma série de experiências, teria se tornado uma divindade reverenciada como Oyasama – 親様 –, palavra que pode ser traduzida, de forma aproximada, como “parente supremo” ou, de acordo com a expressão utilizada pelos adeptos da Tenrikyô no Ocidente, “deus parens”<sup>85</sup>. Deguchi teria passado por processo semelhante. Taniguchi teria recebido revelações divinas expressas em seus livros, permitindo-lhe curar doenças. Okada, também recebendo revelações, teria percebido a magnitude de sua energia espiritual, “[...] milhões de vezes superior à de uma pessoa comum, ultrapassando os limites da imaginação [...]”<sup>86</sup>, sendo-lhe possível transmiti-la por intermédio do Ohikari – お光, objeto com o ideograma de luz escrito pelo próprio Okada – utilizado no Jôrei.

Haveria ainda outros elementos a ressaltar, como o caráter empresarial desenvolvido pelas Novas Religiões Japonesas<sup>87</sup>, porém escapam ao objetivo desse capítulo. De modo geral, apesar de sua heterogeneidade, as Shin Shûkyô apresentam as citadas características em comum, fatores que lhes permitiram o rápido crescimento desde a sua criação. Com o aprofundamento das contradições socioeconômicas no decorrer do século XX, as Novas Religiões Japonesas vieram a ganhar maior popularidade. Algumas delas, dada a crítica ao governo nacionalista japonês, vieram a sofrer uma série de restrições, como são os casos da Tenrikyô e da Oomotokyô. Outras, pelo contrário, alinharam-se à ideologia imperial com o objetivo de manter sua existência em meio ao nacionalismo nipônico. Taniguchi, ao afirmar que deus estaria fundamentado na trindade Ame-no-Minakanushi-no-Kami/Amaterasu/Imperador, buscava não criar atritos com o regime autoritário do imperador Hirohito. De diferentes maneiras, as Novas Religiões Japonesas buscaram sobreviver ao longo do período, tornando-se alternativas existentes no interior do múltiplo universo religioso nipônico.

Buscou-se demonstrar, ao longo do capítulo, um panorama geral acerca das religiões no Japão, enfatizando a ascensão do Budismo como religião de Estado durante o Shogunato, a construção tardia do Shintoísmo de Restauração em meados do século XIX e, por fim, a emergência das Shin Shûkyô ligadas às camadas populares. Optou-se por uma abordagem

<sup>84</sup> MAEYAMA, T. **O Imigrante e a Religião**. Cit., p. 37.

<sup>85</sup> TENRIKYO Overseas Mission Department. **Tenrikyo: the Path to Joyousness**. Nara: Tenrikyo Overseas Mission Department, 1998, p. 3.

<sup>86</sup> OKADA, Mokichi. **Alicerce do Paraíso**. Extraído de <http://www.fmo.org.br>. Acesso 7 jun. 2009.

<sup>87</sup> MAEYAMA, T. **O Imigrante e a Religião**. Cit., p. 40.

macro que sugerisse as transformações no cenário religioso no decorrer de uma longa duração, ainda que uma análise micro, ressaltando as particularidades de cada contexto, pudesse revelar diferentes questões. As características aqui apontadas influíram direta ou indiretamente nas formas como se desenvolveu o comportamento religioso do imigrante no Brasil, que trouxe do Japão um arcabouço cultural historicamente construído, apropriado de um universo religioso que permitia múltiplas possibilidades. Em território brasileiro, a religiosidade do imigrante gerou distintas e criativas manifestações, que permaneceriam ininteligíveis sem o conhecimento da cultura religiosa pré-migratória.

## 2 IMIGRAÇÃO, CONFLITO E RESISTÊNCIA\*

---

---

- *Banzai* aos imigrantes contribuintes do desenvolvimento além-mar!

Levados pelo brado, os mais de novecentos imigrantes repetiam em coro os *banzai*. [...] Era um *banzai* realmente vigoroso. E, sob aquele ressoar, a criança acometida de pneumonia morreu: errou o caminho para o sul e acabou partindo para o paraíso do oeste, como ensinara Buda. [...] (Tatsuzô Ishikawa)

---

\* Parte do texto que compõe o presente capítulo foi publicada no artigo ANDRÉ, R. G. A Imigração Japonesa no Brasil. Cit.

Em “Sôbô”, romance realista publicado em 1933 pelo literato japonês Tatsuzô Ishikawa, que havia imigrado rapidamente para o Brasil na condição de jornalista, a situação dos imigrantes era descrita de forma ambígua: por um lado, o brado de “viva” – *banzai* 万歳 – representava a nostalgia pelo Japão e a esperança de prosperidade no Brasil; por outro, logo na partida do navio, a morte da criança pneumônica aludia à experiência de sofrimento que os japoneses em território brasileiro viriam a sofrer<sup>1</sup>. A partir de 1908, quando da vinda das primeiras famílias nipônicas no navio Kasato Maru, os imigrantes passaram a relacionar-se de múltiplas formas com a sociedade que os recebia. Alvo de uma série de ideias e práticas antinipônicas, fundamentadas em parte nas teorias racistas apropriadas da França, reagiram de diferentes modos ao conflito, seja negando ostensivamente o Brasil, seja buscando assimilar-se aos padrões da sociedade brasileira<sup>2</sup>. O objetivo do presente capítulo é delinear as linhas gerais do contexto migratório, estabelecendo um quadro analítico de suas causas, períodos e características, cenário calcado no conflito material e simbólico e nas diversas modalidades de resistência.

## 2.1 Causas da Imigração

As causas que levaram os japoneses a imigrarem são múltiplas, seja no que se relaciona às mudanças históricas pelas quais o Japão estava passando entre a segunda metade do século XIX e as primeiras décadas do XX, seja no tocante à demanda por mão de obra existente no Brasil. Todavia, a historiografia ainda é lacunar nesse quesito, não somente aquela produzida em língua portuguesa, mas também em inglês e mesmo em japonês<sup>3</sup>.

A partir da Restauração Meiji, a nação japonesa, então em processo de construção, abriu com ressalvas as portas ao Ocidente. Em dez anos, entre 1868 e 1878, houve uma profunda mudança no cenário nipônico: as construções prediais ganharam estilos ocidentais, passaram-se a utilizar sabres e fuzis no lugar das *katana* – 刀, as tradicionais espadas japonesas –, as ferrovias espalharam-se pelo território nacional, roupas de algodão entraram na moda e, concomitantemente às modificações na vida cotidiana, ideias políticas, jurídicas e filosóficas entraram em cena, num orientado processo de ocidentalização. Uma das consequências das transformações ocorridas a partir do período foi o crescimento

<sup>1</sup> ISHIKAWA, T. *Sôbô*. Cit., p. 87.

<sup>2</sup> LESSER, J. Op. Cit., p. 21 e 22.

<sup>3</sup> No Japão, a história da imigração japonesa para o Brasil foi praticamente ignorada até 2008, período de ruptura em virtude do centenário. Mesmo nos livros didáticos japoneses não há maiores informações a esse respeito. Agradeço, nesse item, às considerações de Naomi Saiki, professora da Aliança Cultural Brasil-Japão de Londrina.

populacional, o que é particularmente problemático num país geograficamente pequeno e que possuía poucas terras cultiváveis<sup>4</sup>. A tabela a seguir indica o crescimento populacional na passagem do século XIX para o XX:

**Tabela 1 – Crescimento Populacional no Japão**

<b>Ano</b>	<b>População</b>
1888	40.106.000
1893	42.060.000
1898	45.403.000
1903	48.543.000
1913	55.132.000
1918	58.087.000
1925	59.737.000
1930	64.450.000
1935	69.254.000
1940	73.114.000

**FONTE:** TAUEBA apud ALBUQUERQUE, E. B. de. Transformações Gerais na Sociedade Japonêsa e Imigração para o Brasil. Cit., p. 15.

Por um lado, havia as contradições decorrentes do rápido crescimento populacional em detrimento da pouca extensão das terras cultiváveis. Por outro, a negligência do governo Meiji em relação ao campesinato propriamente dito, já que as autoridades estavam mais preocupadas com a modernização do país, entendida em parte como ocidentalização, de modo que, como indica E. B. de Albuquerque, os benefícios da Restauração não podem ser generalizados a todas as regiões e grupos sociais do Japão<sup>5</sup>. Houve pesados investimentos nas cidades, principalmente Tôkyô – antiga Edo –, Kyôto, Osaka e Yokohama, as duas últimas regiões comerciais, especialmente devido à atividade portuária de Yokohama. É válido lembrar que as ferrovias ligavam, de forma privilegiada, tais centros urbanos. As diferenças no que se relaciona à distribuição da riqueza do ponto de vista geográfico foram refletidas, também, nas formas culturais desenvolvidas: no campo, mais resistente às novas ideias, o

<sup>4</sup> DEZEM, R. Op. Cit., p. 131 e 132.

<sup>5</sup> ALBUQUERQUE, E. B. de. Transformações Gerais na Sociedade Japonêsa e Imigração para o Brasil. Cit., p. 51 e 52.

conservadorismo, inclusive religioso, foi mais forte, ao passo que, nas cidades, as transformações culturais desenvolveram-se em ritmos mais velozes<sup>6</sup>.

Tais contradições, a partir da segunda metade do século XIX, levaram a um maior empobrecimento dos produtores rurais<sup>7</sup>, obrigados a produzirem mais, atendendo não somente aos mercados consumidores no campo, mas, sobretudo, à crescente população urbana que se dedicava a outros setores da economia. A produção, além disso, era afetada pelas condições climáticas que impediam o desenvolvimento produtivo em certas épocas do ano: em Hokkaidô, no extremo norte do Japão, por exemplo, os campos permaneciam congelados durante boa parte do ano. Por outro lado, dado o crescimento dos mercados consumidores, houve o encarecimento dos produtos vindos das cidades<sup>8</sup>.

Na primeira metade do século XX, a situação somente veio a se agravar, com o desenvolvimento da industrialização nas cidades, fomentado pela política militarista nipônica que se verifica, no alvorecer do Novecentos, com a guerra contra a Rússia e, já nos anos 1940, contra os Estados Unidos. As indústrias exigiam mão de obra que migrava das zonas rurais, diminuindo os braços para a lavoura, formando o proletariado e, ao mesmo tempo, o exército industrial de reserva em condições de marginalidade. Ou seja, a pobreza não se restringia apenas ao campo, estendendo-se também às cidades<sup>9</sup>, o que se refletiu nos índices de imigração para o Brasil.

Diante da situação, verificam-se, desde as últimas décadas do século XIX, várias formas de migração. Por um lado, do campo para a cidade, principalmente de segundos filhos – enquanto os primogênitos permaneciam zelando pela propriedade rural, o que diz respeito à estrutura das relações familiares tradicionais, como será analisado em momento oportuno. Por outro, a “solução” para as pressões foi a política emigratória que, envolvendo o governo e as empresas de emigração, passou a enviar uma parcela da população para outras regiões do mundo, como os Estados Unidos, o Havaí e, já no século XX, para a Manchúria, o Peru, o México e o Brasil<sup>10</sup>. Tratou-se de um mecanismo para conter parcialmente o avanço populacional, a pobreza no campo e o deslocamento excessivo de indivíduos para as cidades. De fato, como indicam as estatísticas levantadas por Suzuki, a maioria de imigrantes que se

---

<sup>6</sup> Idem. *Ibidem*, p. 52.

<sup>7</sup> MAEYAMA, T. **O Imigrante e a Religião**. Cit., p. 24.

<sup>8</sup> DEZEM, R. Op. Cit., p. 131.

<sup>9</sup> MAEYAMA, T. **O Imigrante e a Religião**. Cit., p. 26.

<sup>10</sup> SAKURAI, C. Op. Cit., p. 203 – 205. No caso da Manchúria, a região começou a receber imigrantes japoneses desde 1932, recordando que o território havia sido tomado militarmente pelo Japão. No entanto, após o término da Segunda Guerra Mundial, com o fim do controle nipônico, os imigrantes tiveram de ser repatriados. SUZUKI, T. **The Japanese Immigrant in Brazil: Narrative Part**. Tokyo: University of Tokyo Press, 1969, p. 15 e 16.

dirigiria ao Brasil era provinda do campo, não obstante os índices daqueles provenientes das zonas urbanas tenham crescido no decorrer dos anos<sup>11</sup>.

Em seu romance, Ishikawa, num jogo de palavras, ironiza a situação rural japonesa do ponto de vista dos imigrantes. Ainda no barco atracado no porto de Kobe, os imigrantes lançam serpentinas na despedida do Japão. Onatsu, uma das personagens do romance, timidamente pergunta ao irmão:

- Para onde vou jogar? [...]  
 - Qualquer lugar, qualquer merda de lugar. Joga pra aquele lado. Qualquer lugar, joga pro Japão, é isso mesmo, joga pro Japão! – respondeu e gargalhou.<sup>12</sup>

Em outra passagem, o escritor alude ao esgotamento do trabalhador rural:

[...] os imigrantes são como folhas secas. Viveram na aldeia rural enquanto puderam – enquanto eram folhas verdes... Quando não puderam viver mais, secaram e caíram. Ao cair, então, juntaram-se aqui [na hospedaria em Kobe], não é? O alojamento é como um local onde se juntam montes de folhas secas, sopradas pelo vento. E essas folhas, quando chegarem ao Brasil, brotarão de novo a partir das folhas secas.<sup>13</sup>

Ishikawa foi um dos poucos literatos japoneses, talvez o único, a ter escrito sobre a imigração japonesa de maneira realista e crítica, numa época em que as empresas de emigração e o governo nipônico, por intermédio de vasta publicidade, difundiam a visão segundo a qual os imigrantes seriam pequenos embaixadores a serviço do império nipônico, o Dai Nippon – 大日本, o “Grande Japão”. Nas páginas de “Sôbô”, o autor criticou não apenas a maneira como os imigrantes eram tratados, mas também a desonestidade das companhias de emigração, a corrupção e a imoralidade de seus representantes, o conflito de classes e o próprio imperador, a “inquestionável” manifestação de um *kami*, de maneira fina e sutil. Aliás, sua trajetória intelectual consagra-o como escritor de romances realistas, tendo sido, inclusive, preso por

<sup>11</sup> Idem. Ibidem, p. 176. Mesmo assim, Suzuki questiona as relações entre o crescimento populacional a partir da Era Meiji e a política emigratória encetada pelo governo nipônico, afirmando que, em termos quantitativos, ela pouco teria afetado as pressões demográficas. ALBUQUERQUE, E. B. de. Transformações Gerais na Sociedade Japonêsa e Imigração para o Brasil. Cit., p. 55 – comentários.

<sup>12</sup> ISHIKAWA, T. Op. Cit., p. 95. Aliás, o jogo de palavras é um dos traços fundamentais na narrativa do escritor. Criticando a situação dos imigrantes, seja na hospedaria – ainda em Kobe –, no navio ou já no Brasil, Ishikawa bestializa-os com expressões do tipo “animais que saem da hibernação” e “ratos molhados”. Idem. Ibidem, p. 112 e 175.

<sup>13</sup> Idem. Ibidem, p. 46.



denunciar, em “Ikiteru Heitai” – “Os Soldados que Estão Vivos”, literalmente –, as atitudes violentas do exército japonês na China<sup>14</sup>.

Percebe-se, portanto, que a política imigratória foi condicionada pelas transformações que começaram a ocorrer no Japão após a Era Meiji. Porém, o fenômeno da imigração para o Brasil especificamente, quando comparado a outros países que receberam trabalhadores japoneses, possui razões específicas. A partir de 1884, os Estados Unidos começaram a receber imigrantes nipônicos, seguidos do Havaí em 1885 e Canadá em 1891<sup>15</sup>. Contudo, paralelamente à sua entrada em território estadunidense, os norte-americanos passaram a utilizar uma série de argumentos baseados nas teorias racistas para afirmarem que os japoneses seriam inferiores racial e culturalmente, discurso que influenciaria a intelectualidade brasileira no século XX, o que será discutido no decorrer do presente capítulo. Além disso, seriam militaristas e representariam concorrência desleal ao trabalhador nacional, dada a pouca exigência salarial. No começo do século XX, a entrada de japoneses foi limitada nos EUA. As estatísticas são significativas: em 1900, imigraram 7.585 indivíduos, ao passo que, em 1901, apenas 32<sup>16</sup>. A política estadunidense refletia o impacto dos discursos racistas em termos oficiais.

Nessa conjuntura, a política imigratória encetada pelas autoridades nipônicas havia sido parcialmente comprometida. A opção pelos países da América Latina surgiu, entre outros fatores, devido às circunstâncias em foco. De acordo com Dezem:

Essa “segunda opção” relegada aos países latino-americanos serviu, segundo o próprio governo japonês, como um *laboratorio costoso*. Pois caso os movimentos antinipônicos na América do Norte viessem a recrudescer, a válvula de escape para a crise demográfica japonesa seria os países abaixo da linha do Equador. [...] <sup>17</sup>

De fato, o Peru começou a receber imigrantes nipônicos a partir de 1899, ao passo que o Brasil nove anos mais tarde, paralelamente à crise migratória na América do Norte. Apesar da entrada de imigrantes nos EUA, Havaí e Canadá retomar o crescimento a partir de 1906, a experiência na América do Sul deixou de ser apenas um projeto para tornar-se um verdadeiro

<sup>14</sup> ISHIKAWA, Sakae. Prefácio. In: ISHIKAWA, T. Op. Cit., p. 12. As ideias de Ishikawa indicam que a devoção absoluta ao imperador, lugar comum no que se relaciona às obras ocidentais sobre o Japão, não pode ser generalizada. Vozes dissonantes podem ser encontradas nos momentos de mais forte autoritarismo da história japonesa, inclusive no movimento socialista.

<sup>15</sup> MINISTRY of Foreign Affairs. **Overseas Migration Statistics**. Tokyo, 1964, s.p.

<sup>16</sup> No Havaí e no Canadá, ocorreu processo semelhante. Em 1900, entraram 1.529 imigrantes japoneses em território havaiano, contrastando com os 22.973 em 1899. No Canadá, em 1901, não houve entrada de nipônicos. Idem. Ibidem, s.p.

<sup>17</sup> DEZEM, R. Op. Cit., p. 197.

fluxo. O Brasil iria converter-se, então, no país que mais receberia imigrantes, especialmente após os citados eventos na Manchúria.

No entanto, a opção pelo Brasil possuía também motivações ligadas à esfera econômica. Havia o intuito, tanto por parte do governo japonês quanto do brasileiro, de expandir os mercados consumidores para seus respectivos produtos de exportação e, ao mesmo tempo, importar gêneros apreciados<sup>18</sup>. Os japoneses viam a possibilidade de exportar a seda para o território brasileiro, que até então pouco conhecia da matéria-prima. Por outro lado, desejavam importar o café, cada vez mais apreciado pela elite nipônica, o algodão, cuja demanda aumentou com a ocidentalização do vestuário, a borracha e a madeira. Desde 1895, os dois países haviam firmado o Tratado de Amizade, Comércio e Navegação, tornando legalmente viáveis as relações comerciais e a própria imigração, não obstante ela tenha começado de fato apenas treze anos depois. Em 1908, a propaganda do café começou a ser feita no Japão, estimulada pelo governo paulista, que, “[...] além de instalar 15 casas para a propaganda e venda nas maiores cidades do país, doa 7125 sacas de café anuais para serem distribuídas em hospitais, na redação de jornais, em hotéis e restaurantes [...]”<sup>19</sup>. O próprio Ryu Mizuno, diretor da primeira empresa de imigração, a Kokoku Shokumin Kaisha – 故国 殖民会社, Companhia Imperial de Emigração –, foi encarregado de retornar ao Japão para fazer propaganda do café, recebendo para isso trezentas sacas anuais, fundando a firma Café Paulista<sup>20</sup>.

Existem também razões internas ao Brasil que condicionaram o fenômeno. Até o início do século XX, os italianos constituíam a segunda principal fonte de mão de obra – atrás somente de portugueses –, seguidos por espanhóis, alemães e austríacos. Melhor dizendo, eram a força de trabalho por excelência nas fazendas paulistas de café, desempenhando a função de colonos, compreendidos aqui como trabalhadores que não dispunham dos meios de produção, trabalhando nas terras do fazendeiro por intermédio de contratos temporalmente variáveis, mas que na média chegavam a dois anos<sup>21</sup>. Na última década do século XIX, entraram no país 340.243 italianos, enquanto nos dez anos seguintes a cifra caiu para

---

<sup>18</sup> Idem. *Ibidem*, p. 116 e 117.

<sup>19</sup> SAKURAI, C. *Op. Cit.*, p. 218.

<sup>20</sup> SETO, Cláudio; UYEDA, Maria Helena. **Ayumi**: Caminhos Percorridos. Curitiba: Imprensa Oficial do Paraná, 2002, p. 72.

<sup>21</sup> Embora a expressão “colono” possua sentido amplo de acordo com o contexto histórico, na presente pesquisa é compreendida como o trabalhador submetido ao sistema de colonato, contrapondo-se ao pequeno proprietário rural.

174.634<sup>22</sup>. O decréscimo ocorreu num período fundamental da economia cafeeira que, motivada pela alta do produto no mercado internacional, expandiu sua área de cultivo<sup>23</sup>. A situação do colono italiano nas fazendas paulistas era difícil em razão do excesso de trabalho, dos baixos rendimentos, do endividamento nos armazéns e, entre outros fatores, dos maus-tratos por parte dos patrões – lembrando que a escravidão só havia sido abolida em 1888 –, de forma que houve fugas, revoltas e greves, recordando a presença das ideias anarquistas entre alguns imigrantes. Ciente dessas condições, o governo italiano proibiu, em 1902, que seus conterrâneos viajassem subsidiados pelo Brasil<sup>24</sup>.

Diante da crise de mão de obra, a opção pelos japoneses foi novamente avaliada, ressaltando que, desde o Tratado de Amizade, Comércio e Navegação, havia negociações entre as autoridades nipônicas e os representantes políticos estaduais. O governo japonês afirmava as qualificações positivas de seus conterrâneos, representando-os como povo ordeiro – em contraposição à “anarquia italiana”, qualificada negativamente – que somente viria a contribuir para o crescimento do Brasil. Por essas razões, foi fechado acordo entre o Estado de São Paulo e a Companhia Imperial de Imigração para se trazerem, em caráter experimental, os primeiros imigrantes nipônicos ao país, que seriam distribuídos entre as fazendas São Martinho, Dumont e Sobrado<sup>25</sup>. A princípio, foram trazidos 781 indivíduos, cifra que cresceu no decorrer dos anos: entre 1910 e 1919, 27.114 imigrantes; entre 1920 e 1929, 57.164, ao passo que, entre 1930 e 1939, 101.666 – depois disso, os índices cairiam drasticamente<sup>26</sup>.

## 2.2 Fases e Características da Imigração

A partir das razões trabalhadas – o crescimento demográfico pós-Meiji, as restrições impostas pela América do Norte à entrada de imigrantes nipônicos, o estreitamento de laços econômicos entre Brasil e Japão e a crise de mão de obra nas lavouras paulistas –, a imigração japonesa tornou-se efetiva no país. Todavia, nos contratos estabelecidos, foram fixadas condições para a recepção de trabalhadores, valorizando-se um tipo ideal de imigrante: saudável e integrado à família, isto é, apto a desempenhar seu papel como trabalhador nas fazendas.

---

<sup>22</sup> NOGUEIRA, Arlinda Rocha. **A Imigração Japonesa para a Lavoura Cafeeira Paulista (1908 – 1922)**. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros, 1973, p. 41.

<sup>23</sup> SAKURAI, C. Op. Cit., p. 206.

<sup>24</sup> LESSER, J. Op. Cit., p. 158 e 159.

<sup>25</sup> SETO, C.; UYEDA, M. H. Op. Cit., p. 48 e 49.

<sup>26</sup> NOGUEIRA, A. R. Op. Cit., p. 41.

Em primeiro lugar, seja para candidatar-se a imigrante no Japão, seja para passar pela inspeção no Brasil, o indivíduo deveria ser saudável. Os médicos prestavam especial atenção ao tracoma, doença infectocontagiosa causada por bactéria que levava o doente a lacrimejar intensamente. A reprovação nos exames poderia, inclusive, separar famílias quando da viagem, como representou o drama “Haru to Natsu”, em que duas irmãs são separadas devido ao tracoma. Cientes de que isso poderia ser um obstáculo à empresa, alguns convalescentes, como sugere Ishikawa, recorriam a uma série de estratégias para burlar os exames: na hospedaria em Kobe, um dos personagens aplica, de tempos em tempos, colírio no olho da filha acometida pelo tracoma<sup>27</sup>. Todavia, alguns casos eram resolvidos no interior da própria embarcação e ocorria dos médicos fazerem vistas grossas a problemas graves de saúde, como denuncia ainda Ishikawa, ao descrever o exemplo de uma família de Kumamoto cujo filho desnutrido acabaria por falecer em meio à viagem<sup>28</sup>. Tratava-se de uma forma empregada pelas companhias de emigração para manterem seus lucros. De qualquer modo, se não fossem aprovados quando da chegada ao porto de Santos, os candidatos a imigrantes não poderiam nem mesmo desembarcar e teriam de retornar ao país natal.

Outra condição para a imigração era a constituição de famílias compostas, no mínimo, por três indivíduos em idade economicamente ativa, entre quinze e cinquenta anos<sup>29</sup>. Era o que se denominava, segundo Seto e Uyeda, as “três enxadas”<sup>30</sup>. Tratava-se de medida que buscava garantir a disponibilidade de mão de obra, criando mecanismos para fixá-la à terra. No que se relaciona aos imigrantes individuais, como foi o caso dos chineses no século XIX, a possibilidade de revoltas e fugas era maior, quebrando os trabalhadores com os contratos como colonos, porquanto não tivessem de responsabilizar-se por mais ninguém exceto a si próprios. Os laços familiares, embora não impedissem totalmente as manifestações de resistência, dificultavam-nas. Além disso, legitimando a ideia de ordem, corriam os boatos alardeando os perigos inerentes às fugas. Como adverte Ishikawa, “[...] o imigrante deveria estar ciente de que, caso fosse descoberto, o risco de ser alvejado e morto era de oitenta por cento.”<sup>31</sup> Porém, para além dos rumores, geralmente os fazendeiros dispunham de capatazes que, constituindo sua milícia pessoal, controlavam não apenas o ritmo de trabalho, como também os transgressores da ordem estabelecida, traço característico da República Velha.

---

<sup>27</sup> ISHIKAWA, T. Op. Cit., p. 22.

<sup>28</sup> Idem. Ibidem, p. 209.

<sup>29</sup> SUZUKI, T. *The Japanese Immigrant in Brazil*. Cit., p. 188.

<sup>30</sup> SETO, C.; UYEDA, M. H. Op. Cit., p. 40.

<sup>31</sup> ISHIKAWA, T. Op. Cit., p. 230.

Nem todos os candidatos a imigrantes, no entanto, alinhavam-se à condição de “três enxadas”. Nessas circunstâncias, havia a possibilidade de constituir fictícias relações de parentesco com vistas à imigração, que poderiam ser dissolvidas no Brasil, o que se denominava *kosei kazoku* – 個性家族 –, literalmente “família que mantém a individualidade”, neologismo criado pelos próprios imigrantes<sup>32</sup>. Era possível forjar casamentos ou adotar filhos, conhecidos ou desconhecidos, ou mesmo integrar membros de ramos colaterais da família, como tios ou sobrinhos, incluindo-se do lado materno, recordando que o fundamento da família nipônica estrutura-se na sucessão patrilinear<sup>33</sup>. Somente para citar um exemplo, Kiyō Shimada, nascida na cidade de Kawasaki, província de Kanagawa, foi obrigada a imigrar para o Brasil em 1938, uma vez que, com o falecimento da mãe, o pai havia contraído novo casamento, tornando-se os filhos do primeiro matrimônio indesejáveis. Para isso, Kiyō teve de casar-se com Mário Kono, integrando-se a uma família na condição de *kosei kazoku*, não se mantendo os laços matrimoniais em território brasileiro, embora o sobrenome tenha permanecido<sup>34</sup>.

Sob tais condições, que pressupunham um imigrante trabalhador e ordeiro, desenvolveu-se a imigração japonesa no Brasil. Entretanto, para além de algo homogêneo, tratou-se de fenômeno complexo com várias temporalidades, espacialidades e características particulares. A primeira fase, de acordo com Suzuki, diz respeito ao período do *laissez faire*, entre 1908 e 1921, em que as empresas particulares de emigração, sob o aval do governo japonês, estabeleceram contratos com o Estado de São Paulo enviando as famílias para as fazendas, especialmente de café<sup>35</sup>. Nesses anos, portanto, a presença nipônica restringia-se às regiões paulistas. Além disso, como colonos, esses imigrantes, tais como os italianos, trabalhavam em propriedades em que não dispunham dos meios de produção, situação regulamentada por contratos que duravam, em média, dois anos. Os estipêndios eram recebidos de acordo com o volume de labuta. A dependência em relação aos patrões era mantida, por um lado, por intermédio das dívidas adquiridas, uma vez que pagavam pelos custos de passagem e estadia até que os imigrantes pudessem saudá-los via trabalho. Todavia, de modo geral, as dívidas apenas aumentavam devido ao consumo de víveres nos armazéns, geralmente pertencentes aos fazendeiros, que dispunham de monopólio local. Por outro lado, para a manutenção da ordem, como sugerido, fazia-se uso de mecanismos coercitivos

<sup>32</sup> SUZUKI, T. **The Japanese Immigrant in Brazil**. Cit., p. 188.

<sup>33</sup> BENEDICT, Ruth. **O Crisântemo e a Espada: Padrões da Cultura Japonesa**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972, p. 50 e 51.

<sup>34</sup> Informações fornecidas oralmente por Kiyō Kono, falecida avó do autor.

<sup>35</sup> SUZUKI, T. **The Japanese Immigrant in Brazil**. Cit., p. 171.

representados pelos capatazes. As relações cotidianas poderiam variar de acordo com a índole dos fazendeiros, mas as bases do sistema de colonato fundamentavam-se na citada estrutura social, econômica e política.

É válido ressaltar, ainda, que há certos padrões regionais em relação aos imigrantes do primeiro período. Além de dirigirem-se às fazendas paulistas, tais indivíduos eram provenientes, em grande maioria, das províncias sulinas do Japão. Segundo as estatísticas levantadas por Suzuki, 64,7% dos imigrantes vieram de Okinawa – região homônima de Okinawa –, Kagoshima, Kumamoto, Fukuoka – região de Kyûshu – e Hiroshima – região de Chûgoku –, excetuando-se Fukushima – região de Tôhoku –, pertencente à área leste<sup>36</sup>. A identificação dos locais de origem é importante na medida em que, sob a fictícia homogeneidade do Japão e do japonês, existem uma série de diferenças que se refletem no Brasil: do ponto de vista linguístico, o dialeto de Osaka – denominado *osakaben* 大阪 – é muito diferente daquele usado em Tôkyô; religiosamente, o peso do Cristianismo em certas províncias, como Okinawa e Kyûshu – ver capítulo 1 – é ainda hoje significativo; politicamente, havia lutas de poder entre os *han*, cujas reminiscências permanecem nos *ken* – 県, as províncias.

O segundo período diz respeito aos anos entre 1921 e 1941. A primeira fase, em razão dos inúmeros problemas resultantes – como a exploração, a pobreza, a violência, os conflitos e as fugas –, levou, em 1913, ao fim dos subsídios do governo paulista em relação à imigração, não sendo renovados os contratos<sup>37</sup>. Em 1917, como tentativa de driblar o impasse, foi constituído um truste fundindo várias das empresas de emigração existentes no Japão, formando a Kaigai Kôgyô Kabushiki Kaisha – 海外興業株式会社, a Companhia Ultramarina de Empreendimentos, conhecida também como KKKK –, sob a tutela direta do Estado nipônico<sup>38</sup>. Especialmente a partir de 1921, ao invés de enviar imigrantes como colonos para as fazendas paulistas, começou-se a comprar terras e comercializá-las às famílias, que passavam a tornar-se pequenas proprietárias. Trata-se, segundo Sakurai, da conjuntura referente à imigração tutelada, em que o governo nipônico mantinha sob tutela direta os imigrantes, vendendo não apenas porções fundiárias, mas também criando estruturas como bancos e escolas com o intuito de oferecer-lhes suporte<sup>39</sup>. As terras foram compradas não

<sup>36</sup> Idem. Ibidem, p. 171 e 172. Geograficamente, o Japão é dividido em onze macrorregiões, por sua vez discriminadas em províncias, prefeituras e cidades. Idem. Ibidem, p. 173. As províncias correspondem, aproximadamente, às áreas dos antigos *han*.

<sup>37</sup> ASARI, A. Op. Cit., p. 7.

<sup>38</sup> Idem. Ibidem, p. 8 e SAKURAI, C. Op. Cit., p. 223.

<sup>39</sup> Idem. Ibidem, p. 202.

somente em São Paulo, como também no Paraná e no Mato Grosso, principalmente nas regiões de fronteira consideradas “sertões”, compreendidas como “vazios demográficos”, improdutivas e “selvagens”<sup>40</sup>.

O período em questão é significativo por pelo menos três razões. Em primeiro lugar, a imigração tutelada permitiu que se formassem colônias japonesas no Brasil, o que diferia da presença dos imigrantes nas fazendas na condição de colonos, de forma temporária e fragmentária. O colonato não deixou de existir, mas, segundo Suzuki, houve “[...] an evident increasing trend in the proportion of owner-farmers and a decrease of colonos with the passage of time. [...]”<sup>41</sup>, indicando a mobilidade no tocante à hierarquia no universo rural. Comunidades mais ou menos permanentes e unificadas começaram a ser estruturadas, baseadas em múltiplos critérios de solidariedade, tais como o pertencimento a uma mesma província, a viagem num mesmo navio, o trabalho numa mesma fazenda como colonos<sup>42</sup> ou a ligação a determinadas vertentes religiosas. Tais elos, como se percebe, eram fundamentados não apenas em elementos pré-migratórios, mas forjados também de acordo com a experiência como imigrantes. Indivíduos que no Japão estariam separados por fronteiras culturais e geográficas, como japoneses de Osaka e Kumamoto, que antes ririam de seus sotaques marcadamente locais, poderiam criar liames a partir da convivência de aproximadamente dois meses num navio. Com a possibilidade de formação de comunidades, os imigrantes tentaram organizar sua vida social de acordo com as estruturas da sociedade japonesa, embora, na prática, tenham ocorrido múltiplas transformações decorrentes do fato de serem comunidades nipônicas fora do Japão<sup>43</sup>.

Em segundo lugar, o período marca a expansão da presença nipônica para outras regiões do Brasil. É válido ressaltar que, em grande parte, não se tratavam de imigrantes que vieram diretamente do Japão para, por exemplo, as colônias no Paraná. Como enfatizou Seto e Uyeda, “[...] nunca houve, pelo menos oficialmente, imigração japonesa para o Paraná, limitando-se apenas a projetos de colonização. O que ocorreu foi uma ‘migração japonesa ao Paraná’”<sup>44</sup>. Embora o objetivo fosse a recepção de novos imigrantes, o empreendimento passou a cooptar indivíduos já imigrados que, na maioria, trabalhavam como colonos nos

---

<sup>40</sup> ARRUDA, Gilmar. **Cidades e Sertões: Entre a História e a Memória**. 1997. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual Paulista, Assis.

<sup>41</sup> SUZUKI, T. **The Japanese Immigrant in Brazil**. Cit., p. 240.

<sup>42</sup> MAEYAMA, T. O Antepassado, o Imperador e o Imigrante. Cit., p. 432. Cabe um paralelo em relação às formas de solidariedade desenvolvidas pelos escravos no Brasil. Mesmo pertencendo a diferentes etnias na África, tais indivíduos forjavam elos a partir de sua convivência em território brasileiro, como é o caso da organização em torno das irmandades. REIS, J. J. **A Morte é uma Festa**. Cit., p. 55.

<sup>43</sup> MAEYAMA, T. O Antepassado, o Imperador e o Imigrante. Cit., p. 420.

<sup>44</sup> SETO, C.; UYEDA, M. H. Op. Cit., p. 11.

cafezais paulistas<sup>45</sup>. De qualquer modo, o fluxo migratório interno permitiu que a presença de nikkeis fosse estendida a regiões que transcendiam o Estado de São Paulo.

A terceira característica diz respeito à natureza das levas de imigrantes pertencentes à segunda fase: o índice de indivíduos vindos de regiões além do sul do Japão aumentou de modo significativo, embora o predomínio dos sulinos, principalmente aqueles provenientes de Kumamoto, tenha permanecido durante todas as fases da imigração japonesa para o território brasileiro<sup>46</sup>. Além disso, o número de não-fazendeiros no país natal aumentou, entre 1923 e 1927, para 39,5% – nos anos seguintes, a taxa cresceu sensivelmente<sup>47</sup> –, indicando o aumento daqueles provindos das zonas urbanas. Recorde-se que as cidades, como apontado, também foram atingidas pelos problemas que perpassavam a sociedade japonesa ao longo das décadas de 1920 e 1930. Nesse sentido, a flutuação dos números no Brasil é representativa do que estava ocorrendo de fato no Japão.

O ano de 1941, que marca o alinhamento do governo brasileiro aos países pertencentes à Aliança, representou o fim da segunda etapa, encerrando-se a política da tutela nipônica<sup>48</sup>. De modo geral, não foram recebidos novos imigrantes entre 1942 e 1945, pelo menos teoricamente<sup>49</sup>. Após o fim da Segunda Guerra Mundial, o fluxo migratório foi retomado, embora de forma modesta em relação aos anos anteriores<sup>50</sup>. Com exceção da imigração tutelada, as características presentes na segunda fase tornaram-se mais acentuadas: os índices de imigrantes urbanos e não somente sulinos permaneceram crescentes. Além disso, como enfatiza Maeyama, verificou-se a ascensão de uma parcela de nikkeis às classes médias brasileiras, uma maior migração para as cidades<sup>51</sup> e, conseqüentemente, para os ofícios urbanos e a incorporação dos descendentes de japoneses às universidades. Dessa forma, o perfil do nikkei começou a se transformar no Brasil.

---

<sup>45</sup> Isso não constituiu exclusividade das companhias japonesas. De capital britânico, a Companhia de Terras Norte do Paraná – CTNP –, que iniciou em 1929 a comercialização de lotes fundiários em certas regiões como Londrina e Cambé, também atraiu compradores imigrados – e descendentes – de diversas nacionalidades, como italianos, alemães, espanhóis e também japoneses. ANDRÉ, R. G. **Entre o Mito e a Técnica**: Representações de Natureza em Fontes Fotográficas (1934 – 1944). 2006. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual Paulista, Assis.

<sup>46</sup> SUZUKI, T. **The Japanese Immigrant in Brazil**. Cit., p. 171 e 172.

<sup>47</sup> Idem. Ibidem, p. 176.

<sup>48</sup> SAKURAI, C. Op. Cit., p. 237.

<sup>49</sup> INSTITUTO Brasileiro de Geografia e Estatística. **Anuário Estatístico**. 1951, s.p.

<sup>50</sup> NOGUEIRA, A. Op. Cit., p. 41.

<sup>51</sup> MAEYAMA, T. Religião, Parentesco e as Classes Médias dos Japoneses no Brasil Urbano. Cit., p. 244.



### 2.3 Discursos e Práticas Antinipônicos

No século XIX, parte da intelectualidade brasileira, apegada às ideias provenientes da Europa, sobretudo da França, havia apropriado as teorias racistas elaboradas pelo jurista e diplomata francês Arthur Gobineau. Os seres humanos, de acordo com ele, poderiam ser divididos, basicamente, em três tipos hierárquicos: os negros, que possuiriam um nível baixo de cultura e intelectualidade; os amarelos – dentre eles os japoneses e os chineses, considerados de modo genérico –, situados num patamar intermediário e, por fim, os caucasianos, que estariam no ápice da civilização<sup>52</sup>. Não havia separação entre o conceito de raça, ligado aos caracteres propriamente físicos, e cultura – essa divisão seria realizada posteriormente pelo antropólogo cultural Franz Boas e, no Brasil, por Freyre, que havia sido seu aluno na Universidade de Colúmbia<sup>53</sup>. Portanto, segundo o pensamento de época, certas raças gerariam determinados tipos culturais, residindo no determinismo raça/cultura a essência de teoria racista, ainda que os autores eventualmente trocassem os pólos da hierarquia – por exemplo, um dos pioneiros no estudo da história do Paraná, Romário Martins, afirmava que o tipo racial melhorado seria o mulato pelo simples fato de possuir valores semelhantes aos dos povos caucasianos<sup>54</sup>. A miscigenação entre diferentes levaria à degradação<sup>55</sup>, embora os teóricos racistas nem sempre estivessem em consenso a esse respeito.

Outra vertente do discurso racial brasileiro fundamentava-se no naturalismo, tendo como expoentes Euclides da Cunha, Sílvio Romero e Oliveira Viana. Certos ambientes – englobando clima, solo e vegetação – determinariam tipos raciais específicos, melhorados ou degradados, avaliações que poderiam variar de acordo com os autores em questão<sup>56</sup>. Euclides, por exemplo, ressaltava que o sertanejo seria um forte pela criação no interior de um meio hostil. Contudo, outros intelectuais poderiam pensá-lo como degenerado, inclusive culturalmente, consequência da sugerida conexão entre raça e cultura. Portanto, raças constituídas em outros lugares poderiam ser inassimiláveis às características do espaço nacional, capazes de degenerá-las de modo mais acentuado. Parte da intelectualidade racista

<sup>52</sup> DEZEM, R. Op. Cit., p. 206 e 207.

<sup>53</sup> FREYRE, G. **Casa-Grande & Senzala**. 41. ed. Rio de Janeiro: Record, 2000, p. 44 e 45 e ORTIZ, Renato. Memória Coletiva e Sincretismo Científico: as Teorias Raciais do Século XIX. In: **Cultura Brasileira e Identidade Nacional**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 19. Segundo Ortiz, não se pode falar de “bricolagem” das ideias européias pela intelectualidade brasileira, já que se tratava, antes, de uma apropriação que aplicava as concepções estrangeiras ao contexto local. Além disso, entre a produção do ideário racista e as apropriações brasileiras, haveria um intervalo, de modo que algumas concepções de Gobineau já haviam sido criticadas na própria França. Idem. *Ibidem*, p. 29 e 30.

<sup>54</sup> MARTINS, R. **História do Paraná**. Curitiba: Travessa Editores, 1995, p. 155 a 158.

<sup>55</sup> DEZEM, R. Op. Cit., p. 210.

<sup>56</sup> ORTIZ, R. Op. Cit., p. 15.

brasileira, dessa forma, concebia dois elementos determinantes na formação do homem: a raça, compreendida como conjunto de características físicas inatas, e o meio, que poderia modificá-la de acordo com as especificidades locais.

Baseados no ideário racista e naturalista, os intelectuais brasileiros aplicaram o raciocínio aos japoneses, tendo em vista, parcialmente, a rápida e fracassada experiência com imigrantes chineses no século XIX. Na década de 1810, foi encetado um projeto de plantio experimental de chá em decorrência da crise da cana-de-açúcar no Nordeste, sendo trazidos chineses ao Rio de Janeiro para o cultivo da planta – o historiador norte-americano Warren Dean fala de trinta indivíduos, ao passo que Lesser sugere até quinhentos, uma diferença nada razoável<sup>57</sup>. Apesar da decadência açucareira, não houve maiores interesses no chá, acabando os imigrantes por dispersar-se em território brasileiro.

O segundo momento ocorreu aproximadamente seis décadas depois, conjuntura na qual a cafeicultura paulista encontrava-se em crescimento devido à expansão das ferrovias em direção ao interior do Império, permitindo estender os cafezais a novas áreas, possibilitando a conexão com os portos<sup>58</sup>. Entretanto, devido à diminuição da quantidade de escravos desde a abolição do tráfico em 1850, aos custos de trazer imigrantes europeus e à própria expansão da cafeicultura, houve um significativo problema relacionado à escassez de mão de obra, um dos principais itens discutidos no Congresso Agrícola de 1878. O evento reuniu políticos e cafeicultores com o objetivo de debater as políticas em relação ao café, especialmente a crise em questão. No tocante à possibilidade de trazer trabalhadores chineses, a posição dos participantes foi polarizada: os pró-chineses afirmavam as vantagens de trazer trabalhadores asiáticos para as lavouras, como os baixos custos e sua docilidade – em contraposição à sugerida anarquia atribuída aos italianos –; por outro lado, os antichineses utilizavam boa parte das teorias racistas correntes e afirmavam que os chineses seriam degenerados física e moralmente e que, acrescentando-se ao elemento negro, iriam tornar-se um perigo para a “raça” brasileira, já suficientemente degenerada por intermédio da miscigenação. O discurso antichinês foi representado na popular Revista Ilustrada pela pena de Ângelo Agostini, que caricaturou os chineses como ladrões de galinha – o estereótipo mais popular –, moralmente degenerados, suicidas, intelectualmente inferiores, fisicamente fracos, preguiçosos e sujus<sup>59</sup>. O problema não foi resolvido no Congresso, arrastando-se até a década de 1880, quando D.

---

<sup>57</sup> DEAN, W. **A Ferro e Fogo**: a História e a Devastação da Mata Atlântica Brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 1996 e LESSER, J. Op. Cit., p. 40.

<sup>58</sup> DEAN, W. Op. Cit., p. 220, 224 – 227.

<sup>59</sup> DEZEM, R. Op. Cit., p. 66 – 120.

Pedro II rejeitou a entrada desses imigrantes no Brasil, alegando que a sua introdução agravaria o problema étnico brasileiro<sup>60</sup>.

Embora a imigração chinesa tenha fracassado em termos numéricos, os preconceitos criados sobre o grupo étnico foram, como sugerido, parcialmente utilizados no discurso antinipônico. Portanto, as representações em torno do japonês no Brasil estavam sendo construídas desde, pelo menos, 1878, o que constitui o centro da tese proposta por Dezem em “Matizes do ‘Amarelo’”, permitindo recuar o estudo da imigração japonesa para antes de 1908 – por isso, a sua periodização abrange 1878 a 1908. Nas primeiras décadas do século XX, observa-se a utilização desses lugares comuns pela intelectualidade brasileira com o objetivo de sustentar o discurso contra os imigrantes japoneses, que seriam física e moralmente inferiores. Em 1908, o jornal curitibano *Diário da Tarde* expunha argumento que utilizava os principais tópicos do ideário racista construído por Gobineau. Segundo o periódico, a miscigenação com os japoneses geraria

[...] na nossa raça as características deles que, com franqueza, não são grandemente apreciáveis. [...] Nós, com nosso tipo nacional já bastante minguido, que híbrido iremos produzir cruzando-o com raça fisicamente ridícula? A saúde, a beleza e a força não são apenas ornamentos dispensáveis [...]<sup>61</sup>

A questão da miscigenação como geradora de degradação racial encontra-se explícita no artigo, cujo discurso não constitui exceção na história do Brasil, sendo reconstruído não apenas por intelectuais, como também por figuras ligadas ao Estado.

No entanto, como frisa Dezem, outras imagens foram acrescentadas àquelas construídas sobre os chineses. A partir de 1868, além do processo de ocidentalização, o Japão iniciou sua própria corrida imperialista, buscando adequar seus conhecimentos e tecnologias bélicas àquelas existentes no Ocidente, convidando militares de outros países, como Estados Unidos e Inglaterra, para treinarem os exércitos nipônicos. Além disso, armamentos foram comprados em larga escala, como o canhão Armstrong e metralhadoras como a *gatling gun*, que foram decisivos, por exemplo, na guerra civil contra o Shogunato. Em meio século, os japoneses dominaram a Coreia, a China e, em 1905, derrotaram a Rússia na Guerra Russo-Japonesa, marcando o Japão como potência militar perante o Ocidente. Nesse contexto, foi criado o medo do “perigo amarelo”, esquizofrenia social elaborada nos Estados Unidos, onde

<sup>60</sup> Idem. *Ibidem*, p. 102 e LESSER, J. Op. Cit., p. 61.

<sup>61</sup> CELESTINO Jr. apud SETO, C.; UYEDA, M. H. Op. Cit., p. 47 e 48.

se desenvolveu boa parte dos discursos antinipônicos<sup>62</sup>. No Brasil, os tradicionais estereótipos foram associados à ameaça militar, compondo um discurso racista e militarista contra o imigrante japonês que, a partir de então, seria considerado uma ameaça no interior do próprio país não apenas como concorrente ao trabalhador nacional, mas como espião de uma potência imperialista. Os principais caracteres da visão podem ser encontrados nas palavras do Ministro da Justiça, Francisco de Campos, durante o Estado Novo:

Nem cinco, nem dez, nem vinte, nem cinqüenta anos serão suficientes para uma verdadeira assimilação dos japoneses, que praticamente devem considerar-se inassimiláveis. Eles pertencem a uma raça e a uma religião absolutamente diversas; falam uma língua irredutível aos idiomas ocidentais; possuem uma cultura de baixo nível, que não incorporou, da cultura ocidental, senão os conhecimentos indispensáveis à realização dos seus intuits militaristas e materialistas; seu padrão de vida desprezível representa uma concorrência brutal com o trabalhador do país; seu egoísmo, sua má fé, seu caráter refratário, fazem deles um enorme quisto étnico, econômico e cultural localizado na mais rica das regiões do Brasil. Há características que nenhum esforço no sentido da assimilação conseguirá remover. Ninguém logrará, com efeito, mudar a cor e a face do japonês, nem a sua concepção de vida, nem o seu materialismo.<sup>63</sup>

O discurso antinipônico não permaneceu apenas teórico, alcançando a forma de lei durante o primeiro governo de Vargas, então pressionado pelos grupos nativistas que, influenciados pelas teorias racistas em questão, posicionavam-se contra a entrada de estrangeiros como trabalhadores no país, a exemplo da Ação Integralista Brasileira. Na Constituição de 1934, substituída em 1937, a primeira após a Revolução de 1930, uma emenda reduzia a entrada de novos trabalhadores estrangeiros a “[...] uma cota anual de 2% do número de imigrantes de cada nação que haviam chegado nos cinqüenta anos anteriores [...]”<sup>64</sup>. A entrada de japoneses que, em 1934, havia sido de 21.930 indivíduos, caiu para 9.611 em 1935, uma queda de mais de 50%. Em 1936, seriam apenas 3.300 pessoas<sup>65</sup>.

A conjuntura das décadas de 1930 e 1940 foi difícil para os imigrantes japoneses, já que, para além da lei dos 2%, o governo Vargas instaurou uma série de medidas restringindo a liberdade dos imigrantes no país, não somente japoneses, mas também alemães e italianos.

---

<sup>62</sup> Sobre o discurso antinipônico nos EUA, DEZEM, R. Op. Cit., p. 179, 180, 182, 183, 187 e 188. Acerca da construção do “perigo amarelo”, idem. Ibidem, p. 149 e 150, SAKURAI, C. Op. Cit., p. 150 e TSUNYOSHII, Azusa. **Meiji Pioneers: the Early Japanese Immigrants to the American Far West and Southwest, 1880 – 1930.** 1989. Dissertation (Doctor’s Degree in History and Political Science) – Northern Arizona University, Arizona. No período da Segunda Guerra Mundial, o discurso antinipônico foi divulgado, inclusive, em capas de revistas em quadrinhos do Capitão América, o representante por excelência do soldado norte-americano.

<sup>63</sup> CAMPOS apud LENHARO, Alcir. **Sacralização da Política.** São Paulo: Papirus, 1986, p. 132.

<sup>64</sup> LESSER, J. Op. Cit., p. 217.

<sup>65</sup> INSTITUTO Brasileiro de Geografia e Estatística. Op. Cit., 1951.

Em 1939, foi proibido falar qualquer língua estrangeira em esfera pública e privada<sup>66</sup> – o que constituía uma impossibilidade prática, principalmente para os nikkeis –; em 1932, o ensino do japonês foi proibido aos menores de dez anos, em 1934 aos de catorze<sup>67</sup> e em 1941 todas as escolas de língua foram tornadas ilegais; por fim, entre outros aspectos, a Constituição de 1934 levou ao fechamento dos jornais e demais periódicos em língua estrangeira, os principais meios de informações disponíveis aos imigrantes<sup>68</sup>. De qualquer modo, não obstante as restrições legais impostas pelo Estado, na prática se continuou a falar japonês, as escolas permaneceram, mesmo aquelas de fundo de quintal – como, de fato, eram em sua maioria – e houve certa circulação de textos.

Em 1939, iniciou-se a Segunda Guerra Mundial. A princípio, o governo brasileiro permaneceu hesitante e manteve certa política de neutralidade. Contudo, em 1941, alguns navios foram afundados na costa brasileira e, mesmo tendo mais afinidades com o perfil totalitário dos países do Eixo, o governo aliou-se à Inglaterra, à França e aos Estados Unidos por razões ligadas à dívida externa para com essas nações – os investidores britânicos foram os principais financiadores na construção de ferrovias e redes telegráficas no século XIX e continuavam a exercer influência financeira no século XX. Além de enviar tropas para combater na Itália, incluindo-se soldados nikkeis como Raul Kodama<sup>69</sup>, o conflito teve reflexos internos imediatos: os imigrantes e descendentes de italianos, alemães e japoneses foram considerados “súditos do Eixo” e, conseqüentemente, inimigos nas próprias fronteiras da nação. No dizer de Ryoichi Kodama, pai de Raul, “[...] Fomos considerados inimigos dos brasileiros que moravam na ‘casa’ deles.”<sup>70</sup>

<sup>66</sup> LESSER, J. Op. Cit., p. 233.

<sup>67</sup> KUMASAKA, Y.; SAITO, H. Kachigumi: uma Delusão Coletiva Entre os Japoneses e seus Descendentes no Brasil. In: SAITO, H.; MAEYAMA, T. (orgs.). **Assimilação e Integração dos Japoneses no Brasil**. Cit., p. 451.

<sup>68</sup> LESSER, J. Op. Cit., p. 218 e 235.

<sup>69</sup> IKEDA, Daisaku; KOKAMA, Ryoichi. **Sol e Terra**: Sinfonia do Desbravador: Saga de um Pioneiro da Imigração Japonesa no Brasil. São Paulo: Editora Brasil Seikyo, 2008, p. 107 – 110. A obra é uma transcrição do diálogo entre Ikeda, atual presidente da Sôka Gakkai, e Ryoichi Kodama, um dos imigrantes que vieram ao Brasil no primeiro navio.

<sup>70</sup> Idem. Ibidem, p. 103. O “nós” e o “eles” subentendidos no depoimento de Ryoichi sugere uma complexa noção de identidade – lembrando que, para Lesser, ela seria algo flexível. LESSER, J. Op. Cit., p. 27. Em toda a transcrição do diálogo com Ikeda, o imigrante afirma que o Brasil tornou-se sua segunda pátria, já que, diferentemente da maioria dos japoneses que pretendiam retornar para o Japão, Kodama nunca teria pensado nisso. Por isso, educou seus filhos como brasileiros, sem fazer questão de manter a identidade pré-migratória. Ele próprio adequou-se aos hábitos nacionais, adotando uma postura nipo-brasileira. Contudo, em sua fala sobre o período da guerra, a separação entre o “nós” – nipônicos – e o “eles” – brasileiros – torna-se clara. Não se trata de saber qual seria a “verdadeira” identidade assumida por Kodama, mas de conceber que sua auto-imagem variava segundo as situações concretas. A flexibilidade identitária é a principal tese de Lesser em “A Identidade Nacional”. O historiador explorou, em palestra recente, o raciocínio aplicando-o à figura de Shizuo Ozawa, mais conhecido como Mario Japa, um dos líderes da Vanguarda Revolucionária Popular nas décadas de 1960 e 70. LESSER, J. **Como Shizuo Ozawa Tornou-se Mario Japa?** Londrina, 26 jun. 2008.

As determinações relacionadas à língua, às escolas e aos periódicos acirraram-se, tornando-se casos de polícia, destacando-se a atuação do Departamento de Ordem Política e Social – DEOPS –, um dos principais instrumentos repressores do Estado Novo. Takeuchi realizou sistemático levantamento dos prontuários do DEOPS em São Paulo relacionados aos nikkeis, indicando que, dos 154 prontuários, 16 relacionavam-se a japoneses que haviam sido detidos por falarem a língua materna em público<sup>71</sup>. A delação constituía instrumento de apoio à ação policial. Em 1943, Chiyoe Osaki, residente em Curitiba, foi cercada por uma multidão por ter cochichado em japonês ao ouvido da filha ao comprar-lhe um par de sapatos. As pessoas chamavam-lhes, aos gritos, de “quinta coluna”, aludindo à ideia de traição da pátria, ao passo que um policial ameaçava castigá-las. O evento terminou sem maiores consequências devido à intervenção de um amigo<sup>72</sup>, mas o caso é modelar por indicar o clima de perseguição e delação então existente. Além disso, diversas escolas clandestinas foram fechadas violentamente por intermédio da ação policial, sendo os materiais confiscados e transformados em verdadeiros dossiês, como demonstram os arquivos do DEOPS-PR existentes no Arquivo Público de Curitiba<sup>73</sup>.

Para o deslocamento espacial dos “súditos do Eixo”, era necessária a solicitação de salvo-condutos junto à delegacia de polícia municipal e a autorização – ou rejeição – por parte da instituição referente à região de destino<sup>74</sup> – o Paraná foi um dos principais estados que rejeitaram a vinda de nipônicos no período, utilizando os discursos racistas e militaristas em torno do “perigo amarelo”<sup>75</sup>. Os imigrantes foram proibidos de dirigir, mesmo quando fossem proprietários de veículos<sup>76</sup>. Aparelhos de rádio foram confiscados<sup>77</sup>, alegando-se que poderiam transmitir informações concernentes à guerra. Não se podiam fazer reuniões de três ou mais pessoas, fontes em potencial, segundo os oficiais, de conspirações e motins. Como sugerido, fomentava-se a delação, como demonstra Takeuchi, de modo que todos pudessem agir como os olhos do governo, o que inspirou uma atmosfera de conspiração e desconfiança mútua<sup>78</sup>.

<sup>71</sup> TAKEUCHI, M. Y. Op. Cit., p. 13 e 14.

<sup>72</sup> SETO, C.; UYEDA, M. H. Op. Cit., p. 250 e 251.

<sup>73</sup> Ver, entre outros, DEPARTAMENTO de Ordem Política e Social do Paraná. **Sociedade dos Jovens Japoneses**. Pront 2191. DEOPS-PR, 1944 – 1946.

<sup>74</sup> TAKEUCHI, M. Y. Op. Cit., p. 27 e 32; LESSER, J. **A Negociação da Identidade Nacional**. Cit., p. 237 e KUMASAKA, Y.; SAITO, H. Op. Cit., p. 452.

<sup>75</sup> TAKEUCHI, M. Y. Op. Cit., p. 117, 118 e 150.

<sup>76</sup> Idem. Ibidem, p. 32.

<sup>77</sup> Idem. Ibidem, p. 30.

<sup>78</sup> Idem. Ibidem, p. 28.

Para os nikkeis que residiam nas regiões litorâneas, como é o caso da Colônia Cacatu, em Antonina – PR –, as consequências da Segunda Guerra Mundial foram particularmente complicadas. O litoral era considerado área militarmente estratégica e potencialmente perigosa, especialmente após o afundamento dos navios na costa brasileira em 1941. Temia-se que os considerados “súditos do Eixo” pudessem realizar conspirações e atentados contrários aos interesses da nação. No ano de 1942, os japoneses e descendentes foram comunicados que deveriam deixar suas respectivas cidades em vinte e quatro horas, sendo, caso não cumprissem a ordem, ameaçados de prisão<sup>79</sup>. Dessa forma, foram obrigados a sair de suas casas praticamente com a roupa do corpo e alguns pertences. Famílias que haviam sido constituídas por intermédio de casamentos interétnicos foram temporariamente separadas, uma vez que os cônjuges brasileiros, de modo geral, permaneciam zelando pelas propriedades até que a situação fosse normalizada.

Os nikkeis expulsos foram transportados em trens especialmente designados para as colônias agrícolas do governo, situadas em regiões estratégicas e geralmente isoladas, como aquelas localizadas nas cidades paranaenses de Palmeira, Ponta Grossa e Pinhais<sup>80</sup>. Em Castro, os japoneses eram obrigados a trabalhar na agricultura e em granjas, tendo sua liberdade de circulação restringida devido à situação de guerra e à necessidade de portarem salvo-condutos. Como mecanismo para evitar fugas, as crianças foram separadas dos pais, devendo estudar na Escola Agrícola Militar de Castro<sup>81</sup>. Durante o período, o Paraná, sob a interventoria de Manoel Ribas, havia lançado a Campanha da Borracha Usada, com a finalidade de arrecadar materiais para serem utilizadas pela indústria bélica norte-americana. Uma das premiações nas escolas era visitar a Granja do Caguiri, em Pinhais, onde se encontrava sitiada parte dos nikkeis expulsos do litoral. Os estudantes, segundo Seto e Uyeda,

[...] se divertiam fazendo gozações com os nipônicos e seus descendentes brasileiros. [...] os estudantes curitibanos, em atitude de chacota, ofereciam capins aos alojados com imitação de mugido, relincho e berro de bode. Desse cenário preconceituoso nasceu o apelido “bode” para designar os japoneses em geral. O termo virou moda em Curitiba e os estudantes do Colégio Estadual do Paraná, premiados na campanha [...], se vangloriavam dizendo que iam ver os “bodes”. Assim, o apelido se espalhou por todos os lugares onde existia população nipônica, principalmente no Norte do Paraná e permaneceu em uso enquanto durou a discriminação.<sup>82</sup>

<sup>79</sup> SETO, C.; UYEDA, M. H. Op. Cit., p. 237.

<sup>80</sup> Idem. Ibidem, p. 243. Parte dos japoneses residentes no litoral paulista foi transferida para a ilha de Tomé Açú, no Pará. TAKEUCHI, M. Y. Op. Cit., p. 35.

<sup>81</sup> SETO, C.; UYEDA, M. H. Op. Cit., p. 243.

<sup>82</sup> Idem. Ibidem, p. 243.

A situação foi normalizada, ainda que parcialmente, apenas com o fim da Segunda Guerra Mundial. Contudo, os nikkeis expulsos do litoral, excetuando-se aqueles que possuíam cônjuges que permaneceram zelando pelos bens, acabaram por perder suas propriedades, devendo recomençar suas atividades a partir do que havia restado. Alguns, inclusive, migraram para outras regiões do país em busca de diferentes oportunidades. Os eventos em questão demonstram como o discurso antinipônico, que começou a ser estruturado desde antes da chegada dos primeiros imigrantes japoneses ao Brasil, foi convertido numa série de medidas repressivas ao grupo étnico, especialmente entre 1941 e 1945, pouco importando se fossem aplicadas a japoneses de fato ou a descendentes que, teoricamente brasileiros, não deixavam de ter os olhos puxados<sup>83</sup>.

## 2.4 Resistência e Negociação

Apesar da existência de discursos e práticas antinipônicos, não se pode pensar os nikkeis apenas como vítimas que sofreram passivamente as violências materiais e simbólicas impostas por parte da sociedade brasileira no interior do contexto migratório. Tais indivíduos desenvolveram múltiplas formas de resistência diante das situações que lhes foram impostas, seja por intermédio do conflito, da negociação de identidades ou mesmo da rejeição em relação à sociedade brasileira. Nesse sentido, o imigrante está longe de constituir uma “coisa” apenas arrastada pelo rumo dos acontecimentos, sem esboçar qualquer tipo de reação, podendo, antes, desempenhar o papel de sujeitos de sua própria história<sup>84</sup>.

Os sinais de conflito e resistência podem ser encontrados logo nos primeiros dias desde a chegada dos japoneses ao país. As famílias enviadas às fazendas Dummont e São Martinho teriam sido obrigadas, dada a falta de casas, a dormirem no feno juntamente às fezes dos animais. O ritmo de trabalho era intenso, os salários baixos e as condições de labuta difíceis devido à violência de fazendeiros e respectivos capatazes, situação agravada pelo choque cultural, especialmente linguístico, em razão da pequena quantidade de intérpretes nos anos iniciais. O cenário contrastava com as propagandas em torno do Brasil divulgadas pelas companhias de emigração, que representavam o país como local de trabalho e enriquecimento

---

<sup>83</sup> A ambígua identidade de japonês ou brasileiro gerou situações paradoxais entre alguns descendentes. Chuniti Hara, por exemplo, havia sido dispensado do serviço militar, uma vez que os responsáveis alegaram que os japoneses não eram obrigados a prestá-lo. Tempos depois, recebeu uma notificação exigindo que justificasse a razão para a ausência. Acabou por ser repreendido e convocado para combater como soldado brasileiro na Itália, embora lhe fosse negada, na prática, a nacionalidade no próprio Brasil. Idem. *Ibidem*, p. 257.

<sup>84</sup> Ver as considerações feitas na introdução da presente tese. Além da citada pesquisa de Lesser, ver, também, ENNES, M. A. **A Construção de uma Identidade Inacabada**. São Paulo: Nipo-Brasileiros no Interior do Estado de São Paulo. São Paulo: EDUNESP, 2001.



rápido, além dos lugares comuns paradisíacos em torno da fertilidade milagrosa do solo e da abundância de víveres<sup>85</sup>. Os imigrantes consideravam-se, além disso, enganados e lesados pelas companhias.

Em 1908, na fazenda Dummont, foi organizada uma manifestação exigindo que R. Mizuno, presidente da Companhia Imperial de Imigração, fosse apresentado publicamente, desculpando-se e transferindo os colonos para outra fazenda. O presidente era considerado aquele que possuía responsabilidade sobre o empreendimento, devendo moralmente – o que possui o caráter de dívida na cultura nipônica – satisfações aos imigrantes. Mizuno, juntamente a outros membros da companhia, foi recebido sob clima tenso, estando alguns imigrantes armados, inclusive, com lanças de bambu. As reivindicações foram negligenciadas, agravando a situação, que somente foi pacificada quando Shuhei Uetsuka, membro da companhia, “[...] ajoelhou-se no chão do cafezal e, com as mãos apoiadas ao solo, abaixou a cabeça em reverência aos revoltosos [...]”<sup>86</sup> e admitiu a responsabilidade da empresa. Contudo, no decorrer dos anos e em diferentes lugares, a situação se repetiu e, além das manifestações, ocorreram outras formas de resistência como greves e fugas. A imprensa antinipônica não poupou críticas. Segundo o Diário da Tarde,

[...] Logo o entusiasmo começou a esfriar-se: os japonezes desertavam allegando não suportar o serviço!  
Ora essa! Elles que todo o mundo apregoava a resistência physica superior a dos allemães, dos polacos, austríacos, italianos, etc., colonos aqui no Paraná em outros Estados!<sup>87</sup>

O discurso antinipônico permaneceu ressaltando os argumentos racistas e militaristas. No entanto, outra forma de resistência dos nikkeis deu-se no campo intelectual. Pode-se destacar, segundo Lesser, o papel desempenhado pelos jornais na construção da identidade nipo-brasileira<sup>88</sup>. Desde os primeiros anos, foram lançados periódicos como o *Shûkan Nambei*, o *Nippak Shimbun* e o *Burajiru Jihô* que, escritos em japonês, apresentavam também partes em português – embora fossem apenas frações das notícias em língua japonesa. Num “monólogo alternado” com a imprensa nativista brasileira, os jornais em questão afirmavam que os japoneses seriam assimiláveis à sociedade brasileira, recordando que a assimilação constituiu tema privilegiado no que se relaciona à imigração japonesa – a coletânea organizada por Saito e Maeyama em 1979 intitula-se, não coincidentemente, “Assimilação e

<sup>85</sup> LESSER, J. A *Negociação da Identidade Nacional*. Cit., p. 163.

<sup>86</sup> SETO, C.; UYEDA, M. H. Op. Cit., p. 51.

<sup>87</sup> Apud SETO C.; UYEDA, M. H. Op. Cit., p. 52.

<sup>88</sup> LESSER, J. A *Negociação da Identidade Nacional*. Cit., p. 167.

Integração dos Japoneses no Brasil”<sup>89</sup>. Especialmente a partir da década de 1920, além das justificativas de cunho biológico, afirmava-se que os japoneses viviam em comunidades isoladas não apenas do ponto de vista geográfico, mas também social e cultural, não se integrando à sociedade brasileira. Ou seja, seriam alienígenas no seio da própria nação. A imprensa nikkei, nesse contexto, buscava ressaltar justamente a possibilidade de assimilação, inserindo um hífen, de acordo com Lesser, entre japoneses e brasileiros, construindo uma identidade nipo-brasileira.

Na década de 1930, como afirmado, o discurso antinipônico exercia influência significativa sobre a política estatal, o que redundou, por exemplo, na lei de cotas, reduzindo a entrada de imigrantes no país. Como reação à politização do antiniponismo, em 1933 Sadamu Noda, Riichiro Muroki e Nobukane Ishii lançaram o livro intitulado “Cruzamento da Ethnia Japoneza: Hypothese de que o Japonez não se Cruza com Outra Ethnia”, perpassado de fotografias em torno de casais interétnicos e filhos mestiços. O objetivo fundamental, questionando a hipótese que dá nome à obra, era afirmar, por intermédio de evidências fotográficas, que a miscigenação entre brasileiros e japoneses era possível e seus frutos não resultariam em indivíduos racialmente degenerados. Além do mais, como salienta os autores, pelo fato de terem sido gerados por mães brasileiras, “[...] os filhos de taes uniões amam verdadeiramente o Brasil, e delle exclusivamente se consideram filhos.”<sup>90</sup>

Além disso, o livro enfatizava que os imigrantes tinham o objetivo de permanecer no Brasil e, portanto, integrar-se à sociedade brasileira, não obstante as companhias de emigração e o próprio governo nipônico alardeassem, em sua publicidade, a possibilidade de enriquecimento e retorno ao Japão em alguns anos. As famílias seriam compostas de “[...] agricultores sadios, honestos e ordeiros [...] capazes de contribuir para o desenvolvimento do paiz que os recebe [...]”<sup>91</sup>. A própria imigração familiar seria, de acordo com os autores, sinal de que os nipônicos desejavam fixar-se ao território brasileiro, diferindo dos indivíduos destituídos de laços familiares que “[...] não permanecem muito tempo na lavoura seduzidos pela vida facil das cidades, onde acreditam arranjar qualquer trabalho mais suave e mais rendoso.”<sup>92</sup> Por fim, afirma-se que os japoneses, trabalhando especialmente nas fronteiras do país, desenvolveriam regiões economicamente inativas e demograficamente vazias, auxiliando na ocupação dos “sertões” brasileiros<sup>93</sup>.

---

<sup>89</sup> SAITO, H.; MAEYAMA, T. (orgs.). Op. Cit.

<sup>90</sup> NODA et. al. apud SETO, C.; UYEDA, M. H. Op. Cit., p. 183.

<sup>91</sup> Idem. Ibidem, p. 179.

<sup>92</sup> Idem. Ibidem, p. 180.

<sup>93</sup> Idem. Ibidem, p. 182.

O livro é modelar na medida em que sugere formas de resistência no campo intelectual, demonstrando como certos nikkeis estavam cientes não somente dos debates antinipônicos, como também dos discursos que constituíam importante moeda simbólica no panorama nacional do Estado varguista. Os imigrantes sabiam negociar suas identidades, articulando a seu favor os elementos de uma ideologia então em construção. Em primeiro lugar, enfatizavam o amor à nação por parte dos filhos mestiços, ainda que tivessem de recorrer à influência materna num país de estrutura familiar patriarcal – como era, aliás, o próprio Japão –, onde o presidente concebia-se, de acordo com o corporativismo em voga, como o “pai” da nação<sup>94</sup>. A imagem do imigrante sadio, honesto e ordeiro adequava-se, por sua vez, ao ideal do trabalhador/soldado em plenas condições físicas e, portanto, apto para produzir<sup>95</sup>, além de remeter ao japonês como racialmente qualificado. Por fim, estrategicamente, recorre-se à ideia de ocupação dos “sertões”, justamente num período em que a nação era concebida, de acordo com ideólogos como Cassiano Ricardo, como uma coletividade – apagando-se as contradições – que rumava ao oeste selvagem<sup>96</sup>.

Outra forma de resistência às representações e práticas antinipônicas, diferentemente daquela calcada na negociação de identidades, pôde ser verificada na rejeição violenta dos valores inerentes à sociedade brasileira. Após 1945, a situação em que os nikkeis se encontravam foi apenas “parcialmente” normalizada devido à crise que ocorreu no interior da comunidade. As informações durante o conflito internacional não encontravam repercussão imediata entre os japoneses e descendentes, muitos situados em colônias rurais nas quais os meios de comunicação, principalmente os rádios, não eram tão difundidos. Em 1946, Hirohito, o imperador Showa – 昭和 –, anunciou por intermédio de transmissão radiofônica a rendição japonesa diante das ofensivas norte-americanas, que culminaram nas bombas atômicas sobre as cidades de Hiroshima e Nagasaki. Além disso, o soberano teria rejeitado a descendência em relação à divindade solar.

A devoção ao imperador era, pelo menos até os anos 1950, um dos pilares da identidade nipônica, seja no Japão ou entre os imigrantes no Brasil. Embora a religião não pudesse ser praticada publicamente, a religiosidade ligada à devoção imperial manteve-se

---

<sup>94</sup> LENHARO, A. Op. Cit., p. 46.

<sup>95</sup> Idem. Ibidem, p. 86.

<sup>96</sup> Idem. Ibidem, p. 36. A apropriação realizada pelos japoneses das ideologias nacionais leva a repensar o próprio conceito de ideologia, que seria um conjunto de ideias construído a partir de um grupo social específico – no caso, o Estado e as elites a ele ligadas – e generalizada para toda a sociedade como mecanismo de legitimação do poder e ocultação das contradições sociais. No entanto, como visto, os indivíduos, para além de receptores passivos, podem apropriar-se de aspectos da ideologia, articulá-los e utilizá-los com o finalidade de alcançar finalidades específicas, o que remete a uma via de mão dupla calcada, segundo a tese de Lesser, numa negociação de identidades.

presente no interior das colônias japonesas. Não é casual que os nipônicos tenham investido tanto em escolas, inclusive depois de tornarem-se ilegais: mesmo situadas eventualmente em “fundos de quintais”, as *nihon gakkô* – 日本学校, literalmente “escolas japonesas” – não eram apenas locais que ensinavam a língua japonesa – importante elemento identitário e que conservou algo de um Japão perdido –, mas também os valores da vida cotidiana, ritualizando periodicamente a fidelidade religiosa ao soberano<sup>97</sup>. Como ressalta Yokoyama,

“[...] as escolas eram as igrejas desses imigrantes. Sem torres, sinos, crucifixos ou padres, mas com os mesmos princípios: com a idéia de sagrado, de um ser superior que deve ser cultuado e cujos ensinamentos devem ser ensinados perpetuamente aos membros mais novos da comunidade.”<sup>98</sup>

Era costume os professores escreverem no quadro o calendário imperial. Diante de um altar com as imagens do imperador e da imperatriz, ornamentado com o símbolo imperial do Japão, era lido o *Kyôiku Chokugo* e prestada reverência aos pais da nação<sup>99</sup>. Nos aniversários do *tennô*, realizavam-se festejos com gincanas, os chamados *undôkai* – 運動会<sup>100</sup>. Portanto, o imperador representava um alicerce de identidade para os imigrantes japoneses no Brasil.

Como sugere Maeyama, a derrota japonesa na Segunda Guerra Mundial resultou no “[...] colapso do fundamento lógico e simbólico da integração de identificação de grupo [...]”<sup>101</sup>. A perda súbita da identidade dividiu os nikkeis em dois grupos: os *kachigumi* – 勝ち組み ou facção dos vitoristas – e os *makegumi* – 負け組み ou facção dos derrotistas. Os primeiros, a despeito da rendição transmitida em 1946, afirmavam a qualquer custo a vitória japonesa no conflito internacional. As informações recebidas teriam sido forjadas pela Aliança para desmoralizar os nipônicos. Os “derrotistas”, expressão pejorativa cunhada por aqueles, referiam-se aos indivíduos que aceitavam a derrota, considerados traidores da nação. Tratava-se de posicionamento comum na época. No entanto, alguns indivíduos de orientação vitorista formaram grupos organizados com o objetivo de promover a ilusão da vitória japonesa, como o Akebono e o Shindô Renmei, que se tornou célebre publicamente por intermédio do romance de Fernando Moraes, “Corações Sujos”<sup>102</sup>.

O Shindô Renmei era um grupo que contava com membros espalhados por dezenas de cidades paulistas, paranaenses – como Assaí, Londrina e Rolândia – e mesmo mineiras,

<sup>97</sup> MAEYAMA, T. O Antepassado, o Imperador e o Imigrante. Cit., p. 436.

<sup>98</sup> YOKOYAMA, L. C. Op. Cit., p. 156.

<sup>99</sup> Idem. Ibidem, p. 436.

<sup>100</sup> Idem. Ibidem, p. 439.

<sup>101</sup> Idem. Ibidem, p. 437. Ver também KUMASAKA, Y.; SAITO, H. Op. Cit., p. 455.

<sup>102</sup> MORAES, F. **Corações Sujos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

segundo um mapa apreendido pela polícia em uma de suas sedes<sup>103</sup>. Segundo Kumasaka e Saito, o grupo era constituído de cem mil adeptos espalhados por oitenta filiais<sup>104</sup>. Porém, sua principal região de atuação foi o Estado de São Paulo, tendo em vista, especialmente, a cidade de Bastos. Para fundamentar a vitória japonesa na guerra, o Shindô Renmei falsificava dinheiro, realizava transmissões falsas do governo imperial, coletava capital financeiro para a suposta vinda de autoridades nipônicas ao Brasil, comercializava condecorações falsificadas, entre outros aspectos<sup>105</sup>. Havia subdivisões grupais responsáveis pelos atentados praticados contra os derrotistas e as autoridades públicas brasileiras<sup>106</sup>. As ameaças eram divulgadas publicamente fazendo uso de avisos colocados à frente da propriedade da vítima, incluindo-se a elaboração precoce dos *ihai*, as tabuletas memoriais de caráter budista destinadas aos ancestrais. A utilização feita pelo Shindô Renmei do objeto é original<sup>107</sup>, tratando-se de antecipar o aviso fúnebre sobre a morte próxima.

Houve um clima de hostilidades envolvendo o Shindô Renmei, os derrotistas e a polícia paulista. Entretanto, após a ação enérgica das autoridades públicas, seja pela repressão direta – com batidas sobre as sedes do grupo –, seja por intermédio de negociações com os líderes dos vitoristas, o Shindô Renmei acabou por desaparecer, embora algumas concepções próprias ao *kachigumi* tenham sobrevivido fragmentariamente. Como ressalta Lesser, tratou-se da rejeição violenta da identidade brasileira, uma das modalidades de compreensão de si como grupo social<sup>108</sup>, após um período em que a principal base do “ser japonês”, a devoção imperial que fundamentou atitudes extremas como os *kamikaze* – 神風 – no Japão, havia desaparecido subitamente com a derrota na guerra e o reconhecimento da não-divindade do imperador, gerando, no dizer de Kumasaka e Saito, uma “delusão coletiva”<sup>109</sup>.

A imigração japonesa, como se percebe, não constitui fenômeno homogêneo e linear. As causas que levaram as famílias nipônicas a deixarem seu país de origem foram múltiplas, desde a pressão sobre a terra originada pela Restauração Meiji à demanda por mão de obra do outro lado do mundo. Suas etapas e características também foram variadas, devendo-se ter em mente as diferenças sociais, econômicas e culturais resultantes das situações de colono trabalhando para outrem numa fazenda e de pequeno proprietário formando comunidades

<sup>103</sup> VIEIRA, Francisca Isabel Schurig. **O Japonês na Frente de Expansão Paulista**. São Paulo: Pioneira, EDUSP, 1973, p. 256.

<sup>104</sup> KUMASAKA, Y.; SAITO, H. Op. Cit., p. 457.

<sup>105</sup> LESSER, J. **A Negociação da Identidade Nacional**. Cit., p. 243.

<sup>106</sup> Idem. Ibidem, p. 244.

<sup>107</sup> LESSER, J. **A Negociação da Identidade Nacional**. Cit., p. 243.

<sup>108</sup> Idem. Ibidem, p. 22.

<sup>109</sup> KUMASAKA, Y.; SAITO, H. Op. Cit., p. 449.

japonesas no Brasil, o que possui, como discutido, importantes implicações. Em maior ou menor grau, contudo, o discurso antinipônico esteve presente antes mesmo de 1908, convertendo-se em políticas racistas em determinadas conjunturas, especialmente durante o governo varguista e, com mais especificidade, nos anos em que o Brasil se inseriu na situação de guerra. Diante disso, os imigrantes resistiram de distintas formas, seja negociando suas identidades no campo intelectual, seja rejeitando os valores da sociedade brasileira por intermédio da violência. Foi justamente nesse cenário de rupturas, contradições e conflitos que o nikkei (re)construiu suas representações e práticas religiosas, não se podendo rejeitar, portanto, a história social para compreendê-las.

### 3 QUESTIONANDO O SILÊNCIO RELIGIOSO\*

---

---

Embora julgasse haver deixado a política e a religião no Japão, Deus acabou por voltar. (relato de um adepto do Shintoísmo no Brasil)

---

\* Parte do texto que compõe o presente capítulo foi publicada em ANDRÉ, R. G. Imigrantes Curandeiros: Facetas da Religiosidade Nipônica no Brasil (1908 – 1950). In: HAHN, Fábio André; MEZZOMO, Frank Antonio (orgs.). **Nas Malhas do Poder**: História, Cultura e Espaço Social. Campo Mourão: Editora FECILCAM, 2011 (no prelo).

De acordo com a historiografia sobre a imigração nipônica, ao virem para o Brasil, os japoneses teriam abandonado a vida religiosa, porquanto a lembrança dos ancestrais, materializada pelas tabuletas memoriais nos oratórios domésticos e pelos túmulos familiares, houvesse sido deixada para trás. Os *senzo* teriam permanecido no Japão. A viagem para a América seria aventura, antes, dos viventes, que teriam se libertado do peso do passado para construir seu próprio futuro em terras longínquas. No presente capítulo, busca-se realizar uma discussão historiográfica em torno das pesquisas que abordaram as religiões japonesas no Brasil, seja entre descendentes ou não-descendentes, sugerindo que houve uma ênfase sobre os fenômenos religiosos posteriores aos anos 1950, concentrando-se em suas manifestações institucionais. Além disso, pretende-se, por um lado, compreender os principais obstáculos para a religiosidade nikkei durante a primeira metade do século XX. Por outro, ressalta-se que, não obstante os empecilhos existentes durante o período, houve práticas silenciosas e não-institucionais que não podem ser negligenciadas.

### 3.1 As Linhas da Historiografia sobre as Religiões Japonesas no Brasil

Em “O Imigrante e a Religião: Estudo de uma Seita Religiosa Japonesa em São Paulo”<sup>1</sup>, dissertação defendida em 1967 na Escola de Sociologia Política de São Paulo, o antropólogo japonês T. Maeyama realizou um estudo pioneiro em relação à Seichô-no-ie, uma das novas religiões japonesas que, no Brasil, encontrou sua expansão entre nikkeis a partir da década de 1950. Utilizando como arcabouço teórico-metodológico o funcionalismo próprio à antropologia social, o autor buscou analisar o objeto a partir do ponto de vista institucional, investigando sua organização interna, hierarquia e difusão. Segundo o antropólogo, a religião foi constituída tendo em vista a estrutura familiar patriarcal existente no Japão, segundo a qual o pai era o centro da família e indivíduo público, a mulher a responsável pela vida doméstica e os filhos dependentes sem maiores liberdades. Isso é representado na própria cúpula hierárquica da instituição, na qual M. Taniguchi desempenhava o papel central, a esposa e o genro funções periféricas<sup>2</sup>. O corpo institucional da Seichô-no-ie é dividido em três ramos, cada qual encabeçado por um Taniguchi: o *shiyuûkai* – しゅう会 –, o *shirohatokai* – しろは

<sup>1</sup> MAEYAMA, T. **O Imigrante e a Religião**. Cit.

<sup>2</sup> M. Taniguchi e sua esposa tiveram apenas uma filha, o que gerou um problema de sucessão, que deveria seguir o padrão nipônico. Por isso, o sucessor da instituição, seguindo o modelo da família patriarcal, foi seu genro Seichô Taniguchi, e não a filha. DINIZ, Ediléia Mota. **Carisma e Poder no Discurso Religioso: um Estudo do Legado de Masaharu Taniguchi – a Seicho-no-ie do Brasil**. 2005. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo, p. 14.



と会 – e o *seinenkai* – 青年会 –, respectivamente as associações de chefes de família, de senhoras e de jovens<sup>3</sup>. Maeyama argumenta que a Seichô-no-ie brasileira buscou reconstruir, a princípio com o máximo de fidelidade, a estrutura organizacional japonesa. Dessa forma, uma das funções que desempenhou em território brasileiro foi a tentativa de manter a coesão familiar entre nikkeis, preservando a organização hierárquica e o sistema de sucessão de poder – e da propriedade – entre pai e primogênito, evitando, por exemplo, a fragmentação familiar por meio de casamentos interétnicos<sup>4</sup>.

Apesar de sugerir os antecedentes da Seichô-no-ie no Brasil anteriormente à segunda metade do século XX, Maeyama afirma que

[...] nas comunidades de origem japonêsa não se verificou [...], pelo menos aparentemente, qualquer atividade doutrinária além da realizada pela religião católica, salvo pequenas exceções. Foi por volta de 1950 [...] que o budismo, o xintoísmo e as novas seitas iniciaram suas atividades.<sup>5</sup>

Em 1973, em livro organizado juntamente com Saito – que havia sido seu orientador –, Maeyama enfatizou novamente a tese em questão, afirmando “[...] que eram quase nulas as atividades religiosas organizadas entre os imigrantes japoneses, até 1950, a não ser o catolicismo e religião quase-nacional do Brasil.”<sup>6</sup> As questões apresentadas pelo antropólogo, bem como a periodização delas consequentes, tornaram-se referência para a construção de toda uma linha historiográfica no que se relaciona à análise das religiões japonesas não somente no Brasil, como também nos demais países latino-americanos que receberam imigrantes nipônicos. Toshio Yanaguida e Maria Dolores Rodríguez del Alisal, referindo-se de modo geral à América Latina, apropriando as considerações de Maeyama, ressaltam que “[...] la religión no representó ni un problema ni tuvo otro papel que el de servir de nexo de unión para esa masa heterogénea de japoneses, venidos de regiones remotas entre sí y de extracción social diversa. [...]”<sup>7</sup>

No Brasil, surgiram outras pesquisas importantes no que se relaciona às religiões japonesas, dialogando de diferentes formas com as afirmações de Maeyama. Em 1979, Leila Marrach Basto de Albuquerque defendeu uma dissertação também sobre a Seichô-no-ie em

<sup>3</sup> Idem. *Ibidem*, p. 63.

<sup>4</sup> Idem. *Ibidem*, p. 283 e 298.

<sup>5</sup> Idem. *Ibidem*, p. 84.

<sup>6</sup> Idem. *O Antepassado, o Imperador e o Imigrante*. Cit., p. 415.

<sup>7</sup> YANAGUIDA, T.; RODRÍGUEZ DEL ALISAL, M. D. **Japoneses en América**. Madrid: Editorial MAPFRE, 1992, p. 308.

território brasileiro, publicada, com revisão e mesmo acréscimo de dados, em 1999<sup>8</sup>. A autora enfatiza a expansão da religião que começou a ocorrer no final da década de 1960 entre não-descendentes, diferentemente de Maeyama que circunscreve seu foco analítico ao papel da Seichô-no-ie como instrumento de coesão étnica. Surpreende, segundo a pesquisadora, que uma religião estruturada a partir da cultura nipônica pôde sobreviver e até mesmo expandir-se em meio a um público teoricamente pouco familiarizado com os padrões culturais japoneses<sup>9</sup>. As razões que levaram ao fenômeno são múltiplas. Em primeiro lugar, há aspectos intrínsecos à doutrina religiosa que favoreceram essa apropriação, como o manipulacionismo que prometia aos fiéis o benefício imediato e não apenas calcado numa escatologia *post-mortem*, bem como o caráter taumatúrgico que pressupõe a instrumentalização de poderes sobrenaturais para o atendimento das demandas por parte dos fiéis<sup>10</sup>. Além disso, é válido ressaltar que a própria Seichô-no-ie brasileira iniciou um movimento de proselitismo entre não-descendentes, alinhando-se, inclusive, às posturas políticas do governo brasileiro pós-1964<sup>11</sup>. Por fim, L. Albuquerque resalta que o tipo de religiosidade oferecido pela Seichô-no-ie, em que o fiel pode tornar-se relativamente autônomo diante de seus próprios problemas, encontra-se em maior conformidade com a demanda religiosa da década de 1960, contexto histórico no qual as religiões tradicionais e o próprio racionalismo estavam sendo considerados insuficientes para responder aos problemas da realidade<sup>12</sup>.

Em diálogo com as pesquisas anteriores, Diniz produziu em 2005 uma obra sobre a Seichô-no-ie com o intuito de analisá-la a partir dos conceitos de carisma e campo religioso propostos por Weber e Bourdieu<sup>13</sup>. O texto teve o mérito de sugerir como a instituição, nos últimos anos, passou a utilizar em larga escala os instrumentos midiáticos com o objetivo de prosseguir com o proselitismo religioso e angariar novos “fiéis” que, apesar da alcunha, poderiam continuar frequentando outras denominações religiosas, em consonância com a

---

<sup>8</sup> MARRACH, L. **Seicho-no-ie**: um Estudo da sua Penetração Entre os Brasileiros. 1979. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo e ALBUQUERQUE, L. M. B. de. **Seicho-no-ie do Brasil**: Agradecimento, Obediência e Salvação. São Paulo: Annablume, 1999.

<sup>9</sup> Idem. *Ibidem*, p. 11.

<sup>10</sup> Idem. *Ibidem*, p. 102 e 103. Ver também a noção de salvação em vida discutida por TSUSHIMA, M. et. al. *Op. Cit.*, p. 141 e as considerações feitas no primeiro capítulo. A taumaturgia inerente aos fundadores da Seichô-no-ie no Brasil foi discutida em ANDRÉ, R. G. *Imigrantes Curandeiros*. *Cit.*

<sup>11</sup> ALBUQUERQUE, L. M. B. de. *Op. Cit.*, p. 105.

<sup>12</sup> Idem. *Ibidem*, p. 105 e 106.

<sup>13</sup> DINIZ, E. M. **Carisma e Poder no Discurso Religioso**. *Cit.*

proposta da doutrina<sup>14</sup>. Segundo Diniz, a Seichô-no-ie é a única das Novas Religiões Japonesas no Brasil

[...] que possui um programa diário (segunda a sábado) na TV aberta em âmbito nacional. Seus calendários de parede e posteriormente os de mesa com mensagens espirituais de autoria de Masaharu Taniguchi podem ser encontrados em estabelecimentos comerciais, repartições públicas e empresas comerciais de diversos segmentos. Assim como os calendários, seus livros têm sido comercializados na *Submarino*, uma das maiores empresas de comércio eletrônico brasileira, que atualmente disponibiliza aproximadamente 190 itens da Seicho-No-Ie entre livros, CD's, sutras e calendários.<sup>15</sup>

Não obstante o apelo midiático e a discussão de temas considerados na ordem do dia – como os problemas ambientais e a paz mundial –, a Seichô-no-ie do Brasil, diferentemente de outras novas religiões japonesas como a Messiânica, mantém, de acordo com Diniz, uma rigidez institucional controlada por dirigentes nikkeis, criando obstáculos, portanto, à divisão em diferentes e mesmo contraditórias vertentes, como ocorreu com a Messiânica. Além disso, a autoridade está fundamentada no discurso de M. Taniguchi, compreendido como líder carismático, na medida em que teria sido inspirado por um *kami* denominado Sumiyoshi<sup>16</sup> e assumido a si próprio como iluminador dos passos da humanidade, tendo constituído uma super religião que sintetizaria os principais ensinamentos das religiões existentes anteriormente – o que também se verifica no caso de M. Okada, fundador da Religião Messiânica. O carisma de Taniguchi é legitimado, ainda, pelo investimento de capital religioso por parte dos fiéis sobre sua figura<sup>17</sup>.

Mais recentemente, João Paulo de Paula Silveira produziu uma dissertação na área da História analisando a Seichô-no-ie como campo de negociação da identidade nikkei no Brasil<sup>18</sup>. O historiador enriquece a historiografia sobre a instituição religiosa uma vez que a compreende como instrumento utilizado pelos nipo-brasileiros para construir elementos identitários frente à sociedade brasileira, não apenas recebendo passivamente, portanto, as representações criadas sobre eles, principalmente na primeira metade do século XX<sup>19</sup>. Dessa forma, o autor problematiza o conceito de assimilação amplamente empregado pela

<sup>14</sup> Como afirma em aparente paradoxo um dos fiéis entrevistados por L. Albuquerque, “Depois que conheci a Seicho-no-ie, passei a compreender o que o padre dizia”. ALBUQUERQUE, L. M. B. de. **Seicho-no-ie do Brasil**. Cit., p. 106.

<sup>15</sup> DINIZ, E. M. Op. Cit., p. 13.

<sup>16</sup> Idem. Ibidem, p. 12,

<sup>17</sup> Idem. Ibidem, p. 14 e 15.

<sup>18</sup> SILVEIRA, J. P. de P. **A Seicho-no-ie do Brasil e o “Autêntico Paraíso Terrestre”**: o Matiz Religioso da Nipo-Brasileidade (1966 – 1970). 2008. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia.

<sup>19</sup> Vide o segundo capítulo da tese.

historiografia sobre a imigração, presente, por exemplo, na coletânea organizada por Saito e Maeyama e mesmo na pesquisa de Lesser que, mais recente e produzida a partir de novas abordagens epistemológicas, parece não colocar em questão de forma clara o problema da assimilação<sup>20</sup>. No dizer de Silveira:

Preferimos o conceito de integração à assimilação no intuito de afastarmos considerações que tratam as minorias ou grupos periféricos enquanto [sic.] sujeitos passivos, cápsulas vazias a serem preenchidas, diante dos significados dos grupos “hegemônicos”. Nathan Wachtel, ao conceituar “integração” [...], chama atenção para a “aceitação seletiva” de representações do “outro”, geralmente hegemônicas, a partir de semelhanças sentidas entre estas e as representações da cultura do “eu”. [...] <sup>21</sup>

Dialogando com a historiografia pertinente, o historiador afirma que a Seichô-no-ie foi construída sobre o familismo patriarcal nipônico. Como afirmado, o fim da Segunda Guerra Mundial levou a comunidade nikkei no Brasil a uma crise de identidade materializada nos conflitos entre vitoristas e derrotistas. O alinhamento, sugerido por L. Albuquerque, da instituição religiosa à ideologia política do Estado brasileiro pós-1964 é um indício, segundo Silveira, da negociação da identidade nipo-brasileira: os padrões familistas utilizados por M. Taniguchi foram reinterpretados pelos dirigentes locais da Seichô-no-ie e aplicados à configuração estatal do governo militar<sup>22</sup>. Assim, os presidentes seriam reconhecidos como os pais da nação – o que não era estranho ao corporativismo que marca a política brasileira desde Vargas<sup>23</sup> – que deveriam ser respeitados e reverenciados de acordo com a concepção confucionista – apropriada pela Seichô-no-ie japonesa – da piedade filial<sup>24</sup>.

Outras das chamadas Novas Religiões Japonesas também foram objeto de pesquisa no Brasil, como a Perfect Liberty, analisada por H. R. Gonçalves<sup>25</sup>. Fundada em 1946 no Japão por Miki Tokuchika, a religião parte do postulado segundo o qual a vida seria manifestação da arte. Assim, as subjetividades deveriam ser valorizadas para que o adepto pudesse alcançar a felicidade. Caso contrário, poderiam surgir no indivíduo incertezas e sofrimentos<sup>26</sup>. Segundo H. R. Gonçalves, a PL foi institucionalmente estruturada em território brasileiro em 1957, expandindo-se entre não-descendentes a partir de meados dos anos 1960<sup>27</sup>. O que surpreende

<sup>20</sup> LESSER, J. A **Negociação da Identidade Nacional**. Cit., p. 182.

<sup>21</sup> SILVEIRA, J. P. de P. Op. Cit., p. 21.

<sup>22</sup> Idem. Ibidem, p. 18 e 19.

<sup>23</sup> LENHARO, A. Op. Cit, p. 16 e 17.

<sup>24</sup> Ver os capítulos 1 e 5 da primeira pesquisa.

<sup>25</sup> GONÇALVES, H. R. **Perfect Liberty**: o Fascínio de uma Religião Japonesa no Brasil. 1998. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo.

<sup>26</sup> ANDRÉ, R. G. Lacunas Historiográficas. Cit., s.p.

<sup>27</sup> GONÇALVES, H. R. **Perfect Liberty**. Cit., p. 3.

nessa denominação religiosa é o público, constituído por 90% de não-descendentes<sup>28</sup> – de acordo com os dados colhidos pelo autor no final dos anos 1990 –, incluindo-se o corpo sacerdotal. Dentre os motivos que levaram a essa difusão, Hiranclair resalta elementos como a crise da racionalidade e das religiões tradicionais que ocorreu na década de 1960, em consonância com as observações de L. Albuquerque, bem como o apelo imediatista inerente à doutrina. Além disso, a Perfect Liberty, assim como a Seichô-no-ie, busca uma adaptação à cultura local e a discussão de temas na ordem do dia. Contudo, diferentemente da religião fundada por M. Taniguchi, a PL abriu possibilidades de constituir um clero nativo, o que facilitou sua difusão entre não-descendentes<sup>29</sup>.

Gonçalves prosseguiu com as pesquisas em torno das religiões japonesas no Brasil em sua tese, na qual investigou as razões que levaram à expansão da Religião Messiânica no país<sup>30</sup>. Como ressaltado no primeiro capítulo, a Sekai Kyûsei Kyô foi fundada em 1935 no Japão por Okada, que se considerava um *ikigami* na medida em que teria incorporado uma divindade. O fundador teria concebido um método taumatúrgico, na linha vitalista analisada por Tsushima, denominado Jôrei – ou Johrei, numa variação de romanização –, que se consiste na imposição das mãos sobre outra pessoa com o intuito de purificar e equilibrar suas energias. Okada alegava possuir uma energia infinitamente poderosa:

[...] Como a natureza da Luz que se abriga em meu corpo é constituída pelos dois elementos extremos, forma-se a trilogia fogo-água-terra, já que o corpo é constituído pelo elemento terra. [...] Minha Luz [...] é extraordinariamente forte: é milhões de vezes superior à de uma pessoa comum, ultrapassando os limites da imaginação; chega praticamente ao infinito<sup>31</sup>.

Com essa energia, Okada seria capaz de realizar curas taumatúrgicas. Contudo, os demais fiéis da Messiânica também estariam habilitados a ministrar o Jôrei por meio de um objeto denominado Ohikari – お光, isto é, a Luz Suprema –, artefato em que o próprio fundador teria escrito o ideograma em questão. Como a palavra teria poder de evocação, numa crença denominada *kotodama* – 言霊, o “espírito da palavra”<sup>32</sup> –, o *ohikari* seria capaz de canalizar a própria energia de Okada para qualquer ministrante do Jôrei.

<sup>28</sup> Idem. Ibidem, p. 3.

<sup>29</sup> Idem. Ibidem, p. 3.

<sup>30</sup> Idem. **O Fascínio do Johrei**. Cit.

<sup>31</sup> OKADA, M. Ensinamentos de Meishu-Sama: Minha Luz. Disponível em [www.messianica.com.br/ensinamentos/minha\\_luz.doc](http://www.messianica.com.br/ensinamentos/minha_luz.doc). Acesso em: 11 dez. 2010.

<sup>32</sup> MAEYAMA, T. **O Imigrante e a Religião**. Cit., p. 208 e 209.

Segundo H. R. Gonçalves, a Religião Messiânica surgiu institucionalmente no Brasil em 1955 e, após 1965, foi iniciado um movimento de expansão entre não-descendentes<sup>33</sup>. Diferentemente de outras Novas Religiões Japonesas no Brasil, a Messiânica foi dividida em várias vertentes – recordando que, no próprio Japão, há cerca de vinte diferentes ramos –, uma delas, inclusive, popularizada pelos *dekasegi* – 出稼ぎ – que a trouxeram para o Brasil<sup>34</sup>, o que remete a um trânsito religioso de representações e apropriações cujas implicações são complexas. O autor aponta diversas razões para a difusão da religião, como o contexto histórico de maior liberdade religiosa existente em território brasileiro a partir da segunda metade do século XX, o que diminuiu as barreiras em relação à introdução das religiões japonesas nos primeiros anos. Além disso, com o intuito de adaptar-se ao cenário local, a Messiânica buscou ministrar a doutrina, com algumas exceções, em língua portuguesa e diminuir a ênfase sobre divindades budistas e shintoístas próprias ao imaginário religioso nipônico, incorporando, por outro lado, orações como o Pai Nosso<sup>35</sup>. No entanto, de acordo com Hiranclair, o grande atrativo ou “fascínio” da Messiânica é o Jôrei. Em primeiro lugar, porque os brasileiros não estranharam a prática, porquanto a taumaturgia fizesse parte do repertório religioso no país<sup>36</sup> e houvesse uma demanda por ritos de cura. Não coincidentemente, o Jôrei foi laicizado e transformado em procedimento medicinal – abertamente ou não – semelhantemente ao Reiki – 靈気. Daí a existência de diversos Johrei Centers, locais especializados em ministrar o Jôrei sem maiores implicações religiosas. Ainda seguindo a argumentação de Gonçalves, a possibilidade de qualquer fiel não apenas receber, mas também de praticá-lo representa uma democratização dos poderes sobrenaturais, que deixariam de estar apenas nas mãos dos especialistas dos bens de salvação<sup>37</sup>.

Comparado às Novas Religiões Japonesas, há relativamente poucas pesquisas sobre o Budismo nipônico no Brasil. Frank Usarski realizou um panorama sobre a introdução e desenvolvimento da religião no país<sup>38</sup>. Segundo o autor, há duas fases de sua história em território brasileiro: o Budismo de imigração, compreendido pela etapa em que os próprios imigrantes japoneses introduziram e preservaram as práticas religiosas, e o Budismo de conversão – ramificado, por sua vez, em duas gerações –, em que os brasileiros passaram a se

---

<sup>33</sup> GONÇALVES, H. R. **O Fascínio do Johrei**. Cit., p. 3.

<sup>34</sup> Idem. Ibidem, p. 4.

<sup>35</sup> Idem. Ibidem, p. 200 e 201.

<sup>36</sup> Idem. Ibidem, p. 204.

<sup>37</sup> Idem. Ibidem, p. 204 e 205.

<sup>38</sup> USARSKI, F. O Budismo no Brasil: um Resumo Sistemático. In: USARSKI, F. (org.). **O Budismo no Brasil**. Cit.

interessar, por várias razões, pela religião<sup>39</sup>. Todavia, a sua influência sobre o público não-descendente é pequena. Nas palavras de Usarski:

[...] Pelo alto grau de especificidade cultural das suas doutrinas, suas práticas e das suas formas, nem o Budismo japonês, que é estatística e institucionalmente forte no Brasil, tem conseguido atrair um número notável de adeptos não-descendentes de japoneses. Isso é devido a três fatores inter-relacionados: a) a fusão do Budismo com o culto de ancestrais; b) a ênfase na devoção e na recitação segundo a tradição nos moldes do Amida-Budismo; c) a prática de abrangência familiar. [...]<sup>40</sup>

É válido lembrar que, mais de cem anos após a chegada do Kasato Maru ao Brasil, os imigrantes pertencentes à primeira geração, portadores por excelência da religiosidade pré-migratória, têm morrido. Nem sempre há uma continuidade, tradicionalmente falando, das concepções e práticas religiosas entre os nikkeis das demais gerações, gerando uma crise do Budismo nipônico institucional. Mesmo assim, os anos 1950, marcados pela migração do campo para a cidade, foram fundamentais para a institucionalização das diferentes ramificações do Budismo no país, como as escolas da Terra Pura, o Budismo Nichiren, o Zen Budismo e o Shingon. Em 1958, segundo Usarski, foi fundada a Federação das Seitas Budistas no Brasil, unindo todas as escolas até então isoladas<sup>41</sup>. Diferentemente das Novas Religiões Japonesas que, por meio de múltiplas estratégias de proselitismo conseguiram angariar, em maior ou menor grau, fiéis nikkeis e não-descendentes, o Budismo institucionalizado gerou o interesse de uma parcela pequena, porém intelectualizada da população<sup>42</sup>, o que remete às ideias e práticas de E. B. Albuquerque, outro pesquisador – e praticante – brasileiro do Budismo.

E. B. de Albuquerque foi não apenas um pesquisador do Budismo, mas um dos primeiros intelectuais brasileiros que, como analisa e ao mesmo tempo relata em seu artigo “Intellectuals and Japanese Buddhism in Brazil”, na década de 1960 começou a frequentar o templo Zen no Bairro de Liberdade sob a orientação do monge Shingû Ryohan<sup>43</sup>. De acordo com o historiador, dois fatores permitiram a popularização do Budismo a partir da segunda metade do século XX. Por um lado, a tradução dos escritos de intelectuais budistas na

<sup>39</sup> Idem. Ibidem, p. 12.

<sup>40</sup> Idem. Ibidem, p. 15. Amida é o principal buda das escolas da Terra Pura, tendo alcançado a iluminação ao longo de uma série de reencarnações. No *nenbutsu*, o sutra fundamental do Jôdo Shû e do Jôdo Shinshû – a Nova Escola da Terra Pura, 浄土新宗 –, há uma reverência a Amida. Sua devoção é chamada de Amida-Budismo ou Amidismo.

<sup>41</sup> Idem. Ibidem, p. 14.

<sup>42</sup> Idem. Ibidem, p. 21.

<sup>43</sup> ALBUQUERQUE, E. B. de. Intellectuals and Japanese Buddhism. *Japanese Journal of Religious Studies*, v. 35, n. 1, 2008, p. 65 e 66.

conjuntura da contracultura, como, por exemplo, o livro de D. T. Suzuki sobre o Zen<sup>44</sup> – traduzido para o português, não coincidentemente, por Murilo Nunes de Azevedo, brasileiro convertido e ordenado monge e um dos principais divulgadores da religião no país, juntamente com o também monge R. M. Gonçalves<sup>45</sup>. O acesso à literatura gerou o interesse de intelectuais brasileiros pelo Budismo, considerado forma de religiosidade alternativa em relação às tradições ocidentais e mesmo ao racionalismo. O segundo aspecto fundamental foi a própria constituição do templo Zen no Bairro da Liberdade sob os auspícios de Shingû, cujos sermões em japonês eram traduzidos ao mesmo tempo para o português pelos nikkeis – num canal de transmissão e adaptação cultural de complexas implicações –, o que atraiu a atenção dos intelectuais que passaram a frequentar as sessões de *zazen*<sup>46</sup> – 座禪 – e os retiros espirituais denominados *sesshin* – 接心.

Não se pretendeu, aqui, realizar um levantamento exaustivo de todas as obras sobre as religiões japonesas no Brasil, apenas sugerir suas principais linhas historiográficas. No caso das Novas Religiões Japonesas, valeria ainda citar as não menos importantes pesquisas de Tomita<sup>47</sup> em torno da Messiânica e de Pereira no tocante à Sôka Gakkai<sup>48</sup>. No que se relaciona ao Budismo, pode-se referenciar as produções de Hirotika Nakamaki sobre a Honmon Butsuryû Shû<sup>49</sup> e de Cristina Moreira da Rocha sobre as apropriações do Zen no Brasil<sup>50</sup>. De qualquer forma, a partir do panorama traçado – sempre incompleto –, é possível perceber algumas tendências pertinentes a essa produção de conhecimento. Em primeiro lugar, todos os estudos concentraram-se nas manifestações religiosas posteriores à década de 1950, o que constituiu uma demanda dos próprios objetos de pesquisa, na medida em que, institucionalmente falando, as religiões japonesas em território brasileiro estruturaram-se na conjuntura e, a partir da década de 1960, começaram a se expandir, em maior ou menor grau,

<sup>44</sup> SUZUKI, D. T. Op. Cit.

<sup>45</sup> ALBUQUERQUE, E. B. de. *Intelectuals and Japanese Buddhism*. Cit., p. 65. Quanto ao papel desempenhado por Azevedo e R. M. Gonçalves, USARSKI, F. *O Budismo no Brasil*. Cit., p. 22 – 24.

<sup>46</sup> O *zazen* é uma forma de “meditação” realizada no *zendô* – 禪道 –, o salão de meditação, em que o indivíduo deve sentar-se sobre os pés buscando limpar a mente de pensamentos. Suzuki argumenta, contudo, que “meditação” seria uma tradução imprecisa, uma vez que implicaria na concentração da consciência em algo específico, ao passo que o *zazen* propõe justamente o contrário. SUZUKI, D. T. Op. Cit., p. 54 e 61.

<sup>47</sup> TOMITA, A. *Conversão e Consumo Religioso nas Novas Religiões Japonesas: a Igreja Messiânica e a Perfect Liberty*. Cit.

<sup>48</sup> PEREIRA, R. A. *The Transplantation of Soka Gakkai to Brazil: Building “the Closest Organization to the Heart of Ikeda Sensei”*. *Japanese Journal of Religious Studies*, v. 35, n. 1, 2008, p. 95 – 112.

<sup>49</sup> NAKAMAKI, H. *A Honmon Butsuryu-shu no Brasil*. São Paulo: Religião Budista Honmon Butsuryu-shu do Brasil, 1993. Posteriormente, o texto foi publicado na forma de capítulo de livro em idem. *A Honmon-buturyû-shû no Brasil: Através de Registros do Arcebispo Nissui Ibaragu*. In: USARSKI, F. (org.). **O Budismo no Brasil**. Cit. As reflexões de Nakamaki, importantes na argumentação do presente capítulo, serão discutidas com maior profundidade adiante.

<sup>50</sup> ROCHA, C. M. da. *Se Você se Deparar com Buda, Mate Buda!* – Reflexões sobre a Reapropriação do Zen-Budismo no Brasil. In: USARSKI, F. (org.). **O Budismo no Brasil**. Cit.



em meio ao público não-descendente. São os casos da Seichô-no-ie, da Religião Messiânica e da Perfect Liberty – por ironia, justamente no período em que, no Japão, as Shin Shûkyô estavam em decadência no Japão<sup>51</sup> –, bem como de algumas ramificações do Budismo, como o Zen. O segundo elemento caracterizador dessa historiografia é a ênfase sobre fenômenos religiosos institucionais, malgrado autores como Maeyama chamem a atenção para o período pré-institucional, como será explicado posteriormente. O terceiro traço é diz respeito à preponderância de análises sobre as Novas Religiões Japonesas, especialmente a Seichô-no-ie, a Sôka Gakkai e a Religião Messiânica – praticamente não foram encontrados estudos sobre a Tenrikyô no Brasil. Nos eventos promovidos nos últimos anos pela ABHR, como indicado na introdução, são poucos os autores que se dedicaram a pesquisar as religiões japonesas no Brasil, em contraste com manifestações religiosas relacionadas ao Catolicismo, ao Candomblé e à Umbanda. Ainda assim, entre as pesquisas relacionadas à temática, as periodizações permanecem voltadas para a segunda metade do século XX, envolvendo, especialmente, as Novas Religiões Japonesas. Isso pode ser devido, de modo geral, à sua popularização entre os não-descendentes, contrariamente ao Budismo que, para além de sua faceta de imigração, angariou uma quantidade relativamente pequena e intelectualizada de fiéis.

As contribuições de tais pesquisas, cujo pioneiro foi o próprio Maeyama, são evidentes, uma vez que têm investigado as religiões japonesas no Brasil por intermédio de uma série abordagens teórico-metodológicas distintas. Revelam, inclusive, a complexidade inerente à reconstrução de diferentes visões de mundo no Brasil, principalmente no que se relaciona à sua difusão institucional. Por outro lado, essa ênfase analítica levou a uma sensível lacuna no que tange ao período anterior e a outras formas de religiosidade nipônica, salvo contribuições pontuais, negligenciando-se, por exemplo, o peso das diferentes escolas budistas no país ou as práticas não-institucionais desenvolvidas, por exemplo, por personagens como os substitutos de monges – *bôzu gawari* 坊主代わり – e os imigrantes que realizavam curas religiosas. Além disso, praticamente não se explorou dimensões da religiosidade como a prática doméstica em torno dos relicários e o culto aos mortos que, em território brasileiro, teria penetrado no espaço dos cemitérios – salvo pelo artigo citado de Baldus e Willems<sup>52</sup>.

---

<sup>51</sup> Agradeço, nesse item, às considerações da professora L. M. B. de Albuquerque.

<sup>52</sup> Ver Introdução, nota 12.

### 3.2 Razões para o Silêncio

Como visto, há uma lacuna historiográfica em relação às religiões japonesas no Brasil. No entanto, as argumentações propostas por Maeyama indicam, de fato, vários motivos que representaram obstáculos ao desenvolvimento de uma religiosidade propriamente institucional entre os nikkeis.

Embora o antropólogo enfatize principalmente as razões presentes em território brasileiro, é preciso atinar para elementos explicativos existentes no próprio Japão. Os imigrantes vieram de um país que, como apontado no primeiro capítulo, havia sido convulsionado por disputas religiosas motivadas pelo processo de restauração do poder imperial na segunda metade do século XIX. O Shinbutsu Bunri e o Haibutsu Kishaku, institucionalmente falando, representaram um golpe significativo no Budismo que, durante o Período Tokugawa, havia ascendido à condição de religião de Estado. A construção tardia do Fukko Shintô, afirmado pelos ideólogos como tradição milenar, permitiu a legitimação do imperador como manifestação de um deus vivo, descendente da própria deusa solar. Não obstante todas as trocas existentes no universo religioso japonês, os *kami* imperiais ganharam precedência sobre os budas. Nem mesmo as então emergentes Novas Religiões Japonesas ficaram ilesas diante do autoritarismo do governo Meiji que, sob a aparência de modernidade, sustentava uma autoridade que se pretendia absoluta: foram reduzidas a cultos ilegais e seus líderes perseguidos. Aquelas que conseguiram sobreviver foram relegadas à categoria de seitas, formas populares de religiosidade que beiravam o folclórico, sendo desqualificadas no conflito simbólico entre os campos religiosos.

Essa postura do Estado nipônico refletiu-se mesmo no além-mar. Em 1926, Tomojiro Ibaragui, monge da Honmon Butsuryû-shu que havia imigrado para o Brasil em 1908, viajou para o Japão com o intuito de visitar a sede da religião para a fundação de uma comunidade budista em território brasileiro, solicitando do governo o necessário financiamento para a empresa. Entretanto, o pedido foi negado pelo Ministério das Relações Exteriores, alegando que solicitações semelhantes já haviam sido feitas por outros grupos religiosos, a exemplo da Tenrikyô. Além disso, no dizer de Nakamaki, professor do Museu de Etnologia de Osaka, “[...] o governo japonês se mostrou receoso em criar num país católico uma comunidade religiosa de origem japonesa, pela possibilidade de se gerar problemas diplomáticos [...]”<sup>53</sup>, o

---

<sup>53</sup> NAKAMAKI, H. A *Honmon Butsuryu-shu no Brasil*. Cit., p. 15 e 16.

que se converteu num dos principais argumentos utilizados pelas autoridades japonesas no sentido de difundir as religiões nipônicas em esfera institucional.

Havia também razões presentes no próprio Brasil para o silêncio das religiões japonesas. No tocante à primeira etapa da imigração japonesa – ver o segundo capítulo –, é possível sugerir que a situação dos imigrantes nas fazendas, principalmente de café, não permitia a dedicação a atividades culturais institucionalizadas. As famílias encontravam-se relativamente dispersas e trabalhando em meio a outros grupos étnicos – o que, por outro lado, teria dado ensejo a um maior trânsito cultural. O ritmo de trabalho constituiu um empecilho adicional. O trabalhador, obrigado a cumprir certas cotas de produção sob a vigilância de capatazes frequentemente violentos, não teria encontrado tempo, disposição ou condições concretas para a construção, por exemplo, de templos budistas e a realização de cerimônias religiosas em esfera pública. Dessa forma, o caráter fragmentário e transitório da vida do colono inviabilizou parcialmente o desenvolvimento de práticas culturais de natureza pré-migratória, em especial aquelas de cunho religioso.

Além disso, havia poucos monges entre os primeiros japoneses no Brasil especializados na execução de rituais religiosos. Contudo, no dizer do próprio Maeyama, “[...] a gente morre e algo deve ser feito.”<sup>54</sup> As mortes começavam, como indica Ishikawa, nos próprios navios, principalmente de crianças desnutridas. Em território brasileiro, o índice de mortalidade foi agravado devido a enfermidades como a malária. O fato não poderia ser ignorado, principalmente numa cultura religiosa na qual os ritos fúnebres – *kuyô* 供養 – ocupavam papel importante, a despeito de todos os obstáculos concretos. Os velórios e funerais não eram ritualizados de modo tradicional, sendo o caixão do falecido carregado à mão ou na carroceria de caminhão até o cemitério. A leitura dos sutras era realizada por imigrantes que, apesar de não possuírem formação teológica específica, cumpriam a função de monges, os chamados *bôzu gawari* ou “leitores de sutras” – *okyô yomi* お経読み –, como indicado<sup>55</sup>. Segundo Maeyama,

[...] entre os que haviam antes mantido certa relação com o budismo, ou entre os crentes mais fervorosos, se encontravam alguns que sabiam lêr o *Okyô*. Nos núcleos japoneses, muitas destas pessoas eram convidadas simplesmente por esta sua capacidade, a realizar o funeral ou as missas em memória dos defuntos, quando na ausência dos bonzos. Eram eles geralmente chamados de *Okyô-Yomi*

<sup>54</sup> MAEYAMA, T. O Antepassado, o Imperador e o Imigrante. Cit., p. 429.

<sup>55</sup> HANDA, Tomoo. **O Imigrante Japonês**: História de sua Vida no Brasil. São Paulo: T.A. Queiroz Editor, Centro de Estudos Nipo-Brasileiros, 1987, p. 384 e 483. O livro constitui descrição pormenorizada da vida dos nikkeis em diversas cidades dos estados de São Paulo e do Paraná.

[...] e não eram bonzos profissionais, senão voluntários que possuía (sic.) uma outra profissão para a sua sôbrevivência. [...] <sup>56</sup>

No Japão, a formação para tornar-se monge, executar ritos fúnebres e, conseqüentemente, adquirir competência para a leitura do *okyô* é rigorosa, exigindo uma série de ritos de iniciação que confere ao indivíduo a necessária qualificação que o define como autoridade religiosa, diferenciando-o, portanto, do leigo. Os sutras, de maneira geral, são escritos em ideogramas chineses, mantendo-se inclusive a leitura original. Dessa forma, são ininteligíveis em língua japonesa propriamente dita <sup>57</sup>. Uma popular narrativa japonesa, provavelmente de cunho mítico, é significativa nesse sentido: no século XII, Yoshitsune Minamoto, juntamente a seus fiéis subordinados, teria sido obrigado a fugir disfarçado de monge devido à perseguição executada pelo primeiro *shôgun*, seu irmão Yoritomo Minamoto. Ao passar por uma guarnição policial, a prova exigida ao grupo para comprovar sua identidade monástica teria sido realizar a leitura de um sutra a rigor, o que poderia apenas ser feito por um verdadeiro monge. Benkei, um dos homens de Yoshitsune que havia sido anteriormente monge, acabou por ler o texto de acordo com todas as prescrições monásticas, convencendo o chefe da guarnição <sup>58</sup>.

Outro motivo que dificultou o desenvolvimento das religiões japonesas no Brasil foi a mobilidade espacial, praticamente uma constante entre os colonos. Em primeiro lugar, devido ao tempo dos contratos de trabalho que, como sugerido no segundo capítulo, tinham duração média de dois anos. De acordo com as estatísticas realizadas por Suzuki, a maioria dos deslocamentos territoriais ocorria justamente após o período <sup>59</sup>. Devido às precárias condições de trabalho e aos baixos rendimentos, os imigrantes procuravam outras fazendas com o intuito de encontrar melhores oportunidades. Além disso, é válido citar as greves, revoltas e fugas, como visto em relação às fazendas Dummont e São Martinho, motivadas pelos aspectos citados. Ainda segundo Suzuki, de modo geral, apenas uma pequena porção de imigrantes “[...] never resettled. The most numerous are those who have resettled three times [...], followed by those with two resettlements [...]” <sup>60</sup>. O índice de mobilidade foi mais intenso nos

<sup>56</sup> MAEYAMA, T. **O Imigrante e a Religião**. Cit., p. 93.

<sup>57</sup> Os ideogramas chineses foram apropriados pelos japoneses no século III e utilizados como base para a elaboração dos chamados *kanji*. DANTAS, L. Op. Cit., p. 161 e 162. Contudo, é importante notar que, a despeito da semelhança dos significantes escritos, as leituras e mesmo sentidos foram modificados, lembrando que o chinês e o japonês falados são profundamente diferentes. SANSOM, G. B. Op. Cit., p. 110 e 111.

<sup>58</sup> BENEDICT, R. Op. Cit., p. 119 e 120. Em linguagem cinematográfica, a narrativa foi interpretada na obra “Os Homens que Pisaram na Causa do Tigre” (1945), o quarto filme dirigido por Akira Kurosawa.

<sup>59</sup> SUZUKI, T. **The Japanese Immigrant in Brazil**. Cit., p. 217.

<sup>60</sup> Idem. Ibidem, p. 215.

primeiros anos de imigração e estaria ligado, além disso, ao status de colono, indicando a busca por melhores condições de vida<sup>61</sup>.

Como visto, após a estatização e unificação das empresas de emigração na Companhia Ultramarina de Empreendimentos, a política emigratória alterou-se, na medida em que lotes de terras foram comercializados para imigrantes, que viriam a tornar-se pequenos proprietários. Entretanto, na prática, foram os japoneses já imigrados que passaram a adquirir terras e constituir colônias. O período representou uma diminuição no tocante à mobilidade geográfica, permitindo uma melhor reorganização da cultura pré-migratória em comunidades mais ou menos fixas. Nesse sentido, regiões consagradas em termos de memória como áreas fortemente matizadas pela imigração japonesa, como Londrina e Assaí, apenas receberam “imigrantes migrantes” – o que não se reduz aos japoneses, englobando também outras etnias como alemães e italianos<sup>62</sup>. A trajetória espacial de famílias nipônicas é particularmente significativa: os Ohara, por exemplo, que compraram o primeiro lote de terras comercializado pela Companhia de Terras Norte do Paraná, passaram pela cidade paulista de Santo Anastácio para, somente depois, sob a influência do agente da Companhia Hikoma Ujihara, migrarem para os rincões londrinenses<sup>63</sup>. K. Shimada, por sua vez, passou pelas cidades de Cachoeira Paulista e Presidente Prudente, deslocando-se em seguida para Uraí e Londrina, no Paraná<sup>64</sup>.

A construção de templos, santuários e a execução de cerimônias públicas referem-se a atividades que exigem certo enraizamento, em termos temporais, em determinado local. A mobilidade geográfica consistia num empecilho nesse sentido. Segundo Handa, um “[...] número cada vez maior de sepulturas significava, para os imigrantes, estarem deixando raízes irremovíveis aqui em terras brasileiras. Para onde poderiam ir, deixando para trás e abandonando o ‘túmulo do papai’, ou o ‘túmulo do filho?’ [...]”<sup>65</sup> A coincidência da multiplicação de capital financeiro, o que levou aproximadamente duas décadas, com a respectiva mudança de algumas famílias para os centros urbanos propriamente ditos nos anos cinquenta, e a emergência de uma religiosidade na esfera pública, como ressalta Maeyama, devem-se em parte à fixação em determinado local.

No imaginário religioso nipônico, o lugar seria compreendido não apenas como espaço físico, mas também sagrado. Em sua viagem como representante comercial pelo Japão, O.

<sup>61</sup> Idem. Ibidem, p. 215 e 216.

<sup>62</sup> Ver, por exemplo, o caso da família Juliani, de ascendência italiana. ANDRÉ, R. G. Um Contexto, Dois Olhares: Fotografias de Natureza Segundo José Juliani e Haruo Ohara. *História Social*, n. 11, 2005, p. 78 e 79.

<sup>63</sup> IVANO, Rogério; LOSNAK, Marcos. *Lavrador de Imagens: uma Biografia de Haruo Ohara*. Londrina: Saulo Haruo Ohara, 2003, p. 27 – 36.

<sup>64</sup> Ver nota 34 do segundo capítulo da presente pesquisa.

<sup>65</sup> HANDA, T. Op. Cit., p. 484.

Lima havia percebido, por intermédio de um olhar antropológico incomum aos historiadores de seu tempo, como certos lugares eram sacralizados, porquanto fossem concebidos como manifestação material dos *kami* – pensando em termos do Shintoísmo popular<sup>66</sup>. Não coincidentemente, pequenos santuários, com suas respectivas oferendas, são ainda hoje situados ao pé de árvores centenárias. Bosques, rios e montanhas, por exemplo, seriam habitados por *kami* que deveriam ser devidamente reverenciados, numa visão espiritual de natureza diametralmente distinta em relação às tradições religiosas e científicas ocidentais<sup>67</sup>. Num dos paradoxos do Budismo japonês, o que será analisado com maior acuidade no próximo capítulo, os ancestrais, mais que migrarem para outras dimensões espirituais – ou reencarnarem, de acordo com o Budismo indiano –, possuiriam de fato presença “física”.

Portanto, o lugar não seria apenas aquele em que se vive, come, trabalha, fornicava e dorme; trata-se de onde estariam os ancestrais, constantemente vigiando e protegendo as crianças, as esposas e demais membros da casa. Nesse sentido, o deslocamento territorial possuiria implicações significativas em termos de imaginário. Em primeiro lugar, ao sair do próprio Japão, ocorreria um corte em relação ao lócus de vivência material e espiritual. Além disso, como visto, a própria mobilidade geográfica no Brasil representavam um empecilho ao enraizamento. Em 1941, Chibata Miyakoshi, representante da Companhia Ultramarina de Empreendimentos, discorrendo sobre o culto aos ancestrais, ressaltou que

[...] este piedoso culto aos antepassados [...] tende a se enfraquecer na mente dos imigrantes que mudam freqüentemente de residência, transferindo-se da fazenda para o *shokuminchi* (colônia) e desta para a cidade. Principalmente aqueles que cultivam algodão, movem-se anualmente para lá e para cá, e assim as sepulturas de seus finados familiares se encontram espalhadas em vários lugares. Por conseguinte, lhes é impossível prestar culto em memória junto ao túmulo de cada um desses antepassados, nos aniversários de sua morte. Desta forma, eles vão [...] perdendo a idéia do culto, e esta falta de devoção leva os imigrantes à dissipação espiritual, autodestruição e auto-abandono. [...]<sup>68</sup>

<sup>66</sup> LIMA, O. Op. Cit., p. 112. Dentre os japonistas, como A. Azevedo e Wenceslau de Moraes, Lima foi um dos poucos a indicarem em sua obra pormenorizadas observações que havia feito do cotidiano japonês, não apenas se baseando em descrições anteriores. Não obstante a importância do livro inacabado de Azevedo, por exemplo, sua narrativa histórica – com linguagem literária – é praticamente uma reconstrução dos argumentos de outros japonistas, como Georges Bousquet, autor de “Le Japon de nos Jours”. DANTAS, L. Op. Cit., p. 32 e 33.

<sup>67</sup> A submissão da natureza à humanidade no Ocidente possui duas matrizes culturais. Por um lado, no próprio texto bíblico, após Adão e Eva serem expulsos do Paraíso, Deus afirmaria que deveriam submeter toda a criação ao jugo humano com o intuito de sobreviver. Por outro, no século XVII, com a estruturação do conhecimento científico, pensadores como Francis Bacon apropriaram-se desse antropocentrismo, dele removendo as explicações de cunho mitológico, afirmando que o objetivo da ciência seria compreender a natureza para melhor dominá-la. THOMAS, Keith. **O Homem e o Mundo Natural: Mudanças de Atitude em Relação às Plantas e aos Animais (1500 – 1800)**. São Paulo: Cia. das Letras, 1988, p. 21 – 23 e SANTOS, Boaventura de Sousa. Um Discurso sobre as Ciências na Transição para uma Ciência Pós-Moderna. **Estudos Avançados**, v. 2, n. 2, maio/ago. 1988, p. 49.

<sup>68</sup> MIYAKOSHI apud MAEYAMA, T. O Antepassado, o Imperador e o Imigrante. Cit., p. 441.

É possível que a perspectiva de trabalhar na América e voltar à terra natal em três, cinco ou dez anos constituísse fator considerável em relação à pouca expressividade da vida religiosa dos imigrantes japoneses. Segundo Lesser:

[...] Como a maioria dos migrantes, os passageiros do *Kasato-Mar* não pretendiam permanecer no Brasil em caráter permanente. As canções compostas durante a viagem tinham como tema o regresso, e a propaganda veiculada pelas empresas de emigração japonesas levava muitos a acreditarem que o Brasil era tão rico, que em cinco anos eles voltariam para casa em boa situação financeira. Mesmo os de classe média viam o Brasil como uma terra de oportunidades [...]<sup>69</sup>

Como argumenta Maeyama, os indivíduos que compunham os imigrantes eram, geralmente, segundos filhos que, de acordo com a estrutura tradicional da família japonesa – *ie* 家 –, não tinham direito à propriedade familiar. Embora herdando o sobrenome, excetuando-se as mulheres – que seriam destinadas ao casamento e, portanto, pertenceriam a outro grupo –, não eram os responsáveis pelo culto aos ancestrais, obrigação reservada ao filho mais velho, segundo prescrito pelo Código Civil em fins da Era Meiji, como visto no primeiro capítulo.

Por outro lado, os segundos filhos possuíam o benefício de trabalhar fora do círculo familiar. Em tempos de crise, como ocorreu na transição do século XIX para o XX, poderiam migrar para as cidades em busca de melhores condições. De acordo com Maeyama, a imigração seria apenas uma extensão dessa migração. O pensamento dos segundos filhos, nessas circunstâncias, seria de que “[...] meu irmão mais velho está tomando conta dos meus antepassados no Japão [...]”, não tendo qualquer tipo de compromisso com a religião.<sup>70</sup> Ou “Deixamos nossos lares sob os cuidados de irmãos durante nossa ausência. Para cá viemos deixando tudo para trás: *ie*, parentes, antepassados (*hotoke*) e deuses (*kami*)”<sup>71</sup>. O pouco apego à vida religiosa seria consequência da intenção de retorno. Porém, trata-se de uma explicação insuficiente, já que, como indicam os *butsudan* e os *kamidana* remanescentes, alguns feitos com simples caixas de madeira, que podem ser verificados nos museus da imigração japonesa, em Rolândia e São Paulo, a religiosidade doméstica esteve presente em território brasileiro. Por que os utilizar se a aventura na América era, ou deveria ser, algo temporário?

Entre outros fatores que constituíram obstáculos às práticas religiosas em território brasileiro, não se pode negligenciar o contexto histórico no qual os imigrantes foram recebidos. Como desenvolvido no segundo capítulo, mesmo antes da imigração de fato,

<sup>69</sup> LESSER, J. *A Negociação da Identidade Nacional*. Cit., p. 159.

<sup>70</sup> MAEYAMA, T. *O Imigrante e a Religião*. Cit., p. 91.

<sup>71</sup> Idem. *O Antepassado, o Imperador e o Imigrante*. Cit., p. 426.

intelectuais e políticos brasileiros haviam alardeado uma série de elementos que viriam a estruturar o discurso antinipônico. Quando os primeiros japoneses começaram a vir em 1908, os argumentos contra a sua introdução no Brasil foram largamente reproduzidos por intermédio de jornais, livros e discursos políticos, afirmando-se sua inferioridade física e moral, a concorrência desleal que representariam aos trabalhadores nacionais e a ameaça materializada pelo imperialismo e militarismo nipônico. Entretanto, como visto, utilizando-se de múltiplos canais, os nikkeis resistiram a esses discursos buscando negociar sua própria identidade, seja enfatizando a ideia de serem nipo-brasileiros, seja rejeitando violentamente as concepções e comportamentos racistas. De acordo com Lesser, a religião constituía justamente campo para a negociação de identidades:

[...] as elites imigrantes se deram conta de que a prática religiosa era um fator importante em sua negociação pública da identidade nacional, num país onde a constituição fora promulgada 'em nome da Santíssima Trindade', onde as leis, no século XIX, conferiam apenas aos católicos o direito de praticar publicamente sua religião, e onde os imigrantes judeus e hindus tinham que se submeter a inspeção especialmente cuidadosa, por serem não-cristãos.<sup>72</sup>

Como indicam Cândido Procópio Ferreira de Camargo<sup>73</sup> e Roger Bastide<sup>74</sup> em suas clássicas pesquisas sobre as religiões afro-brasileiras, apesar da imagem de país católico, havia uma série de práticas religiosas no Brasil, tais como a Umbanda, o Candomblé, o Espiritismo, a Maçonaria e as diferentes vertentes do Protestantismo, que foram institucionalizadas como campos religiosos durante a segunda metade do século XX, paralelamente à religiosidade nipônica. No entanto, deve-se ressaltar o poder conferido à Igreja Católica que, mesmo banida a princípio do cenário republicano com a promulgação do laicismo em 1891<sup>75</sup>, acabou por ser reestruturada nas primeiras décadas do Novecentos. Durante o governo Vargas, não coincidentemente o período em que a práxis antinipônica foi levada a extremos, o presidente apropriou-se de uma série de elementos do imaginário católico para legitimar seu discurso populista<sup>76</sup>, exercendo a ideologia da Igreja papel ao mesmo tempo religioso e político. Ícones marcadamente católicos foram consolidados no início da década de 1930. Nossa Senhora Aparecida foi considerada padroeira do Brasil, devendo-se enfatizar os qualificativos da figura em questão: pobre e negra, elementos particularmente sedutores, do ponto de vista ideológico, no cenário político então em

<sup>72</sup> LESSER, J. *A Negociação da Identidade Nacional*. Cit., p. 188.

<sup>73</sup> CAMARGO, C. P. *Kardecismo e Umbanda: uma Interpretação Sociológica*. São Paulo: Pioneira, 1961.

<sup>74</sup> BASTIDE, R. *O Candomblé da Bahia*. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

<sup>75</sup> YOKOYAMA, L. C. Op. Cit., p. 39.

<sup>76</sup> LENHARO, A. Op. Cit., p. 155.



construção<sup>77</sup>. Ainda que as obras tenham sido iniciadas alguns anos antes do governo Vargas, o Cristo Redentor foi inaugurado em 1931. Aliás, Jesus crucificado passou a ser ostentado de modo significativo nas fábricas e nos lares, em associação à imagem do próprio Getúlio, aludindo à cabeça do poder, seja divino ou político<sup>78</sup>.

A própria Igreja Católica não permaneceu impassível diante da imigração japonesa, na medida em que diversos padres empreenderam esforços para tentar converter, a partir da concepção ocidental de religiosidade, os nikkeis considerados, então, pagãos<sup>79</sup> – com exceção, talvez, daqueles cristianizados no Japão, descendentes das famílias perseguidas pelo Shogunato no século XVII<sup>80</sup>. Lourenço Hubbauer, um dos padres responsáveis pelas atividades de conversão de nipo-brasileiros no Vale do Paraíba, teria afirmado ao padre Daniel Chávarri: “[...] Padre, não desanime no seu trabalho de apostolado com os japoneses. Deus o quer. A Igreja o deseja. O Santo Padre Pio XI louva estes trabalhos [...]”<sup>81</sup>. De fato, apesar das dificuldades linguísticas e de locomoção, pode-se afirmar, de acordo com Yokoyama, que havia um verdadeiro projeto da Igreja nesse sentido. Houve até mesmo a solicitação por parte de alguns eclesiásticos de textos em japonês que versassem sobre o Cristianismo com o intuito de superar os obstáculos de comunicação<sup>82</sup>. Na década de 1920, um dos responsáveis pela execução desse proselitismo foi o padre Domingos Chohachi Nakamura, provindo diretamente do Japão, que percorreu boa parte do litoral e do interior do Estado de São Paulo com o objetivo de angariar novos fiéis. Após alguns anos, novos eclesiásticos deram continuidade à “cruzada” de Nakamura, como Emilio Kircher e Agostinho Utsch, sendo feita uma verdadeira divisão do trabalho religioso, de acordo com as regiões paulistas, pelos missionários em questão<sup>83</sup>.

Em razão das características do campo religioso brasileiro, não surpreende que o governo nipônico e as empresas de emigração tenham enfatizado, como visto, a ideologia do Brasil como país essencialmente católico. Com base nisso, sugeria-se que não fosse realizado qualquer tipo de proselitismo religioso entre os imigrantes japoneses<sup>84</sup>. Por isso, o Ministério das Relações Exteriores do Japão afirmava ser “[...] desejável [...] que não se enviem bonzos (ou sacerdotes xintoístas) ao Brasil [...]”<sup>85</sup>. Além disso, solicitações de financiamento para a

<sup>77</sup> Idem. Ibidem, p. 173.

<sup>78</sup> Idem. Ibidem, p. 192 e 193.

<sup>79</sup> YOKOYAMA, L. C. Op. Cit., p. 13.

<sup>80</sup> Ver o primeiro capítulo.

<sup>81</sup> CHÁVARRI apud YOKOYAMA, L. C. Op. Cit., p. 45.

<sup>82</sup> YOKOYAMA, L. C. Op. Cit., p. 46 e 47.

<sup>83</sup> Idem. Ibidem, p. 49, 55 e 58.

<sup>84</sup> LESSER, J. A *Negociação da Identidade Nacional*. Cit., p. 188.

<sup>85</sup> MINISTÉRIO das Relações Exteriores apud HANDA, T. Op. Cit., p. 726.

realização de empreendimentos religiosos, como aquele feito por Ibaragui para fundar uma comunidade da Honmon Butsuryû Shû, foram repetidamente negados. Determinados indivíduos, como aponta Lesser, somente foram autorizados a imigrar após prometerem não fazer proselitismo no além-mar, como foi o caso de um adepto da Tenrikyô<sup>86</sup>.

Por fim, enfatizando a imagem do país católico, as autoridades japonesas sugeriam que os imigrantes se convertessem ao Catolicismo com o intuito de serem melhores aceitos na sociedade brasileira, o que gerou apropriações muito peculiares do imaginário católico. Numa das passagens de “Sôbô”, Ishikawa discorre sobre uma ocasião em que, ainda na hospedaria em Kobe, prestes a partirem para o Brasil, os japoneses visitam uma igreja católica. O trecho é particularmente significativo:

[...] A igreja estava vazia, sem ar de presença humana; viram um homem sem roupa crucificado, a imagem de uma mulher carregando um bebê sem roupa, e admiraram-se com a altura do teto. Cada um, com uma medalha cor de chumbo pendurada no pescoço, veio voltando. Segundo o padre, aquela medalha era usada por aqueles que acreditavam no Catolicismo, e bastaria estar com ela para que os brasileiros se tornassem amistosos e passassem a confiar neles; tratava-se, portanto, de uma preciosa fortuna. Conseguiram obter aquela medalha pagando vinte ienes cada um (distribuição a preço de custo).<sup>87</sup>

Não obstante seja uma obra literária, o livro de Ishikawa relata uma situação real vivenciada pelo autor na hospedaria em Kobe. O governo nipônico não apenas sugeriu a “conversão” ao Catolicismo, como também financiou parcialmente esse trabalho de proselitismo sobre os imigrantes. Na documentação produzida pelo padre Guido del Toro, um dos responsáveis pelo projeto de levar o Catolicismo aos “pagãos” japoneses, o eclesiástico exulta a doação financeira que o governo japonês teria feito para a obra católica<sup>88</sup>. Esse apoio financeiro passava, inclusive, pela manutenção de um padre, de nome Yamanaka, na hospedaria em Kobe a partir da década de 1920, com o intuito de oferecer condições para que os imigrantes tivessem um primeiro contato – no caso daqueles não cristãos – com o Cristianismo<sup>89</sup>. De qualquer modo, a passagem citada por Ishikawa constitui indício significativo quanto à estranheza experimentada diante do Catolicismo, até então corpo simbólico relativamente estranho à maioria da população japonesa, não obstante a permanência da religião, de maneira muito particular, na região sul do país, mais especificamente Kyûshu e Okinawa. Além disso, a utilização de medalhas para a pronta aceitação entre os brasileiros remete à visão das

<sup>86</sup> LESSER, J. A *Negociação da Identidade Nacional*. Cit., p. 188.

<sup>87</sup> ISHIKAWA, T. Op. Cit., p. 59.

<sup>88</sup> YOKOYAMA, L. C. Op. Cit., p. 105.

<sup>89</sup> Idem. Ibidem, p. 19, 20 e 104.

autoridades nipônicas em torno do país católico, ainda que o Brasil fosse religiosamente multifacetado. No caso, mais importava a ideologia que propriamente os fatos.

As estatísticas constituem fontes importantes nesse caso, uma vez que indicam os efeitos da política religiosa encetada pelas autoridades nipônicas. De acordo com Suzuki, os católicos compunham 42,8% da população nikkei no Brasil, número inferior apenas aos budistas, 44,5%. O índice sugere, segundo o autor, uma tendência à conversão, principalmente entre os membros de segunda geração<sup>90</sup>, o que será questionado posteriormente. Inclusive, entre os supostamente conversos, a quantidade daqueles que adotaram nomes “brasileiros” era maior em relação aos adeptos das religiões japonesas, havendo certa correspondência, portanto, entre tendências religiosas e aquelas referentes a nomes<sup>91</sup>, provavelmente devido ao batismo e ao conservadorismo de alguns padres.

As solicitações das autoridades nipônicas no que se relaciona às religiões japonesas no Brasil constituíam, de fato, uma resposta ao discurso antinipônico existente no país, como sugere Lesser. Particularmente entre 1941 e 1945, quando do enrijecimento das pressões contra italianos, alemães e japoneses, houve uma série de episódios que indicam certa rejeição por parte dos brasileiros no tocante à religiosidade nipônica. Em Paraguaçu – SP –, o monge Seiko Jimbo foi espancado na cabeça com um pedaço de madeira durante a celebração de um rito – então tornado ilegal, já que eram proibidas aglomerações durante o período –, persistindo “[...] em suas orações mesmo sangrando, sendo surrado até cair.”<sup>92</sup> Em 1942, em Mirandópolis – SP –, Yoshitsugu Yamauchi foi esfaqueado e acabou por morrer vítima dos ferimentos, assassinado por um brasileiro que acreditava que o imigrante orava pela vitória do Japão na Segunda Guerra Mundial<sup>93</sup>. Os eventos em questão não possuem apenas motivações religiosas, uma vez que foram decorrentes, em grande parte, da situação bastante particular existente durante o conflito internacional, em que a desconfiança mútua e a delação eram estimuladas pelo Estado Novo, como visto no segundo capítulo. Porém, passando pela esfera da religião, utilizada ou não como pretexto para a violência, a práxis antinipônica suscitou uma postura de cautela por parte dos nikkeis. Mesmo após 1945, o DEOPS continuou realizando dossiês sobre os japoneses, inclusive voltados para a religião: no documento

---

<sup>90</sup> SUZUKI, T. *The Japanese Immigrant in Brazil*. Cit., p. 121 e 122.

<sup>91</sup> Idem. Ibidem, p. 143.

<sup>92</sup> NAKAMAKI, H. Op. Cit., p. 24.

<sup>93</sup> Idem. Ibidem, p. 24.

relativo à Sôka Gakkai, por exemplo, a religião foi intitulada “organização terrorista japonesa”<sup>94</sup>.

Voltando à periodização circunscrita na presente pesquisa, as medidas antinipônicas voltaram-se, inclusive, para os túmulos de nikkeis, o que é particularmente significativo. Em Álvares Machado, Estado de São Paulo, situa-se o único cemitério especificamente japonês da América Latina – ver a imagem 2. Trata-se de um espaço *sui generis* quando comparado a outros cemitérios que possuem sepulturas nipônicas, uma vez que a grande maioria de jazigos insere-se na segunda tipologia tumular identificada ao longo da investigação, possuindo marcados caracteres budistas. A imagem 3 é representativa dessa categoria, na medida em que se observa um túmulo possuindo uma única saliência – um *ihai* em proporções aumentadas –, encontrando-se nela escrito em ideogramas o nome póstumo do falecido – *homyô* 法名 –, ainda que ilegível em japonês. Junto aos portões do cemitério, não coincidentemente, existe um espaço para culto – o equivalente aos cruzeiros nas necrópoles ocidentais – onde se queimam velas e depositam-se outras oferendas, possuindo uma imagem de Buda em estado de iluminação – ver imagem 4.

### Imagem 2



Fonte: ANDRÉ, R. G. **Entrada do Cemitério Japonês de Álvares Machado**. 2009. 1 fot.: colorida; 1024 x 768 px. (reg. 0001)

<sup>94</sup> DEPARTAMENTO de Ordem Política e Social do Paraná. **Sokagakkai**: Organização Terrorista Japonesa. Pront 2212. DEOPS-PR, 1966 – 1974.

**Imagem 3**

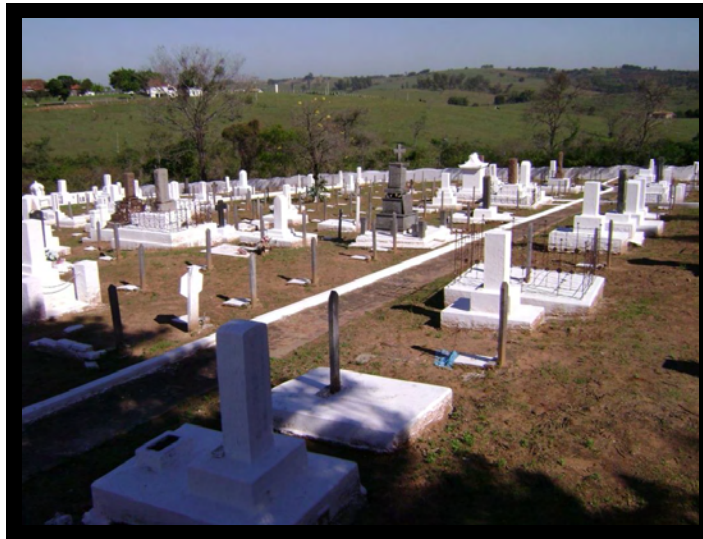
Fonte: ANDRÉ, R. G. **Túmulo Budista no Cemitério de Álvares Machado**. 2009. 1 fot.: colorida; 768 x 1024 px. (reg. 0022a)

**Imagem 4**

Fonte: ANDRÉ, R. G. **Local de Culto no Cemitério de Álvares Machado**. 2009. 1 fot.: colorida; 768 x 1024 px. (reg. 0002)

Caminhar pelo cemitério de Álvares Machado gera a impressão de estar numa necrópole rural japonesa, dada a quantidade de túmulos budistas de formas e tons sóbrios, de disposição mais ou menos uniforme – ver imagem 5 –, fenômeno material profundamente distinto daquele observado nos cemitérios brasileiros “convencionais”, nos quais a variedade de estilos gera a impressão de uma floresta de signos, utilizando novamente a expressão de Vovelle<sup>95</sup>. Dessa forma, justamente por sua singularidade, o espaço em questão era expressão por excelência da etnicidade religiosa nipônica durante as primeiras décadas de imigração. Entretanto, ironicamente, uma das razões para o cemitério ter permanecido “intacto” até hoje foi o fato do governo Vargas, em 1942, em manifestação de repúdio à religiosidade em foco, tê-lo fechado<sup>96</sup>, obrigando os nikkeis a serem sepultados nas necrópoles comuns, onde, não casualmente, as sepulturas ganharam características parcial ou totalmente cristianizadas, como será analisado no próximo capítulo. A medida governamental demonstra que a religião era, também, território da práxis antinipônica, convertendo-se, ao mesmo tempo, em campo de negociação de identidade. A postura das autoridades japonesas, portanto, não se baseava apenas numa impressão superficial do Brasil como país católico, mas em práticas concretas de repúdio manifestas por parte da sociedade brasileira diante das religiões nipônicas.

### Imagem 5



Fonte: ANDRÉ, R. G. **Visão Panorâmica do Cemitério de Álvares Machado**. 2009. 1 fot.: colorida; 1024 x 768 px. (reg. 0031)

<sup>95</sup> Ainda que a experiência visual tenha sido tão “japonesa”, percorri o cemitério para registrar fotograficamente os túmulos ouvindo as canções carismáticas executadas pela igreja vizinha, o que tornou a experiência como um todo profundamente brasileira.

<sup>96</sup> Outro motivo relaciona-se ao tombamento do cemitério.

### 3.3 Silenciosos Diálogos

Como se pode observar, há uma série de argumentos no sentido de afirmar a lacuna das práticas religiosas entre os imigrantes durante a primeira metade do século XX, seja o contexto japonês durante a imigração, o ritmo de trabalho nas fazendas, a mobilidade espacial, a ideia de retorno rápido, a “ausência” de monges e sacerdotes ou a práxis antinipônica existente no Brasil. Trata-se de obstáculos efetivos para a estruturação de um campo religioso. Qualquer pesquisador que tenha como objeto as religiões japonesas em território brasileiro é levado a dialogar com tais questões e, por consequência, com as proposições de Maeyama e outros autores. Entretanto, cabe indagar até que ponto tais empecilhos levaram ao embotamento, de fato, da religiosidade nikkei e se esta, de maneira flexível, não teria se desenvolvido de formas relativamente inesperadas. A antítese proposta busca demonstrar que a religião, a despeito de não ter se estruturado institucionalmente, foi mobilizada para práticas não-institucionais.

As formas não-institucionais de religiosidade desenvolvidas pelos nikkeis durante a primeira metade do século XX encontram-se inscritas nas diferentes práticas. Parte-se do pressuposto de que os costumes, mais que o reduto das atitudes religiosas inconscientes ou mesmo irracionais, são manifestações que, mesmo não passando pelos canais oficiais, não devem ser consideradas qualitativamente inferiores às modalidades ortodoxas de religião. Afinal, seria possível mensurar a apropriação que o fiel realiza de determinada religião, mesmo fora de seus ramos institucionais? Nesse caso, não existiria a possibilidade do adepto desenvolver uma consciência religiosa, ainda que muito particular quando comparada às ortodoxias? Afinal, a religião não se constitui apenas num aparelho institucional autônomo, mas num conjunto de representações e práticas construídas por indivíduos pensantes que representam a si e à sociedade por intermédio de uma série de repertórios culturais convencionados como sagrados em determinadas situações históricas. Nesse sentido, para responder às questões propostas na presente pesquisa, é necessário utilizar uma noção de religião que, embora mais imprecisa em suas fronteiras, disponha de maior flexibilidade interpretativa.

Apesar das restrições em relação ao desenvolvimento da religiosidade entre os nikkeis nos primeiros anos de imigração, há indícios que sugerem uma tentativa esparsa de praticá-la por intermédio de canais públicos e institucionais. Como indica Handa, em *Promissão – SP* –, alguns imigrantes, ao descobrirem os restos de um cemitério indígena, construíram um santuário shintoísta, seguindo os padrões nipônicos, em homenagem aos espíritos que ali

permaneceriam. Com o passar dos anos, dada a intensa mobilidade geográfica, o local acabou abandonado, restando apenas os escombros do que seria uma das primeiras manifestações do Shintoísmo no Brasil<sup>97</sup>. Apesar disso, o episódio é sintomático do caráter das religiões japonesas que, como visto no primeiro capítulo, são mais propensas à apropriação de elementos a princípio estranhos ao seu arcabouço cultural que propriamente à rejeição da diferença como paganismo. Ao invés de serem rejeitados como falsos deuses, os espíritos dos indígenas – ligados à materialidade do lugar – foram concebidos como *kami* que deveriam ser propriamente reverenciados. A sacralidade do espaço foi tornada um pressuposto para a construção do santuário e sua legitimação como ponto de conexão entre os homens e o sagrado<sup>98</sup>.

Pode-se também observar as práticas religiosas entre nikkeis por intermédio da formação de grupos de oração que, a partir da experiência doméstica, começaram a ganhar expressão no espaço público. Malgrado o desenvolvimento institucionalizado da Seichô-no-ie no país fosse ocorrer apenas a partir da segunda metade do século XX, por intermédio de um processo organizado de estruturação e divulgação, as revistas produzidas pela instituição no Japão foram enviadas ao Brasil durante a década de 1930 para alguns imigrantes interessados nas ideias de Taniguchi. Dada a dificuldade de importar os materiais, os textos circulavam entre os vizinhos<sup>99</sup>, o que foi dificultado, embora não totalmente reprimido, entre 1941 e 1945, dada a situação de guerra<sup>100</sup>. Aliás, o processo de circulação, leitura – possivelmente grupal – e apropriação não pode ser subestimado, tratando-se de prolífico tema de pesquisa, a despeito, talvez, da exiguidade de fontes. No ano de 1933, em Duartina – SP –, Daijiro Matsuda, ao entrar em contato com a obra-prima do fundador, “Seimei no Jissô” – 生命の実相, “A

<sup>97</sup> HANDA, T. Op. Cit., p. 727 e 728.

<sup>98</sup> Do ponto de vista do Budismo nipônico, mesmo Cristo e a Virgem foram apropriados e ganharam novas significações. Como referencia Maeyama, no Japão as estátuas sagradas não seriam apenas representações das divindades, sendo antes a personificação das mesmas. Para isso, deveriam passar por um rito denominado *nyûkon* – 入魂 –, em que a alma divina seria infundida ao artefato. MAEYAMA, T. **O Imigrante e a Religião**. Cit., p. 216. Aliás, os próprios ideogramas são significativos, na medida em que conjugam os *kanji* de “inserir” – *ireru* 入れる – e “alma” – *tamashii* 魂. As estátuas de Cristo e da Virgem, assim, poderiam ser reverenciadas no *butsudan* ou mesmo no *kamidana*. Atualmente, uma das mais famosas divindades budistas, Kannon, *boddhisattva* – aquele que encontra a iluminação búdica – ligada à compaixão, é associada à Virgem nas festividades realizadas pelos templos budistas. Agradeço, nesse item, às considerações do monge Francisco Handa, do templo Soto Zen no Bairro da Liberdade. No que se relaciona à construção do santuário shintô sobre o cemitério indígena, pode-se fazer uma comparação à prática de alguns padres espanhóis que, mesmo rejeitando o “paganismo” dos índios, construíam suas igrejas sobre antigos lugares de culto que, portanto, já eram reconhecidos como lócus do sagrado. GRUZINSKI, Serge. **A Guerra das Imagens**: de Cristóvão Colombo a Blade Runner (1492 – 2019). São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

<sup>99</sup> MAEYAMA, T. **O Imigrante e a Religião**. Cit., p. 111, 126 e 127.

<sup>100</sup> DINIZ, Ediléia Mota. Seicho-no-ie do Brasil: Estratégias de Poder Legitimadas no Discurso Ideológico e Religioso. In: Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, n. 13, 2005. **Anais das XIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina**, 2005, p. 5.



Verdade da Vida” – afirmou ter seu problema de disenteria curado, motivo que o levou a montar, juntamente ao irmão Miyoshi Matsuda, um pequeno grupo de estudos sobre os escritos do *sensei* – 先生. Interpretando livremente os ensinamentos da religião, Daijiro começou a fazer rezas para seus vizinhos, incluindo-se brasileiros, no sentido de curá-los de doenças e proporcionar-lhes riquezas, uma vez que os males seriam decorrentes, como afirmado, de um incorreto estado de espírito<sup>101</sup>. Assim, mesmo fora do território japonês, inclusive entre não-descendentes, uma das funções mais significativas da Seichô-no-ie esteve ligada à satisfação das necessidades imediatas, o que, aliás, não foi exclusividade da doutrina de Taniguchi no Brasil. Isso significa que, mesmo diante das circunstâncias, alguns imigrantes apresentavam a necessidade de uma perspectiva religiosa. Talvez pelas próprias circunstâncias negativas houvesse essa demanda, dados os problemas cotidianos como as enfermidades e a labuta diária, exigindo práticas e trocas simbólicas com a esfera sagrada.

A Seichô-no-ie não foi a única a atuar no período. No ano de 1929, apesar de todas as restrições impostas à Tenrikyô<sup>102</sup>, a matriz enviou nove famílias para o Brasil com o intuito velado de divulgar os ensinamentos de Nakayama. Em Cafelândia – SP –, a partir do início da década de 1930, alguns imigrantes formaram um grupo de estudos religiosos em torno das ideias inerentes à Nova Escola da Terra Pura, chegando mesmo a estruturar um núcleo em 1934, que ainda não constituía um templo reconhecido pela matriz, convidando um monge vindo do Japão para ministrar os sermões<sup>103</sup>.

Dentre as práticas religiosas realizadas pelos imigrantes na primeira metade do século XX, pode-se destacar ainda o papel desempenhado pelos adeptos da Honmon Butsuryû Shû. Como citado, já no primeiro navio houve um monge, T. Ibaragui. O diretor da Companhia Imperial de Imigração, Mizuno, antes da partida das primeiras famílias japonesas para o território brasileiro, visitou um dos templos da Honmon com o objetivo de cooptar alguém para imigrar na condição monástica<sup>104</sup>. Compreendendo a experiência como um desafio para a propagação das ideias do Budismo Nichiren fora do Japão, Ibaragui aceitou o convite. Entretanto, cumprindo as exigências para a imigração – ver o segundo capítulo –, foi obrigado a constituir família composta, no mínimo, de três pessoas. Para isso, casou-se e convidou o irmão mais novo com o intuito de ir para o Brasil<sup>105</sup>. Dessa forma, diferentemente da maioria dos imigrantes, motivados pelas condições socioeconômicas rurais e urbanas existentes no

<sup>101</sup> MAEYAMA, T. **O Imigrante e a Religião**. Cit., p. 126 e 127.

<sup>102</sup> LESSER, J. **A Negociação da Identidade Nacional**. Cit., p. 188.

<sup>103</sup> NAKAMAKI, H. Op. Cit., p. 22.

<sup>104</sup> Idem. Ibidem, p. 11.

<sup>105</sup> Idem. Ibidem, p. 11.

país de origem, Ibaragui imigrou com objetivos deliberadamente religiosos, o que foi o caso, também, dos mencionados fiéis da Tenrikyô.

No entanto, após a vinda para o Brasil, Ibaragui foi obrigado a trabalhar na condição de colono, compartilhando dos preconceitos sofridos pelos demais japoneses. Aliás, a revolta na fazenda São Martinho, como visto no segundo capítulo, teve como um dos protagonistas o próprio monge, que “[...] subiu ao topo da escada de apanhar café e fez um discurso inflamado incitando os imigrantes à luta. [...]”<sup>106</sup> – o que pode ser um indício da atitude de não-conformismo própria ao ramo Nichiren, uma das três escolas reformistas do Budismo japonês. De qualquer forma, não obstante o interesse de Mizuno na imigração de um monge, na prática uma das cláusulas do contrato assinado com o governo paulista sublinhava que “[...] nenhum emigrante poderia viajar na condição de sacerdote [...]”<sup>107</sup>. Como mencionado, Ibaragui tentou fundar uma comunidade budista em território brasileiro, inclusive voltando para o Japão com o objetivo de solicitar autorização por parte da sede da Honmon e do próprio governo japonês, porém suas tentativas foram frustradas diante das razões discutidas. Mesmo assim, dividindo o tempo com as atividades destinadas à sobrevivência, continuou desempenhando atividades religiosas em esfera não-institucional. Inclusive, como anota em sua autobiografia, afirma que mesmo os “[...] brasileiros vinham me procurar aos domingos, trazendo suas crianças e solicitando-me preces [...]”<sup>108</sup>, o que em si merece um parêntese. Semelhantemente ao caso dos irmãos Matsuda, devotos da Seichô-no-ie, as práticas de Ibaragui indicam um trânsito religioso que não pode ser negligenciado entre os japoneses e alguns brasileiros, que lhes reconheciam autoridade religiosa para a realização de curas, ainda que partindo de religiões diferentes<sup>109</sup>. Como indica Maeyama, os brasileiros possuíam “[...] no background de sua vida de crenças [...]”<sup>110</sup> as características necessárias para o contato com as religiões japonesas, embora seja questionável sua conclusão de que isso indicasse uma “[...] debilidade na interiorização da crença [...]”<sup>111</sup>.

Na década de 1930, nas proximidades de Lins – SP –, Eitaro Mizoguchi e Yoneji Matsubara – que havia se convertido à Honmon devido à cura de uma doença gástrica – formaram um grupo de cultos desenvolvido a princípio em esfera doméstica. Em 1936, foi construído um núcleo de cultos que, no ano seguinte, foi elevado à condição de templo, tendo

<sup>106</sup> SETO, C.; UYEDA, M. H. Op. Cit., p. 51.

<sup>107</sup> NAKAMAKI, H. Op. Cit., p. 11.

<sup>108</sup> Apud NAKAMAKI, H. Op. Cit., p. 17.

<sup>109</sup> Além do caso dos irmãos Matsuda, analisei a taumaturgia de Ibaragui em ANDRÉ, R. G. Imigrantes Curandeiros. Cit.

<sup>110</sup> MAEYAMA, T. **O Imigrante e a Religião**. Cit., p. 130.

<sup>111</sup> Idem. Ibidem, p. 130.

à frente o próprio Ibaragui, que passou a assumir funções especificamente monásticas<sup>112</sup>. Ou seja, talvez pela primeira vez constituiu-se, no Brasil, uma religião japonesa institucionalizada, possuindo templos, monges, fiéis e ritos prescritos, num período considerado de silêncio por boa parte da historiografia em torno do assunto. Houve, inclusive, a formação de novos monges no Brasil, como é o caso, em 1939, de Shigeru Sasaki e Haru Teraoka, diretamente ordenados por Ibaragui, convertendo-se respectivamente em Seidai Oikawa e Myoshun, de acordo com seus nomes monásticos<sup>113</sup>.

Apesar da existência de alguns monges profissionais, mesmo a atuação dos ledores de sutras não pode ser subestimada, desempenhando a função monástica com relativa liberdade interpretativa<sup>114</sup>. No Brasil do período, não havia um campo religioso de caráter nipônico estruturado, o que não quer dizer que não houvesse práticas religiosas em processo de estruturação, justificando a relativa liberdade exercida pelos ledores de sutras. Eles desempenhavam suas atividades de acordo com as características e demandas então existentes. De fato, a vida dos imigrantes era repleta de dificuldades, como os maus-tratos sofridos, colheitas ruins, doenças e mesmo questões corriqueiras, como desilusões amorosas e rixas entre vizinhos. Na falta de monges profissionais, com célebres exceções como Ibaragui, os problemas imediatos passavam pelas mãos dos *bôzu gawari*, lembrando que as principais ramificações do Budismo que penetraram no país por intermédio da imigração foram aquelas de caráter reformista e popular. Além disso, como mencionado, os nikkeis morriam, fato em si repleto de implicações no interior do imaginário nipônico, particularmente budista, o que será explorado nos próximos capítulos. Cabia aos *okyô yomi* desempenhar os ritos fúnebres que, adequados ou não do ponto de vista ortodoxo, seriam necessários para uma boa morte.

Pode-se perceber, por intermédio dos casos citados, a presença de práticas religiosas entre os imigrantes japoneses no período circunscrito, mesmo diante das múltiplas limitações analisadas, principalmente o discurso antinipônico e a reprodução da ideologia do Brasil como país católico. Sejam fiéis convertidos devido à cura de enfermidades, como D. Matsuda e Y. Matsubara, bonzos de formação ortodoxa, como Ibaragui, ou ledores de sutras, houve indivíduos desenvolvendo atividades ligadas à religião. Isso demonstra que, sob o silêncio religioso na primeira metade do século XX, houve uma série de elementos que, embora não passando via de regra pelos canais institucionais, marcavam atitudes religiosas que atendiam às demandas próprias ao contexto em que viviam os nikkeis, assumindo caráter bastante

---

<sup>112</sup> NAKAMAKI, H. Op. Cit., p. 20.

<sup>113</sup> Idem. Ibidem, p. 21.

<sup>114</sup> MAEYAMA, T. **O Imigrante e a Religião**. Cit., p. 93.

particularizado. Por isso, mais que o mero “transplante” da cultura religiosa nipônica, ocorreu sua reconstrução em território brasileiro, o que está longe de constituir uma corruptela de formas supostamente originais. No próximo capítulo, será discutido como parte significativa das representações e práticas religiosas foi canalizada para os ritos e objetos funerários existentes nos cemitérios, ressaltando o sentido assumido por esse fenômeno religioso.

**4 FORMAS DE RELIGIOSIDADE POR INTERMÉDIO DE LUGARES MÓRBIDOS:  
TÚMULOS DE NIKKEIS NO CEMITÉRIO DE ASSAÍ**

---

---

Anteriormente, foi visto como, a despeito de todas as limitações no que se relaciona à constituição formal de campos religiosos entre nikkeis no Brasil, houve uma série de práticas não-institucionais, desde as atividades de cura realizadas por imigrantes como D. Matsuda e Ibaragui à performance dos substitutos de monge. Circunscrevendo a análise, pretende-se, no presente capítulo, demonstrar como as sepulturas no cemitério de Assaí, datadas das décadas de 1930 e 1940, apresentam indícios de representações religiosas inerentes às famílias durante o período, cujos significados remetem a filiações específicas no tocante ao imaginário budista. Além disso, busca-se sugerir que, por intermédio dos contatos, choques, trocas e negociações culturais decorrentes da imigração japonesa, certas tipologias de túmulos, apropriando-se de diferentes matrizes culturais, acabaram por constituir formas particulares de religiosidade irredutíveis à chamada cultura pré-migratória, transferindo para os cemitérios o culto aos mortos originalmente realizados em esfera privada.

#### 4.1 Túmulos: Artefatos da Cultura Material

Dada a ênfase da pesquisa sobre os túmulos, compreendidos como indícios de comportamento religioso e concepções em torno da morte, foi necessário utilizar métodos de leitura pertinentes à natureza das fontes em questão, ligadas à noção de cultura material. Entretanto, do ponto de vista teórico-metodológico, a produção historiográfica parece não definir de modo claro o que seria em si a cultura material. Segundo Pedro Paulo Funari, ela seria “[...] *tudo que é feito ou utilizado pelo homem*. [...]”<sup>1</sup>. Todavia, tal definição prescinde de fronteiras epistemológicas instrumentalizáveis, perpassando todas as produções humanas, materiais ou intelectuais, aproximando-se da noção de cultura, que também possui caráter polissêmico<sup>2</sup>. Por isso, na presente pesquisa, buscou-se circunscrever a concepção de artefato, tendo como ponto de partida as proposições de Meneses, que o compreende como processo cognitivo encarnado<sup>3</sup>. Trata-se, portanto, de um objeto material concebido por intermédio de um investimento social de significação, utilizado com determinados fins, embora possam ser multiplicados historicamente. Não obstante a delimitação seja ainda bastante ampla, podendo

<sup>1</sup> FUNARI, P. P. Os Historiadores e a Cultura Material. In: PINSKY, Carla Bassanez (org.). **Fontes Históricas**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2005, p. 85 – grifos no original.

<sup>2</sup> BURKE, Peter. **Variedades de História Cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 246 e 247.

<sup>3</sup> MENESES, U. B. de. Op. Cit., s.p.

remeter tanto a vasos quanto a livros – compreendidos em sua materialidade<sup>4</sup>–, o conceito ganha maior operacionalidade metodológica.

O investimento social de significação, como afirmado, pode ser bastante variado. A historiografia em torno da cultura material, de modo geral, tem enfatizado o caráter econômico dos artefatos, a ponto de Fernand Braudel ter sublinhado que o estudo da cultura material estaria subordinado à história econômica<sup>5</sup>. De fato, os vestígios materiais, por exemplo, das moradias servis na Inglaterra, descobertas por meio de escavações arqueológicas, são indícios do violento processo de transformações econômicas que ocorreram durante os *enclosure lands*<sup>6</sup>. Todavia, é possível também fazer uma leitura dos artefatos como indícios de crenças e comportamentos religiosos. Nos Estados Unidos, as investigações realizadas por Mark P. Leoni e Gladys-Marie Fry demonstraram, por intermédio de objetos encontrados em sítios arqueológicos, formas de religiosidade ligadas ao vodu praticadas pelos escravos, até então invisíveis pela historiografia pertinente, dada a atenção sobre documentos escritos que remetiam a formas normativas de religião<sup>7</sup>. Ou seja, mais que fontes meramente complementares aos documentos escritos, o que tem sido a crença comum dos historiadores tradicionais, os artefatos permitem a leitura de fenômenos distintos e até mesmo contraditórios em relação àqueles percebidos por meio de registros escritos<sup>8</sup>. Como visto até esse ponto, a julgar pelos contratos firmados entre os estados e as empresas de imigração, a atividade religiosa de imigrantes japoneses no Brasil teria sido nula. No entanto, longe dos arquivos oficiais e em meio aos caminhos apertados dos cemitérios pouco frequentados pelos historiadores, as sepulturas remetem a distintas leituras da vida religiosa dos nikkeis.

Como sugere Meneses, os artefatos não contêm sentido em si, ganhando significado apenas quando inseridos em seu espaço e tempo de produção. Uma vez que ultrapassam o tempo de vida de seus produtores, podem ser infinitamente ressignificados, não sendo concebidos originalmente como fontes<sup>9</sup>. São os historiadores que, aplicando um olhar analítico sobre os objetos, passam a concebê-los como documentos históricos. O raciocínio se aplica aos túmulos, na medida em que, a princípio, possuem duas funções: por um lado, venerar a memória do finado; por outro, ostentar algo aos viventes, seja riqueza, propriedade ou poder, como se percebe nos jazigos monumentais existentes, por exemplo, no cemitério da

<sup>4</sup> Sobre a materialidade do livro, CHARTIER, R. Do Livro à Leitura. In: CHARTIER, R. (org.). **Práticas da Leitura**. 2. ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2001, p. 97 e 98.

<sup>5</sup> PESEZ, Jean-Marie. História da Cultura Material. In: LE GOFF, Jacques (org.). **A História Nova**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1988, p. 187.

<sup>6</sup> Idem. *Ibidem*, p. 208.

<sup>7</sup> FUNARI, P. P. Op. Cit., p. 103 e 104.

<sup>8</sup> Idem. *Ibidem*, p. 101.

<sup>9</sup> MENESES, U. B. de. Op. Cit., s.p.

Consolação em São Paulo<sup>10</sup>. As famílias, de modo geral, não têm por objetivo mantê-los inalterados ao longo do tempo, o que dificulta a pesquisa do historiador, preocupado em verificar o significado de suas características no interior de determinado contexto. Como indica Valladares, a perpetuidade das sepulturas “[...] depende [...] do gosto dos herdeiros pois nem sempre acham bonito o jazigo do vovô e resolvem modernizá-lo nos materiais da moda [...]”<sup>11</sup>. Além disso, diversos túmulos podem ganhar o caráter de jazigos familiares, sendo reformados ou mesmo reconstruídos sempre que alguém morre. No cemitério de Assaí, podem ser encontradas sepulturas cujo “morto fundador” data de 1934, ao passo que os últimos de 2009, apresentando claros sinais de modificação na arquitetura tumular, seja no tocante à forma ou aos materiais utilizados. O estado de deterioração de algumas sepulturas também constitui um empecilho. As inscrições tumulares encontram-se muitas vezes ilegíveis, principalmente nos jazigos de alvenaria que não passaram por um processo de conservação. Uma última dificuldade, como enfatiza Valladares, refere-se ao fato de que as necrópoles brasileiras encontram-se submetidas aos mesmos padrões das metrópoles, cujo crescimento populacional e urbano acaba por desestruturar o planejamento original – isto é, quando há planejamento<sup>12</sup>. Em Assaí, o aumento da população de finados tem levado, ao longo das décadas, à construção de sepulturas em meio ao pequeno espaço que separa os túmulos já construídos, invadindo, inclusive, as vias de circulação no interior da necrópole, tornando difícil a circulação dos vivos.

Diante dessas dificuldades, optou-se, na presente pesquisa, pela análise dos túmulos que, ao longo do tempo, tenham apresentado pouco ou nenhum indício de alterações estruturais. Os demais, pelo processo periódico de reformas e reconstruções, foram excluídos por descaracterizarem a arquitetura original, fugindo, portanto, à periodização circunscrita na pesquisa, ainda que as modificações sejam importantes indícios de transformações nas crenças religiosas. Por outro lado, devido ao precário estado de conservação de vários dos jazigos selecionados, houve dificuldades no que se relaciona à datação dos mesmos. Em alguns casos, as inscrições indicando as datas de falecimento encontravam-se de tal modo desgastadas que se tornou impossível determiná-las com precisão<sup>13</sup>. Recorreu-se, em tais

<sup>10</sup> VALLADARES, Clarival do Prado. **Arte e Sociedade nos Cemitérios Brasileiros**. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1972, v. 1, p. 591.

<sup>11</sup> Idem. Ibidem, p. XXXVI.

<sup>12</sup> Idem. Ibidem, p. 584 e 588.

<sup>13</sup> Ver também as impressões de Inês Kiyomi Koguissi Morikawa sobre o estado de conservação dos jazigos em questão. A pesquisadora analisou os *kamon* – 家紋 –, isto é, os brasões familiares inscritos nos túmulos existentes no Cemitério de Assaí. MORIKAWA, I. K. K. **Kamon de Famílias com Ascendência Japonesa em Assaí (PR): um Estudo a Partir da Escola**. 2009. Monografia (Especialização em História Social e Ensino de História) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, p. 29.



casos, a dois procedimentos. Em primeiro lugar, no tocante aos jazigos que possuem plaquetas com o número de registro de óbitos, foi possível consultar os livros de registro cemiterial disponíveis na Secretaria de Obras do município de Assaí, que possuem detalhes tais como nome do falecido, data do óbito, causa da morte, entre outros. Contudo, tais documentos carecem de organização sistemática, na medida em que vários números de registro encontram-se nos livros com detalhes em branco. Alguns nem mesmo podem ser localizados nos volumes, possuindo lacunas significativas. Diversos túmulos, além disso, não contêm as plaquetas em questão ou encontram-se com as mesmas trocadas, já que, com a passagem do tempo, as plaquetas descolam-se e são postas, literalmente, onde for possível. Dessa forma, percebe-se que, a despeito de representarem importantes locais para a análise da religiosidade, os cemitérios brasileiros, com célebres exceções como Álvares Machado, possuem um lamentável estado de conservação.

O segundo mecanismo de datação baseou-se num procedimento de caráter mais indiciário. Nos cemitérios brasileiros, pelo menos desde 1842, os cruzeiros firmaram-se como lugar de devoção<sup>14</sup>, provavelmente substituindo os antigos púlpitos no caso dos sepultamentos eclesiais, sobre os quais se discorrerá adiante. Não por acaso, é um dos centros de devoção durante o Finados, como se verifica na imagem 6, que representa o corredor que leva ao cruzeiro no Cemitério de Assaí. Padronizou-se que as sepulturas, como forma de consagração do defunto, passassem a ser construídas inicialmente ao redor dos cruzeiros, geralmente nas quadras mais antigas – ainda que não as primeiras em termos de numeração –, expandindo-se, portanto, do centro da necrópole em direção aos muros. Mesmo assim, verifica-se a existência de jazigos historicamente recentes nas adjacências dos cruzeiros, que se justifica, entretanto, em razão da parcial desestruturação do planejamento inicial dos cemitérios – ver a planta na imagem 7. Entretanto, mesmo que não se possa datar com precisão as sepulturas mais antigas, é visível a diferença que as separa temporalmente, não somente pelo estado de conservação, mas também pelos materiais empregados. Ao passo que, entre os nikkeis, os túmulos até a década de 1950 eram construídos, basicamente, por meio de alvenaria e pintados – quando o eram –, as sepulturas posteriores começam a utilizar, com algumas exceções, materiais como mármore, granito, ferro e bronze – para o deleite dos ladrões –, reconstruindo em termos de arquitetura tumular a ascensão às classes médias das famílias de japoneses e descendentes, que passou a ocorrer a partir do período<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Idem. *Ibidem*, p. 276.

<sup>15</sup> MAEYAMA, T. *Religião, Parentesco e as Classes Médias dos Japoneses no Brasil Urbano*. Cit., p. 243.

**Imagem 6**

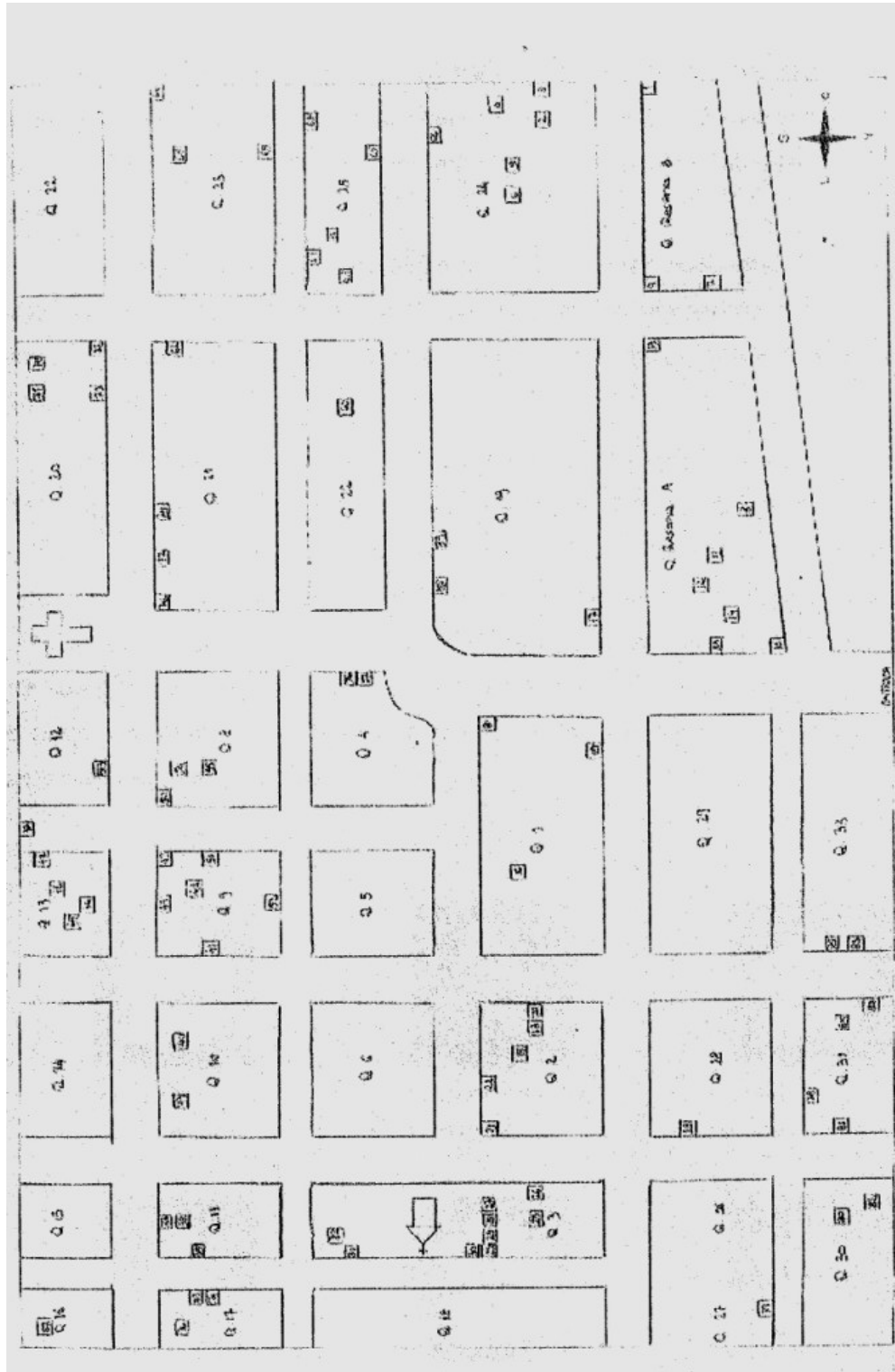
**Fonte:** ANDRÉ, R. G. **Cruzeiro do Cemitério de Assaí durante o Finados.** 2010. 1 fot.: colorida; 1024 x 768 px. (reg. 0006)

Outro desafio inerente à utilização das fontes em questão, além dos problemas de datação, relaciona-se às formas de ler e interpretar a linguagem pertinente às sepulturas. O artefato, como indica Meneses, somente comunica algo, isto é, apenas possui sentido quando inserido em seu próprio espaço e tempo de produção. Dessa forma, a análise dos objetos de cultura material segue os mesmos procedimentos das demais tipologias de fontes, sejam escritas ou audiovisuais, na medida em que a contextualização, e, portanto, a historicização, torna-se procedimento indispensável ao historiador, limitando a possibilidade de leituras que, de outra forma, poderia multiplicar-se infinitamente. Afinal, mesmo que os túmulos não possuam a mobilidade de outros objetos, que podem ser realocados para museus e coleções particulares<sup>16</sup>, também sofrem constantes processos de ressignificação de acordo com as práticas realizadas pelos usuários no decorrer dos anos.

---

<sup>16</sup> MENESES, U. B. de. Op. Cit., s.p.

Imagem 7



Fonte: MORIKAWA, I. K. K. Op. Cit., p. 30. **Planta do Cemitério de Assaí**. 2009. 1 imagem: preto-e-branco; 1024x668 px.

Para proceder à leitura dos jazigos, foi a princípio necessário indagar quais os elementos mínimos de significação presentes em sua arquitetura. No caso dos sepulcros de nikkeis, verifica-se, de forma mais ou menos padronizada, podendo variar de acordo com o estado de conservação, a presença do nome do falecido, da cidade de origem, das datas de nascimento e trespasse, da denominação póstuma, de passagens de sutras, de brasões indicando filiação familiar, de tabuletas memoriais e, entre outros aspectos, da própria arquitetura da sepultura. Esses elementos foram detalhados na ficha de catalogação em anexo. A partir da verificação desses itens isolados, procedeu-se à interpretação dos mesmos em seu conjunto, que somente se torna inteligível, como afirmado, no interior da cultura em que foi construído e para o qual se destina. Por exemplo, os brasões e os sutras apenas são interpretáveis uma vez que se compreendam suas vinculações ao Budismo nipônico, remetendo a escolas religiosas que, mesmo fora de sua esfera institucional, foram trazidas pelos imigrantes no Brasil. Percebe-se que o artefato tumular, bem como quaisquer outros objetos de cultura material, são constituídos por intermédio do cruzamento de múltiplas linguagens, sejam textuais, icônicas ou simbólicas, tornando complexa a sua leitura, não obstante a quase completa ausência de sugestões metodológicas no interior da historiografia em torno da cultura material.

#### **4.2 Os Túmulos como Fontes na Historiografia**

No interior da produção historiográfica, compreendida em sentido amplo, a utilização das sepulturas como fontes tem sido lacunar, a despeito do crescimento das pesquisas em torno da morte. É válido ressaltar que boa parte das pesquisas tem sido realizada por antropólogos, sociólogos e historiadores da arte, mais familiarizados que os historiadores propriamente ditos no uso da chamada cultura material em suas reflexões. Tais pesquisadores têm percebido, desde pelo menos a década de 1940, a representatividade dos artefatos na percepção das representações e apropriações religiosas e artísticas. Os historiadores, no entanto, têm apresentado uma produção bastante recente, debitária das investigações realizadas nas demais áreas, definindo um campo marginal e ainda em construção nas fronteiras disciplinares da História. Isso se deve, parcialmente, à posição periférica que o tema ocupa em meio aos eixos de estudo consagrados, tais como a escravidão e o movimento operário, bem como ao preconceito dos pesquisadores, mais habituados ao documento escrito, no tocante às potencialidades das fontes de cultura material.

Em 1941, Baldus e Willems, antropólogos alemães radicados no Brasil, publicaram um artigo na Revista do Arquivo Municipal sobre casas e túmulos japoneses em Registro<sup>17</sup>. É válido ressaltar que a produção intelectual de ambos, que constitui fundamento para a consolidação da Antropologia no país, é voltada, em parte, para a questão das transformações culturais sofridas por minorias étnicas em território brasileiro. Como se pode perceber, o texto foi publicado no auge do período antinipônico, constituindo contribuição ímpar no tocante à religiosidade dos nikkeis por intermédio dos artefatos de cultura material presentes nas residências e sepulturas. Seus autores, aliás, na condição de alemães em território brasileiro, lembrando que o discurso de Vargas durante a guerra voltou-se também contra os demais países do Eixo, pode ter influenciado tanto a escolha como a análise do objeto. Baldus e Willems enfatizam que os ritos mórbidos foram reconstruídos pelos imigrantes japoneses em território brasileiro, observando a presença de oratórios domésticos em Registro. No cemitério da cidade, alguns túmulos, além daqueles que conservavam a arquitetura budista, assumiram caráter sincrético em relação ao Catolicismo, o que foi interpretado pelos autores como formas de poder da religião dominante sobre aquela pertencente aos japoneses e descendentes<sup>18</sup>. Dessa forma, segundo os autores, o sincretismo seria uma corruptela das crenças originais, manifesta na “promiscuidade” de traços budistas misturados aos católicos numa mesma sepultura<sup>19</sup>.

A pesquisa de Baldus e Willems constitui, até o presente, o único texto publicado sobre os túmulos de japoneses e descendentes no Brasil. Todavia, outros pesquisadores realizaram investigações sobre sepulturas ligadas a diferentes culturas. Presumivelmente na década de 1950, Freyre publicou um opúsculo sobre jazigos afro-cristãos na cidade angolana de Moçâmedes, atual Namibe<sup>20</sup>. O texto, fruto da reflexão sobre o trabalho de campo que realizou ao longo de 1951 e 1952 sobre o ultramar português, enfatiza a existência de sepulturas que associam traços do Catolicismo às religiões africanas, problematizando, bem como Baldus e Willems, a questão da reconstrução cultural em distintos lugares. Entretanto, diferentemente dos antropólogos alemães, Freyre, na linhagem intelectual de Boas, afirma que os indícios presentes nos artefatos tumulares apontavam para uma religiosidade que, embora não tolerada pelas “[...] autoridades eclesiásticas ou civis mais zelosas da ortodoxia cristã [...]”<sup>21</sup>, manifestava-se de fato nos sepulcros, o que revela a importância da pesquisa, como no

---

<sup>17</sup> BALDUS, H.; WILLEMS, E. Op. Cit.

<sup>18</sup> Idem. Ibidem, p. 132.

<sup>19</sup> Ver Introdução, nota 12.

<sup>20</sup> FREYRE, G. **Em Torno de Alguns Túmulos Afro-Cristãos**. Cit.

<sup>21</sup> Idem. Ibidem, p. 42.

caso das citadas conclusões de Leoni e Fry sobre as práticas religiosas dos escravos norte-americanos e mesmo das observações realizadas por Marco Antonio Neves Soares no tocante aos jazigos judaicos em Rolândia<sup>22</sup>, como será discutido adiante. Os objetos presentes nos túmulos afro-cristãos, como urnas e receptáculos, teriam por objetivo proporcionar aos vivos a possibilidade de realizar as oblações funerárias características da cultura religiosa africana, associando-se aos símbolos e ícones católicos<sup>23</sup>.

Em 1972, Valladares publicou dois grossos volumes sobre os cemitérios brasileiros do ponto de vista da história da arte, constituindo uma das obras de maior fôlego no que se relaciona ao assunto<sup>24</sup>. A pesquisa é resultado de uma década de registro fotográfico – que constitui parte significativa do livro –, bem como do levantamento de fontes de outras naturezas sobre o que restou das sepulturas eclesiásticas até os túmulos dos cemitérios secularizados, perpassando praticamente todo o país. Embora tenha como foco o aspecto artístico relacionado aos túmulos, verificando sua adequação em termos de formas e materiais a estilos de época como o Belle Époque e o Art Nouveau<sup>25</sup>, o autor remete a considerações sociológicas e históricas na medida em que enfatiza a inserção dos sepulcros no interior de uma estrutura social, sendo os lugares mórbidos, como afirmado, marcados por signos de poder e riqueza. Além disso, o historiador da arte ressalta os significados religiosos atribuídos aos jazigos, indicando as diferentes apropriações realizadas pelos vivos. Basta ressaltar a utilização de certas sepulturas como local de magia negra, remetendo ao trânsito entre as culturas religiosas católica e africana<sup>26</sup>, e os jazigos que, devido às características particulares dos mortos ali sepultados ou das condições de seu trespasse, tornaram-se pontos de devoção e religiosidade que transcendem as fronteiras institucionais entre as religiões<sup>27</sup>.

Mais recentemente, é possível ressaltar as pesquisas de Soares sobre a religiosidade judaica por intermédio dos túmulos existentes no cemitério de Rolândia, situada no norte do Paraná<sup>28</sup>. A região, entre 1932 e 1944, recebeu imigrantes judeus fugidos das perseguições políticas e religiosas realizadas na Alemanha do período. O historiador ressalta a inexistência de sinais de um judaísmo formalmente instituído na cidade, tais como sinagogas, instituições escolares propriamente judaicas ou sociedades mortuárias. Contudo, por meio das sepulturas presentes em duas necrópoles, o autor ressalta que houve uma religiosidade que pode ser

---

<sup>22</sup> SOARES, M. A. N. Fontes para a Investigação das Identidades e Religiosidades Judaicas Longe do Judaísmo Instituído: o Caso de Rolândia. *Revista Brasileira de História das Religiões*, n. 4, p. 21 – 39, maio 2009.

<sup>23</sup> Idem. *Ibidem*, p. 36.

<sup>24</sup> VALLADARES, C. do. P. Op. Cit. 2 v.

<sup>25</sup> Idem. *Ibidem*. v. 1, p. 586 – 603.

<sup>26</sup> Idem. *Ibidem*, v. 1, p. 435 – 440.

<sup>27</sup> Idem. *Ibidem*, v. 1, p. 441 – 448.

<sup>28</sup> SOARES, M. A. N. Op. Cit.

percebida por meio de canais não-oficiais, ressaltando a possibilidade de escrever uma história das religiões a contrapelo, no dizer de Walter Benjamin, utilizando documentos tumulares ligados aos artefatos de cultura material, bem como outras fontes que auxiliaram na pesquisa. Soares enfatiza a existência de três tipos de túmulos, a começar por aqueles que apresentam características evidentemente israelitas, como a estrela de David<sup>29</sup>. A segunda tipologia está ligada a jazigos provavelmente judaicos, que não possuem indícios ligados à religião, não obstante os sobrenomes dos defuntos que indicam a vinculação étnica<sup>30</sup>. Por fim, há túmulos conjuntamente israelitas, associando signos da religião àqueles de natureza católica ou protestante, o que remete, segundo o historiador, a “traços claros” de conversão<sup>31</sup>. As observações do autor são significativas para a presente pesquisa, apresentando relações de semelhança que não podem ser negligenciadas em relação à religiosidade nikkei percebida nos túmulos, transcendendo a esfera institucional. Apesar das diferenças entre judeus e japoneses, suas atitudes para com o sagrado podem indicar formas de negociação da identidade religiosa próprias a minorias étnicas num país ideologicamente católico, como visto no capítulo anterior, que sofreram as consequências de discursos e práticas de cunho racista. Dessa forma, a própria conversão, seja entre israelitas e nikkeis, possuía sentidos políticos ligados ao ser imigrante ou descendente num país no qual suas identidades eram em parte rejeitadas pelas autoridades políticas e intelectuais.

Fora do Brasil, um dos pioneiros na análise de fontes tumulares foi Vovelle, tendo como escopo epistemológico a chamada história das mentalidades, adotando como procedimento metodológico a serialização das características inerentes aos artefatos<sup>32</sup>. O historiador coordenou um projeto para a sistematização de informações em torno dos túmulos em toda a França meridional, classificando-os por meio de variáveis como cemitério, quadra e sepultura, elaborando fichas que permitissem a sistematização de dados<sup>33</sup>. A metodologia utilizada para o levantamento e registro da documentação permitiu, por intermédio da leitura dos dados em série, a percepção de padrões e desvios em relação às atitudes diante da morte no interior de uma longa duração, tendo como foco a região circunscrita. Vovelle sugere que, na passagem do século XVIII para o XIX, houve uma mudança nas crenças mórbidas, na medida em que foram dessacralizadas, uma vez que os defuntos deixaram o chão e as paredes das igrejas e passaram a ser sepultados nos cemitérios laicizados, geralmente situados longe

---

<sup>29</sup> Idem. Ibidem, p. 26.

<sup>30</sup> Idem. Ibidem, p. 27.

<sup>31</sup> Idem. Ibidem, p. 28.

<sup>32</sup> VOVELLE, M. Lugares e Ritos Fúnebres Desde o Século XIX Até os Nossos Dias. In: **Imagens e Imaginário na História**. Cit.

<sup>33</sup> Idem. Ibidem, p. 354.

das cidades, em pontos considerados profiláticos segundo as recomendações dos discursos médicos. A nova atitude dos vivos para com os mortos passou a ser baseada no culto à memória individual ou familiar, assumindo os túmulos a função de monumentos, lembrando que mesmo a estatuária exibida atualmente nas praças públicas era, nos oitocentos, ostentada nas necrópoles.

Há outras pesquisas, nacionais e internacionais, que são importantes para compreender as transformações inerentes à história cemiterial e às atitudes mórbidas, como as produções de Ariès e Schmitt na França e aquelas realizadas por Reis e Martins no Brasil. Todavia, tais autores apenas periféricamente utilizaram os artefatos tumulares como fontes para suas conclusões, focando-se, principalmente, em registros de outras naturezas, sejam de caráter escrito ou iconográfico. Por outro lado, os intelectuais citados ao longo desse levantamento basearam-se diretamente nos túmulos, ainda que amparados por outros documentos, para a elaboração de suas investigações. Contudo, as obras encontram-se distanciadas ao longo do tempo, o que dificulta a constituição de um campo e a realização de novas pesquisas. Suas contribuições, entretanto, são significativas na medida em que permitem perceber a complexidade do fenômeno religioso, especialmente o trânsito de representações e práticas entre diferentes visões de mundo, que poderiam permanecer invisíveis por intermédio de discursos institucionalmente produzidos.

#### **4.3 A Cidade dos Vivos: Assaí**

Uma abordagem de natureza histórica exige que as sepulturas de nikkeis sejam compreendidas a partir do contexto em que foram produzidas, critério fundamental para sua inteligibilidade. A cidade de Assaí, originalmente parte da Colônia Três Barras<sup>34</sup>, foi criada a partir do mesmo processo histórico que fundamentou a (re)ocupação<sup>35</sup> das regiões paranaenses de Ibiporã, Londrina e Nova Dantzig – atual Cambé –, entre outras. O Estado do Paraná, emancipado politicamente de São Paulo desde 1853, possuía uma série de terras consideradas vazias e improdutivas da perspectiva dos governantes, embora fossem ocupadas por populações indígenas de várias etnias e eventuais posseiros, geralmente ocultados pelos memorialismos regionais. Dentre as áreas consideradas sertões, o norte paranaense constituía

---

<sup>34</sup> O nome Assaí, quando da fundação do município em 1932, comportava uma ambiguidade significativa no contexto, tendo tanto o sentido de “sol nascente” – *asahi* 朝日 – quando da fruta homônima. Isto é, ao mesmo tempo em que mantinha uma alusão mais ou menos velada ao local de origem dos japoneses, batizava a região com um nome aparentemente brasileiro. HANDA, T. Op. Cit., p. 453.

<sup>35</sup> TOMAZI, Nelson Dacio. “Norte do Paraná”: Histórias e Fantasmagorias. Curitiba: Aos Quatro Ventos, 2000, p. 4.



lugar privilegiado, pouco ocupado de forma sistemática por meio da construção de cidades, com algumas exceções como Jataí – hoje Jataizinho – e São Jerônimo – atual São Jerônimo da Serra –, estabelecidas desde o Oitocentos. No entanto, no início do século XX, as iniciativas do governo estadual no sentido de (re)colonizar e desenvolver política e economicamente a região em foco esbarravam numa série de dificuldades. Como enfatiza Tomazi, a arrecadação dos cofres públicos encontrava-se em situação deficitária em razão das oscilações referentes à produção da erva-mate<sup>36</sup>, principal gênero agrícola paranaense, pelo menos até o *boom* cafeeiro que ocorreu na década de 1940. Diante dos obstáculos, a alternativa adotada para a solução do problema foi a abertura em relação à iniciativa privada. Não obstante a existência da Lei de Terras de 1850, que controlava as formas de aquisição de lotes fundiários, limitando teoricamente a prática de concessões, a Lei Estadual 1642 de 1916, endossada pela 1845 de 1919, estabeleceu que as terras devolutas seriam concedidas a empresas particulares, chegando a extensão das concessões a cinquenta mil hectares<sup>37</sup>. Em contrapartida, a iniciativa privada ficaria obrigada a promover a ocupação das áreas concedidas, seja por meio de trabalhadores nacionais ou estrangeiros, bem como a desenvolver a infraestrutura necessária, como estradas de ferro e rodagem e outros elementos necessários à sobrevivência e ao desenvolvimento econômico da região<sup>38</sup>.

Paralelamente às iniciativas estaduais em âmbito legal, a imigração japonesa no Brasil entrava em sua segunda fase. A Brasil Takushoku Kumiai – ブラジル拓殖組合, Corporação de Colonização do Brasil, também conhecida como BRATAC –, adquiriu no norte do Paraná uma área de 18.340 alqueires, que passou a ser denominada Núcleo de Colonização Três Barras<sup>39</sup>. O objetivo fundamental da empresa era lotear as terras em questão e comercializá-las para novos imigrantes nipônicos que viriam para o Brasil. Dessa forma, o foco não era mais a constituição de colonos, mas de pequenos proprietários. Entretanto, a finalidade inicial acabou frustrada: entre os anos de 1932 e 1939, entraram na região apenas 11 imigrantes diretos, ao passo que os 354 restantes foram japoneses já imigrados<sup>40</sup> que viveram em outras partes do território brasileiro, especialmente São Paulo. Dentre as razões para o fenômeno, pode-se apontar, em primeiro lugar, a condição geográfica altamente acidentada do núcleo, dificultando a produção cafeeira tão alardeada nas propagandas sobre o Brasil<sup>41</sup>. Inclusive, o

---

<sup>36</sup> Idem. Ibidem, p. 145 e 160.

<sup>37</sup> Idem. Ibidem, p. 159 e 161.

<sup>38</sup> Idem. Ibidem, p. 161.

<sup>39</sup> HANDA, T. Op. Cit., p. 448.

<sup>40</sup> Idem. Ibidem, p. 449.

<sup>41</sup> Idem. Ibidem, p. 448.

principal gênero produzido em Assaí, ao longo dos anos, foi o algodão<sup>42</sup>. Além disso, pode-se ressaltar que a distância da ferrovia constituía um empecilho adicional, pois a estação ferroviária mais próxima ficava a vinte e oito quilômetros, em Jataí, dificultando a circulação de pessoas e, principalmente, da produção<sup>43</sup>. À guisa de comparação, a área ocupada pela Companhia de Terras Norte do Paraná era perpassada pela estrada de Ferro São Paulo-Paraná, lembrando que a empresa responsável pela ferrovia pertencia, também, à britânica Paraná Plantations, que havia subsidiado a CTNP<sup>44</sup>. Por fim, é válido ressaltar a concorrência sofrida pela BRATAC em relação aos empreendimentos da Companhia de Terras<sup>45</sup> que, além de dispor de vantagens geográficas e infraestruturais, havia investido pesadamente na publicidade sobre suas terras por meio de cartazes e panfletos escritos em diversas línguas, recheados de fotografias em torno da natureza abundante, bem como pela ação de agentes contratados que recrutavam famílias em outras cidades brasileiras<sup>46</sup>.

Diante da penetração de imigrantes já estabelecidos no Brasil, a BRATAC veio a modificar seu discurso, afirmando que os novos imigrantes, por não conhecerem as especificidades e dificuldades da vida em território brasileiro, apresentariam menor produtividade econômica<sup>47</sup>. A tônica passava, portanto, a valorizar os japoneses imigrados e seus descendentes. Outro elemento discursivo que a empresa veio a enfatizar foi a questão de que os nikkeis deveriam permanecer em território brasileiro, abandonando a ideia de fazer fortuna e retornar ao Japão. Esse foi o argumento fundamental do GAT Undô – GAT 運動 –, literalmente “movimento para gozar a terra” – daí a sigla GAT, que não tem nada de japonês –, popularizado em todas as áreas colonizadas pela BRATAC<sup>48</sup>. Tratava-se de uma resposta clara ao discurso antinipônico em voga na década de 1930, questionando o preconceito segundo o qual os japoneses seriam inassimiláveis, visto que não teriam o objetivo de permanecer no país. A própria associação da palavra japonesa *undô* à expressão brasileira “gozar a terra” sugeria a questão da negociação da identidade. De qualquer forma, a concentração de imigrantes estabelecidos como pequenos proprietários e a ênfase da permanência no Brasil permitiu que os nikkeis formassem uma comunidade mais ou menos estável na Colônia Três Barras, recordando que a mobilidade geográfica, frequente na

---

<sup>42</sup> Idem. Ibidem, p. 453.

<sup>43</sup> Idem. Ibidem, p. 448.

<sup>44</sup> ANDRÉ, R. G. **Entre o Mito e a Técnica**. Cit., p. 79 e 80.

<sup>45</sup> HANDA, T. Op. Cit., p. 448 e 449.

<sup>46</sup> ANDRÉ, R. G. **Entre o Mito e a Técnica**. Cit., p. 82 – 88.

<sup>47</sup> HANDA, T. Op. Cit., p. 449 e 450.

<sup>48</sup> Idem. Ibidem, p. 454.

primeira fase da imigração japonesa e comum entre colonos, diminuiu na etapa seguinte com a ascensão dos nikkeis a proprietários de terras<sup>49</sup>.

A constituição de uma comunidade de japoneses relativamente fixada à terra devido à condição de proprietários permitiu que diversas formas da cultura pré-migratória fossem reconstruídas no Brasil, o que era até então dificultado pela intensa mobilidade e fragmentação geográfica das famílias, como visto no capítulo anterior. Em primeiro lugar, a BRATAC buscou criar na Colônia Três Barras todas as condições necessárias para que os nikkeis pudessem viver de forma comunitária sem depender, de modo geral, do mundo exterior, nos moldes da imigração tutelada sugerida por Sakurai<sup>50</sup>. Por isso, foram criados bancos, escolas, hospitais, associações, cooperativas e outros aspectos estruturais que pudessem reconstruir as relações sociais nipônicas em território brasileiro<sup>51</sup>, motivo pelo qual alguns nikkeis, mesmo aqueles pertencentes à segunda geração, não sentiam a necessidade de utilizar a língua portuguesa no dia a dia. Dessa forma, a Brasil Takushoku Kumiai agia como a intermediária entre os japoneses e descendentes residentes em Assaí e o restante da sociedade, na medida em que, apesar da ilusão de autonomia existente na região, sua economia dependia da integração com o mercado nacional e mesmo internacional – daí a dependência da estrada de ferro ligando Jataí a Ourinhos<sup>52</sup>. Não obstante a integração, o movimento antinipônico se referiu àquelas comunidades fundadas pela BRATAC como *quistos étnicos fechados* que estariam sugando o que havia de mais rico nas regiões de fronteira, como o norte do Paraná. Segundo Antonio Dourado, Delegado Regional de Polícia de Marília, os chefes de núcleos teriam permanecido “[...] alheios aos usos e costumes brasileiros, formando perigósons *quistos raciais* [...]”<sup>53</sup>.

Em segundo lugar, a BRATAC organizou a Colônia Três Barras a partir dos *mura*, estrutura geográfica das comunidades rurais existentes no Japão no período da imigração. São compreendidas pela palavra *extensões de terras com relativa autonomia política*, uma vez que cada “seção” – como a expressão foi traduzida – possuía um líder que organizava a vida social, econômica e cultural do local, ainda que integradas à região de modo geral<sup>54</sup>. Na Colônia Três Barras, os *mura* foram divididos em áreas batizadas, geralmente, com nomes de

---

<sup>49</sup> Ver o capítulo 2, nota 39.

<sup>50</sup> SAKURAI, C. Op. Cit.

<sup>51</sup> ASARI, A. Y. Op. Cit., p. 11 e 12.

<sup>52</sup> Idem. Ibidem, p. 12.

<sup>53</sup> DOURADO, A. Relatório sobre as Atividades dos Terroristas Japoneses em São Paulo. In: Departamento de Ordem Política e Social do Paraná. **Sociedade Terrorista Japonesa**. N. 2205, cx. 241. DEOPS-PR, 1951.

<sup>54</sup> ASARI, A. Y. Op. Cit., p. 23.

árvores, como as seções Cedro, Palmital, Roseira, Peroba e, entre outras, Amoreira<sup>55</sup>. Segundo Lilian Hissami Sato, cada qual possuía “[...] uma sede composta por um Kaikan (auditório), para as reuniões dos membros [...]; uma Escola primária e uma Escola japonesa, um campo esportivo e uma casa para a morada da família do professor da Escola japonesa.”<sup>56</sup> Sobre tais elementos estruturais, as associações gozavam de relativo controle, tal como em território nipônico.

Outro aspecto cultural reconstruído na Colônia Três Barras foram as associações – *nihonjinkai* 日本人会 –, recorrentes no Japão durante o período da imigração. Elas poderiam ser estruturadas a partir de gênero e faixa etária, como os grupos de senhores – homonimamente denominados *nihonjinkai* –, de senhoras – *hahanokai* 母の会, literalmente “associação de mães” – e de jovens – *seinenkai*<sup>57</sup>. Como ressalta Asari, as agremiações foram constituídas, em território japonês, a partir das relações patriarcais<sup>58</sup> que caracterizam o *ie*, sobre o qual se discorrerá adiante. Dessa forma, tal como na família a figura do pai desempenha papel central, abaixo apenas dos ancestrais, nas associações há uma série de obrigações mútuas que devem ser respeitadas. Por um lado, em casos como mortes, empréstimos e outras necessidades “individuais” ou coletivas, as agremiações oferecem auxílio de diferentes maneiras<sup>59</sup>, seja emprestando dinheiro ou mobilizando mão de obra, por exemplo, para a derrubada da mata para a abertura de clareiras, para a realização de colheitas ou mesmo para a construção de casas em mutirão. As associações podem, além disso, promover festividades como a comemoração de finados, do aniversário do imperador ou de passagem de ano. Como ressalta um dos assaienses entrevistados por Asari, “[...] japonês sozinho não faz nada, não é nada; em grupo é mais criativo, produz”<sup>60</sup>. Em contrapartida, os benefícios proporcionados pelas associações implicam em controle sobre o “indivíduo”, podendo seus serviços ser cooptados em caso de necessidade coletiva. Isso inclui a coerção sobre casamentos, criação de filhos e outros aspectos considerados, do ponto de vista da cultura ocidental, elementos pertencentes à vida pessoal. Ou seja, em primeiro lugar há a

---

<sup>55</sup> Idem. Ibidem, p. 23.

<sup>56</sup> SATO, L. H. **A Imigração Japonesa para o Norte do Paraná**: Assaí – 1930-1980. 1999. Monografia (Especialização em História) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, p. 83.

<sup>57</sup> ASARI, A. Op. Cit., p. 81.

<sup>58</sup> Idem. Ibidem, p. 85. Foi justamente esse arcabouço cultural que Taniguchi apropriou para estruturar as divisões organizacionais da Seichō-no-ie, como visto no terceiro capítulo.

<sup>59</sup> Idem. Ibidem, p. 81.

<sup>60</sup> Citado por idem. Ibidem, p. 82. Grifo meu.

coerção familiar, seguida pela obrigação para com a associação, o *mura* e, por fim, a comunidade como um todo<sup>61</sup>.

A estruturação da Colônia Três Barras como uma comunidade nipônica, como discutido, pode ser representada também no que diz respeito à linguagem. Segundo o levantamento realizado por Suzuki, a média de nikkeis falantes de japonês antes da Segunda Guerra Mundial correspondia a 64,8% do total de chefes de família na região, superando a média nacional de 62,8%. Por outro lado, o uso do português era apenas de 3,2%, ao passo que a média para o país dizia respeito a 8,4%<sup>62</sup>. Além do fato de que os nikkeis, principalmente a primeira geração, possuíam dificuldade no aprendizado do português em razão das profundas diferenças linguísticas, as estatísticas podem indicar que, em razão da vida em comunidade, o japonês passou a ser utilizado mesmo nas relações cotidianas, e não apenas em esfera doméstica, como apontado. Isso gerou, a médio e longo prazo, certa descontinuidade do japonês falado no Brasil e no Japão<sup>63</sup>, fenômeno que passou a ser percebido, por exemplo, pelos *dekasegi* que, a partir da década de 1980, começaram a buscar trabalho em território nipônico<sup>64</sup>.

No que diz respeito à religião, as estatísticas em Assaí parecem possuir uma correlação diretamente proporcional àquelas relacionadas à linguagem. Como indica Suzuki:

**Tabela 2** – Religião para Chefes de Família Imigrantes e Descendentes por Regiões Seleccionadas

	N	Total	Religiões Brasileiras	Protestantes	Não Religiosos	Religiões Japonesas
National average	53 391	100.0%	23.2	2.1	3.4	71.3
Guanabara	187	100.0	44.9	4.3	8.0	42.8
Saúde	1 192	100.0	25.3	6.4	8.1	60.3
Campinas	444	100.0	42.3	1.1	9.0	47.5

<sup>61</sup> Como argumenta Benedict, as relações sociais no Japão – pelo menos até 1945 – seriam fundamentadas no *on* – 恩 –, ou seja, na obrigação que se deve a alguém em razão de um benefício usufruído. Isso transcende a esfera econômica conhecida no Ocidente, aplicando-se, inclusive, às ações corriqueiras como receber um copo d’água ou um prato de comida, que deveriam ser retribuídos na exata medida. Todo “indivíduo” nasceria com o débito, em primeiro lugar, para com os pais – e para com os ancestrais – que deveriam ser reverenciados incondicionalmente, incluindo-se nas arbitrariedades. BENEDICT, R. Op. Cit., p. 87 – 98. Isso explica em parte em parte a submissão individual à família, à associação, ao *mura* e à comunidade. A rigor, a ideia de indivíduo parcial ou totalmente independente da coletividade seria praticamente inexistente na cultura japonesa, motivo pelo qual o entrevistado de Asari afirma que, sozinho, o japonês não seria nada.

<sup>62</sup> SUZUKI, T. **The Japanese Immigrant in Brazil**. Cit., p. 155.

<sup>63</sup> ADACHI, Nobuko. **Language Choice: an Ethnographic Study of the Nôhon-Shugi Ideology and Language Maintenance of Japanese Immigrants in Brazil**. 1997. Thesis (Doctor’s Degree in Anthropology) – University of Toronto, Toronto.

<sup>64</sup> Sobre o movimento *dekasegi*, ASARI, A. Op. Cit., p. 106 – 135.

Mogi das Cruzes	1 574	100.0	15.4	2.5	6.5	75.6
Araçatuba	884	100.0	17.0	2.1	0.1	80.8
Marília	1 248	100.0	11.3	2.2	4.9	81.6
Bastos	561	100.0	17.1	2.3	4.8	75.8
Irapuru	292	100.0	9.2	0.7	0.3	89.7
Presidente Prudente	999	100.0	22.1	2.3	2.7	72.9
Itariri	238	100.0	16.0	0.4	1.7	81.9
Registro	469	100.0	35.8	6.0	3.4	54.8
Assaí	907	100.0	17.3	0.9	3.0	78.8
Nova Esperança	377	100.0	24.9	0.3	0.5	74.3
Tomé-Açu	99	100.0	48.5	1.0	2.0	48.5
Baixo e Médio Amazonas	123	100.0	57.7	3.3	20.3	18.7

**FONTE:** SUZUKI, T. *The Japanese Immigrant in Brazil*. Cit., p.

A partir da tabela acima, percebe-se que, em Assaí, a quantidade de fiéis nikkeis que professam as religiões brasileiras, constituída por 17,3%, é menor que a média nacional – 23,2%. Por outro lado, o número de seguidores das religiões japonesas, representado por 78,8%, supera a média para o país de 71,3%. Nesse sentido, a colônia fundada pela BRATAC no norte do Paraná fica atrás apenas de Araçatuba e Marília, cidades paulistas com forte presença nipônica. É possível afirmar que os números indicados por Suzuki são imprecisos em alguns sentidos. Primeiramente, é difícil mensurar numericamente a forma e a intensidade da adesão em relação a determinada religião, já que seria complicado avaliar a interiorização ou não de uma fé. Além disso, as categorias “religiões brasileiras” e “religiões japonesas” são demasiadamente amplas num país religiosamente multifacetado em que, além do Catolicismo, da Umbanda, do Candomblé, do Espiritismo e da Maçonaria, as religiões trazidas pelos imigrantes nos séculos XIX e XX, como o Protestantismo, o Budismo e a Seichô-no-ie viriam a colorir a simbologia do sagrado no Brasil. De qualquer forma, não obstante as fragilidades, os números levantados por Suzuki constituem um bom indício sobre a religiosidade nipônica numa comunidade que, devido às características discutidas, buscou reconstruir a cultura nipônica pré-migratória.

#### 4.4 A Cidade dos Mortos: Asahi

É justamente nesse contexto histórico que os túmulos selecionados para a análise na presente pesquisa devem ser compreendidos, uma vez que não se tratam de artefatos desconectados de seu espaço e tempo de produção. São, antes, construções culturais elaboradas numa sociedade repleta de historicidade, conflitos e, no dizer de Lesser, negociações de identidades entre os nikkeis e os brasileiros, bem como entre os próprios integrantes do grupo étnico que, como sugere Sato, estão longe de ser homogêneos<sup>65</sup>. Nesse sentido, a cidade dos mortos é uma criação da cidade dos vivos, que inscrevem nas sepulturas representações religiosas matizadas de aspectos sociopolíticos. Além disso, os jazigos não são meros discursos esculpidos em pedra, destinados ao silêncio cemiterial ou ao arrulho dos pombos: são monumentos vivos, como atesta a popularidade dos cemitérios nos Finados – ver imagem 6 –, constituindo objetos de memória, culto e mesmo devoção, como será analisado adiante. Após a coleta e sistematização de fotografias concernentes aos túmulos de nikkeis no cemitério de Assaí, foi possível verificar, de maneira geral, a existência dos seguintes padrões: 1) jazigos cristãos, 2) budistas e 3) sincréticos, semelhantemente às observações realizadas por Soares no que se relaciona aos túmulos judaicos em Rolândia<sup>66</sup>.

A primeira tipologia são os túmulos com sinais evidentes de cristianização, indicado por ícones religiosos como o Cristo, a Virgem e os anjos. As imagens 8 a 13 são modelares do primeiro grupo de análise, uma vez que apresentam os ícones fundamentais de uma sepultura cristã e alguns elementos que remetem à procedência nipônica da sepultada. No alto, verifica-se uma cruz. Em meio a ela, um *kamon*. Mais abaixo, os adornos levam a um altar com uma pequena estátua de Maria com o sagrado coração no peito. Abaixo da Virgem, um letreiro escrito em ideogramas indica a província e a cidade de origem da falecida, bem como o ano do trespasse escrito a partir do calendário imperial. Em ambos os lados, dois anjinhos em estilo barroco são representados lamentosos com a cabeça apoiada em uma das mãos. À frente, dois repositórios de flores e velas. Na parte de trás do túmulo, em caracteres latinos, encontra-se escrito o nome da trespassada, a data de nascimento referenciada com uma estrela e da morte com uma cruz.

---

<sup>65</sup> SATO, L. H. Op. Cit., 89.

<sup>66</sup> SOARES, M. A. N. Op. Cit., p. 26 – 28.

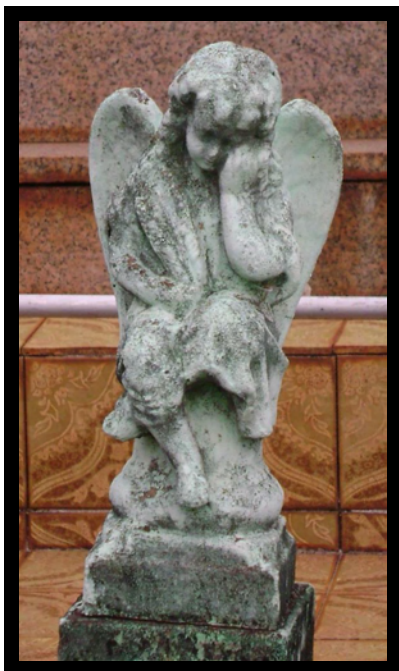
Imagem 8



Fonte: ANDRÉ, R. G. *Túmulo com Motivos Católicos*. 2008. 1 fot.: colorida; 768 x 1024 px. (reg. 0084a)



Imagem 9



Fonte: ANDRÉ, R. G. **Detalhe de Estatuária de Anjinho.** 2008. 1 fot.: colorida; 590 x 1024 px. (reg. 0084i)

Imagem 10



Fonte: ANDRÉ, R. G. **Detalhe de Estatuária da Virgem.** 2008. 1 fot.: colorida; 768 x 1008 px. (reg. 0084j)

Imagem 11



Fonte: ANDRÉ, R. G. **Nome e Data de Nascimento e Morte em Caracteres Latinos.** 2008. 1 fot.: colorida; 1024 x 715 px. (reg. 0084k)

Imagem 12



Fonte: ANDRÉ, R. G. **Nome, Data, Local de Nascimento e Proveniência da Falecida em Ideogramas Nipônicos.** 2008. 1 fot.: colorida; 768 x 979 px. (reg. 0084l)

**Imagem 13**

**Fonte:** ANDRÉ, R. G. **Detalhe de Cruz no Alto do Túmulo.** 2008. 1 fot.: colorida; 350 x 423 px. (reg. 0084m)

A sepultura nas imagens acima possui evidentes indícios de catolicização, o que pode ser verificado por meio de ícones religiosos como a Virgem com o sagrado coração no peito, os anjos chorosos à beira do túmulo e a cruz. Contudo, pode-se presumir que alguns elementos tenham sido inseridos posteriormente ao ano de falecimento da sepultada, 1948. A estatueta de Maria parece, a julgar pelo estado de conservação, um artefato mais recente que enfatiza a catolicização por meio de aspectos evidentes, acrescentando-se aos querubins e à própria cruz no alto do jazigo, o que não torna o caso menos interessante. Baldus e Willems, ao analisar o cemitério de Registro, sugeriram que alguns artefatos teriam sido posteriormente anexados aos jazigos, transformando túmulos aparentemente sem vinculação religiosa ou mesmo budistas em sepulturas cristãs ou sincréticas<sup>67</sup>. Isso remete à ideia segundo a qual os túmulos, como afirmado, são objetos da cultura material periodicamente apropriados pelos usuários, principalmente familiares, com múltiplas finalidades, isto é, são monumentos vivos. É interessante perceber que, a despeito da catolicização da sepultura em questão, há elementos que indicam o pertencimento à cultura japonesa. Em primeiro lugar, o nome da falecida, bem como as datas de nascimento e falecimento, encontram-se escritos tanto em japonês, na parte frontal e à vista de todos – os nikkeis –, quanto em português, na parte de trás, gravados no concreto. Em grafia nipônica, a datação segue o padrão do calendário imperial japonês: “ano

<sup>67</sup> BALDUS, H.; WILLEMS, E. Op. Cit., p. 132.

22 da Era Shôwa, 22 de março” – 昭和二十二年四月二十二日 –, recordando que o Período Shôwa diz respeito ao governo de Hirohito, remetendo ao papel desempenhado pelo imperador, mesmo – e principalmente – após a derrota do Japão no final da Segunda Guerra Mundial. Outro aspecto que remete à cultura nipônica seria a indicação da cidade e província de origem da defunta grafada por meio dos *kanji*. Por fim, o brasão inscrito em meio à cruz, embora não tenha sido possível identificá-lo no catálogo elaborado por Morikawa<sup>68</sup>, sugere a vinculação a determinada família, lembrando a importância da estrutura familiar na vida dos nikkeis, principalmente numa comunidade em que se buscou reconstruir a cultura nipônica como a Colônia Três Barras. Ou seja, trata-se de um túmulo que, não obstante os indícios de catolicização, foi estruturado a partir dos elementos culturais de caráter pré-migratório.

É relativamente comum no Cemitério de Assaí a existência de túmulos que utilizam os *kamon* como símbolos que remetem a determinada família, de tal forma que Morikawa foi capaz de catalogar oitenta e nove deles na necrópole em questão<sup>69</sup>. No Japão, há catálogos indicando centenas de possibilidades. Segundo a autora, os *kamon* são brasões que, no interior de um círculo, representam determinado ícone geralmente ligado à natureza, como árvores, flores e animais<sup>70</sup>. Embora de datação imprecisa, teriam surgido no Japão durante o Período Nara – 710 a 794 – entre as famílias pertencentes à nobreza<sup>71</sup>, recordando que, nos próprios *kanji* que constituem a palavra, o *ka* – 家 – é o mesmo ideograma para família – *kazoku* 家族 –, ao passo que *mon* – 紋 – remete a símbolo<sup>72</sup>. Tratam-se de ícones distintivos, sendo utilizados nos *kimono* – 着物 –, entradas de castelos e estandartes de guerra. Após a Restauração Meiji, as famílias comuns puderam adquirir sobrenomes, o que era, até então, privilégio de elementos da nobreza como os samurais. Algumas delas, inclusive, passaram a adotar os sobrenomes de seus antigos senhores<sup>73</sup>, bem como dos vilarejos aos quais pertenciam, não sendo coincidência que diversos sobrenomes de nikkeis no Brasil terminem com *mura* – como Ajimura, Nomura e Nishimura. Além disso, tais grupos familiares começaram a adotar certos *kamon*, seja de seus antigos senhores, seja baseando-se nos *mon* de templos e santuários religiosos para constituir seus próprios brasões, o que é particularmente significativo no tocante às sepulturas analisadas. Como ressalta Morikawa, em Assaí os

<sup>68</sup> MORIKAWA, I. K. K. Op. Cit.

<sup>69</sup> Idem. Ibidem.

<sup>70</sup> Idem. Ibidem, p. 21.

<sup>71</sup> Idem. Ibidem, p. 24.

<sup>72</sup> Idem. Ibidem, p. 21.

<sup>73</sup> Idem. Ibidem, p. 27.

*kamon* são usados em festividades, propagandas de casas comerciais, rifas e, entre outras possibilidades, nos próprios jazigos<sup>74</sup>.

O túmulo das imagens 14 a 17 pertence à mesma tipologia de jazigos cristãos, obedecendo, inclusive, aos padrões arquitetônicos e icônicos do anterior. Encontra-se em estado de conservação regular, podendo-se perceber o mato crescendo no nicho onde deveriam ser inseridas oferendas como flores e velas. A arquitetura da parte superior é semelhante à do túmulo analisado anteriormente, com adornos que comportam uma estátua de Cristo com a mão esquerda puxando a túnica e mostrando o peito com o sagrado coração e a mão direita com dois dedos levantados. Logo abaixo, um quadro com o nome do falecido, bem como a data de nascimento e trespasse escritos em caracteres ocidentais. Na parte traseira do jazigo, um quadro desgastado pelo tempo registra as mesmas informações acima e o local de origem do defunto em ideogramas japoneses, ainda que ilegíveis em razão do estado de degradação.

**Imagem 14**



**Fonte:** ANDRÉ, R. G. **Túmulo Católico no Cemitério de Assaí.** 2008. 1 fot.: colorida; 642 x 1024 px. (reg. 0083e)

---

<sup>74</sup> Idem. Ibidem, p. 23.

Imagem 15



Fonte: ANDRÉ, R. G. **Detalhe de Lápide Informando o Nome do Falecido, as Datas de Nascimento e Falecimento.** 2008. 1 fot.: colorida; 768 x 962 px. (reg. 0083f)

Imagem 16



Fonte: ANDRÉ, R. G. **Detalhe da Estatueta de Cristo.** 2008. 1 fot.: colorida; 572 x 1024 px. (reg. 0083g)

Imagem 17



Fonte: ANDRÉ, R. G. **Lápide Quase Ilegível com o Nome do Defunto, as Datas de Nascimento e Falecimento e a Província e a Cidade de Origem do Imigrante.** 2008. 1 fot.: colorida; 768 x 894 px. (reg. 0083h)

Tal como a sepultura anterior, o túmulo em questão apresenta indícios de catolicização, principalmente em razão da estatuária de Cristo que, não obstante ausente no jazigo das imagens 8 a 13, ostenta, assim como a Virgem, o sagrado coração em meio ao peito. Além disso, o sinal na mão direita – com os dedos médio, indicador e polegar levantados – faz referência à trindade<sup>75</sup>. Um olhar mais atento aos detalhes permite perceber que se trata de um jazigo arquitetado pelo mesmo artista, embora tenha sido impossível identificá-lo ao longo da pesquisa. O formato geral do túmulo, as lápides em português e japonês, os adornos utilizados na parte superior – veja-se, em especial, a imagem 16 –, bem como a base na mesma para a inserção de uma cruz ou outro objeto sacro, como percebido no sepulcro analisado anteriormente, remetem à elaboração por parte de um mesmo indivíduo ou empresa. Isso sugere um possível padrão de arquitetura tumular na segunda metade da década de 1940, levando em conta que ambos os túmulos são de 1948. Assim como no primeiro caso analisado, há a possibilidade desse jazigo ter passado por uma posterior catolicização, dadas as diferenças de conservação entre algumas partes – como as lápides significativamente deterioradas pelo tempo, em contraposição à relativa conservação da estátua de Jesus. Por fim, trata-se, também, de um túmulo católico que, no entanto, foi estruturado por meio de um padrão nipônico, dado o uso do calendário imperial e das indicações de origem regional, embora semi-ilegíveis, estejam presentes.

Outro túmulo pertencente à primeira tipologia, malgrado modesto na riqueza de ícones religiosos em relação aos dois anteriores, encontra-se representado nas imagens 18 e 19. Na sepultura relativamente simples, verifica-se, na lápide, o nome da falecida e a data de falecimento escritos em caracteres latinos. Logo acima, um *kamon* denominado *chigai takanoha*<sup>76</sup> – 違い鷹の葉, literalmente “penas distintas de falcão”. Sobre o ícone, a estátua da Virgem e, por fim, logo atrás, uma cruz.

O túmulo em questão conjuga dois ícones católicos, a estátua da Virgem e a cruz logo atrás – é possível acrescentar, ainda, o crucifixo que representa a data de falecimento na lápide, doze de janeiro de 1947, embora tenha se tornado, nas necrópoles brasileiras, lugar comum na linguagem mórbida presente em sepulturas e avisos fúnebres. Assim como nos túmulos anteriores, é possível que a catolicização seja tardia, sendo a estatueta de Maria anexada posteriormente. Contudo, há um diferencial: não há inscrições em japonês indicando o nome da falecida, a data de nascimento, o ano de trespasse e a origem regional no Japão – levando em conta que seja uma imigrante, e não uma *nissei* ou *sansei* –, apenas uma lápide

<sup>75</sup> Agradeço, nesse quesito, às informações oferecidas por Ana Maria Rolin Abelha Cavenaghi.

<sup>76</sup> Idem. Ibidem, p. 60.

apresentando sinteticamente algumas informações em língua portuguesa. Apesar disso, o jazigo em foco continua sendo um artefato mórbido católico estruturado a partir de elementos da cultura nipônica, uma vez que o *kamon* utilizado, o *chigai takanoha*, remete à adesão em relação a determinada família. Entretanto, o brasão não permite maiores leituras – não tendo sido registrado no catálogo produzido por Morikawa –, sendo idêntico ao de outra família que possui sepulcro no Cemitério de Assaí<sup>77</sup>, porém sem maiores parentescos aparentes.

**Imagem 18**



Fonte: ANDRÉ, R. G. **Túmulo Católico com Ênfase no *Kamon***. 2008. 1 fot.: colorida; 768 x 921 px. (reg. 0075d)

**Imagem 19**



Fonte: ANDRÉ, R. G. **Detalhes de Ícones de Túmulo Católico**. 2008. 1 fot.: colorida; 648 x 1024 px. (reg. 0075e)

Os túmulos cristãos na necrópole assaiense são relativamente abundantes, mas não cabe aqui fazer um levantamento exaustivo de todas as suas manifestações. No interior da primeira tipologia em análise, há diversas variações. Porém, parece haver um padrão – que poderia ser confirmado por um estudo quantitativo como o fez Vovelle com os altares das almas do Purgatório na Provença<sup>78</sup> – em relação às sepulturas com indícios de cristianização e, sobretudo, de catolicização. Em primeiro lugar, há ícones católicos, como estátuas de Cristo, da Virgem – com maior frequência –, de anjos e outros objetos e imagens como cruzes. Além disso, nota-se a presença de lápides em português informando o nome do falecido, a data de

<sup>77</sup> MORIKAWA, I. K. K. Op. Cit., p. 60.

<sup>78</sup> VOVELLE, M. Os Altares das Almas do Purgatório na Provença. In: **Imagens e Imaginário na História**. Cit.

trespasse e, às vezes, de nascimento. Paralelamente, notam-se também lápides em japonês que, além de indicarem as mesmas informações, ressaltam dados como a proveniência regional do imigrante ainda no Japão. Por fim, percebe-se a relativa frequência de *kamon* que monumentalizam o pertencimento familiar. Embora não cheguem a ser jazigos sincréticos, tratam-se de túmulos que possuem certa peculiaridade ao constituírem artefatos mórbidos com características cristãs estruturados a partir de referências da cultura japonesa.

Há pelo menos três explicações para a existência de túmulos cristãos ou cristianizados entre os nikkeis assaienses. Primeiramente, é possível afirmar que os sepultados ou suas famílias foram “convertidos”, embora o conceito deva ser problematizado, como será explicado mais adiante. Asari fez um levantamento, em sua pesquisa acerca dos colonos nipônicos em Assaí, sobre os principais focos de deslocamento dos nikkeis antes de chegarem à cidade. Além das próprias regiões japonesas, a autora chama a atenção para aproximadamente cinquenta cidades paulistas, como São Paulo, Bastos, Marília, Ribeirão Preto, Presidente Prudente, entre outras<sup>79</sup>, recordando que os japoneses e descendentes que adquiriram lotes fundiários na Colônia Três Barras já eram imigrados que, antes de chegar a Assaí, passaram por uma ou mais cidades paulistas na condição de colonos. É interessante, nesse ponto, realizar um cruzamento de dados com aqueles apresentados por Yokoyama, recordando o projeto de conversão dos nikkeis encetado pela Igreja Católica na primeira metade do século XX. Segundo ela,

[...] na década de 1920, apesar do trabalho missionário ser esparso, todas as regiões do interior e litoral [do Estado de São Paulo] foram percorridas pelo padre Nakamura [...] Ressalve-se que a construção de estradas de ferro passou a definir as áreas de atuação dos religiosos no Oeste Paulista à medida que direcionavam sua locomoção facilitando determinados itinerários [...] Portanto, com a chegada de novos missionários, o padre Nakamura passou a concentrar seu trabalho na região da Sorocabana. As regiões da Alta Paulista e da Noroeste ficaram sob a responsabilidade dos padres Emilio Kircher e Agostinho Utsch; e os verbitas [...] assumiram o litoral e o núcleo Tietê. [...] <sup>80</sup>

É possível que, nessa distribuição do trabalho religioso, nikkeis que viriam a migrar para a Colônia Três Barras tiveram contado com o Catolicismo e acabaram por “converter-se”. Além disso, mesmo as cidades paranaenses, incluindo-se Assaí, não ficaram fora desse projeto catolicizador. A Igreja esteve presente na região e executou, de maneira mais ou menos eficiente, o trabalho de “conversão” dos supostos “pagãos” do Oriente.

<sup>79</sup> ASARI, A. Y. Op. Cit., p. 168 – 173.

<sup>80</sup> YOKOYAMA, L. C. Op. Cit., p. 55 e 58.



Outra possível explicação para essa tipologia de túmulos é a existência de famílias já cristãs no próprio Japão. Como discutido no primeiro capítulo, no século XVII os católicos foram perseguidos com a consolidação do Shogunato Tokugawa, sendo os ocidentais, com exceção dos holandeses, expulsos do território nipônico. Aqueles convertidos ao Cristianismo foram obrigados pelas autoridades, com o aval dos monges budistas locais, a negar publicamente a fé estrangeira. Todavia, não obstante a perseguição encetada pelas autoridades, o Catolicismo continuou a ser praticado ilegalmente em esfera doméstica, por meio da devoção em altares móveis disfarçados de *butsudan*, e também em locais como grutas e cavernas. Ao longo de vários séculos em meio a uma cultura diversa, o Catolicismo apropriou diversos aspectos regionais, como ocorreu com o próprio Budismo em relação ao culto aos *kami* e vice-versa. De qualquer modo, houve a preservação da religião, reduzida ao caráter de seita, principalmente na região sul do Japão, como Kyûshû.

Asari, ao fazer o levantamento das regiões japonesas de origem dos nikkeis assaienses, percebeu que “[...] a maioria, à exceção dos nascidos em Hokkaido (ilha localizada na porção Norte do Japão), procedem [sic.] das ilhas Kyushu e Shikoku, com número reduzido dos nascidos na ilha de Okinawa (localizada no extremo-sul do país). [...]”<sup>81</sup> Por meio da análise dos *kamon* no Cemitério de Assaí, Morikawa, corroborando Asari, ressalta “[...] a predominância de famílias oriundas da província de Fukushima, quatorze no total, as quais possuem *kamon* [...]”, o que representa praticamente um terço dos túmulos com brasões na necrópole analisada<sup>82</sup>. Existe a possibilidade, portanto, de que alguns nikkeis de Kyûshû, ou mesmo de outras áreas, já tivessem vindo do Japão trazendo uma tradição familiar de caráter cristão. Yokoyama anota em sua pesquisa a existência de imigrantes já católicos como Inácio Shigeo Takeuchi, budista convertido ao Cristianismo proveniente de Hokkaidô, e Namiko Yoshiura, freira originária de Nagasaki<sup>83</sup>. Além disso, as famílias fundadoras da colônia que originou a cidade de Registro – cujo cemitério chamou a atenção, talvez não coincidentemente, de Baldus e Willems devido à peculiaridade das manifestações religiosas ali percebidas – eram tradicionalmente católicas<sup>84</sup>. Em Maringá, padres nikkeis, como Miguel Y. Kimura e Pedro Ryô Tanaka, fundaram a Igreja São Francisco Xavier – nome do patriarca do Catolicismo no Japão. É interessante que, ao lado do recinto eclesiástico propriamente dito, foi construída uma espécie de gruta subterrânea em homenagem aos praticantes e mantenedores do Cristianismo em território japonês, a qual leva a uma sala com a imagem da

<sup>81</sup> ASARI, A. Y. Op. Cit., p. 19.

<sup>82</sup> MORIKAWA, I. K. K. Op. Cit., p. 37 e 38. Fukushima compreende as regiões de Kyûshû e Okinawa.

<sup>83</sup> YOKOYAMA, L. C. Op. Cit., p. 48 e 49.

<sup>84</sup> Idem. Ibidem, p. 55.

Virgem. Nas paredes dos corredores, há gravuras e estátuas de Maria e do menino Jesus representados em estilo nipônico – ver, por exemplo, imagens 20 e 21 –, incluindo-se figurados como budas.

**Imagem 20**



**Fonte:** ANDRÉ, R. G. **A Virgem e o Menino Jesus Pintados em Estilo Nipônico.** 2010. 1 fot.: colorida; 685 x 1024 px. (reg. 0001)

**Imagem 21**



**Fonte:** ANDRÉ, R. G. **Escultura da Virgem e do Menino Jesus Representados como Budas.** 2010. 1 fot.: colorida; 734 x 1024 px. (reg. 0002)

A terceira possível explicação diz respeito à posterior cristianização dos túmulos pertencentes à primeira categoria analisada. As medidas antinipônicas discutidas no segundo capítulo também estavam presentes na Colônia Três Barras, especialmente pelo fato da região, tal como outras comunidades nipônicas relativamente autônomas no Brasil, ser considerada quisto étnico teoricamente nocivo aos interesses brasileiros. As teorias racistas e as perseguições delas decorrentes – especialmente durante e logo após a Segunda Guerra Mundial –, bem como a atmosfera de desconfiança mútua estimulada pelo governo Vargas – seja entre brasileiros e nikkeis e, como será discutido, entre os próprios japoneses e descendentes – transformaram Assaí num campo de conflitos e negociações de identidade. Como explicado, a rejeição aos nipônicos passou pelo território da religião, o que refletiu na religiosidade presente nos túmulos na necrópole do município, levando à cristianização, para não dizer catolicização, das sepulturas analisadas como forma de minimizar as tensões

demonstrando que os nikkeis, utilizando o jargão comum na época, seriam “assimiláveis” – ver, nesse caso, o fechamento por Getúlio do cemitério de Álvares Machado, como apontado no segundo capítulo. De qualquer forma, a argumentação em torno dos conflitos com base no racismo antinipônico e as negociações serão retomadas mais adiante, com o intuito de explicar a terceira tipologia de jazigos.

Realizadas a análise do primeiro grupo de túmulos e as possíveis explicações para a sua existência no Cemitério de Assaí, será abordada a segunda tipologia circunscrita na presente pesquisa, as sepulturas budistas. Quando comparadas aos outros tipos de jazigos, há significativa representatividade numérica delas na necrópole em questão no período entre a 1930 e 1950, embora não tenha sido feito um levantamento estatístico. Veja-se, nesse sentido, o jazigo representado nas imagens 22 a 26. Há uma grande saliência arqueada sobre a base que comporta o féretro. Nela, no lado frontal, encontra-se gravado um *kamon* no alto e, logo abaixo, inscrições em ideogramas japoneses indicando o nome póstumo do falecido. Na parte lateral, percebe-se escrito em português o nome em vida do defunto e a data do trespasse, 14 de dezembro de 1950. Apoiado à saliência junto à base, uma lápide também em caracteres latinos apresenta as mesmas informações acima, malgrado desgastada pelo tempo. Por fim, verifica-se ainda um vaso de concreto para o depósito de flores.

A saliência em arco que compõe esse tipo de túmulo, cuja forma arquitetônica pôde ser percebida também na necrópole de Álvares Machado, é característica das sepulturas budistas, como ressaltado no segundo capítulo. Há uma semelhança intencional do jazigo com um típico *ihai* – pertencente a outro túmulo, verificar a imagem 28 –, artefato utilizado no interior de relicários budistas, embora não se saiba exatamente qual teria sido a matriz fundamental. É interessante perceber a presença do nome póstumo, elemento próprio ao Budismo nipônico: ao falecer, o espírito do defunto, como parte do rito para converter-se em ancestral familiar – o que será explicado no próximo capítulo –, seria convertido em monge budista como procedimento para adquirir méritos no mundo espiritual. Por isso, o rito de passagem seria marcado pela morte da identidade mundana e o nascimento da vida monástica, representado pelo *hōmyō*<sup>85</sup>. Entretanto, a nomenclatura *post mortem* é ilegível em japonês, sendo aplicadas pelo monge budista responsável pelo ritual fúnebre formas de leitura novas – portanto, não disponíveis nos dicionários – em relação aos ideogramas, motivo pelo qual é impossível traduzir o *hōmyō* do sepultado no túmulo em questão. Bem como alguns jazigos católicos analisados, a sepultura possui um *kamon*, denominado genericamente *sakura* – 桜 –,

<sup>85</sup> KENNEY, E.; GILDAY, E. T. Mortuary Rites in Japan. *Japanese Journal of Religious Studies*, v. 27, n. 3 – 7, 2000, p. 167 – 173.

isto é, flor de cerejeira. O brasão foi catalogado por Morikawa, que detalha algumas informações: a família do defunto chegou ao Brasil em janeiro de 1933 por meio do navio Africa Maru, proveniente de Hokkaidô, no extremo norte do Japão<sup>86</sup>. Apesar do caráter budista do túmulo, há algumas adaptações em relação à cultura brasileira: em primeiro lugar, a saliência em arco foi construída sobre uma grande base comportando o caixão, o que não existia no Japão pelo fato dos corpos serem cremados, pelo menos a partir do final do século XIX<sup>87</sup>. Além disso, é possível perceber inscrições indicando o nome do trespassado e a data de falecimento em português, seja ao lado da saliência, seja na lápide desgastada pelo tempo. Por fim, é válido ressaltar que as flores deixadas no jazigo, não obstante o regular estado de conservação, sugerem que continuaria sendo, no mínimo, objeto de veneração e lembrança familiar.

### Imagem 22

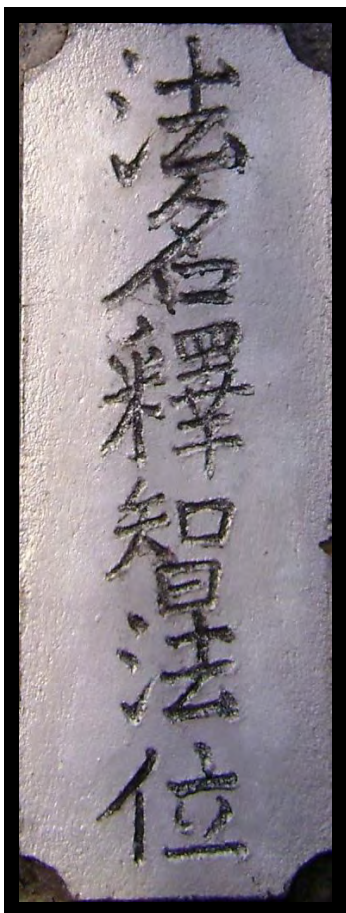


**Fonte:** ANDRÉ, R. G. **Túmulo Budista no Cemitério de Assaí.** 2008. 1 fot.: colorida; 593 x 1024 px. (reg. 0001f)

<sup>86</sup> MORIKAWA, I. K. K. Op. Cit., p. 94.

<sup>87</sup> Ver o primeiro capítulo da presente tese, principalmente a nota 26.

Imagem 23



Fonte: ANDRÉ, R. G. *Detalhe de Sepultura Budista: Nome Póstumo*. 2008. 1 fot.: colorida; 364 x 1024 px. (reg. 0001g)

Imagem 24



Fonte: ANDRÉ, R. G. *Kamon em Túmulo Budista*. 2008. 1 fot.: colorida; 635 x 534 px. (reg. 0001b)

Imagem 25



Fonte: ANDRÉ, R. G. *Nome e Data de Falecimento em Túmulo Budista*. 2008. 1 fot.: colorida; 934 x 768 px. (reg. 0001h)

Imagem 26



Fonte: ANDRÉ, R. G. *Lápide Desgastada pelo Tempo*. 2008. 1 fot.: colorida; 1024 x 709 px. (reg. 0001i)

Imagem 27



Fonte: ANDRÉ, R. G. Vaso para Oferenda de Flores em Túmulo Budista. 2008. 1 fot.: colorida; 684 x 876 px. (reg. 0001j)

Imagem 28



Fonte: ANDRÉ, R. G. Exemplo de *Ihai* em Túmulo no Cemitério de Assaí. 2008. 1 fot.: colorida; 184 x 383 px. (reg. 0085e)

Outro túmulo pertencente à segunda tipologia que chama a atenção encontra-se representado nas imagens 29 a 33. Construído a partir de mármore negro, a sepultura possui também uma saliência que mimetiza de forma estilizada um *ihai*. Na pedra, percebe-se um *kamon* denominado *mokkô*<sup>88</sup> – 木瓜 – e um sutra budista denominado Nenbutsu, recitado como *namu amida butsu* – 南無阿弥陀仏 –, “eu sinceramente acredito em Amida, o senhor tenha misericórdia sobre mim”<sup>89</sup>. À frente da saliência, uma lápide indica em português os nomes e as datas de trespasse dos dois sepultados, vinte de julho de 1942 e quatorze de janeiro de 1945, um dos falecidos com três anos de idade. Na parte de trás, há registros em língua japonesa da região de origem no Japão – presumivelmente da família –, da data de falecimento em calendário imperial e, por fim, da idade em que ocorreu o óbito.

<sup>88</sup> MORIKAWA, I. K. K. Op. Cit., p. 80.

<sup>89</sup> A tradução foi feita com base no dicionário eletrônico WaKan 1.67, do japonês para o inglês.

Imagem 29



Fonte: ANDRÉ, R. G. Túmulo com Sutra Budista em Mármore. 2008. 1 fot.: colorida; 768 x 983 px. (reg. 0065h)

Imagem 30



Fonte: ANDRÉ, R. G. *Detalhe de Sepultura Budista: Nenbutsu*. 2008. 1 fot.: colorida; 329 x 1024 px. (reg. 0065i)

Imagem 31



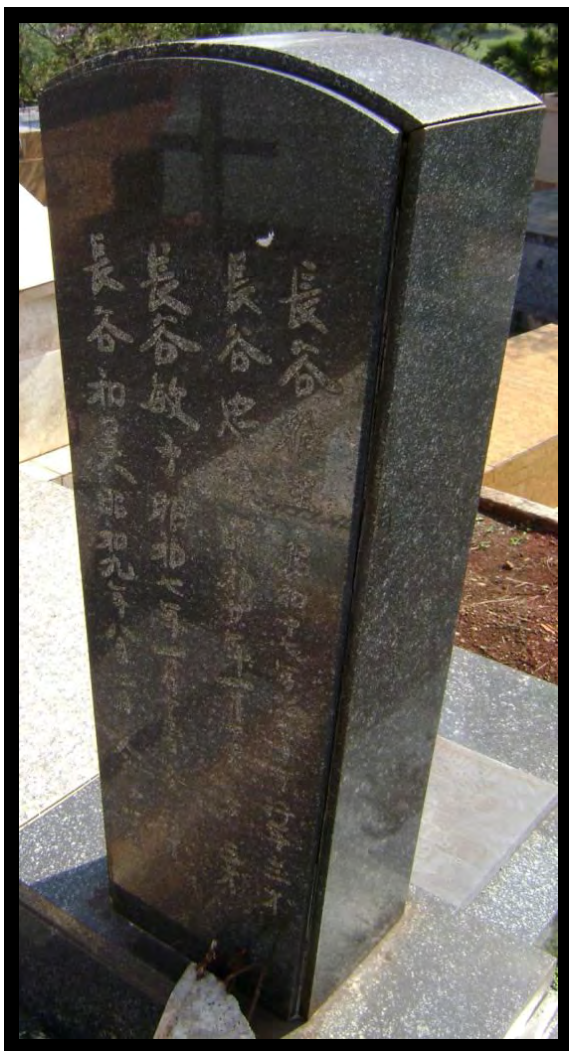
Fonte: ANDRÉ, R. G. *Kamon em Sepultura Budista*. 2008. 1 fot.: colorida; 496 x 461 px. (reg. 0065c)

Imagem 32



Fonte: ANDRÉ, R. G. *Lápide em Português em Jazigo Budista*. 2008. 1 fot.: colorida; 768 x 835 px. (reg. 0065j)



**Imagem 33**

**Fonte:** ANDRÉ, R. G. **Inscrições em Japonês Indicando Origem, Data de Falecimento e Idade.** 2008. 1 fot.: colorida; 543 x 1024 px. (reg. 0065k)

Esse túmulo é distinto dos demais por várias razões. Em primeiro lugar, diferentemente dos outros, percebe-se que o material empregado é o mármore em detrimento do concreto. De modo geral, trata-se de um artefato com acabamento acima da média, o que pode ser notado no entalhamento dos ideogramas japoneses na saliência que comporta as inscrições. Além disso, encontra-se num bom estado de conservação, exceto, talvez, pela lápide em língua portuguesa cujos nomes estão quase ilegíveis. É possível que tais elementos indiquem condições socioeconômicas privilegiadas da família responsável pela sepultura já na década de 1940, recordando que, malgrado todos os obstáculos existentes no Brasil, na Colônia Três Barras os nikkeis encontraram a possibilidade de constituírem-se como pequenos proprietários e ascender socialmente. Contudo, não apenas do ponto de vista

material esse jazigo é peculiar, como também simbolicamente. Gravado na saliência, o Nenbutsu é significativo na medida em que é um sutra utilizado no Japão pelos praticantes da Escola da Terra Pura e da Nova Escola da Terra Pura, pertencentes a um dos três ramos reformistas do Budismo nipônico no século XIV que encontrou difusão no seio da população em geral, e não apenas das elites, como discutido no primeiro capítulo. A presença do Nenbutsu no jazigo em questão indica a possibilidade de que, antes mesmo da institucionalização do Budismo nipônico no Brasil na década de 1950 – como sugerido por Usarski<sup>90</sup> – as escolas da Terra Pura já fizessem parte do repertório de crenças dos nikkeis durante a fase do Budismo de imigração, o que oferece diferentes matizes a essa primeira etapa da religião em território brasileiro. Mesmo que para os adeptos no Japão as divisões em escolas não fizessem tanto sentido na prática, constituindo, antes, vinculações de acordo com conveniências regionais, pode-se ao menos inferir que as práticas budistas, incluindo-se cemiteriais, de parte dos nikkeis assaienses estivessem marcadas pelo repertório religioso das escolas da Terra Pura e, portanto, do Amida-Budismo. Por fim, o jazigo analisado possui outros elementos pertencentes à cultura nipônica, como o *kamon*, as informações sobre os nomes, as datas de falecimento e a proveniência dos imigrantes. Morikawa indica que a família dos sepultados é originária de Toyama, província situada na região central do Japão, tendo chegado ao Brasil no ano de 1929<sup>91</sup>.

O túmulo representado nas imagens 34 a 39 segue, aparentemente, o mesmo padrão do anterior, ainda que utilizando materiais relativamente comuns como o concreto. A saliência central representa, tal como nos casos anteriores, um *ihai*, chamando a atenção, entretanto, o acabamento estilizado no alto e na base. Na parte superior, percebe-se um *kamon* denominado *kasane igeta*<sup>92</sup> – 重ね井桁 –, isto é, “cordas bem delineadas”<sup>93</sup>. Abaixo, o Nenbutsu com os *kanji* também estilizados. Entre a saliência e a base da sepultura, uma lápide informa, em caracteres latinos, o nome do defunto e a data do trespasse. À frente, um nicho para a inserção de flores, velas e outras possíveis oferendas. A base do jazigo encontra-se envolta por seis baixos pilares conectados por barras e uma corrente, formando uma espécie de cerca. Na parte traseira da saliência, verificam-se inscrições em japonês quase ilegíveis talhadas na pedra informando o nome do finado, as datas de nascimento e morte e o local de origem no Japão.

<sup>90</sup> Ver o terceiro capítulo da presente tese.

<sup>91</sup> MORIKAWA, I. K. K. Op. Cit., p. 80.

<sup>92</sup> Idem. Ibidem, p. 65.

<sup>93</sup> Tradução livre.

Imagem 34



Fonte: ANDRÉ, R. G. **Túmulo Budista com *Ihai* e Nenbutsu**. 2008. 1 fot.: colorida; 763 x 1024 px. (reg. 0078g)

Imagem 35



Fonte: ANDRÉ, R. G. *Kamon em Túmulo Budista*. 2008. 1 fot.: colorida; 456 x 486 px. (reg. 0078c)

Imagem 36



Fonte: ANDRÉ, R. G. *Lápide em Caracteres Latinos em Sepultura Budista*. 2008. 1 fot.: colorida; 1024 x 591 px. (reg. 0078i)

Imagem 37



Fonte: ANDRÉ, R. G. *Nenbutsu em Jazigo Budista*. 2008. 1 fot.: colorida; 355 x 1024 px. (reg. 0078h)

Imagem 38



Fonte: ANDRÉ, R. G. *Inscrições em Japonês Quase Ilegíveis*. 2008. 1 fot.: colorida; 582 x 1024 px. (reg. 0078j)

**Imagem 39**

**Fonte:** ANDRÉ, R. G. **Nicho para Depósito de Flores e Outras Oferendas.** 2008. 1 fot.: colorida; 762 x 465 px. (reg. 0078k)

O túmulo em questão pertence a um imigrante de oitenta e seis anos proveniente de Fukushima, que chegou ao Brasil em janeiro de 1934, segundo os dados informados por Morikawa<sup>94</sup>. O lugar mórbido possui símbolos e ícones que indicam o caráter budista de sepultura, como a saliência central em forma de *ihai* estilizado e a presença, uma vez mais, do Nenbutsu com ideogramas sutilmente diferenciados em relação àqueles percebidos no jazigo anterior, mas que expressam o mesmo significado. Isso indica, como afirmado, a presença das escolas da Terra Pura na religiosidade de parte dos nikkeis assaienses, principalmente na forma de devoção arraigada nas práticas cotidianas. Certos elementos do jazigo, como o brasão *kasane igeta*, remetem à ideia de pertencimento a determinada família aos moldes do patriarcalismo nipônico que se buscou reconstruir em Assaí. É importante ressaltar, nesse sentido, que se trata do túmulo de um *issei* que nasceu por volta de 1858, isto é, dez anos antes da Restauração Meiji. Daí, também, a necessidade de afirmar os liames identitários não apenas com o país de origem, porém também – e talvez com maior importância – com a província de onde imigrou, o que é notado pelas informações inscritas no verso da saliência principal e confirmado pelos dados disponibilizados por Morikawa.

A segunda tipologia analisada é significativa em razão de sugerir a presença do Budismo em túmulos de nikkeis, afastado, portanto, dos lugares convencionais e institucionalizados de devoção, assim como Soares percebeu as “[...] religiosidades judaicas

<sup>94</sup> MORIKAWA, I. K. K. Op. Cit., p. 65.

longe do Judaísmo instituído [...]” nas necrópoles de Rolândia<sup>95</sup>. A utilização de sutras como o Nenbutsu, além disso, possibilita identificar certos matizes desse Budismo de imigração, uma vez que indica a presença das escolas da Terra Pura na devoção de parte dos nikkeis ou, pelo menos, durante os ritos e objetos mórbidos, o que não é menos importante. Afinal, não se pode presumir que todas as escolas budistas nipônicas tenham entrado igualmente no Brasil por meio da imigração. Os jazigos budistas, nesse sentido sem maiores diferenciações em relação àqueles católicos ou catolicizados, remetem, também, à necessidade de frisar o sentimento de pertencimento a determinado espaço de relações sociais. Em primeiro lugar, à família patriarcal, como indicam os *kamon* que aparecem com certa frequência. Além disso, expressam a identidade em relação ao país e à província de origem, o que geralmente é representado nas inscrições em japonês, nunca, pelo menos dentro do *corpus* documental circunscrito, nas lápides em língua portuguesa, que apenas informam o básico como o nome do falecido e a data do trespasse. Isso é significativo, porquanto nesses túmulos o referencial identitário para as famílias continuasse sendo o Japão, seja como cultura, seja como local. Parece haver um padrão nesse sentido em relação a jazigos de velhos imigrantes, arraigados à cultura nipônica na virada do século XIX para o XX, e também de natimortos ou crianças que, por não terem tempo de aderir a determinada denominação ou prática religiosas, têm seus túmulos marcados pela perspectiva religiosa dos familiares. Seria possível, portanto, que as sepulturas de *nissei* ou *sansei* adultos oferecessem outras características.

A terceira tipologia de túmulos circunscrita na presente pesquisa diz respeito às sepulturas sincréticas, apropriando elementos do repertório religioso e cultural dos padrões anteriormente analisados. Esses artefatos mórbidos estão presentes em número significativo no Cemitério de Assaí, remetendo a um fenômeno religiosamente complexo sobre o qual serão realizadas análises e explicações mais demoradas quando comparadas às categorias até então abordadas. O jazigo representado nas imagens 40 a 44 encontra-se em péssimo estado de conservação, já tendo perdido a pintura original – levando em conta que tenha havido alguma – e, além disso, com a vegetação crescendo ao redor e mesmo em meio à sua estrutura. Segundo o Livro de Registros de Cemitérios, a julgar pela plaqueta de registro na base do túmulo, pertence a um nikkei natimorto em onze de novembro de 1945. No alto da saliência central, percebe-se um *kamon* denominado *futatsu hiki*<sup>96</sup> – 二つ引き, literalmente “duas

<sup>95</sup> A citação é parte do título do artigo de SOARES, M. A. N. Op. Cit.

<sup>96</sup> Ver *Kamon no Yurai* [Origem dos *Kamon*]. Disponível em [http://www.harimaya.com/o\\_kamon1/yurai/a\\_yurai/pack2/hikiryou.html](http://www.harimaya.com/o_kamon1/yurai/a_yurai/pack2/hikiryou.html). Acesso em: 22 dez. 2010.

flechas” –, não presente no catálogo produzido por Morikawa<sup>97</sup>. É provável que houvesse alguma inscrição logo abaixo dele, como o nome ou o *hōmyō* do defunto ou mesmo algum sutra como o Nenbutsu, mas, em razão do desgaste, tais informações teriam sido apagadas. No verso, apenas alguns dados em ideogramas são legíveis, indicando de modo lacunar a data de falecimento, que apenas foi identificada de forma mais ou menos precisa por constar no Livro de Registro de Cemitérios. Na base, percebe-se uma lápide também deteriorada e um nicho para o depósito de oferendas. Na parte de trás da sepultura, nota-se uma cruz quase escondida pela vegetação.

#### Imagem 40



Fonte: ANDRÉ, R. G. *Túmulo Sincrético no Cemitério de Assaí*. 2008. 1 fot.: colorida; 768 x 1024 px. (reg. 0080a)

<sup>97</sup> A autora cataloga uma variante do *kamon* em outro túmulo, o *mitsubiki* – 三つ引き, as “três flechas”. MORIKAWA, I. K. K. Op. Cit., p. 57.

**Imagem 41**

**Fonte:** ANDRÉ, R. G. **Parte Traseira da Saliência Central com Inscrições Desgastadas.** 2008. 1 fot.: colorida; 1236 x 3009 px. (reg. 0080g)

**Imagem 42**

**Fonte:** ANDRÉ, R. G. *Kamon Futatsu Hiki.* 2008. 1 fot.: colorida; 790 x 768 px. (reg. 0080c)

**Imagem 43**

**Fonte:** ANDRÉ, R. G. **Cruz na Parte Traseira da Sepultura.** 2008. 1 fot.: colorida; 768 x 1024 px. (reg. 0080f)

**Imagem 44**

**Fonte:** ANDRÉ, R. G. **Detalhe de Lápide e Nicho para Oferendas.** 2008. 1 fot.: colorida; 867 x 768 px. (reg. 0080h)



Malgrado o estado de conservação, trata-se de um dos túmulos mais interessantes do Cemitério de Assaí, uma vez que concilia símbolos e ícones pertencentes a diferentes culturas religiosas. Aparentemente, seria uma sepultura budista, em vista da saliência central semelhante a um *ihai*. Além disso, as referências à cultura nipônica podem ser percebidas por meio do *kamon* e das pouco legíveis inscrições em japonês no verso. Entretanto, na parte traseira do jazigo, na altura da base, a existência da cruz dá um caráter diferencial ao apropriar uma imagem cristã ao artefato de compleição budista. Além disso, é válido frisar que, diferentemente da primeira tipologia analisada, em que certos artefatos católicos, principalmente as estátuas da Virgem e de Cristo, apresentavam indícios de catolicização tardia, a cruz no jazigo em questão é contemporânea ao restante da estrutura tumular, sendo feita do mesmo material, com idêntica situação de deterioração, fazendo, além disso, parte do próprio túmulo sem maiores divisões, sendo praticamente um bloco indivisível. Contudo, a disposição dos elementos tumulares merece uma problematização, uma vez que a cruz encontra-se em posição significativamente desigual em relação à saliência central e ao *kamon*, ostentados de forma monumental. A cruz, nesse sentido, poderia passar despercebida no verso e quase encoberta pela vegetação. Para além de um “sincretismo inocente”, a composição da sepultura indica uma relação de poder entre as denominações religiosas, pelo menos do ponto das famílias nikkeis, uma vez que o Budismo foi enfatizado em detrimento do Cristianismo, talvez apropriado perifericamente com o intuito de não criar atritos num país teoricamente católico, como discutido no capítulo anterior. Esse ponto será abordado com maior acuidade mais adiante.

Representada nas imagens 45 a 49, outra sepultura segue padrão semelhante à anterior, porém com elementos adicionais. Sobre a base, há toda uma estrutura que comporta um nicho para a inserção de objetos de culto. Nela, há uma tabuleta com inscrições em japonês, indicando, a partir da palavra “defunto” – *yue* 故 –, o nome em vida do mesmo. Parece haver, também, indícios de queima de velas e incenso. Acima do nicho, gravado no concreto, percebe-se um *kamon* denominado *kikyô*<sup>98</sup> – 桔梗, “campânula chinesa”. Sobre o *kamon*, há uma estátua de Cristo que, com a mão esquerda, puxa a túnica e mostra o sagrado coração – semelhantemente ao jazigo da imagem 13 –, estando com a mão direita estendida. Atrás da estatueta e em mesmo tamanho, uma cruz. Em frente à estrutura descrita, nota-se uma lápide indicando, em caracteres latinos, o nome do falecido e a data de trespasse. Nos cantos frontais da base, vasos em concreto permitem a inserção de oferendas como flores.

---

<sup>98</sup> Idem. Ibidem, p. 77.

Imagem 45



Fonte: ANDRÉ, R. G. Túmulo Sincrético com Indícios de Culto Cemiterial. 2008. 1 fot.: colorida; 653 x 1024 px. (reg. 0077a)

Imagem 46



Fonte: ANDRÉ, R. G. **Oratório em Túmulo Sincrético**. 2008. 1 fot.: colorida; 713 x 1024 px. (reg. 0077c)

Imagem 47



Fonte: ANDRÉ, R. G. **Lápide em Caracteres Latinos**. 2008. 1 fot.: colorida; 1024 x 654 px. (reg. 0077b)

Imagem 48



Fonte: ANDRÉ, R. G. **Estátua de Cristo e Cruz**. 2008. 1 fot.: colorida; 768 x 1007 px. (reg. 0077e)

Imagem 49



Fonte: ANDRÉ, R. G. **Kamon Kikyô**. 2008. 1 fot.: colorida; 839 x 767 px. (reg. 0077d)

**Imagem 50**

**Fonte:** ANDRÉ, R. G. **Adorno Lateral.** 2008. 1 fot.: colorida; 447 x 587 px. (reg. 0077f)

**Imagem 51**

**Fonte:** ANDRÉ, R. G. **Local para a Inserção de Flores.** 2008. 1 fot.: colorida; 406 x 442 px. (reg. 0077g)

O jazigo, datado de 1947, pertence a um jovem imigrante de aproximadamente trinta e três anos que veio de Fukuoka, cidade situada na província de Kyûshû. Chegou ao Brasil no navio Kôchi Maru no ano de 1929, tendo migrado para a Colônia Três Barras em 1937<sup>99</sup>. A arquitetura é baseada justamente nos túmulos budistas, com uma saliência central circundada por pilares laterais adornados e destinados, talvez, à queima de velas. Contudo, há significativas variações em relação ao padrão tradicional: a saliência comporta toda uma estrutura estilizada contendo, ao meio, uma pequena capela e uma tabuleta com informações mórbidas. Trata-se, no caso, da reconstrução de um relicário budista em esfera cemiterial, bem como de um *ihai*, o que remete a uma utilização original dos objetos pelos nikkeis. No Japão, o *butsudan* é um artefato fundamentalmente doméstico no qual seriam feitas as oferendas aos ancestrais que, por sua vez, seriam materializados por intermédio das tabuletas. Assim, embora o cemitério fosse considerado local sacro onde permaneciam os restos mortais dos falecidos, o culto mórbido tinha lugar na residência por meio desses objetos que, em essência, representavam um túmulo “fora do lugar”<sup>100</sup>. Em Assaí, principalmente no interior

<sup>99</sup> Idem. Ibidem, p. 77.

<sup>100</sup> Como afirma Ariès, não é universal que o local onde descansam os restos mortais coincida necessariamente com o ponto do monumento funerário, o que se aplica aos oratórios domésticos na residência de japoneses. ARIÈS, P. Op. Cit., p. 220. Vovelle ressalta que, na França ao longo do século XIX, o culto aos mortos começou

da tipologia dos jazigos sincréticos, passou a ocorrer uma cemiterização da devoção aos *senzo*, como se percebe por meio do caso analisado, na medida em que os *butsudan* e os *ihai* começaram a ser transferidos das casas para a necrópole – seja pela construção de um relicário em pedra, seja pela alocação do próprio artefato anteriormente utilizado no universo doméstico. Os sinais de queima de velas no interior da “capela” são indício desse culto cemiterial, tornando a sepultura, para além de um monumento destinado unicamente a ser visto, objeto de diversas práticas, incluindo-se litúrgicas. As razões para essa transmigração são múltiplas, desde a apropriação de práticas presentes na religiosidade popular brasileira à própria desestruturação do familismo, que os nikkeis tentaram reconstruir em território brasileiro, o que será explicado mais adiante.

A riqueza do jazigo em questão, porém, transcende a cemiterização do culto aos ancestrais. Assim como outras sepulturas, é possível perceber, também, a referência à família por meio do *kamon*, o *kikyô*<sup>101</sup>. O que o transforma, no entanto, num artefato sincrético é a presença, em maior grau quando comparada ao túmulo anterior, de indícios como a estátua de Jesus com o sagrado coração e a mão estendida, símbolo da caridade cristã, bem como a cruz logo atrás da divindade e em associação à sua figura. Nada sugere, como no caso da primeira tipologia abordada, que tais objetos tenham sido anexações tardias. Esse sincretismo pode remeter à conversão, seja em próprio território japonês – lembrando que o sepultado é proveniente justamente de Kyûshû –, seja no próprio Brasil por meio do proselitismo realizado pela Igreja Católica entre os nikkeis. Contudo, principalmente em relação aos túmulos sincréticos, trata-se de uma noção de conversão mais complexa e que não exclui de forma absoluta os elementos de outras religiões como o Budismo. Outra possibilidade seria a inserção de elementos cristãos na sepultura em questão como mecanismo de negociação de identidade numa região percebida por parte da sociedade receptora como quisto étnico.

A sepultura representada nas imagens 52 a 58 parece seguir o mesmo padrão arquitetônico e religioso que a anterior. Sobre a base cercada por seis baixos pilares, uma estrutura comporta uma pequena capela com portinhola de vidro fechada a cadeado, contendo uma tabuleta com o nome do defunto e uma velha e deteriorada fotografia em preto-e-branco

---

a ganhar duas matrizes básicas: por um lado, a família e, por outro, a pátria. Com isso, houve um investimento em objetos cívicos como estátuas e mesmo placas de ruas, que desempenhariam, também, a função de monumentos mortuários “fora de lugar”. VOVELLE, M. Lugares e Ritos Fúnebres Desde o Século XIX Até os Nossos Dias. Cit., p. 353.

<sup>101</sup> A palavra *kikyô*, além de remeter à campânula chinesa, também pode significar Cristianismo, utilizando, contudo, outros ideogramas – 基教. Tendo em vista que a sepultura analisada contém motivos cristãos, existe a possibilidade da família, ainda no Japão, ter aderido ao Catolicismo e adotado o *kamon* como referência indireta à religião. Todavia, trata-se apenas de uma conjectura.

num porta-retrato. Sobre o nicho, um *kamon* denominado *kiri*<sup>102</sup> – 桐, “paulônia” – com cinco pétalas no ramo superior e central e três em cada um dos adjacentes<sup>103</sup>. Sobre ele, uma estátua de Jesus e uma cruz exatamente na mesma forma daquela verificada no jazigo anterior. Na parte frontal do túmulo, uma lápide informa o nome do trespassado e a data do falecimento. Sobre um dos pilares frontais, nota-se um objeto para a inserção e queima de velas.

### Imagem 52



Fonte: ANDRÉ, R. G. *Túmulo Sincrético no Cemitério de Assaí*. 2008. 1 fot.: colorida; 768 x 978 px. (reg. 0007a)

<sup>102</sup> MORIKAWA, I. K. K. Op. Cit., p. 88.

<sup>103</sup> Os *kamon* da tipologia *kiri* possuem diversas variações de acordo com o número de pétalas nos ramos superiores. O brasão apresentado é um 3/5/3, ao passo que há o 5/7/5 e outros. Idem. Ibidem, p. 31 e 34.

Imagem 53



Fonte: ANDRÉ, R. G. *Capela com Tabuleta Memorial*. 2008. 1 fot.: colorida; 768 x 1022 px. (reg. 0007e)

Imagem 54



Fonte: ANDRÉ, R. G. *Fotografia no Interior da Capela*. 2008. 1 fot.: colorida; 768 x 940 px. (reg. 0007f)

Imagem 55



Fonte: ANDRÉ, R. G. *Estátua de Cristo e Cruz*. 2008. 1 fot.: colorida; 707 x 1024 px. (reg. 0007d)

Imagem 56



Fonte: ANDRÉ, R. G. *Kamon Kiri*. 2008. 1 fot.: colorida; 461 x 435 px. (reg. 0007c)

**Imagem 57**

**Fonte:** ANDRÉ, R. G. **Porta-Velas.** 2008. 1 fot.: colorida; 297 x 331 px. (reg. 0007j)

**Imagem 58**

**Fonte:** ANDRÉ, R. G. **Lápide Informando Nome e Data de Trespasse.** 2008. 1 fot.: colorida; 1024 x 567 px. (reg. 0007b)

O túmulo encontra-se em ótimo estado de conservação. Apesar de ter sido pintado, indicando que continua sendo objeto de memória ou devoção, parece não ter havido alterações estruturais ao longo do tempo. É válido ressaltar que, comparado a outros jazigos – como, por exemplo, aquele representado na imagem 45 –, a sepultura em questão, como afirmado, segue certo padrão arquitetônico, remetendo à obra de um artesão em comum que, contudo, não foi identificado na presente pesquisa. Uma vez mais, a combinação de elementos cristãos – como a cruz e a estátua de Jesus – a aspectos presentes em túmulos e outros artefatos budistas – o *butsudan* e a tabuleta memorial – sugere um trânsito religioso de caráter sincrético que possui múltiplas razões. A cemiterização do culto aos ancestrais também se



encontra presente nesse caso, na medida em que a pequena capela fechada à chave assume o caráter de relicário budista, contendo um *ihai* e um elemento adicional em relação às sepulturas abordadas até aqui: a fotografia do falecido<sup>104</sup>. Desde a sua popularização e aplicação em funções não convencionais, a imagem fotográfica começou, inclusive, a ser apropriada nos *butsudan*, reforçando o caráter de duplo juntamente com as tabuletas memoriais. Ambas não apenas representariam – no sentido moderno do conceito, em que a representação remete à alusão de algo que estaria ausente<sup>105</sup> – o ancestral, mas evocariam sua presença, daí derivando a necessidade de inserir oferendas como água e arroz. A transferência do relicário budista para o túmulo, juntamente com o *ihai* e a fotografia, completa a cemiterização de um culto anteriormente doméstico. O *senzo* não estaria mais nas casas, que perderiam o caráter sagrado, sendo invocável em outro lugar: a necrópole.

Por fim, outro túmulo significativo no que diz respeito à cemiterização do culto aos mortos está representado nas imagens 59 a 63. Na estrutura sobre a base, percebe-se um oratório em pedra estilizado de tal forma que simula as portas abertas de um relicário. A

<sup>104</sup> A fotografia era, nos séculos XIX e XX, considerada símbolo da modernidade, sendo teoricamente capaz de captar a realidade por meio de um aparato técnico e, portanto, sem a interferência do artista – embora na prática a subjetividade esteja presente nos cortes que o fotógrafo estabelece sobre a realidade, seja de espaço – o enquadramento –, seja de tempo – o obturador. CARVALHO, Vânia Carneiro de. A Representação da Natureza na Pintura e na Fotografia Brasileiras do Século XIX. In: FABRIS, Annateresa (org.). **Fotografia: Usos e Funções no Século XIX**. São Paulo: EDUSP, 1998, p. 217 – 225 e DUBOIS, Philippe. **O Ato Fotográfico e Outros Ensaios**. São Paulo: Papirus, 1993, p. 161. Apesar dessa “aura” moderna, as fotos passaram a ser utilizadas, ao mesmo tempo, com finalidades consideradas “sobrenaturais” e “obscurantistas”, pelo menos do ponto de vista dos mais racionalistas. Alguns exemplos são a tentativa de captar, por meio da imagem fotográfica, registro de espíritos, o que foi empreendido pelo psicanalista Hippolyte Baraduc no final do século XIX. Idem. Ibidem, p. 234 – 241. Outro caso é a realização de retratos mortuários, em que literalmente se fazia o defunto posar, como se ainda estivesse vivo, com o intuito de registrar uma última foto. Idem. Ibidem, p. 231. Nesse contexto, as fotografias também começaram a ser apropriadas nas sepulturas, assumindo a função de “duplos” do defunto, ostentando a imagem do indivíduo em vida. Para a apropriação da fotografia em túmulos, VOVELLE, M. “Aqui Jaz...” – o Cemitério de Porcelana em Limoges. In: **Imagens e Imaginários na História**. Cit., p. 343. Sobre a função de duplo, ANDRÉ, R. G. A Fotografia e o Mórbido: Representações de Vida e Morte em Imagens Funerárias. In: Encontro Nacional de Estudos da Imagem, n. 2, 2009, Londrina. **Anais do IV Encontro Nacional de Estudos da Imagem**. Londrina, 2009, p. 31 – 35.

<sup>105</sup> O *ihai* manifesta um dos paradoxos do Budismo nipônico: ao mesmo tempo em que o ancestral, teoricamente, estaria materializado na tabuleta memorial, o que pressupõe práticas de evocação, o mesmo seria concebido também em outro mundo – exceto em ocasiões especiais, como os quarenta e nove dias após a morte, o festival de Finados e os equinócios, eventos nos quais o espírito retornaria ao universo dos vivos, como será discutido adiante –, remetendo à ideia de exortação. É válido ressaltar um paralelo com a cultura ocidental. O historiador alemão Ernst H. Kantorowicz publicou, em 1957, uma pesquisa sobre a doutrina dos dois corpos do rei que existia na Europa durante a Idade Moderna, embora suas origens sejam medievais. Tendo como ponto de partida os debates jurídicos que se fundamentavam na teoria, o autor afirma que a realeza possuiria um corpo natural e perecível e, por outro lado, um corpo de caráter político e imperecível, que sobreviveria à morte do primeiro. Isso deu margem, inclusive, à utilização nos funerários reais de um manequim de couro ou madeira que evocaria o corpo político e eterno, em contraposição à degradação do cadáver propriamente dito. KANTOROWICZ, E. H. **Os Dois Corpos do Rei: um Estudo sobre Teologia Política Medieval**. São Paulo: Cia. das Letras, 1998, p. 21. Ao analisar a doutrina da dupla corporeidade dos reis, Ginzburg afirma que se trata de uma concepção de representação segundo a qual essa seria mais que um simples substituto do “real”, conjurando a vitalidade do objeto representado, ainda que o mesmo não estivesse necessariamente em cena. GINZBURG, C. Representação: a Palavra, a Idéia, a Coisa. In: **Olhos de Madeira: Nove Reflexões sobre a Distância**. São Paulo: Cia. das Letras, 2001, p. 85.

julgar pelas duas dobradiças enferrujadas na parte direita, depreende-se que tenha havido alguma proteção de fato. Em seu interior, há três *ihai* cujas inscrições já se apagaram com a passagem do tempo. Logo acima do *butsudan*, tal como na sepultura anterior, o jazigo é ornamentado pelo *kamon kiri* 3/5/3. Diante da estrutura, uma lápide informa o nome do morto e a data de falecimento, não obstante as letras já estejam desgastadas. Ao redor da base, seis pequenos pilares sustentam um gradil. Parece haver, além disso, uma pequena área para a inserção de flores e outras oferendas, malgrado o jazigo apresente sinais de abandono.

### Imagem 59



Fonte: ANDRÉ, R. G. Túmulo com Indícios de Cemiterização de Culto aos Ancestrais. 2008. 1 fot.: colorida; 657 x 1024 px. (reg. 0028a)

Imagem 60



Fonte: ANDRÉ, R. G. *Butsudan em Pedra*. 2008. 1 fot.: colorida; 768 x 882 px. (reg. 0028d)

Imagem 61



Fonte: ANDRÉ, R. G. *Tabuletas Memoriais Inseridas em Túmulo*. 2008. 1 fot.: colorida; 981 x 768 px. (reg. 0028f)

Imagem 62



Fonte: ANDRÉ, R. G. *Kamon Kiri 3/5/3*. 2008. 1 fot.: colorida; 675 x 622 px. (reg. 0028c)

Imagem 63



Fonte: ANDRÉ, R. G. *Lápide Informando Nome e Data de Trespasse*. 2008. 1 fot.: colorida; 1024 x 721 px. (reg. 0028b)

A sepultura pertence a três nikkeis – cada qual “representado” em seu respectivo *ihai* no oratório – cujas informações acerca da proveniência no Japão e data de chegada ao Brasil não puderam ser identificadas<sup>106</sup>. Dispõe-se, apenas, de seus nomes escritos em português na

<sup>106</sup> MORIKAWA, I. K. K. Op. Cit., p. 111.

lápide, embora as informações estejam quase ilegíveis em razão do estado de conservação. Malgrado não haja indícios evidentes de sincretismo, apropriando de forma direta símbolos ou ícones cristãos, o jazigo é significativo. Em primeiro lugar, do ponto de vista arquitetônico, segue os mesmos padrões que as sepulturas anteriormente analisadas. Entretanto, há uma tentativa de reconstruir o *butsudan* em pedra fielmente àquele utilizado em esfera doméstica, inclusive com falsas portas abertas. Além disso, há um diferencial interessante: os objetos inseridos no oratório não são apenas reproduções de *ihai* realizados com o intuito de serem utilizados no jazigo, mas tabuletas memoriais de fato, extraídas de um *butsudan* doméstico. Isso levou a cemeterização do culto aos ancestrais a um novo patamar, malgrado o túmulo pareça ter sido abandonado, tendo a família – caso tenha havido alguma continuidade dela – se mudado para outra região.

#### 4.5 A Problemática da Conversão

Uma das possíveis explicações para a existência de túmulos sincréticos, como afirmado, é a conversão dos nikkeis ao Cristianismo. Entretanto, como sugerem Tomita<sup>107</sup> e H. R. Gonçalves<sup>108</sup>, o conceito de conversão entre o grupo étnico deve ser problematizado, uma vez que não pressupõe, como no Ocidente, o abandono de uma fé anterior e a adesão absoluta a outro conjunto de representações e práticas religiosas. Pelo contrário, a apropriação de elementos pertencentes a outro repertório sagrado é realizada a partir da estrutura religiosa constituída na cultura de origem. Um professor de língua japonesa residente em Londrina, mesmo frequentando uma igreja católica na mesma cidade, não abriu mão de cultuar em seu relicário doméstico o *ihai* de sua esposa, mantendo sem maiores contradições o Budismo da Nova Escola da Terra Pura herdado de sua família<sup>109</sup>. O próprio Maeyama ressalta o caso de *nissei* conversos que, “[...] em suas famílias, adoram e reverenciam os altares budistas que servem para cultuar a memória dos mortos da família e seus antepassados.”<sup>110</sup> Nesse sentido, mesmo os ícones e símbolos católicos – como Jesus, Maria e os terços – poderiam ser inseridos nos *butsudan* sem maiores constrangimentos, sendo realizados sobre eles, inclusive, ritos de infusão da alma como o *nyûkon*<sup>111</sup>. É possível que essa complexidade da conversão entre nikkeis tenha passado despercebida entre os padres que se lançaram à empresa de

<sup>107</sup> TOMITA, A. Conversão e Consumo Religioso nas Novas Religiões Japonesas. Cit., p. 4 e 5.

<sup>108</sup> GONÇALVES, H. R. **O Fascínio do Johrei**. Cit., p. 202.

<sup>109</sup> Entrevista realizada pelo autor com Nobuyoshi Kawasaki em 2008. O entrevistado faz referência à religião de seus pais como Budismo Shin. Pressupõe-se que, pela denominação, compreenda-se o Jôdo Shinshû.

<sup>110</sup> MAEYAMA, T. **O Imigrante e a Religião**. Cit., p. 87 e 98.

<sup>111</sup> Idem. Ibidem, p. 108 e 216. Ver, também, a nota 98 do terceiro capítulo da presente tese.

cristianização do “paganismo nipônico”, ignorando que, sob a água do batismo e os sabores da comunhão, havia todo um universo de crenças que não necessariamente desapareceriam tão facilmente.

As particularidades do conceito de conversão entre nikkeis remetem, por sua vez, à própria dinâmica sincrética das religiões japonesas ou que se desenvolveram no Japão. Ao contrário do Cristianismo, que exigia o monopólio religioso sobre o fiel, entre os nipônicos havia, como visto, certa flexibilidade que permitia a apropriação de elementos diferentes sem maiores constrangimentos. Como discutido no primeiro capítulo, o próprio Budismo era uma fé estrangeira que se adaptou à cultura japonesa. Apesar das possíveis resistências exercidas pelos sacerdotes de religiosidade nativa, arautos do culto em torno dos *kami*, as ideias budistas vieram a se adequar às condições locais, a princípio como mecanismos para evitar doenças, penúrias e beneficiar as colheitas – numa apropriação popular de suas concepções, típico da vertente Mahayana – e, posteriormente, estudadas de modo sistemático pelas diversas escolas que surgiram. Dessa forma, as fronteiras separando o Budismo da religiosidade local tornaram-se difíceis de definir. Assim, ao invés de serem excluídos como paganismo, os budas foram incorporados ao panteão de deuses preexistentes.

Entretanto, o sincretismo não é um fenômeno simples ou inocente, tampouco indicaria a debilidade na interiorização de determinada crença religiosa. Asari, no tocante aos nikkeis assaienses, afirma que as “[...] múltiplas práticas religiosas não produzem, necessariamente, a fusão das crenças religiosas interiorizadas, considerando-se mais uma forma de apenas exteriorizar uma pretensa assimilação. [...]”, revelando, por sua vez, “[...] uma postura ao mesmo tempo acomodada, alienada ou ingênua [...]”<sup>112</sup>. Todavia, a religiosidade sincrética, mesmo possuindo o caráter de negociação pública da identidade – como será abordado mais adiante –, possui uma lógica interna. Como enfatiza Ortiz ao analisar o trânsito entre as religiões africanas e o Cristianismo, o sincretismo ocorre quando da percepção pelos adeptos, consciente ou inconscientemente, de certos elementos comuns na estrutura de duas ou mais religiões diferentes. No mesmo sentido, Silveira ressalta:

Um sistema cultural não pode ser encarado como uma estrutura rija que diante de qualquer possibilidade de mudança se desfaz permitindo que outro sistema o substitua. Há interstícios que garantem certa flexibilidade e que estabelecem pontos de convergência entre aspectos que a primeira vista parecem irreconciliáveis. A flexibilidade é determinada pelo contexto em que se encontra os grupos em questão. As necessidades criam “canais de comunicação” entre universos simbólicos diferentes. [...]<sup>113</sup>

<sup>112</sup> ASARI, A. Y. Op. Cit., p. 99 e 100.

<sup>113</sup> SILVEIRA, J. P. de P. Op. Cit., p. 121 e 122.

Tendo em vista esses “canais de comunicação”, as religiões, como quaisquer produtos culturais, possuem pontos de encontro que são explorados pelos fiéis para a realização do sincretismo. Por isso, segundo Ortiz, Exu, o orixá responsável pela abertura dos caminhos entre os dois mundos durante os rituais afro-brasileiros de invocação, foi sincretizado com São Pedro, o guardião dos portões do céu, ou mesmo com Lúcifer, dada a qualidade de trapaceiro atribuída a Exu se os ritos não fossem devidamente cumpridos<sup>114</sup>. Por isso, o sincretismo possui uma lógica intrínseca, não sendo, portanto, caótico. Os nikkeis também perceberam essas pontes de conexão intercultural ao inserirem os ícones católicos nos oratórios e nos túmulos, na medida em que as entidades cristãs, divinas ou não, passariam a desempenhar a função de proteção, inclusive do bem morrer, o que será discutido mais adiante. Veja-se, também, a associação de festividades ligadas a Kannon à Virgem, como indicado no capítulo anterior<sup>115</sup>.

#### 4.6 Religião e Sociedade em Assaí

Malgrado a conversão e o sincretismo sejam irredutíveis a um jogo de aparências, não se pode ignorar o peso da história social sobre as representações e práticas religiosas, já que são os seres humanos, inseridos no interior da sociedade, que manipulam tais objetos culturais. Autores como Maeyama sublinham os motivos sociais que levaram os nikkeis a se converterem ao Cristianismo. Segundo o antropólogo japonês, podem ser listadas as seguintes razões:

[...] 1) Prevenir qualquer dificuldade possível para a ascensão social de seus filhos no futuro dentro do contexto brasileiro; 2) Simplesmente responder à sugestão ou indicação dos professores de seus filhos no futuro dentro do contexto brasileiro; 3) Atender, como bons vizinhos, aos vizinhos, ou amigos brasileiros que se voluntarizavam [sic.] a ser padrinhos de seus filhos, porque não era “boa política” recusar tal “gentil” oferecimento; 4) Conseguir boas oportunidades e prestígio social através do compadresco; 5) Proteger seus filhos das freqüentes instigações pelos companheiros de folguedos, dizendo que um pagão é um pecador e não mais que um bicho; 6) Realizar cerimônia de casamento na Igreja Católica [...]<sup>116</sup>.

<sup>114</sup> ORTIZ, Renato. A Morte e sua Sombra. In: MARTINS, J. de S. (org.). **A Morte e os Mortos na Sociedade Brasileira**. Cit., p. 192 – 195.

<sup>115</sup> Vide a nota 98 do terceiro capítulo.

<sup>116</sup> MAEYAMA, T. Religião, Parentesco e as Classes Médias dos Japoneses no Brasil Urbano. Cit., p. 250.

Não há consenso na historiografia a esse respeito, uma vez que Yokoyama ressalta também motivos intrínsecos à fé, e não apenas fundamentados nas conveniências sociais, que levaram à conversão ao Cristianismo<sup>117</sup>. De qualquer forma, o peso do contexto antinipônico é significativo, uma vez que, como enfatiza Maeyama no quinto item da citação, os japoneses e descendentes seriam animalizados em razão da condição de “pagãos”.

Praticamente todos os elementos discursivos ressaltados no segundo capítulo estavam presentes em Assaí, recordando que, desde a fundação da Colônia Três Barras, havia também não-descendentes que trabalhavam como empregados para os proprietários nikkeis. Além do discurso acerca da inferioridade racial como fundamento para a degeneração moral, considerava-se que os nipônicos formavam um quisto étnico numa das regiões mais ricas do Brasil, concorrendo com os trabalhadores nacionais. Nesse sentido, o preconceito era praticado não apenas entre brasileiros em relação aos japoneses e descendentes, mas também inversamente. Segundo um dos entrevistados por Asari, relatando uma situação que teria ocorrido quando criança, “[...] mandávamos nos brasileiros [...] Os japoneses eram filhos do patrão, os brasileiros eram filhos dos camaradas, por isso todos eram orgulhosos [...]”<sup>118</sup>. Isso provavelmente reconstruía as relações sociais marcadas pela tensão entre brasileiros e nikkeis, na medida em que, na sociedade assaiense, os primeiros estariam social e hierarquicamente subordinados aos últimos, invertendo a situação que ocorria, por exemplo, nas fazendas estruturadas a partir do sistema de colonato.

Principalmente a partir de 1941, quando o Brasil se envolveu na Segunda Guerra Mundial, as violências contra os nikkeis assaienses se tornaram mais intensas. Asari relata que proprietários residentes na “[...] Seção Tamboril, tiveram 60 alqueires de terra tomados pelos soldados [...]”, que teriam expulsado “[...] os colonos à força. Essas Terras foram vendidas para um terceiro dono. [...]”<sup>119</sup> Em 1944, ocorreu um incêndio na Cooperativa Três Barras, um dos principais instrumentos de assistência mútua da comunidade nipônica na região<sup>120</sup>. O *nissei* Takumi Shimada, um dos principais representantes da comunidade nikkei de Assaí, ressalta que, no período, seu pai permaneceu preso durante dois dias por ter dito *ohayô gozaimasu* – お早うございます, isto é, “bom dia” – em praça pública<sup>121</sup>. Outras prisões ocorreram em razão dos indiciados possuírem livros ou discos japoneses<sup>122</sup>. Shimada afirma que, para evitar as apreensões de tais objetos pela polícia, seu pai enterrava alguns deles

<sup>117</sup> YOKOYAMA, L. C. Op. Cit., p. 6 e 9.

<sup>118</sup> Citado por ASARI, A. Y. Op. Cit., p. 52.

<sup>119</sup> Idem. Ibidem, p. 65.

<sup>120</sup> Idem. Ibidem, p. 66.

<sup>121</sup> Entrevista realizada pelo autor com Takumi Shimada e Naomi Saiki em 2010.

<sup>122</sup> ASARI, A. Y. Op. Cit., p. 66.

envoltos em napa e jornal<sup>123</sup>. Além das prisões e apreensões, houve, ainda, assassinatos e mesmo estupros<sup>124</sup>.

Mesmo com o fim do conflito internacional, as tensões entre brasileiros e nikkeis na sociedade assaiense não foram esmaecidas devido à divisão da comunidade nipo-brasileira em vitoristas e derrotistas. Como discutido no segundo capítulo, os primeiros não aceitaram a derrota japonesa na guerra, parte deles constituindo organizações secretas com o intuito de promover a vitória e punir aqueles que propagandassem a derrota. Nessa conjuntura, um nikkei residente em Assaí, em 1948, prestou queixa contra dois japoneses de nome – ou talvez pseudônimo – Horisawa e Ankutsu, que narrariam “[...] aos seus patricios, histórias fantásticas, dizendo-lhes que o exercito japonês logo desembarcará no Brasil, aconselhando-os a regressar ao Japão, bem como a não mais cultiavarem [sic.], tudo em prejuízo da produção de nossa lavoura.”<sup>125</sup> Corroborando a informação, Shimada afirma que alguns nikkeis assaienses chegaram a vender seus sítios, dirigindo-se ao porto de Santos com o intuito de esperar o navio imperial que teoricamente viria buscá-los<sup>126</sup>. Segundo João André Dias Paredes, Delegado Regional de Polícia de Cornélio Procópio, a própria Shindô Renmei, talvez a mais conhecida organização vitorista, teria a sede paranaense em Assaí<sup>127</sup>, motivo que levou a uma série de investigações em torno da cidade. De acordo com um dos relatórios produzidos pela polícia,

[...] a colônia japonesa aqui residente, composta mais ou menos de 3.000 famílias, merece um cuidado especial das autoridades policiais, pois, na sua quase totalidade, é composta por japoneses fanatizados ao imperaodr [sic.] Hiroíto, sendo grande o número dos que não acreditam na derrota do Japão. [...] Estão os japonezes, ali, divididos em quatro grandes grupos [...] Cada grupo [...] está perfeitamente organizado, mantendo escola de educação física, nas quais se exalta na verdade o espirito nacional japonéz.

Frequentemente, caminhões com numerosos japonezes e ostentando disticos, percorrem o município, em propagandas que se percebem ser de natureza subversiva em favor do Japão.<sup>128</sup>

<sup>123</sup> Entrevista com T. Shimada e N. Saiki.

<sup>124</sup> ASARI, A. Y. Op. Cit., p. 65. Sobre a violência contra os nikkeis durante o período da guerra, ver também SATO, L. H. Op. Cit., p. 71.

<sup>125</sup> DELEGADO de Ordem Política e Social (Curitiba) ao Delegado Regional de Polícia (Londrina) em 5 ago. 1948. In: Departamento de Ordem Política e Social do Paraná. **Sociedade Terrorista Japonesa**. N. 2205, cx. 241. DEOPS-PR, 1948 – 1951. Ankutsu – cujo nome aparece grafado também como Akntsu e Akutso –, residente em Londrina, acabou por se expulso do território nacional. Ver, no mesmo dossiê, DEPARTAMENTO do Interior e da Justiça ao Chefe de Polícia de Curitiba em 19 set. 1949.

<sup>126</sup> Entrevista com T. Shimada e N. Saiki.

<sup>127</sup> DELEGADO Regional de Polícia de Cornélio Procópio (J. A. D. Paredes) ao Chefe de Polícia do Estado (Antonio Pereira Lira) em 18 maio 1948. In: Departamento de Ordem Política e Social do Paraná. **Sociedade Terrorista Japonesa**. N. 2205, cx. 241. DEOPS-PR, 1948 – 1951.

<sup>128</sup> DELEGADO de Polícia de Assaí (Almir de Medeiros Crespo) ao Chefe de Polícia do Estado (A. P. Lira) em 26 abr. 1948. In: Departamento de Ordem Política e Social do Paraná. **Sociedade Terrorista Japonesa**. N. 2205, cx. 241. DEOPS-PR, 1948 – 1951.



Percebe-se nas palavras de Paredes a impressão de que Assaí seria um “quisto doentio”, na medida em que a quase totalidade dos moradores, em intencional hipérbole, seria devota do imperador Hirohito, estruturando-se como organização criminosa. De fato, houve ameaças e outras violências mútuas entre os próprios nikkeis, mas isso não constituía uma atitude generalizada para toda a cidade.

De qualquer forma, essa postura de desconfiança em relação à comunidade japonesa assaiense transcendeu a esfera policial, sendo apropriada mesmo pelas pessoas comuns, estimuladas desde o período de guerra a uma desconfiança mútua. Em 1949, João Pereira das Neves enviou uma carta ao governador do Paraná, Moysés Lupion, advertindo-o sobre a periculosidade nipônica em Assaí. O trecho é longo, mas significativo:

[...] presidente Moyses Lupion, eu vos venho amistosamente rogar agentileza [sic.] de S.Exia. mandar faser uma embusada e uma pesquisa nos clubs, japonezes onde eles estão atuando as suas atividades de hostilidade de guerra do país deles, no nosso querido Brasil!! Eles estão folgados aqui em Assai, eu no dia 24 do andante mes, presonciei uma esgrima dos japonezes, no club dêles no Cebolão. [...] eles com nós nõ tem amizades, e eles não coligam com nós, aqui a poucos dias eles fiseram uma festa em comemoração a terra deles, e nem siquer fizeram um convite a nenhum brasileiro. É um povo dum sistema diferente a outras nações, outro qualquer estrangeiro, se coliga com o brasileiro, sómente o japones é que se está conservando pois um patriotismo fanatico, e indigena! É preciso que as nossas autoridades, investidos nos seus cargos de magistrados; focalise um próblema em analise coletivo, para estudarem uma organização de lei de segurança nacional para punir, qualquer abuso de gente estrangeiras, que quer faser da nossa terra brasileira, hospitalar o seu campo de atividade para atuem os seus embustes...!! de sua nação. Eles são de coração indolentes, se chegar qualquer brasileiro na casa de niponicos pedir 1 prato de comida porque tem fome e está viajando, eles não dam a comida para o pobre viajante, e o coitado do brasileiro [...] passa fome. Essa emigração japonesa já é bastante velha no Brasil e eles, não deixam de falar nesse acabrunhante idioma niponico, e ainda eles falam que nós brasileiros tem a cabeça ruim, que sempre os brasileiros andam trabalhando todavia e não arranjam nada, e eles se gabem que tem cabeça bõa por isso vam adiante, eu não concordo com eles nestes ponto de vista eu acho que os niponicos são muitos amorosos pelos custumes do paiz deles...!! [...]<sup>129</sup>

A violência simbólica da carta está fundamentada em vários elementos do discurso antinipônico existente no Brasil. Em primeiro lugar, enfatiza a impossibilidade de assimilação dos imigrantes e descendentes de japoneses no Brasil, que não se “coligam” com os brasileiros em razão do “patriotismo fanático” e da manutenção do “acrabunhante idioma nipônico”. Além disso, deve-se ressaltar o argumento militarista, uma vez que os nikkeis estariam realizando suas atividades de guerra justamente em “nosso querido Brasil”. A prática

<sup>129</sup> NEVES, João Pereira das ao Governador do Paraná (M. Lupion) em 28 set. 1949. In: Departamento de Ordem Política e Social do Paraná. **Sociedade Terrorista Japonesa**. N. 2205, cx. 241. DEOPS-PR, 1948 – 1951.

da esgrima – na verdade, do *kendô* 剣道, arte marcial baseada no estilo dos samurais realizada com espadas de bambu denominadas *shinai* 竹刀 – seria um indício dessa índole violenta e militarista. O terceiro elemento seria a moral supostamente degenerada dos japoneses, pouco afeitos à piedade, uma vez que rejeitariam mesmo um prato de comida aos brasileiros. Essa degeneração dos costumes seria decorrente da suposta inferioridade racial. O autor não hesita em afirmar, a partir de sua argumentação, que os magistrados deveriam tomar medidas para punir o abuso dessa “gente”. Significativamente, confirmando esse clima de tensão e desconfiança mútua, Shimada ressalta que, no pós-guerra,

[...] Não era nem a polícia. Qualquer camarada, gente vem enche saco, não era só a polícia não. Todo brasileiro tava envolvido com polícia... naquele tempo, não sei o que que deu, mas... todo brasileiro era polícia, mesmo. [...] Até ontem era amigo, mas depois que acabou guerra ficou inimigo. Não sei porquê [...] judiaram tanto dos japoneses, né? [...]<sup>130</sup>

Embora seja uma hipérbole afirmar que todos os brasileiros estariam envolvidos com a polícia, é possível perceber, a partir do relato, o clima de tensão e hostilidade entre os brasileiros e os nikkeis – não obstante o conflito entre vitoristas e derrotistas tivesse em si dividido a comunidade nipo-brasileira em dois ramos distintos.

Malgrado tardio em relação ao recorte temporal circunscrito na presente pesquisa, um evento é significativo no tocante à postura antinipônica analisada. No início de 1951, uma empresa nikkei da cidade, a Irmãos Veda, exibiu um filme japonês denominado “Proibido de Amar”, não tendo legenda em português e apresentando, segundo o jornal que cobriu o fato – o *Diário da Tarde* –, conteúdo comunista e considerado subversivo. Revoltados com o que era tido como uma afronta, “[...] grande numero de brasileiros indignados, com justa razão, pretenderam apedrejar a casa de diversões [...]”<sup>131</sup>. Ainda descontentes,

[...] o grupo brasileiro não contendo-se mais, com os abusos e decepções que sofrem em Assaí, por parte dos japoneses ali residentes, se dirigiram ao ‘clube’ japonês Kamada – de comércio escuso e desonesto – e ali apedrejaram quebrando varias cadeiras, mesas, garrafas e obrigando um dos japoneses a fugir pelos fundos.<sup>132</sup>

Na construção da narrativa do *Diário da Tarde*, percebe-se que, apesar do grupo de brasileiros ter vandalizado dois estabelecimentos comerciais, a tônica dada é de que seria um ato de revolta contra os abusos e a imoralidade – pinta-se o clube como um bordel – praticados pelos

<sup>130</sup> Entrevista com T. Shimada e N. Saiki.

<sup>131</sup> JUSTIÇA pelas Proprias Maos! *Diário da Tarde*, 12 jan. 1951, s.p.

<sup>132</sup> Idem. *Ibidem*, s.p.

nikkeis assaienses, com “justa razão”, inclusive. O repórter enviado pelo jornal entrevistou Teixeira Graça, Juiz de Direito da comarca de Assaí, que afirmou:

‘Aqui é uma colônia brasileira dentro do Japão’, segundo o que declarou em interrogatorio por Ocasião da Shindo-Remmy varios chefes daquela seita. [...] Existem escolas japonesas que ensinam japonês; circulava um jornal japonês e por eu achar um dispauterio mandei fechar. É um absurdo, reconheço que existem japoneses bons, mas são poucos. Certa vez, perguntei a um niponico, porque não matriculava seus filhos em colégio brasileiros, como resposta obtive estas palavras: ‘Para meus filhos não se criarem em raça inferior’. [...] A [sic.] mais importante de tudo isso [...] é que eles pretendem nas próximas eleições fazer o prefeito e a maioria da Camara, aí sim, estão com tudo.<sup>133</sup>

As palavras de Graça são significativas, pois corroboram, apesar da conotação negativa construída pelo Diário da Tarde, a visão que os magistrados tinham da colônia nipônica em Assaí: um “quisto doentio”, posto que “colônia brasileira dentro do Japão”, que estaria em afronta com os interesses brasileiros. O discurso do juiz encontra-se em consonância com aquele propagado pelo delegado assaiense, A. de M. Crespo, segundo o qual seria necessária cautela em relação ao fanatismo nipônico ao imperador na cidade. Além disso, é válido ressaltar que, na narrativa de Graça, percebe-se o temor quanto à perda do equilíbrio político em Assaí, na medida em que os nikkeis teriam o projeto de eleger um prefeito e conseguir a maioria na câmara, o que legitimaria os supostos abusos desse “enquistamento” étnico no norte do Paraná.

Foi justamente nessa cidade, alvo de discursos e práticas de cunho antinipônico que levaram a tensões entre brasileiros e nikkeis, bem como entre esses próprios, que a religiosidade dos japoneses e descendentes foi desenvolvida por meio de canais não institucionais como os túmulos. A análise dos lugares que representam a morte, dessa forma, não pode prescindir da compreensão em torno das relações sociais e jogos de poder em que são construídos. Nesse cenário, a conversão ao Cristianismo – e mais particularmente ao Catolicismo – e o sincretismo religioso percebidos nas sepulturas podiam desempenhar, de fato, a função de mecanismo de negociação da identidade pública, uma vez que monumentalizada no cemitério, numa região marcada pelas definições em torno do “eu” e do “outro”, respectivamente brasileiro/cristão e nikkei/“pagão” – embora os pólos pudessem ser invertidos num local constituído como comunidade nipônica e percebido pelas autoridades públicas como “colônia brasileira dentro do Japão”. Converter-se, ainda que de modo muito particular como visto na análise dos jazigos, podia assumir a função de dispositivo para

---

<sup>133</sup> Idem. *Ibidem*, s.p.

sugerir que os nikkeis seriam assimiláveis em terras brasileiras. Portanto, não havia inocência, debilidade na interiorização religiosa e nem “falsa consciência” – em jargão marxista – na conversão, mas, em certa medida, estratégias simbólicas com o intuito de demonstrar a possibilidade de inserção na sociedade receptora.

Apesar da inexistência de consenso na historiografia, a dicotomia entre a conversão de nikkeis por motivos sociais e aquela realizada por razões religiosas pode ser transcendida. A rigor, não existem estados “puros” de fé, mas diferentes graus entre as motivações religiosas: o indivíduo social e o indivíduo religioso podem apenas ser “dissecados” da perspectiva analítica, mas são, em última instância, a mesma pessoa que transita entre os dois universos. Além disso, os nikkeis não constituem massa homogênea, havendo conflitos não apenas entre vitoristas e derrotistas, mas também entre as diferentes gerações de japoneses e descendentes no Brasil. Segundo Maeyama, havia um problema cultural, na medida em que o *issei* compreenderia a si próprio e a seus filhos, no caso os *nissei* nascidos em território brasileiro, como japoneses, educando-os de acordo com a cultura nipônica. Entretanto, os *nissei* eram, malgrado a bagagem cultural japonesa, brasileiros inseridos na sociedade “receptora”<sup>134</sup>. Esse paradoxo gerou uma série de lamentos por parte da primeira geração, como será discutido mais adiante, no sentido de que os descendentes teriam perdido os liames com a cultura pré-migratória. Do ponto de vista religioso, converter-se ao Cristianismo seria, para os *issei*, forma de sugerir que os japoneses e descendentes eram assimiláveis, permitindo que seus filhos fossem integrados ao Brasil por meio dos ritos eclesiais e dos apadrinhamentos, minimizando os possíveis conflitos com os brasileiros. Os *nissei*, por sua vez, eram obrigados a frequentar não apenas as escolas japonesas, mas também as instituições de ensino brasileiras, que tinham como parte do currículo o ensino religioso, ou seja, o proselitismo cristão, pelo menos nesse contexto histórico. Assim, os elementos de conversão, que passavam pela Primeira Comunhão e pela Crisma, possuíam o significado de rito de passagem para a integração no cotidiano brasileiro e mesmo a adesão, de forma muito particular, à fé cristã. Portanto, não era algo meramente superficial. Por isso, diversos *nissei* acabaram se adequando aos hábitos brasileiros, muitas vezes conservando apenas a língua no seio do lar<sup>135</sup>. As diferentes significações entre as gerações geraram um fenômeno religioso de caráter doméstico complexo. No dizer de Maeyama:

---

<sup>134</sup> MAEYAMA, T. **O Imigrante e a Religião**. Cit., p. 185.

<sup>135</sup> Idem. **Religião, Parentesco e as Classes Médias dos Japoneses no Brasil Urbano**. Cit., p. 241, 250 e 251.

Nas famílias dos japoneses residentes no Brasil, em geral a situação religiosa dos seus componentes é bastante confusa. No quarto dos pais, existem o “Butsudan” [...] e “Kamidana” [...]. Não raro acontece que, no quarto dos filhos, existe a imagem do Cristo. E os filhos ao levantar, pela manhã vão ao quarto dos pais para rezar no “Butsudan” e na escola, passam por Católicos. [...] <sup>136</sup>

O antropólogo percebeu que, nas residências dos nikkeis, diversas concepções religiosas poderiam coexistir, recordando que não havia apenas o Budismo e o Cristianismo, mas também o Shintoísmo, cuja devoção era realizada por meio do Kamidana. É possível que essa composição religiosa doméstica tenha se manifestado, também, nos túmulos dos japoneses e descendentes no Brasil, como analisado no tocante à necrópole de Assaí. De qualquer modo, por intermédio dos indícios citados, nota-se que a religiosidade nikkei possuía diferentes matizes quando relacionada às gerações em foco e que respondia, de diferentes formas, aos conflitos inerentes à sociedade em que estava inserida.

Em suma, no Cemitério de Assaí os túmulos de nikkeis encontram-se distribuídos em três tipologias que expressam, de diferentes formas, as manifestações religiosas existentes no interior do grupo étnico. Por um lado, a existência de sepulturas com traços cristãos indicam a possibilidade de conversão ao Cristianismo, não obstante essa apropriação de elementos da religiosidade ocidental tenha sido realizada a partir dos padrões culturais nipônicos, seja nos jazigos católicos, seja nos sincréticos. Os túmulos budistas, por outro lado, sugerem a reconstrução de aspectos das práticas religiosas pré-migratórias no país, destacando-se a presença das escolas da Terra Pura por meio de indícios como o Nenbutsu. De qualquer forma, o fenômeno religioso percebido na necrópole em questão, em conexão com a opção dos fiéis em torno do sagrado, vincula-se à história social dos nipo-brasileiros assaienses. A cidade, estruturada como comunidade nipônica fora do Japão, reconstruindo os sistemas de *mura* e *nihonjinkai*, era alvo de discursos e práticas antinipônicos, na medida em que era considerada quisto étnico no coração do Brasil. Isso motivou uma série de violências, como prisões, estupros, vandalismos, chacotas e desconfianças mútuas, seja entre brasileiros e nikkeis, seja entre os próprios japoneses e descendentes. Nessa atmosfera social, as atitudes religiosas podem ter desempenhado o papel de dispositivo para a negociação de identidades numa região em que ser nikkei inseria-se num campo de definição e redefinição entre o “eu” e o “outro”, brasileiro e japonês, cristão e “pagão”.

---

<sup>136</sup> Idem. **O Imigrante e a Religião**. Cit., p. 241.

## 5 A CEMITERIZAÇÃO DO CULTO AOS ANCESTRAIS\*

---

---

---

\* Parte do texto que compõe o presente capítulo foi publicada no artigo ANDRÉ, R. G. Representações e Práticas Mortuárias na Cultura Popular Brasileira: Influências e Apropriações. **Revista Brasileira de História das Religiões**, n. 4, maio 2009. Disponível em [www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf3/texto10.pdf](http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf3/texto10.pdf). Acesso em 10 jan. 2011.

A partir da análise das três tipologias tumulares, percebeu-se que houve não apenas a reconstrução da religiosidade budista ou a conversão ao Cristianismo entre os nikkeis assaienses, mas também o sincretismo religioso. No presente capítulo o objetivo é explicar as principais razões que levaram à cemiterização do culto aos ancestrais indicada anteriormente, sugerindo que os ritos mortuários existentes no Japão foram reestruturados na Colônia Três Barras de acordo com as especificidades do contexto histórico esboçado anteriormente, articulando-se à devoção aos mortos existentes no próprio Brasil. Por fim, pretende-se ressaltar que essa transferência do culto à necrópole está ligada à desestruturação das tradicionais organizações familiares em território brasileiro, conectando o fenômeno religioso, uma vez mais, à história social dos nipo-brasileiros no país.

### 5.1 Ritos Mortuários no Japão

Para compreender o fenômeno de cemiterização do culto aos mortos no Brasil, é imprescindível entender o que constitui e qual o significado da reverência aos ancestrais realizada em esfera doméstica entre os japoneses. De modo geral, trata-se de um rito por meio do qual são realizadas oferendas, geralmente de alimentos – como arroz, frutas, água e *sake* –, mas também de outros objetos, no interior do altar doméstico denominado *butsudan*. No relicário, são inseridos os *ihai*, tabuletas em forma de túmulo em que são escritos a denominação póstuma e monástica ou, às vezes, o nome em vida do defunto, que não apenas representariam o espírito do finado, mas evocariam-no. Portanto, como discutido, a tabuleta memorial não seria concebida apenas como representação – em sentido moderno – do ancestral, porém como duplo que deveria ser reverenciado em sua materialidade<sup>1</sup>. O ancestral, dessa forma, possuiria uma presença física no local de realização das oblações, daí a necessidade de inserir no relicário oferendas que fazem parte do cotidiano dos vivos, geralmente alimentos que os finados gostavam quando em vida. Em troca dessas ofertas, o *senzo* deveria oferecer proteção à família, preservando-a de doenças, pobreza e outros infortúnios. Trata-se, aplicando o raciocínio de Laura de Melo e Souza, de uma “[...] economia religiosa do toma-lá-dá-cá [...]”<sup>2</sup> entre os vivos e os mortos, em que cada parte teria obrigações e privilégios mútuos. Nesse sentido, como enfatiza Sansom:

---

<sup>1</sup> Ver capítulo 3, nota 105.

<sup>2</sup> SOUZA apud REIS, J. J. *A Morte é uma Festa*. Cit., p. 59.

[...] Since the dead exist, their wants must be attended too. Offerings must be made to them, of food and drink, and their wishes must be ascertained and followed. Thus a posthumous child must be announced to the bier, or to the memorial tablets of its father, a bride must be presented to the bridegroom's ancestors. Here we have the fundamentals of ancestor worship. For the purposes of the family, the dead are not dead: they must be consulted, comforted and revered.<sup>3</sup>

Malgrado apropriado pelo Budismo nipônico, como discutido no primeiro capítulo, o culto aos ancestrais possui origem confucionista, fundamentado na concepção de piedade filial segundo a qual os filhos deveriam prestar reverência incondicional aos pais, seja amparando-os na vida, seja realizando adequadamente os ritos fúnebres na morte. “Quando seus pais estão vivos”, ressalta-se num texto atribuído a Confúcio, “obedeça aos ritos ao servi-los; quando eles morrem, obedeça aos ritos ao enterrá-los; obedeça aos ritos ao sacrificar-se por eles”<sup>4</sup>. Como afirma Benedict, as relações sociais japonesas são fundamentadas no *on* – 恩 –, princípio segundo o qual para cada benefício recebido, seria necessário pagar na mesma proporção<sup>5</sup>. Isso valeria para todas as esferas da vida, desde receber um copo d’água a ser beneficiário de um auxílio financeiro. No tocante aos pais, os filhos seriam desde o nascimento devedores de sua preocupação, na medida em que “[...] todo homem e toda mulher foi outrora um bebê indefeso que não teria sobrevivido sem o cuidado dos pais, e durante anos, até ser um adulto, foi provido de lar, alimentação e vestuário. [...]”<sup>6</sup>. Nesse sentido, a obrigação de perpetuar os ritos domésticos aos ancestrais era transmitida ao filho mais velho<sup>7</sup>, embora na prática quem faça a manutenção do *butsudan*, realizando a limpeza e inserindo as oferendas, sejam as mulheres, no caso as esposas ou as filhas<sup>8</sup>. Nas palavras de Benedict, “[...] Todo japonês deve ter um filho. Necessita dele para que preste homenagem diária à sua memória após a morte, no altar da sala de estar, diante da miniatura da pedra tumular. [...]”<sup>9</sup> Era justamente esse filho, o *chônán*, quem, além de manter o liame com a ancestralidade, herdava a propriedade familiar, teoricamente inalienável<sup>10</sup>. Ou seja, ele não era o proprietário, em sentido moderno, dos bens da família, mas seu mantenedor. Os filhos mais novos estavam livres dessas obrigações, possuindo, entretanto, outras exigências: o

<sup>3</sup> SANSOM, G. B. Op. Cit., p. 114.

<sup>4</sup> CONFÚCIO. Op. Cit., p. 69.

<sup>5</sup> BENEDICT, R. Op. Cit., p. 88 e 89.

<sup>6</sup> Idem. Ibidem, p. 90.

<sup>7</sup> MAEYAMA, T. **O Imigrante e a Religião**. Cit., p. 10.

<sup>8</sup> Entrevista realizada com T. Shimada e N. Saiki.

<sup>9</sup> BENEDICT, R. Op. Cit., p. 215.

<sup>10</sup> MAEYAMA, T. **O Imigrante e a Religião**. Cit., p. 89.



irmão mais novo devia oferecer, teoricamente, assistência ao mais velho<sup>11</sup>, ao passo que a irmã era destinada a outra família por intermédio do casamento, ajudando, portanto, no culto aos ancestrais de outro grupo familiar. Não coincidentemente, como sugere Maeyama, utiliza-se, na cultura japonesa, as expressões *atotori*, *yôjinbô* e *urimono* – 跡取り, 用心棒 e 売り物 – para se referir aos três irmãos, que significam, respectivamente, “herdeiro”, “guarda-costas” – no caso do irmão mais novo ao oferecer assistência ao *chônân* – e “mercadoria para venda”<sup>12</sup> – no tocante ao destino da filha por meio do matrimônio arranjado denominado *miai* – 見合い.

Dada a divisão de obrigações no interior da família, havia diferentes ramos com determinadas responsabilidades no culto aos ancestrais. O epicentro era denominado *honke* – 本家 –, que estava a cargo do *chônân*. O segundo filho, embora não tenha obrigações para com a devoção aos *senzo* da ramificação principal, podia cultuar seus mortos no caso de constituir sua própria família, um dos possíveis ramos colaterais que caracteriza a *bunke* – 分家<sup>13</sup>. Foi o que ocorreu no Brasil, uma vez que parte significativa dos imigrantes constituía-se em segundos filhos que, em razão de não estarem ligados à propriedade familiar e ao culto aos ancestrais, tiveram a “liberdade” de sair de seu país de origem em busca de seus objetivos, como visto no segundo capítulo. Contudo, com o declínio da ideia de retorno ao Japão e as mortes que ocorriam em território brasileiro, esses segundos filhos passaram a realizar seu próprio culto à ancestralidade, seja nas casas, seja nos cemitérios, como discutido. Entretanto, trata-se de uma devoção da *bunke* que, a rigor, estaria submetida ao ramo principal, embora, na prática, os membros das famílias no Japão e no Brasil, de forma geral, tenham perdido o contato. De qualquer maneira, os ancestrais principais estariam sempre na *honke*<sup>14</sup>, o que sugere uma hierarquização dos próprios *senzo*, divididos entre aqueles do ramo central e dos colaterais, recordando que, na cultura japonesa até o final da Segunda Guerra Mundial, cada “indivíduo” deveria permanecer em seu próprio lugar familiar e social, respeitando as obrigações inerentes à sua disposição no quadro da sociedade, incluindo-se os *senzo*.

No entanto, é válido frisar que, na cultura japonesa, nem todo defunto seria convertido, automaticamente, em ancestral, sendo necessário, antes, um conjunto de ritos fúnebres para

<sup>11</sup> Apesar do “dever” inerente à posição de segundo filho, era ele, na prática, quem tinha a possibilidade de trabalhar em outra região – incluindo-se fora do país, no caso dos emigrantes que se dirigiram, por exemplo, ao Brasil – e mesmo estudar, na medida em que não tinha maiores obrigações para com a propriedade familiar e com o culto aos ancestrais, exceto no caso de ausência do *chônân*. Idem. Ibidem, p. 89 e 90.

<sup>12</sup> Idem. *Religião, Parentesco e as Classes Médias dos Japoneses no Brasil Urbano*. Cit., p. 258 e 259.

<sup>13</sup> Idem. *O Imigrante e a Religião*. Cit., p. 10 e 89.

<sup>14</sup> Idem. Ibidem, p. 10.

isso. Dada a ocorrência da morte, a primeira série de procedimentos diz respeito aos ritos de separação. O conceito refere-se às práticas adotadas no sentido de “separar” o morto dos vivos – ainda que, no caso nipônico, como discutido, haja a ambiguidade em torno da presença do ancestral no *ihai* –, já que o mesmo estaria num plano intermediário entre os vivos e os mortos. Segundo Reis,

[...] Entre a separação [do meio dos vivos] e a incorporação [ao mundo espiritual], o morto ficaria no limite entre o aqui e o além, uma espécie de parêntese existencial a ser ritualmente preenchido pelos vivos.

São exemplos de ritos de separação a lavagem e o transporte do cadáver, a queima de objetos pessoais do morto, cerimônias de purificação, de sepultamento, rituais periódicos de expulsão do espírito do morto da casa, da vila, enfim, do meio dos vivos, o luto e tabus em geral [...]<sup>15</sup>

Enfocando os ritos de separação em relação à morte na cultura japonesa, será apresentado, a seguir, um quadro acerca dos principais procedimentos adotados, tendo em vista as informações apresentadas por Fujii em torno do assunto<sup>16</sup>. No entanto, é preciso ressaltar que se trata de uma descrição que, não obstante os pormenores, exige certo grau de generalização, já que houve um processo de mudança nos ritos fúnebres japoneses ao longo do século XX. Além disso, deve-se atinar também para variáveis regionais e doutrinárias, já que há incontáveis vertentes budistas no Japão.

Em primeiro lugar, certifica-se a ocorrência da morte biológica. A partir disso, começa o processo de preparação do cadáver: é colocada água nos lábios, denominada *matsugo no mizu* – 末期の水. O corpo é banhado e vestido com *kimono* branco, sendo barbeado ou, no caso das mulheres, maquiado. Os orifícios são tapados, os olhos são fechados e as mãos são juntadas. O rosto é coberto com um pano branco. Realizados os procedimentos ligados à limpeza, inicia-se a parte propriamente cerimonial<sup>17</sup>. Uma lâmina é colocada sobre o falecido, com o intuito de afastar toda uma sorte de espíritos de influência maligna, denominados *yûrei* – 幽霊. São oferecidos incenso, flores e velas. O *kamidana* é fechado com papel branco, assim como as demais fotografias no interior da casa. O mesmo, no entanto, não acontece com o *butsudan*. O monge recita sutras, o *makuragyô* – 枕経. O morto, então, é convertido postumamente em monge, ganhando novo nome, sendo realizada uma parte da chamada

<sup>15</sup> REIS, J. J. **A Morte é uma Festa**. Cit., p. 89. O conceito de rito de separação foi proposto, originalmente, por Arnold Van Gennep em “The Rites of Passage”. VAN GENNEP, A. **The Rites of Passage**. Chicago: The University of Chicago Press, 1960, p. 10 e 11.

<sup>16</sup> FUJII, M. Op. Cit., p. 42 a 44.

<sup>17</sup> Num filme recente, é abordado o trabalho do preparador de cadáveres, no qual o processo descrito é representado. Ver “A Partida” (“Okuribito”, Yojiro Takita, 2008).

transferência de méritos ao indivíduo, mesmo que o próprio não os tenha praticado em vida. A nova identidade é escrita em duas tabuletas brancas, de caráter provisório. A pessoa é posta no caixão, situado num altar próprio, com a fotografia, oferendas, tais como arroz, *sake* – 酒 – e eventualmente outros objetos pertencentes ao falecido. É feita, então, a vigília, denominada *tsuya* – 通夜. Na manhã seguinte, geralmente, os convivas prestam as últimas reverências e o monge conta uma breve biografia do morto. O féretro é retirado do altar, a tampa é aberta, sendo então coberto por flores e outros objetos, como livros, óculos e, principalmente, uma tábua onde seu nome é escrito – *sotoba* – item que acompanha todo o cortejo fúnebre e permanece no túmulo, facilitando, teoricamente, a jornada *post mortem*. O caixão é carregado para o carro fúnebre e o sucessor – isto é, o filho mais velho – dirige palavras de agradecimentos aos convivas. Parentes e amigos acompanham o cortejo fúnebre, carregando lanternas, que são postas nos cruzamentos por onde passa. Chegando ao crematório, o monge recita sutras enquanto o corpo é queimado. As cinzas são colocadas numa urna e os fragmentos de ossos são recolhidos com palitos, os *kotsuage* – 骨揚げ. As pessoas dispersam-se, a família volta para a casa, sal é jogado nas roupas e colocado na porta das residências, os objetos do morto são quebrados ou queimados e a urna é posta no *butsudan* por um período variável de trinta e cinco ou quarenta e nove dias, de acordo com as variáveis regionais. Após o tempo litúrgico, o objeto é enterrado no túmulo familiar, embora uma parte das cinzas possa permanecer no próprio relicário budista<sup>18</sup>.

Após os procedimentos de separação, são realizados os ritos de incorporação, que compreendem, seguindo ainda os conceitos de Van Gennep<sup>19</sup>, as práticas religiosas relacionadas à incorporação dos espíritos ao “outro mundo”, o que varia segundo a cultura em questão. De modo geral, dizem respeito à realização de atividades ligadas ao tempo litúrgico, mantendo na memória familiar as recordações do falecido. No entanto, como indica Reis<sup>20</sup>, os ritos de separação e incorporação não possuem fronteiras claramente definidas, havendo, antes, a superposição de ambos.

Os ritos de incorporação organizam-se em torno do *butsudan*, seguindo as oblações descritas. Um dia por semana, ao longo de sete semanas – com especial observância do sétimo, trigésimo quinto e quadragésimo nono dia –, devem ser prestadas homenagens ao espírito,

<sup>18</sup> KENNEY, E.; GILDAY, E. T. Mortuary Rites in Japan. Cit.. Acerca das velas acesas nos cruzamentos e da purificação no retorno ao lar, OTO, Tokihito. Funeral Rites. In: **Folklore in Japanese Life and Customs**. Tokyo: Kokusa, Bunka Shinkokai, 1963, p. 66 – 68. Embora carecendo de profundidade analítica, o texto de Oto é rico em informações e variantes regionais.

<sup>19</sup> VAN GENNEP, A. Op. Cit., p. 164 e 165.

<sup>20</sup> REIS, J. J. **A Morte é uma Festa**. Cit., p. 89.

que ainda não constituiria o ancestral propriamente dito. Após quarenta e nove dias, como sugerido, a urna deve ser enterrada no túmulo familiar, sendo as duas tabuletas brancas queimadas, elaborando-se uma tabuleta negra definitiva, o *ihai*, que deve ser inserido no *butsudan*<sup>21</sup>. Segundo Fujii, após o período de quarenta e nove dias, “[...] the deceased is integrated into the realm of ancestral spirits, but the spirit is still an unstable, polluted and dangerous being that needs to be purified and protected by a further series of memorial services [...]”<sup>22</sup>. Ou seja, mesmo na condição de *senzo*, o falecido permaneceria instável, sendo necessária a realização de uma terceira bateria de ritos, não mais de incorporação, mas de estabilização do ancestral. Por isso, as oferendas diárias no *butsudan* devem permanecer, devendo haver a observância do centésimo dia após a morte e do primeiro, terceiro, sétimo, décimo, vigésimo terceiro, vigésimo sétimo, trigésimo terceiro – ou trigésimo quinto – aniversário da morte<sup>23</sup>. Além disso, em ocasiões especiais, como no Obon Matsuri – お盆祭り, o festival dos mortos realizado em quinze de agosto –, acredita-se que os *senzo* retornam do “outro mundo”, evento no qual o *butsudan* deve receber um tratamento especial<sup>24</sup>. Porém, não se trata apenas de uma cerimônia doméstica, na medida em que são realizados cultos e festas em templos budistas e mesmo nas ruas. É na ocasião, por exemplo, que é feito o Bon Odori – 盆踊り –, festival em que as pessoas dançam utilizando movimentos próprios a atividades cotidianas – como pesca e colheita, o que pode variar segundo a região japonesa –, ao som dos *taiko* – 太鼓 –, tambores feitos a partir do couro do boi. Acredita-se que, por intermédio do Bon Odori, facilita-se a transição dos espíritos através do “outro mundo”. Em dezesseis de agosto, os ancestrais voltariam para o seu próprio lugar, que estaria situado além do mar, lago ou rio. Por isso, em diversas localidades nipônicas, realiza-se o Tôrô Nagashi – 灯ろう流し –, ocasião em que são confeccionados pequenos barcos nos quais são inseridas oferendas, sendo os mesmos colocados na correnteza e queimados. No Brasil, os nikkeis começaram a realizar o Tôrô Nagashi na cidade paranaense de Carlópolis, próxima à divisa com o Estado de São Paulo.

Os ritos de separação, incorporação e fixação dos espíritos, como se pode perceber, têm por objetivo transformá-los em ancestrais. Não se trata de uma passagem imediata, realizada somente com a ocorrência da morte biológica. É necessário o investimento em uma série de procedimentos que duram quase meio século para que o morto seja alçado à condição

---

<sup>21</sup> FUJII, M. Op. Cit., p. 44.

<sup>22</sup> Idem. Ibidem, p. 45.

<sup>23</sup> Idem. Ibidem, p. 46.

<sup>24</sup> Idem. Ibidem, p. 46.

de *senzo*<sup>25</sup>. O filho mais velho torna-se responsável, juntamente ao monge, não somente pelo controle da propriedade familiar, mas pela manutenção dos bens simbólicos, utilizando o conceito de Bourdieu, no sentido de lidar com o tempo litúrgico, que implica em complexos mecanismos de perpetuação da memória do “indivíduo” no interior do grupo familiar. Assim, em linguagem bourdiana, o *chônán* e o monge, por intermédio de um habitus longamente aprendido e de uma formação teológica específica, respectivamente, são investidos de um capital cultural – e religioso – que lhes permite efetuar as trocas simbólicas na esfera do sagrado<sup>26</sup>.

No interior do imaginário nipônico, os mortos para os quais os ritos não foram devidamente executados poderiam tornar-se malignos aos vivos, dada a manutenção da instabilidade e da “contaminação” mórbida denominada *kegare* – 汚れ<sup>27</sup>. Além disso, tal como no Ocidente, certas categorias de morte – como afogamentos, vítimas de catástrofes naturais, natimortos, entre outros – seriam fonte para espíritos malignos<sup>28</sup>, furiosos, errantes ou famintos. Segundo Wijayaratna:

Throughout Japanese religious history, the problem was to appease the dead soul. The people believed that those who died angrily and in violent conditions would bring much trouble. In this domain, Buddhism was very useful. For example, Goryou-e, a ceremony in honor of souls, is a Buddhist ritual to appease angry

<sup>25</sup> Idem. Ibidem, p. 41.

<sup>26</sup> BOURDIEU, P. Gênese e Estrutura do Campo Religioso. Cit., p. 40.

<sup>27</sup> A morte seria, na cultura japonesa, algo essencialmente impuro. O contato com o mórbido poderia gerar o perigo de contaminação, seja do ponto de vista físico, no tocante à putrefação, ou “espiritual”, uma vez que a não aplicação dos rituais poderia gerar mortos incômodos aos vivos. Portanto, morrer bem, isto é, cercado pelo conjunto de procedimentos simbólicos, seria uma necessidade. O *kegare* exigia uma série de práticas de purificação, o que justificaria o citado fechamento do *kamidana* quando do velório. WIJAYARATNA, M. Op. Cit., p. 106. Essa impureza seria justificada mitologicamente no Kojiki, no Nihon Shoki e no Man'yôshû. Com algumas variantes, narra-se que os primeiros *kami*, Izanami-no-Mikoto e Izanagi-no-Mikoto, teriam sido enviados para dar forma ao mundo que, a despeito de sua criação, ainda se encontraria indefinido. O casal de irmãos, na típica relação incestuosa que caracteriza as narrativas mitológicas, teria dado origem a uma série de divindades. No entanto, ao dar à luz ao *kami* ligado ao fogo, Izanami teria as genitálias queimadas, resultando em sua morte. Izanagi, furioso, decapitaria imediatamente o filho com a própria espada. Inconformado com o falecimento da irmã, o deus viajaria para Yomi – 夜見, palavra escrita com o *kanji* de “noite” –, o mundo dos mortos, já que a conexão entre ele e o universo dos vivos ainda não estaria selada, com a intenção de “ressuscitá-la”. Ao encontrar Izanami, a deusa consentiria em retornar, pedindo, porém, a Izanagi para aguardá-la enquanto solicitaria autorização ao próprio Yomi, o *kami* da morte, no interior de uma câmara. No entanto, impaciente, o irmão espiaria o local, vendo seu corpo em estado de decomposição. Aterrorizado, teria fugido do mundo dos mortos, sendo perseguido por toda uma legião de seres mórbidos. Contudo, conseguiria escapar e, diante da experiência em Yomi, resolveria selar a entrada. Devido ao contato com a morte – no caso, o cadáver pútrido de Izanami –, Izanagi teria se purificado nas águas do mar – daí a importância mitológica do sal como substância purificadora –, atitude que, por sua vez, daria origem a novos *kami*, Amaterasu – que iria tornar-se a suprema divindade solar – e Take-Haya-Susano-o-no-Mikoto. Porém, Izanami acabaria por amaldiçoar seu irmão, introduzindo a morte – no caso, definitiva – no mundo humano. De acordo com G. Ebersole, há outras passagens míticas que remetem à introdução da morte, como a ocasião em que Amaterasu seria exilada numa caverna, mantendo o universo na escuridão, e quando seu neto, Ninigi-no-Mikoto, seria amaldiçoado pela princesa Iwa Naga Hime, trazendo mortalidade à sua prole. EBERSOLE, G. L. Op. Cit., p. 86 – 89, 98, 101 e 102.

<sup>28</sup> SCHMITT, J. C. Op. Cit., p. 17 e REIS, J. J. **A Morte é uma Festa**. Cit., p. 89 e 171.

ghosts. Animism [...] taught that the dead were able to avenge themselves and cause various catastrophes. In Nara and Heian periods [...] monks and well-known ascetics were often asked to conduct rituals aimed at soothing the resentment of dead souls.<sup>29</sup>

Mesmo a Seichô-no-ie, considerada religião vitalista voltada para benefícios imediatos, não abriu mão de alguns ritos mortuários com o objetivo de apaziguar espíritos instáveis, apropriando elementos do Budismo nipônico. Segundo um relato analisado por Maeyama, numa residência de nikkeis brasileiros, o espírito de uma falecida esposa para o qual os devidos rituais não teriam sido cumpridos fazia ruídos à noite, motivo pelo qual foram solicitadas orações da Seichô-no-ie para a resolução do problema<sup>30</sup>.

## 5.2 Reconstrução dos Ritos Mortuários no Brasil

O que sobreviveu de tais práticas no Brasil, mais particularmente na Colônia Três Barras? De fato, em novo contexto, os ritos, por um lado, sofreram modificações relativas à especificidade do campo religioso devido à falta de monges especializados, como discutido no terceiro capítulo. Por esse motivo, a atenção dada pela historiografia ao assunto é escassa, afirmando-se que os imigrantes não se dedicavam à vida religiosa devido ao ritmo da labuta diária. Embora seja um dado importante, é preciso compreender como as práticas foram reestruturadas em novo contexto, e não lamentar que os ritos – de separação, incorporação e estabilização – não tenham sido reproduzidos tradicionalmente em território brasileiro. Praticamente não foram encontradas informações sobre a primeira bateria de procedimentos, concernentes à separação. É possível que, devido ao medo relativo à malária, o trato com o corpo tenha sido temporalmente encurtado. Shimada e Saiki afirmam que, entre os nikkeis assaienses, houve aqueles que trouxeram do Japão livretos contendo sutras ou *okyô* que deveriam ser recitados durante os velórios e os funerais. Na ausência de um monge propriamente dito, eram os pais ou os filhos que assumiam a função de *okyô yomi* ou *bôzu gawari*, de forma relativamente improvisada. De acordo com Saiki, havia, inclusive, exercícios de memorização dos sutras:

[...] as pessoas que vieram do Japão na nossa região [...] memorizavam [o] *okyô*, todo mundo lia tanto que memorizava, e a gente ficava lá quieto, mas tava fazendo a leitura do *okyô* mentalmente. É como os brasileiros católicos, fica lá... qualquer coisa está rezando o pai nosso. [...]<sup>31</sup>

<sup>29</sup> WIJAYARATNA, M. Op. Cit., p. 105.

<sup>30</sup> MAEYAMA, T. **O Imigrante e a Religião**. Cit., p. 228 e 229.

<sup>31</sup> Entrevista com T. Shimada e N. Saiki.

Ou seja, não obstante a ausência de monges especialistas, os procedimentos mortuários relacionados à leitura do *okyô* foram reconstruídos em Assaí. A existência de livretos trazidos do Japão, a memorização de sutras e sua recitação quando necessário indicam um investimento na preservação de parte dos ritos mórbidos.

Nos velórios de nikkeis no Brasil, os *sotoba*, em cuja superfície eram escritos o nome e a data de nascimento e óbito, eram colocados sobre o falecido, acompanhando a procissão até o túmulo, sendo deixado sobre ele. Quanto aos ritos de incorporação, após o funeral, as famílias providenciavam um *butsudan* – caso não possuíssem – às pressas, pendurando uma caixa de madeira em algum cômodo da casa, inserindo nele flores e a foto do indivíduo<sup>32</sup>. Na Colônia Três Barras, segundo Shimada, os *ihai* eram feitos por alguém que tivesse o que seria considerada uma bela caligrafia, e não propriamente por um monge especialista, dada a sua ausência<sup>33</sup>. É válido ressaltar que, de modo geral, devido à condição de segundos filhos dos imigrantes japoneses, o *butsudan* “principal” – isto é, da *honke* – haveria ficado a cargo do *chônán*, que teria permanecido no Japão. De qualquer forma, durante a semana, o relicário recebia as oferendas e, no sétimo dia, momento de observância litúrgica, a vizinhança era chamada e as devidas reverências eram prestadas diante do altar budista<sup>34</sup>. O rito para a transformação do defunto em ancestral era mantido ao longo dos quarenta e nove dias de luto, em que o espírito permaneceria confuso no interior da residência<sup>35</sup> ou, como anota Fujii, sobre o telhado<sup>36</sup>. Segundo Shimada, discorrendo sobre os procedimentos mórbidos no Brasil,

[...] até quarenta e nove dias diz que o espírito fica ainda na família, por isso [...] tem que [...] todo dia [...] rezar. Porque depois de quarenta e nove dias diz que vai pro céu, não sei não, mas é assim... Por isso, até 49 dias diz que quem morreu tá dentro da família, tudo junto, mas a gente não enxerga, mas tá tudo junto né.<sup>37</sup>

Apesar das transformações que ocorreram nos ritos mórbidos, a morte não deixou de ser, entre os nikkeis assaienses, um evento coletivo. Assim como no Brasil do século XX em que as portas das casas do defunto permaneciam abertas à entrada de clérigos, familiares, amigos, vizinhos e demais “bisbilhoteiros”<sup>38</sup>, entre os japoneses e descendentes morrer bem implicava, seja para o finado, seja para a família, o envolvimento de uma coletividade. Em

<sup>32</sup> HANDA, T. Op. Cit., p. 727.

<sup>33</sup> Entrevista com T. Shimada e N. Saiki.

<sup>34</sup> HANDA, T. Op. Cit., p. 727.

<sup>35</sup> Entrevista com T. Shimada e N. Saiki.

<sup>36</sup> FUJII, M. Op. Cit., p. 44.

<sup>37</sup> Entrevista com T. Shimada e N. Saiki.

<sup>38</sup> REIS, J. J. **A Morte é uma Festa**. Cit., p. 100 e 101.

primeiro lugar, devido ao *kôden* – 香典 –, “[...] a gift of money to the bereaved family [...] to be used to defray funeral costs. [...]”<sup>39</sup> Quando alguém morria, o que permanece ainda hoje em Assaí, os conhecidos não poderiam chegar aos velórios de mãos vazias, devendo levar um envelope com o nome da família “doadora” escrito, no qual se inseria determinada quantia de dinheiro, nem baixa, nem excessiva<sup>40</sup>. Como ressalta Murakami na citação acima, a prática deveria auxiliar nos custos com os procedimentos mórbidos. Isso se deve ao fato de que, seguindo as convenções em torno do *on* discutido por Benedict, o *kôden* recebido deve ser retribuído mais tarde – geralmente, após os quarenta e nove dias de luto – com presentes ou, quando outra pessoa da comunidade morresse, com a obrigação moral de empenhar o *kôden*<sup>41</sup>. Por isso, no Japão, há o registro das doações num livro denominado *kôdenchô* – 香典長 –, literalmente “despesas com o *kôden*”, com o intuito de registrar e controlar os benefícios recebidos durante o luto<sup>42</sup>. Além da participação da coletividade por intermédio de “donativos” financeiros, as associações discutidas no capítulo anterior, que buscaram reconstruir na Colônia Três Barras as relações de sociabilidade existentes no Japão, faziam-se presentes durante a hora da morte, consolando a família, auxiliando nos preparativos de velórios e funerais, participando do cortejo fúnebre e mesmo prestando homenagens. Numa cultura em que a ideia de indivíduo isolado do coletivo praticamente não existia, mesmo e principalmente a morte não era um acontecimento solitário.

### 5.3 O Culto aos Mortos no Brasil

Como visto, o culto aos ancestrais não desapareceu no Brasil, embora tenha sido reestruturado num novo contexto histórico, inclusive passando pelo processo de cemiterização. Ao mudar de lugar, esse conjunto de representações e práticas sofreu uma série de ressignificações. Por isso, não cabe buscar origens imemoriais e esperar que sejam reproduzidas sem modificações – a ilusão gerada pelo conceito “tradição”<sup>43</sup> –, mas perceber como essa devoção aos mortos ganhou novos sentidos e usos a partir de um tempo perpassado de historicidade.

<sup>39</sup> MURAKAMI, Kôkyô. Changes in Japanese Urban Funeral Customs During the Twentieth Century. **Japanese Journal of Religious Studies**, v. 27, n. 3 – 4, p. 339.

<sup>40</sup> ASARI, A. Op. Cit., p. 93. Ver também entrevista com T. Shimada e N. Saiki.

<sup>41</sup> MURAKAMI, K. Op. Cit., p. 339.

<sup>42</sup> OTO, T. Op. Cit., p. 64.

<sup>43</sup> BURKE, P. Op. Cit., p. 239 e 240.



A cemiterização do culto aos ancestrais, transcendendo o recorte temporal da presente pesquisa, faz parte de um processo que, apresentando os primeiros indícios nas décadas de 1930 e 1940 em alguns túmulos no Cemitério de Assaí, consolidou-se na segunda metade do século XX – mesmo em outras necrópoles como aquelas existentes em cidades como Londrina e Maringá. Alguns exemplos encontram-se representados nas imagens 64 e 65, em que se percebe que os oratórios em pequena escala deram lugar a capelas com dimensões generosas, nas quais, além dos ícones cristãos como anjos e cruzes, encontram-se presentes os *ihai*, as fotografias dos defuntos, flores, velas e, por fim, as próprias oferendas como copos de água. Externamente, praticamente não se nota mais a arquitetura budista, tendo sido algumas sepulturas totalmente convertidas em jazigos com padrões ocidentais, não obstante os objetos de devoção neles inseridos tenham traços do Budismo nipônico.

**Imagem 64**



**Fonte:** ANDRÉ, R. G. **Túmulo Sincrético em Forma de Capela no Cemitério de Assaí.** 2008. 1 fot.: colorida; 2304 x 3072 px. (reg. 0085a)

### Imagem 65



Fonte: ANDRÉ, R. G. **Oferendas Inseridas em Túmulo com Cemiterização do Culto aos Ancestrais**. 2008. 1 fot.: colorida; 3972 x 1546 px. (reg. 0085c)

Há, pelo menos, duas explicações para a cemiterização do culto aos ancestrais. Em primeiro lugar, os nikkeis perceberam que, na religiosidade popular brasileira, também existia uma devoção aos mortos. Por mais que os ritos fúnebres japoneses pareçam distantes das práticas ocidentais, ambos possuem canais – ou, no dizer de Silveira, interstícios culturais – que permitem a troca de elementos, operando segundo lógicas semelhantes de troca simbólica. Os tipos de sepulturas em questão sugerem que houve um sincretismo que aproximou a reverência aos mortos de lá e de cá.

Até o século XIX, em cidades brasileiras como Salvador e Rio de Janeiro, os cadáveres eram enterrados nas igrejas<sup>44</sup>, de acordo com as solicitações feitas em testamento pelos defuntos. O chão dos templos, que então prescindiam do uso de bancos, eram repletos de túmulos, sendo constantemente pisados pelos fiéis, o que sugere uma proximidade entre mortos e vivos<sup>45</sup>. Vale lembrar, também, que as igrejas eram utilizadas não apenas como espaço destinado à fé, mas também, na prática, como lugar de encontro, conversas, trocas e mesmo flertes, já que a separação entre o sagrado e o profano varia de acordo com o contexto histórico. Além disso, de acordo com Reis<sup>46</sup>, começaram-se a construir nas igrejas os

<sup>44</sup> MARCÍLIO, Maria Luiza. A Morte de Nossos Ancestrais. In: MARTINS, J. de S. (org.). **A Morte e os Mortos na Sociedade Brasileira**. Cit., p. 69.

<sup>45</sup> REIS, J. J. **A Morte é uma Festa**. Cit., p. 174 e 175.

<sup>46</sup> Idem. *Ibidem*, p. 178.

chamados carneiros, palavra que significa literalmente “depositório de carne”, paredes nas quais os corpos eram sepultados. Após alguns anos, era possível que os ossos descarnados fossem inseridos em valas comuns, sendo as antigas tumbas utilizadas recorrentemente. De qualquer modo, durante a morte, uma das formas de conseguir bem-aventurança seria repousar próximo aos santos<sup>47</sup>, dada a crença nas propriedades mágicas de seu corpo que, supostamente, não pereceria com a passagem do tempo. Outra possibilidade era ter a sepultura próxima a relíquias ou a lugares privilegiados na missa, como o púlpito.

A crença nas vantagens de ser enterrado no interior das igrejas, próximo aos santos, às relíquias ou a certos lugares do templo permaneceu no Brasil. O cemitério propriamente dito, entendido como lugar afastado do espaço eclesiástico, era reservado apenas às camadas marginalizadas<sup>48</sup>, seja do ponto de vista econômico – no caso de escravos e mendigos –, religioso – judeus, hereges, excomungados, não-batizados – ou mesmo etário – crianças. Mortos em circunstâncias especiais também não tinham direito a sepultura eclesiástica, como os suicidas. Embora a cúpula da Igreja Católica condenasse e até proibisse o enterro nos templos, o que nunca foi seriamente respeitado na prática<sup>49</sup>, havia instituições com o objetivo de garantir sepultura eclesiástica aos fiéis. As confrarias, um dos principais canais do catolicismo popular na Europa e no Brasil, tinham, dentre suas principais funções, a finalidade de permitir uma “boa morte” a seus membros<sup>50</sup>. Quando do falecimento de um deles, forneciam todos os aparatos necessários às cerimônias fúnebres e ao enterro. Além disso, por intermédio dos altares laterais construídos no interior das igrejas e voltados para santos específicos, permitiam a realização periódica do culto aos mortos por meio de missas – a cargo dos capelães – destinadas à salvação de suas almas – tirá-las do Purgatório o mais rápido possível.

Seria necessário reduzir as penas do morto no outro mundo, tendo a ação dos viventes, principalmente daqueles designados pelos testamentos, função decisiva: realizando-se missas e obras de caridade, seria possível reduzir os martírios no Purgatório. A crença no retorno dos fantasmas dava-se justamente no período após a morte em si, seja em sonho ou em vigília, solicitando os espíritos, geralmente, os sufrágios para livrá-los das penas. Schmitt demonstra como os fantasmas tornaram-se populares e mais frequentes a partir do século XII, justamente no período em que se elaborou teologicamente o Purgatório<sup>51</sup>. Além disso, as confrarias

---

<sup>47</sup> ARIÈS, P. Op. Cit., p. 35.

<sup>48</sup> REIS, J. J. **A Morte é uma Festa**. Cit., p. 193 – 200.

<sup>49</sup> ARIÈS, P. Op. Cit., p. 51.

<sup>50</sup> Idem. Ibidem, p. 195 – 200 e REIS, J. J. **A Morte é uma Festa**. Cit., p. 144.

<sup>51</sup> SCHMITT, J.-C. Op. Cit., p. 41.

apelavam a santos específicos e a Nossa Senhora, uma vez que seria possível realizar trocas simbólicas com tais entes, objetivando fins imediatos ou mesmo êxitos no outro mundo: a punição infernal ou a absolvição celeste.

Entretanto, com a expansão do discurso médico a partir do século XIX, o sepultamento nas igrejas passou a ser condenado como prática insalubre que poderia gerar doenças, por intermédio dos miasmas, ou mesmo novas mortes<sup>52</sup>. Assim, apesar de resistências que ocorreram em certas regiões, os cemitérios extramuros tornaram-se os lugares reservados aos enterros. A historiografia francesa e brasileira indica que, a partir do período – na França, a partir do século XVIII –, o culto aos mortos desapareceu após a separação das necrópoles em relação ao lócus eclesiástico e, conseqüentemente, ao seu processo de laicização. A antiga familiaridade em relação aos cadáveres, no sentido de pisá-los e cultuá-los nas capelas laterais, teria desaparecido em nome de enunciados e práticas higienistas. Contudo, mesmo que os enterros em igrejas tenham se extinguido, com exceção talvez de personalidades eclesiásticas, pode-se de fato afirmar que o culto aos falecidos tenha findado?

O movimento histórico é mais complexo, uma vez que parte do imaginário mórbido não desapareceu, mas encontrou novos lugares no interior dos cemitérios extramuros. Ariès sugeriu esse processo na Europa, uma vez que, com a popularização das necrópoles ao longo do século XVIII e dos túmulos familiares, os altares laterais destinados ao culto periódico dos mortos começaram a transferir-se das igrejas para os cemitérios por intermédio de capelas familiares fechadas a chave, não mais sob a tutela do capelão, porém da própria família<sup>53</sup>. No entanto, com o colapso das confrarias, as capelas deixaram de estar sob sua tutela, como eram os altares laterais, devendo ser erigidas pelos familiares, o que exigia certo poder de compra. No Brasil, algumas necrópoles, como o Cemitério da Consolação em São Paulo, indicam esse processo, dada a popularidade das capelas entre as grandes famílias, ornamentadas com todos os aparatos que compunham os altares laterais: crucifixos, imagens de Cristo e da Virgem, velas e imagens de santos intercessores. Porém, é possível que a antiga devoção aos mortos tenha permanecido mesmo entre os grupos com menos poder de compra, inclusive em túmulos comuns ou compostos apenas de uma cruz fincada a terra. Mesmo que diminuída, ainda se mantém certa familiaridade com os cemitérios, já que os mesmos foram engolidos pela malha urbana com o crescimento das cidades. Em Londrina, por exemplo, a feira mais popular é realizada ao lado do Cemitério São Pedro. Um dos caminhos de acesso, ligando a feira à popular Avenida Juscelino Kubitschek, é justamente a via que corta o cemitério,

<sup>52</sup> REIS, J. J. **A Morte é uma Festa**. Cit., p. 247 e 248.

<sup>53</sup> ARIÈS, P. Op. Cit., p. 305 – 310.

permitindo o trânsito entre os consumidores e os túmulos. Há quem aproveite para visitar a sepultura de familiares e amigos.

Uma das formas de culto aos mortos existente nos cemitérios brasileiros, segundo Valladares, é a devoção realizada em determinadas sepulturas cujos defuntos seriam “santificados” pelo uso popular, ainda que não se tratem de santos da perspectiva eclesiástica. Tais túmulos seriam capazes de permitir a realização de milagres, como a cura de doenças, a resolução de problemas matrimoniais, o sucesso no amor, no trabalho ou nos estudos, entre outros usos. Para que os desejos sejam realizados, geralmente os fiéis fazem promessas materializadas por meio da queima de velas, procissões e confecção de ex-votos<sup>54</sup>. Mesmo os jazigos nos quais são feitos rituais de magia negra, por adeptos, por exemplo, da Quimbanda, operam segundo o mesmo padrão de trocas simbólicas. Valladares ressalta que, geralmente, os sepultados nos túmulos devocionais possuem qualidades especiais, embora nem sempre fundamentadas em virtudes moralmente consagradas socialmente. Nas palavras do autor,

[...] O aspecto mais desafiante para a compreensão imediata das devoções é o fato de que o personagem não necessita estar qualificado por virtudes morais, nem religiosas, do código do bom comportamento. Facínoras, pistoleiros, bandidos de assaltos covardes, prostitutas e vítimas inocentes de assassinatos e de crimes passionais são exemplos dessas devoções espontâneas nos cemitérios urbanos e rurais brasileiros.<sup>55</sup>

De qualquer forma, os jazigos devocionais, geralmente, são marcados por defuntos que viveram e/ou morreram em circunstâncias excepcionais. Às vezes, o próprio fato do sepulcro possuir um diferencial é motivo para tornar-se objeto de trocas simbólicas, como a utilização da sepultura de um intelectual, Charles Ribeyrolles, cujo epitáfio havia sido escrito pelo próprio literato francês Victor Hugo, para a realização de magia negra<sup>56</sup>.

Como visto, os defuntos, mesmo a sete palmos, ainda sobreviveriam entre os viventes como mecanismos para a barganha de benefícios, como proteção, cura de doenças, resolução de rixas com vizinhos, instrumento de sorte no amor, no jogo e outros fins distantes das formas mais abstratas e moralizadas de religião. Por isso, na troca com o sagrado, eram realizadas oferendas como festas e romarias, isso para não falar de galinhas pretas, cachaças e cigarros no caso da magia negra. Por outro lado, os espíritos dos finados seriam beneficiados com uma passagem tranquila para o outro mundo – assim como os defuntos nipônicos seriam transformados em ancestrais –, sendo diminuídas, por exemplo, suas penas no Purgatório por

<sup>54</sup> VALLADARES, C. do P. Op. Cit., v. 1, p. 441.

<sup>55</sup> Idem. Ibidem, v. 1, p. 441.

<sup>56</sup> Idem. Ibidem, v. 1, p. 132 e 133.

meio de missas realizadas pelos vivos em lembrança de sua memória. Tratava-se, como explicado, de uma economia simbólica com a esfera do sagrado, que passou do espaço da igreja para o cemitério. Não é casual que os falecidos possuíssem relação tão próxima com os santos, imaginados como os intercessores daqueles quando do trespasse, tão importantes, no imaginário popular, quanto Deus e outras figuras mais próximas do Céu e tão distantes do mundo humano. Os santos eram convocados na esfera doméstica, nas capelas laterais das igrejas erigidas pelas confrarias e mesmo nos cemitérios contemporâneos, dissolvendo por meio de sua proximidade as fronteiras com o “sobrenatural”.

Apesar das distâncias linguísticas, os nikkeis no Brasil perceberam, na prática, os traços da religiosidade popular brasileira, realizando as apropriações que lhes eram convenientes e convertendo-as em sincretismos que ressignificaram sua própria devoção aos ancestrais. Yokoyama ressalta esse aspecto no tocante aos japoneses e descendentes que residiam na grande São Paulo, ao afirmar que “[...] o contato com as festas religiosas, com as manifestações populares que coloriam as ruas paulistanas deve ter lhes fornecido outras leituras possíveis para essa religiosidade que superava os limites do catolicismo. [...]”<sup>57</sup> Na Colônia Três Barras, segundo o relato de Shimada, o próprio festival aos mortos que, tradicionalmente, ocorria em meados de agosto, passou a ser realizado no início de novembro, coincidindo com o dia de Finados convencionado no Ocidente<sup>58</sup>. Na atualidade, a ocasião, como se nota na imagem 6 – ver capítulo anterior –, continua atraindo uma multidão de indivíduos, entre japoneses, descendentes e não-descendentes, independentemente de gênero, idade ou condição social. O cemitério “vive”: a rua de acesso fica lotada de carros e as calçadas perpassadas de barraquinhas vendendo flores – inclusive de papel –, espetinhos e bugigangas. A necrópole se assemelha a uma feira: as pessoas, amontoadas, dirigem-se ao cruzeiro para depositarem flores e acender velas. Os fiéis recitam orações. Entre os nipo-brasileiros, os túmulos são limpos e são realizadas as oferendas, no evento por excelência da reverência aos mortos no cenário cultural brasileiro. Mesmo os sepulcros aparentemente abandonados, como aquele analisado nas imagens 45 a 51, ganham nova aparência – ver imagem 66.

---

<sup>57</sup> YOKOYAMA, L. C. Op. Cit., p. 40.

<sup>58</sup> Entrevista com T. Shimada e N. Saiki.

Imagem 66



**Fonte:** ANDRÉ, R. G. **Túmulo Sincrético Decorado com Flores de Papel no Finados.** 2010. 1 fot.: colorida; 1932 x 2256 px. (reg. 012)

É interessante perceber que mesmo os túmulos de devoção não passaram despercebidos pelos nipo-brasileiros. No cemitério em questão, há o jazigo da nikkei K. H, como consta nas imagens 67 e 68. Trata-se de uma sepultura de onde surge água, curiosamente apenas do lado em que a finada encontra-se inumada, levando em conta que

outros finados estão sepultados no mesmo túmulo. Os devotos que visitam o jazigo, que parecem muitos pelo que foi observado no Finados de 2010, afirmam que K. H. teria sofrido muito em vida e se tornado, portanto, uma santa *post mortem*. Segundo o relato de um fiel, senhor mulato que conversou comigo quando do registro fotográfico do sepulcro, pessoas de diferentes regiões do Brasil visitariam o local, tendo havido milagrosas curas de cegueira e outros males. Há também relatos cômicos, porém com teor moralizante, segundo os quais uma mulher curada do pescoço torto, após debochar do “milagre”, teria voltado a apresentar o problema. O túmulo tornou-se tão frequentado que foi inserido um pequeno cano para o melhor aproveitamento da água considerada milagrosa. Trata-se de um caso complexo, dada a intensidade do trânsito cultural, na medida em que o túmulo de uma nikkei, tornado devocional em função do sincretismo com a religiosidade mórbida brasileira, passou a ser venerado também por não-descendentes.

### Imagem 67



Fonte: ANDRÉ, R. G. **Túmulo Devocional de Nikkei**. 2010. 1 fot.: colorida; 2304 x 2514 px. (reg. 002)



**Imagem 68**

**Fonte:** ANDRÉ, R. G. **Detalhe de Água Considerada Milagrosa em Túmulo Devocional de Nikkei.** 2010. 1 fot.: colorida; 2668 x 1260 px. (reg. 003)

#### **5.4 A Desestruturação das Tradicionais Organizações Familiares**

Além do sincretismo com as representações e as práticas mortuárias existentes na religiosidade popular brasileira, outro motivo que levou à cemiterização do culto aos ancestrais no Brasil foram as transformações familiares, sociais, econômicas e culturais que ocorreram entre os nikkeis no país, o que apresenta paralelos com a história japonesa pós-1945, como será discutido mais adiante. Em território brasileiro, a tradicional estrutura familiar constituída em torno do *ie* começou a sofrer uma progressiva crise. Com o processo de industrialização, o crescimento das cidades e as possibilidades de ascensão social, as famílias, concebidas como extensas organizações conjugando o tronco principal às suas ramificações, começaram a fragmentar-se, como afirma Maeyama ao enfatizar a crise do familismo nipônico no Brasil<sup>59</sup>. Os descendentes, ao invés de permanecerem no campo zelando pela propriedade familiar e pelo culto aos ancestrais, passaram a buscar novas formas de integrar-se à sociedade brasileira, trabalhando nos centros urbanos, estudando nas universidades, realizando casamentos interétnicos, entre outros aspectos. Os próprios membros da primeira geração almejavam o desenvolvimento socioeconômico e intelectual de seus filhos. Por um lado, esperava-se que os descendentes pudessem angariar prestígio social

<sup>59</sup> MAEYAMA, T. *Religião, Parentesco e as Classes Médias dos Japoneses no Brasil Urbano.* Cit., p. 241, 250 e 251.

perante a comunidade nipônica<sup>60</sup>, evidenciando, também, aos próprios brasileiros que seriam assimiláveis. Por outro, como consequência disso, havia uma expectativa de que os *nissei*, seguindo os princípios fundamentais da piedade filial, cuidassem de seus pais na velhice, continuando os negócios da família, mantendo a propriedade e cultuando os ancestrais. No entanto, há uma contradição nos ideais dos *issei*<sup>61</sup>: paradoxalmente, esse investimento sobre a segunda geração, como afirmado, acabou estimulando a desagregação do *ie*, uma vez que os jovens começaram a trabalhar e estudar em outro lugar, não aquele da propriedade constituída, estruturando famílias nucleares em contraposição às famílias lineares. Nesse sentido, o relato de um dos entrevistados por Asari é significativo, ao afirmar “[...] que o imigrante, querendo que o filho estude, cresça, fica sem um sucessor, porém deveria ter um dos filhos cuidando da terra. [...]”<sup>62</sup> A primeira geração, como se percebe nas palavras acima, passa a lamentar e mesmo a resistir de diferentes formas à desestruturação do *ie*.

Percebendo o contínuo processo de desagregação do *ie*, uma das formas de resistência desempenhada pela primeira geração foi a oposição aos casamentos interétnicos, considerados fonte de desestruturação familiar<sup>63</sup>. Casar-se com um não-descendente implicava, para os *issei*, em perigo de abandono dos padrões culturais pré-migratórios, tanto que a palavra *gaijin* – 外人, contração de *gaikokujin* 外国人 –, isto é, o “estrangeiro” – no caso, o não-descendente – ganhou conotação bastante negativa no Brasil. O ideal seria a realização de matrimônios por meio do *miai*, permitindo o controle familiar e mesmo comunitário sobre as uniões entre os *nikkeis*<sup>64</sup>. Não coincidentemente, os filhos das relações com os *gaijin* são denominados *ainoko* – 愛の子 –, “filho do amor”, em contraposição aos teoricamente legítimos descendentes não-mestiços, filhos das convenções<sup>65</sup>. De qualquer forma, percebendo o distanciamento em relação às demais gerações, os *issei* lamentam-se diante da perda dos valores culturais pré-migratórios, como a questão da língua. Como relata um dos entrevistados de Asari,

[...] vejo em muitas famílias, como a minha, que as noras, os filhos e netos já não falam a nossa língua; isso faz com que nos sintamos culpados, tudo isso distancia os laços familiares, pois de um lado não compreendemos a língua portuguesa e por outro não é usado o japonês pelos filhos. Portanto, eu e minha esposa, apesar de tantos esforços, de luta para conseguir obter algo, sentimos-nos vazios, estando num mundo praticamente nosso, e, sem poder participar, devido a falta de

<sup>60</sup> Idem. **O Imigrante e a Religião**. Cit., p. 298 e 299.

<sup>61</sup> SATO, L. H. Op. Cit., p. 100.

<sup>62</sup> Citado por ASARI, A. Op. Cit., p. 21.

<sup>63</sup> ASARI, A. Op. Cit., p. 74. Ver também MAEYAMA, T. **O Imigrante e a Religião**. Cit., p. 298.

<sup>64</sup> SATO, L. H. Op. Cit., p. 106 e 107.

<sup>65</sup> Idem. *Ibidem*, p. 110.

comunicação. Assim viveremos somente da boa recordação dos tempos passados, com alguma alegria e boas lembranças já distantes.<sup>66</sup>

Esse relato, bem como o anterior, é um indício da sensação de afastamento entre as gerações e manifestação da frustração de certos *issei* em relação à integração dos descendentes à “sociedade receptora”. O conservadorismo da primeira geração diante das mudanças que ocorriam nas famílias *nikkeis* gerava o sentimento de isolamento familiar, estando os “bons momentos” num “tempo perdido”, para utilizar a expressão de Proust.

Com a desestruturação do *ie*, cujos primeiros indícios apareceram já nas décadas de 1930 e 1940, a reverência doméstica aos ancestrais começou a perder o sentido para as demais gerações. Como visto, tradicionalmente, a manutenção do culto aos mortos no Japão era dever do primeiro filho. Contudo, ao deslocarem-se para outras regiões com a finalidade de trabalhar e/ou estudar, constituindo famílias nucleares e mesmo realizando casamentos interétnicos, os descendentes não poderiam mais zelar da mesma forma pelo *butsudan* – e mesmo pelo *kamidana* –, deixando-o a cargo da primeira geração. Entretanto, com o falecimento dos pais, o sentido de preservar o relicário budista na casa teria desaparecido, motivo pelo qual os oratórios, de modo geral, passaram a ser doados para os templos locais ou transferidos para as necrópoles, cemiterizando o culto aos *senzo*. Na segunda metade do século XX, principalmente em fins da década de 1980, o processo de cemiterização se consolidou com a emigração dos *dekasegui* para o Japão, afastando os potenciais responsáveis pela manutenção dos ritos ironicamente para o país de origem dos imigrantes. Mesmo no Japão ocorreu fenômeno semelhante após 1945, com o acelerado processo de urbanização e industrialização, de forma que os ritos mórbidos executados pelas famílias, que passaram de lineares a nucleares, começaram a ser realizados por empresas que se tornaram especializadas pelo serviço<sup>67</sup>. Voltando à questão no Brasil, esse processo de cemiterização é indício de uma mudança em relação aos locais considerados sagrados. A princípio, o espaço doméstico seria o ponto de conexão com o universo espiritual, de forma que Benedict acentua que “A criança aprende em casa as atitudes com relação ao sobrenatural. [...]”<sup>68</sup> Com a transferência que os *nikkeis* fizeram do *butsudan* aos templos e às necrópoles, o lócus sagrado passou a ser concebido no público, e não mais no privado.

Como visto no decorrer do capítulo, no Japão há todo um culto aos mortos que, a cargo do homem e transmitido ao filho mais velho, tem por objetivo manter a memória dos

<sup>66</sup> Citado por ASARI, A. Op. Cit., p. 56.

<sup>67</sup> FUJII, M. Op. Cit., p. 53.

<sup>68</sup> BENEDICT, R. Op. Cit., p. 227.

falecidos e transformá-los em ancestrais que ofereceriam proteção aos vivos. No Brasil, com as especificidades do contexto migratório, tais ritos foram reconstruídos e apropriaram elementos da religiosidade popular brasileira, que, de diferentes formas, também cultuava os mortos em cemitérios. Os nikkeis, percebendo os canais de conexão entre as culturas japonesa e brasileira, realizaram um sincretismo que gerou uma religiosidade *sui generis*. Entretanto, a forma que assumiu a reverência aos ancestrais entre os nikkeis em território brasileiro, principalmente entre os nipo-brasileiros assaienses, foi marcada pelo processo de desestruturação dos *ie* no país, o que levou à cemiterização do culto aos defuntos, marcando a passagem do sagrado do espaço privado para o público. O lugar para a lide com os mortos não seria mais a casa, mas o cemitério.

**CONCLUSÃO**

---

---

Como foi possível perceber ao longo da presente pesquisa, a religiosidade dos nikkeis em Assaí durante o período circunscrito é um fenômeno complexo. Fossem propriamente japoneses de primeira geração ou brasileiros de olhos puxados, que nem sempre eram aceitos como tal pelos não-descendentes, eles viviam em dois mundos culturais que ora se distanciavam, ora se sobrepunham, ora se chocavam. Para a compreensão de sua cultura religiosa no Brasil, foi necessário concebê-la, antes de tudo, como um conjunto de representações e práticas em trânsito. Ao emigrar, os seres humanos, como discutido, carregam não apenas a roupa do corpo, alguns pertences e um pouco de dinheiro no bolso, mas produtos culturais que, embora às vezes invisíveis, são a matriz que lhes permite pensar e agir na sociedade receptora.

É o caso das concepções religiosas, tendo sido necessário, para alcançar os objetivos propostos na tese, perceber o papel desempenhado pelo Budismo no Japão, que angariou a condição de religião de Estado a partir do século XVII, principalmente após a expulsão dos europeus, com exceção dos holandeses, e das violências contra os cristãos nipônicos encetadas por chefes estatais como Toyotomi e Tokugawa. As práticas budistas se instalaram no seio das casas, consolidadas pelo Sistema Danka, tornando-se praticamente obrigatórios o culto doméstico aos ancestrais e a vinculação das famílias aos templos locais. A morte se tornou, inclusive, objeto por excelência dos monges, não obstante a tentativa de certas famílias de sacerdotes ligados aos cultos aos *kami* de romper com o monopólio religioso monástico.

A partir de 1868, com a Restauração Meiji, tentou-se desestruturar o Budismo nipônico com a construção tardia do Shintoísmo como nova religião de Estado, especialmente por intermédio de medidas como o Haibutsu Kishaku e o Shinbutsu Bunri, criando a ideia do imperador como figura soberana e divinizada da nação em construção. Mesmo assim, o peso dos séculos não permitiu que as práticas budistas desaparecessem das atitudes populares, obrigando, por fim, o governo Meiji a tolerá-las – e mesmo cooptá-las – já no final do século XIX.

Dessa cultura religiosa multifacetada, envolvendo os conflitos e os sincretismos entre o Budismo, o culto aos *kami* e o Shintoísmo, foram elaboradas as Novas Religiões Japonesas, como a Tenrikyô e mais tarde – na década de 1930 – a Seichô-no-ie, que, apropriando-se dos elementos da religiosidade existente no universo nipônico e mesmo das religiões Ocidentais, enfatizavam, no dizer de Tsushima, um vitalismo voltado para a resolução das necessidades imediatas de homens e mulheres. Foi justamente nesse mosaico religioso que os emigrantes

viveram antes de tentar a aventura no Brasil, não se podendo ignorar o peso da cultura pré-migratória na forma como foi desenvolvida sua história fora do território japonês.

Formados a partir dessas concepções, carregando o conjunto de experiências que adquiriram em território nipônico, os japoneses emigraram para o Brasil com o intuito de buscar a melhoria da situação familiar, tendo em vista a crise econômica que ocorreu no Japão com o advento da Restauração Meiji, atingindo a princípio as áreas rurais e, posteriormente, as cidades – o que influenciou, como foi possível perceber, as estatísticas acerca da proveniência dos imigrantes em território brasileiro. Uma vez emigrados, os nikkeis foram objeto de uma série de discursos conflitantes acerca de sua identidade. Por um lado, foram considerados elemento fundamental para contribuir com a agricultura do país – especialmente na cafeicultura –, constituindo mão de obra barata quando comparada àquela disponibilizada pelos trabalhadores europeus, como alemães e italianos. Por outro, os japoneses e descendentes, mesmo antes de sua chegada em 1908, como ressalta Dezem, foram considerados racialmente inferiores, o que daria base a uma moral degenerada que apenas traria prejuízos aos nacionais, uma vez que a miscigenação traria à tona as qualidades negativas da “raça inferior”. Além disso, por aceitarem qualquer salário, os nikkeis seriam uma concorrência desleal aos nacionais.

Tais motivos levaram a uma oposição à imigração japonesa que transcendeu o discurso e alcançou a esfera prática. Especialmente a partir de 1941, o governo Vargas consolidou uma série de restrições aos “súditos do Eixo”, como a proibição de falar a língua materna, de manter associações e escolas étnicas, de possuir empresas, entre outros aspectos. Isso gerou uma série de prisões, desapropriações, espancamentos, assassinatos, atentados e outras violências, explícitas ou não, praticadas não apenas pelas autoridades brasileiras, como também pelas pessoas “comuns”, lembrando que a delação foi estimulada pelo governo, criando uma atmosfera de receio e desconfiança, como ressalta Takeuchi. Essas questões encontram-se documentadas nos registros produzidos pelo DEOPS, pela imprensa antinipônica e pelos relatos orais.

Diante desse cenário, os nikkeis agiram de diferentes maneiras. Alguns negaram a sociedade brasileira fechando-se em conservadorismos nativistas, como é o caso dos grupos vitoristas que afirmavam a vitória do Japão na Segunda Guerra Mundial. Outros buscaram ressaltar que seriam assimiláveis, utilizando da imprensa e de outros veículos de comunicação, discorrendo sobre os benefícios que os japoneses trariam ao Brasil e, por exemplo, que os casamentos interétnicos seriam possíveis e que o fruto deles, os *ainoko*, não seriam racial ou

moralmente degenerados. Como enfatiza Lesser, os nikkeis, para além de indivíduos passivos e coisificados, negociaram sua identidade no Brasil como sujeitos de sua própria história.

A religiosidade nikkei desenvolveu-se justamente no interior desse contexto antinipônico. As companhias de emigração e o próprio governo japonês, cientes da rejeição aos japoneses existente em território brasileiro, recomendavam que os imigrantes não construíssem templos, santuários ou praticassem proselitismo religioso, com o intuito de não criar conflitos com os brasileiros. Mesmo para as instituições japonesas, o Brasil era considerado país católico, malgrado a diversidade religiosa caracterizada pelos diferentes ramos das religiões afro-brasileiras, como o Candomblé, a Umbanda e a Quimbanda, pela introdução do Protestantismo de imigração, pelo Espiritismo, pela Maçonaria, entre outras expressões. O governo japonês, nesse sentido, até mesmo financiou parcialmente a ação da Igreja Católica com o objetivo de converter os japoneses ao Catolicismo, mantendo um padre em Kobe – cidade em que se situava a hospedaria que preparava os emigrantes – e incentivando os eclesiásticos no projeto de conversão dos nikkeis no Brasil, como enfatiza Yokoyama. Outros fatores teriam dificultado o desenvolvimento da religiosidade pré-migratória, como o ritmo de trabalho nas fazendas, a dispersão espacial dos imigrantes, a constante mudança de região com o final dos contratos, com as fugas ou rebeliões, entre outros fatores.

Contudo, em razão desses empecilhos, os nikkeis desenvolveram formas não institucionais de religiosidade, afastando-se dos canais convencionais. Há relatos, como visto, de adeptos da Seichô-no-ie, como D. Matsuda, que, ao entrar em contato com as publicações de Taniguchi, teria curado seu problema de disenteria, praticando, também, a cura sobre os vizinhos. Destacam-se, também, as atividades do monge Ibaragui – pertencente ao ramo do Budismo Nichiren denominado Honmon Butsuryû Shû –, que imigrou com finalidade religiosa, realizando tanto atividades de cura para os vizinhos japoneses e brasileiros, como também atuando como monge à frente do primeiro templo budista do Brasil, fundado em 1936 em Lins. Outras formas de religiosidade foram desenvolvidas pelos leitores de sutras, os *okyô yomi* ou *bôzu gawari*, que, na falta de monges budistas especializados – com a célebre exceção de Ibaragui –, assumiam as vezes dos especialistas dos bens de salvação quando ocorria a morte de alguém. Ou seja, a religiosidade dos nikkeis, excetuando-se a ação de Ibaragui no templo de Lins, desenvolveu-se por meio de práticas não-institucionais e cotidianas, tendo sido reconstruída em território brasileiro de acordo com as especificidades do contexto migratório.



Outro canal não-institucional utilizado pelos nikkeis foi a utilização dos cemitérios como mecanismo para a reconstrução da religiosidade pré-migratória, sendo os túmulos indícios de concepções e práticas religiosas. Algumas sepulturas, pertencentes à primeira e à terceira tipologia analisada na presente pesquisa, sinalizavam para a possível conversão ao Cristianismo que teria ocorrido no Brasil, fruto, talvez, do projeto católico encetado por alguns padres para a cristianização – ou, melhor dizendo, catolicização – do “paganismo” nipônico, tendo o aval, inclusive financeiro, das companhias de emigração e do governo nipônico, como afirmado. Tais jazigos, ainda, poderiam indicar a existência de japoneses já conversos no Japão, herdeiros do culto cristão tornado ilegal desde a perseguição realizada por Toyotomi e Tokugawa. De qualquer forma, católicos ou catolicizados, esses sepulcros sugerem que os elementos cristãos foram apropriados de forma muito particular, tendo como base a cultura pré-migratória, principalmente no caso da categoria sincrética, em que ícones como os anjos, Cristo e a Virgem aparecem associados sem maiores problemas a oratórios budistas cemiterizados e a tabuletas memoriais. Outras sepulturas, como aquelas de caráter eminentemente budista, remetem à reconstrução da religião em território brasileiro, indicando, principalmente, a presença das escolas da Terra Pura, talvez a vertente do Budismo que mais tenha encontrado adesão, ao lado do Nichiren e do Zen, em meio às camadas populares no Japão.

De modo geral, a existência das três tipologias, pelo menos na Colônia Três Barras, não remetem a uma religiosidade “pura”, mas às utilizações realizadas num contexto histórico em que, tal como esboçado anteriormente, encontrava-se repleto de desconfianças e violências sobre os nipo-brasileiros. Principalmente pelo fato de ter sido estruturada aos moldes de uma comunidade nipônica fora do Japão, organizando-se segundo os *mura* e os *nihonjinkai*, a região mereceu um olhar mais atento – e não seria exagero dizer mais “receoso” – das autoridades brasileiras, como os delegados e os juízes regionais, que concebiam Assaí como um quisto étnico potencialmente perigoso aos interesses da nação. Após os eventos com o Shindô Renmei no Estado de São Paulo, temia-se que a cidade fundada pela BRATAC se convertesse num novo palco de guerra entre vitoristas e derrotistas. As conversões e os sincretismos religiosos presentes na necrópole da região responderam, de certa forma, a esse cenário social, desempenhando, em parte, a função de monumentalizar o não-paganismo dos nikkeis, mas sua verve cristã – de uma forma muito particular.

Por fim, a existência, entre os túmulos sincréticos, de sepulturas que apresentavam indícios de cemiterização do culto aos ancestrais mereceu uma atenção especial ao longo da pesquisa, problematizando um fenômeno em si complexo. Tais artefatos sugerem que os

nikkeis assaienses – porém, de forma mais ampla, de outras regiões do Brasil, já que sepulcros semelhantes foram observados em outras cidades – reconstruíram a reverência aos *senzo* fora do Japão. Trata-se de uma série de ritos mortuários com o objetivo de proceder à transformação do espírito do defunto, a princípio “confuso” e potencialmente perigoso, em ancestral de fato que teria por função proteger os vivos, desde que fossem realizadas as reverências e oblações prescritas pela tradição. Em território brasileiro, os nipo-brasileiros, não obstante as distâncias culturais, perceberam que, na religiosidade popular brasileira, também havia um culto aos mortos que, após o processo de cemiterização que ocorreu no país a partir da segunda metade do século XIX, foi transferido das igrejas para as necrópoles. Isso pode ser percebido na popularidade do dia de Finados e, também, na existência de túmulos devocionais que continuam atraindo uma multidão que rezam para que o defunto, com seus poderes sobrenaturais, promova aos vivos sorte no amor, no jogo, no trabalho, nos estudos e, principalmente, a cura de doenças. A percepção dos canais de conexão cultural, lócus propício para os sincretismos religiosos, permitiram a cemiterização do culto aos ancestrais.

Por outro lado, com o processo de urbanização e industrialização, a segunda e as demais gerações de japoneses assaienses passaram a migrar para outras regiões com o intuito de trabalhar e estudar. Isso acabou desestruturando o *ie*, marcando a passagem de famílias lineares para nucleares, o que levou a uma série de lamentos e resistências por parte dos *issei* com a finalidade de preservar a tradição pré-migratória. Com a morte dos imigrantes mais velhos, o culto doméstico aos ancestrais começou a perder o sentido para as demais gerações, que passaram a transferir os oratórios budistas, bem como as tabuletas memoriais neles contidas, para os templos e as necrópoles, cemiterizando a reverência aos ancestrais. Dessa forma, lenta e continuamente, os mortos saíram das casas, o antigo local para o contato com o sagrado, e foram para os cemitérios, o novo espaço de devoção.

Do final da década de 1980 até agora, os descendentes de japoneses residentes no Brasil começaram a emigrar para o Japão, reiniciando um processo às avessas antecedido por seus avós há pouco mais de cem anos. Como os *issei*, levam em seus bolsos – para não mais dizer algibeiras – não apenas coisas como passaporte, cartões de crédito e celulares com conexão *wi-fi*, mas também ideias e sentimentos. Tudo isso intangível. E são essas pessoas, também, que carregam constructos culturais, conscientes e inconscientes, estruturados em seu país de origem, bem como uma pitada de cultura japonesa pré-migratória herdada de seus ascendentes, muitas vezes silentes a sete palmos, mortos biologicamente, mas vivos nas mentes e corações de homens e mulheres. No Japão, esses indivíduos, que às vezes são percebidos como máquinas a cumprir longas jornadas de trabalho, também têm atitudes

religiosas, frequentando as igrejas pentecostais – que, embora inexpressivas quando comparadas aos templos e santuários, crescem continuamente em território nipônico –, aderindo a ramificações religiosas desconhecidas no Brasil<sup>1</sup> e fazendo suas rezas e orações, silenciosas, baixinho ou a todos os pulmões. E uma vez mais, entre reconstruções e sincretismos, recomeça o trânsito das ideias religiosas, sempre realizado por homens e mulheres que, migrando, carregam angústias, tristezas e medo, mas também expectativas, alegrias e coragem.

---

<sup>1</sup> É o caso, por exemplo, de um ramo da Religião Messiânica denominado Shinji Shumei Kai. GONÇALVES, H. R. **O Fascínio do Johrei**. Cit., p. 4.

**REFERÊNCIAS**

---

---

## 1. Fontes

### 1.1. Acervo Fotográfico

ANDRÉ, R. G. **Acervo Fotográfico do Cemitério de Álvares Machado**. 2009.

\_\_\_\_\_. **Acervo Fotográfico do Cemitério de Assaí**. 2008.

\_\_\_\_\_. **Acervo Fotográfico do Cemitério de Assaí – Finados**. 2010.

### 1.2 Artigos de Jornais e Revistas

AMANE, Nishi. On Religion. In: BRAISTED, William Reynolds (org.). **Meiroku Zasshi: Journal of the Japanese Enlightenment**. Tokyo: University of Tokyo Press, 1976.

JUSTIÇA pelas Proprias Maos! **Diário da Tarde**, 12 jan. 1951.

SHIROSHI, Sakatani. Doubts on Cremation. In: BRAISTED, W. R. (org.). **Meiroku Zasshi: Journal of the Japanese Enlightenment**. Tokyo: University of Tokyo Press, 1976.

### 1.3. Depoimentos

Entrevista realizada pelo autor com Nobuyoshi Kawasaki em 2008.

Entrevista realizada pelo autor com Takumi Shimada e Naomi Saiki em 2010.

IKEDA, Daisaku; KODAMA, Ryoichi. **Sol e Terra: Sinfonia do Desbravador: Saga de um Pioneiro da Imigração Japonesa no Brasil**. São Paulo: Editora Brasil Seikyo, 2008.

### 1.4. Documentos Criminais

DELEGADO de Ordem Política e Social (Curitiba) ao Delegado Regional de Polícia (Londrina) em 5 ago. 1948. In: Departamento de Ordem Política e Social do Paraná. **Sociedade Terrorista Japonesa**. N. 2205, cx. 241. DEOPS-PR, 1948 – 1951.

DELEGADO Regional de Polícia de Cornélio Procópio (João André Dias Paredes) ao Chefe de Polícia do Estado (Antonio Pereira Lira) em 18 maio 1948. In: Departamento de Ordem Política e Social do Paraná. **Sociedade Terrorista Japonesa**. N. 2205, cx. 241. DEOPS-PR, 1948 – 1951.

DELEGADO de Polícia de Assaí (Almir de Medeiros Crespo) ao Chefe de Polícia do Estado (A. P. Lira) em 26 abr. 1948. In: Departamento de Ordem Política e Social do Paraná. **Sociedade Terrorista Japonesa**. N. 2205, cx. 241. DEOPS-PR, 1948 – 1951.

DEPARTAMENTO do Interior e da Justiça ao Chefe de Polícia de Curitiba em 19 set. 1949. In: Departamento de Ordem Política e Social do Paraná. **Sociedade Terrorista Japonesa**. N. 2205, cx. 241. DEOPS-PR, 1948 – 1951.

DEPARTAMENTO de Ordem Política e Social do Paraná. **Sociedade dos Jovens Japoneses**. Pront 2191. DEOPS-PR, 1944 – 1946.

DEPARTAMENTO de Ordem Política e Social do Paraná. **Sokagakkai**: Organização Terrorista Japonesa. Pront 2212. DEOPS-PR, 1966 – 1974.

DOURADO, Antonio. Relatório sôbre as Atividades dos Terroristas Japonezes em São Paulo. In: Departamento de Ordem Política e Social do Paraná. **Sociedade Terrorista Japonesa**. N. 2205, cx. 241. DEOPS-PR, 1951.

NEVES, João Pereira das ao Governador do Paraná (M. Lupion) em 28 set. 1949. In: Departamento de Ordem Política e Social do Paraná. **Sociedade Terrorista Japonesa**. N. 2205, cx. 241. DEOPS-PR, 1948 – 1951.

#### 1.5. Fontes Estatísticas

INSTITUTO Brasileiro de Geografia e Estatística. **Anuário Estatístico**. 1951.

MINISTRY of Foreign Affairs. **Overseas Migration Statistics**. Tokyo, 1964.

SUZUKI, Teiti. **The Japanese Immigrant in Brazil**. Tokyo: University of Tokyo Press, 1969. 2 v.

#### 1.6. Literatura

ISHIKAWA, Tatsuzô. **Sôbô**: uma Saga da Imigração Japonesa. Cotia: Ateliê Editorial, 2008.

#### 1.7. Textos Religiosos

CONFÚCIO. **Os Analectos**. Trad. Caroline Chang, Porto Alegre: L&PM, 2007.

OKADA, Mokichi. **Alicerce do Paraíso**. Disponível em <http://www.fmo.org.br>. Acesso em: 07 de jun. 2009.

\_\_\_\_\_. **Ensinamentos de Meishu-Sama**: Minha Luz. Disponível em [www.messianica.com.br/ensinamentos/minha\\_luz.doc](http://www.messianica.com.br/ensinamentos/minha_luz.doc). Acesso em: 11 dez. 2010.

TENRIKYO Overseas Mission Department. **Tenrikyo**: the Path to Joyousness. Nara: Tenrikyo Overseas Mission Department, 1998.

## 2. Pesquisas Bibliográficas

ADACHI, Nobuko. **Language Choice: an Ethnographic Study of the Nôhon-Shugi Ideology and Language Maintenance of Japanese Immigrants in Brazil**. 1997. Thesis (Doctor's Degree in Anthropology) – University of Toronto, Toronto.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Intellectuals and Japanese Buddhism. **Japanese Journal of Religious Studies**, v.35, n.1, 2008.

\_\_\_\_\_. **O Mestre Zen Dôguen**. São Paulo: Arte & Ciência, UNIP, 1997.

\_\_\_\_\_. Transformações Gerais na Sociedade Japonêsa e Imigração para o Brasil. In: **O Japonês em São Paulo e no Brasil**. São Paulo: Centro de Estudos Nipo-Brasileiros, 1971.

ALBUQUERQUE, Leila Marrach Basto de. **Seicho-no-ie do Brasil: Agradecimento, Obediência e Salvação**. São Paulo: Annablume, 1999.

ANDRÉ, Richard Gonçalves. Um Contexto, Dois Olhares: Fotografias de Natureza Segundo José Juliani e Haruo Ohara. **História Social**, n.11, 2005.

\_\_\_\_\_. **Entre o Mito e a Técnica: Representações de Natureza em Fontes Fotográficas (1934 – 1944)**. 2006. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual Paulista, Assis.

\_\_\_\_\_. A Fotografia e o Mórbido: Representações de Vida e Morte em Imagens Funerárias. In: Encontro Nacional de Estudos da Imagem, n.2, 2009, Londrina. **Anais do IV Encontro Nacional de Estudos da Imagem**. Londrina, 2009.

\_\_\_\_\_. A Imigração Japonesa no Brasil: História e Memória, Fronteiras e Interpenetrações. **História e-História**, 2009. Disponível em: <http://www.historiaehistoria.com.br/materia.cfm?tb=alunos&ID=222>. Acesso em: 23 abr. 2010.

\_\_\_\_\_. Imigrantes Curandeiros: Facetas da Religiosidade Nipônica no Brasil (1908 – 1950). In: HAHN, Fábio André; MEZZOMO, Frank Antonio (orgs.). **Nas Malhas do Poder: História, Cultura e Espaço Social**. Campo Mourão: Editora FECILCAM, 2011 (no prelo).

\_\_\_\_\_. Lacunas Historiográficas: uma Perspectiva sobre as Religiões Japonesas nos Eventos da ABHR e nas Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. **Revista Nures**, n.10, set./dez. 2008. Disponível em: [http://www.pucsp.br/nures/revista10/Nures10\\_Andre.pdf](http://www.pucsp.br/nures/revista10/Nures10_Andre.pdf). Acesso em: 23 abr. 2010.

\_\_\_\_\_. Representações e Práticas Mortuárias na Cultura Popular Brasileira: Influências e Apropriações. **Revista Brasileira de História das Religiões**, n.4, maio 2009. Disponível em: [www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf3/texto10.pdf](http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf3/texto10.pdf). Acesso em: 10 jan. 2011.

\_\_\_\_\_. Silenciosos Diálogos: Religião, Apropriação e Cultos Privados Entre Imigrantes Japoneses no Brasil. **Revista Brasileira de História das Religiões**, n.8, set. 2010. Disponível em <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf7/06.pdf>. Acesso em: 5 jan. 2011.

ARIÈS, Phillipe. **O Homem Diante da Morte**. 2. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989.

ARRUDA, Gilmar. **Cidades e Sertões: Entre a História e a Memória**. 1997. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual Paulista, Assis.

ASARI, Alice Yatiyo. “... **E Eu Só Queria Voltar ao Japão**” (**Colonos Japoneses em Assai**). 1992. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade de São Paulo, São Paulo.

AZEVEDO, Aluísio. **O Japão**. São Paulo: Roswitha Kempf Editores, 1984.

BALDUS, Herbert; WILLEMS, Emílio. Casas e Túmulos de Japoneses no Vale da Ribeira do Iguape. **Revista do Arquivo Municipal**, v.7, n.77, 1941.

BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BATH, Sérgio. **Xintoísmo: o Caminho dos Deuses**. São Paulo: Editora Ática, 1998.

BENEDICT, Ruth. **O Crisântemo e a Espada: Padrões da Cultura Japonesa**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

BERTOLLI FILHO, Cláudio; MEIHY, José Carlos Sebe Bom. Morte e Sociedade em Lima Barreto. In: MARTINS, José de Souza (org.). **A Morte e os Mortos na Sociedade Brasileira**. São Paulo: Editora Hucitec, 1983.

BLOCH, Marc. **A Terra e seus Homens: Agricultura e Vida Rural nos Séculos XVII e XVIII**. Bauru: EDUSC, 2001.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e Estrutura do Campo Religioso. In: **A Economia das Trocas Simbólicas**. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.

BRAISTED, W. R. Introduction. In: BRAISTED, W. R. (org.). **Meiroku Zasshi: Journal of the Japanese Enlightenment**. Tokyo: University of Tokyo Press, 1976.

BURKE, Peter. **Variedades de História Cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

CAMARGO, Cândido Procópio. **Kardecismo e Umbanda: uma Interpretação Sociológica**. São Paulo: Pioneira, 1961.

CAMPOS, Haroldo de. Ideograma, Anagrama, Diagrama: uma Leitura de Fenollosa. In: CAMPOS, H. de. (org.). **Lógica, Poesia, Linguagem**. 3. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.



CARVALHO, Vânia Carneiro de. A Representação da Natureza na Pintura e na Fotografia Brasileiras do Século XIX. In: FABRIS, Annateresa (org.). **Fotografia: Usos e Funções no Século XIX**. São Paulo: EDUSP, 1998.

CASCUDO, Luis da Camara. **Antologia do Folclore Brasileiro**. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1971.

\_\_\_\_\_. **Tradição, Ciência do Povo**: Pesquisas na Cultura Popular do Brasil. São Paulo: Editora Perspectiva, 1971.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural**: Entre Práticas e Representações. Lisboa, Rio de Janeiro: Difel, Bertand Brasil, 1990.

\_\_\_\_\_. Do Livro à Leitura. In: CHARTIER, R. (org.). **Práticas da Leitura**. 2. ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2001.

DANTAS, Luiz. Chaves para Compreender **O Japão** de Aluísio Azevedo. In: AZEVEDO, A. **O Japão**. São Paulo: Roswitha Kempf Editores, 1984.

DAVIS, F. Hadland. **Mitos e Lendas do Japão**. São Paulo: Landy Editora, 2004.

DEAN, Warren. **A Ferro e Fogo**: a História e a Devastação da Mata Atlântica Brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

DEZEM, Rogério. **Matizes do “Amarelo”**: a Gênese dos Discursos sobre os Orientais no Brasil (1878 – 1908). São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.

DINIZ, Ediléia Mota. **Carisma e Poder no Discurso Religioso**: um Estudo do Legado de Masaharu Taniguchi – a Seicho-no-ie do Brasil. 2005. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo.

\_\_\_\_\_. Seicho-no-ie do Brasil: Estratégias de Poder Legitimadas no Discurso Ideológico e Religioso. In: Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, n.13, 2005. **Anais das XIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina**, 2005.

DUBOIS, Philippe. **O Ato Fotográfico e Outros Ensaio**s. São Paulo: Papyrus, 1993.

DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

EBERSOLE, Gary. L. **Ritual Poetry and the Politics of Death in Early Japan**. New Jersey: Princeton University Press, 1989.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**: a Essência das Religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ENNES, Marcelo Alario. **A Construção de uma Identidade Inacabada**: Nipo-Brasileiros no Interior do Estado de São Paulo. São Paulo: EDUNESP, 2001.

- FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala**. 41. ed. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Em Torno de Alguns Túmulos Afro-Cristãos**. Salvador: Livraria Progresso, s.d.
- FUJII, Masao. Maintenance and Change in Japanese Traditional Funerals and Death-Related Behavior. **Japanese Journal of Religious Studies**, v.10, n.1, 1983.
- FUNARI, Pedro Paulo. Os Historiadores e a Cultura Material. In: PINSKY, Carla Bassanez (org.). **Fontes Históricas**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2005.
- GILDAY, Edmund T. Bodies of Evidence: Imperial Funeral Rites and the Meiji Restoration. **Japanese Journal of Religious Studies**, v.27, n.3-4, 2000.
- GINZBURG, Carlo. Prefácio à Edição Italiana. In: **O Queijo e os Vermes: o Cotidiano e as Idéias de um Moleiro Perseguido pela Inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- \_\_\_\_\_. Representação: a Palavra, a Idéia, a Coisa. In: **Olhos de Madeira: Nove Reflexões sobre a Distância**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- \_\_\_\_\_. Sinais: Raízes de um Paradigma Indiciário. In: **Mitos, Emblemas, Sinais: Morfologia e História**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GONÇALVES, Hiranclair Rosa. **O Fascínio do Johrei: um Estudo sobre a Religião Messiânica no Brasil**. 2003. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo.
- \_\_\_\_\_. **Perfect Liberty: o Fascínio de uma Religião Japonesa no Brasil**. 1998. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo.
- GONÇALVES, Ricardo Mário. A Religião no Japão na Época da Emigração para o Brasil e suas Repercussões em Nosso País. In: **O Japonês em São Paulo e no Brasil**. São Paulo: Centro de Estudos Nipo-Brasileiros, 1971.
- GRUZINSKI, Serge. **A Guerra das Imagens: de Cristóvão Colombo a Blade Runner (1492 – 2019)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- HANDA, Tomoo. **O Imigrante Japonês: História de sua Vida no Brasil**. São Paulo: T.A. Queiroz Editor, Centro de Estudos Nipo-Brasileiros, 1987.
- HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (orgs.) **A Invenção das Tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- ISHIKAWA, Sakae. Prefácio. In: ISHIKAWA, T. **Sôbô: uma Saga da Imigração Japonesa**. Cotia: Ateliê Editorial, 2008.
- IVANO, Rogério; LOSNAK, Marcos. **Lavrador de Imagens: uma Biografia de Haruo Ohara**. Londrina: Saulo Haruo Ohara, 2003.

JULIA, Dominique. A Religião: História Religiosa. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (orgs.). **História: Novas Abordagens**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.

**KAMON no Yurai** [Origem dos *Kamon*]. Disponível em: [http://www.harimaya.com/o\\_kamon1/yurai/a\\_yurai/pack2/hikiryou.html](http://www.harimaya.com/o_kamon1/yurai/a_yurai/pack2/hikiryou.html). Acesso em: 22 dez. 2010.

KANTOROWICZ, Ernst H. **Os Dois Corpos do Rei: um Estudo sobre Teologia Política Medieval**. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

KENNEY, Elizabeth. Shinto Funerals in the Edo Period. **Japanese Journal of Religious Studies**, v.27, n.3-4, 2000.

\_\_\_\_\_; GILDAY, Edmund T. Mortuary Rites in Japan. **Japanese Journal of Religious Studies**, v.27, n.3-7, 2000.

KRETSCHMER, Angelika. Mortuary Rites for Inanimate Objects: the Case of *Hari Kuyō*. **Japanese Journal of Religious Studies**, v.27, n.3-4, 2000.

KUMASAKA, Y.; SAITO, Hiroshi. Kachigumi: uma Delusão Coletiva Entre os Japoneses e seus Descendentes no Brasil. In: SAITO, H.; MAEYAMA, Takashi (orgs.). **Assimilação e Integração dos Japoneses no Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973.

KURODA, Toshio. Shinto in the History of Japanese Religion. **Journal of Japanese Studies**, n.7, 1981.

LENHARO, Alcir. **Sacralização da Política**. São Paulo: Papyrus, 1986.

LESSER, Jeffrey. **Como Shizuo Ozawa Tornou-se Mario Japa?** Londrina, 26 jun. 2008 (palestra).

\_\_\_\_\_. **A Negociação da Identidade Nacional: Imigrantes, Minorias e a Luta pela Etnicidade no Brasil**. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

LIMA, O. Conferência Realizada no Getsu yo kai (Monday Club) de Tóquio aos 10 de Março de 1902. In: **No Japão: Impressões da Terra e da Gente**. 3. ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

\_\_\_\_\_. Conferência Realizada no Getsu yo Kai (Monday Club) de Tóquio aos 15 de Dezembro de 1902. In: **No Japão: Impressões da Terra e da Gente**. 3. ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

\_\_\_\_\_. **O Japão: Impressões da Terra e da Gente**. 3. ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

MAEYAMA, Takashi. O Antepassado, o Imperador e o Imigrante: Religião e Identificação de Grupo dos Japoneses no Brasil Rural (1908 – 1950). In: SAITO, Hiroshi; MAEYAMA, T. (orgs.). **Assimilação e Integração dos Japoneses no Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973.

\_\_\_\_\_. **O Imigrante e a Religião:** Estudo de uma Seita Religiosa Japonesa em São Paulo. 1967. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo.

\_\_\_\_\_. Religião, Parentesco e as Classes Médias dos Japoneses no Brasil Urbano. In: SAITO, Hiroshi; MAEYAMA, T. (orgs.). **Assimilação e Integração dos Japoneses no Brasil.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973.

MARAINI, Fosco. **Japan:** Patterns of Continuity. Tokyo and New York: Kodansha International, 1971.

MARCÍLIO, Maria Luiza. A Morte de Nossos Ancestrais. In: MARTINS, J. de S. (org.). **A Morte e os Mortos na Sociedade Brasileira.** São Paulo: Editora Hucitec, 1983.

MARRACH, Leila. **Seicho-no-ie:** um Estudo da sua Penetração Entre os Brasileiros. 1979. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo.

MARTINS, José de Souza. A Morte e o Morto: Tempo e Espaço nos Ritos Fúnebres da Roça. In: MARTINS, J. de S. (org.). **A Morte e os Mortos na Sociedade Brasileira.** São Paulo: Editora Hucitec, 1983.

\_\_\_\_\_. (org.). **A Morte e os Mortos na Sociedade Brasileira.** São Paulo: Editora Hucitec, 1983.

MARTINS, Romário. **História do Paraná.** Curitiba: Travessa Editores, 1995.

MARX, Karl. A Acumulação Primitiva. In: **O Capital:** Crítica da Economia Política. 16. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998. v. 2

MENESES, Ulpiano Bezerra de. Memória e Cultura Material: Documentos Pessoais no Espaço Público. **Estudos Históricos**, n.21, 1998.

MICHAELIS. **Dicionário Prático Português-Japonês.** SP: Cia. Melhoramentos, Aliança Cultural Brasil-Japão, 2000.

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da Terra:** Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MORAES, Fernando. **Corações Sujos.** São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

MORIKAWA, Inês Kiyomi Koguissi. **Kamon de Famílias com Ascendência Japonesa em Assaí (PR):** um Estudo a Partir da Escola. 2009. Monografia (Especialização em História Social e Ensino de História) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina.

MURAKAMI, Kôkyô. Changes in Japanese Urban Funeral Customs During the Twentieth Century. **Japanese Journal of Religious Studies**, v.27, n.3-4, 2000.

MUTSURÔ, Kai. **Shin Kokugo Jiten.** Tokyo: Mitsumura Tosho, 2007.

NAKAMAKI, Hirotika. A Honmon-Butsuryu-shu no Brasil: Através de Registros do Arcebispo Nissui Ibaragu. In: USARSKI, Frank (org.). **O Budismo no Brasil**. São Paulo: Editora Lorosae, 2002.

\_\_\_\_\_. **A Honmon Butsuryu-shu no Brasil**. São Paulo: Religião Budista Honmon Butsuryu-shu do Brasil, 1993.

NOGUEIRA, Arlinda Rocha. **A Imigração Japonesa para a Lavoura Cafeeira Paulista (1908 – 1922)**. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros, 1973.

OKAMOTO, Monica Setuyo (org.). **Cem Anos de Imigração Japonesa: História, Memória e Arte**. São Paulo: EDUNESP, 1998.

ORTIZ, Renato. Memória Coletiva e Sincretismo Científico: as Teorias Raciais do Século XIX. In: **Cultura Brasileira e Identidade Nacional**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

\_\_\_\_\_. A Morte e sua Sombra. In: MARTINS, José de Souza (org.). **A Morte e os Mortos na Sociedade Brasileira**. São Paulo: Editora Hucitec, 1983.

OTO, Tokihito. Funeral Rites. In: **Folklore in Japanese Life and Customs**. Tokyo: Kokusa, Bunka Shinkokai, 1963.

PADEN, William. **Interpretando o Sagrado: Modos de Conceber a Religião**. São Paulo: Paulinas, 2001.

PEREIRA, Ronan Alves. Associação Brasil Soka Gakkai Internacional: sua Organização e Difusão no Brasil. In: Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, n.8, 1998. **Anais da VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina**. 1998.

\_\_\_\_\_. The Transplantation of Soka Gakkai to Brazil: Building “the Closest Organization to the Heart of Ikeda Sensei”. **Japanese Journal of Religious Studies**, v.35, n.1, 2008.

PESEZ, Jean-Marie. História da Cultura Material. In: LE GOFF, Jacques (org.). **A História Nova**. 4. ed., São Paulo: Martins Fontes, 1988.

RAMBELLI, Fabio. The Ritual World of Buddhist “Shinto”: the Reikiki and Initiations on Kami-Related Matters (*Jingi Kanjô*) in Late Medieval and Early-Modern Japan. **Japanese Journal of Religious Studies**, v.29, n.3-4, 2002.

REIS, João José. João José Reis. In: MORAES, José Geraldo Vinci de; REGO, José Marcio (org.). **Conversas com Historiadores Brasileiros**. São Paulo: Editora 34, 2002.

\_\_\_\_\_. **A Morte é uma Festa: Ritos Fúnebres e Revolta Popular no Brasil do Século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

\_\_\_\_\_.; SILVA, Eduardo. **Negociação e Conflito: a Resistência Negra no Brasil Escravista**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

- REISCHAUER, Edwin O. Prefácio. In: YOSHIKAWA, Eiji. **Musashi**. São Paulo: Estação Liberdade, 1999. v. 1
- REVISTA Nures**, n. 9, maio/set. 2008.
- REVISTA Nures**, n. 9, set./dez. 2008.
- ROCHA, Cristina M. da. Se Você se Deparar com Buda, Mate Buda! – Reflexões sobre a Reapropriação do Zen-Budismo no Brasil. In: USARSKI, F. (org.). **O Budismo no Brasil**. São Paulo: Editora Lorosae, 2002.
- SAID, Edward W. **Orientalismo**: o Oriente como Invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- SAITO, Hiroshi; MAEYAMA, Takashi (orgs.). **Assimilação e Integração dos Japoneses no Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973.
- SAKURAI, Célia. Imigração Japonesa para o Brasil: um Exemplo de Imigração Tutelada (1908 – 1941). In: FAUSTO, Boris (org.). **Fazer a América**: a Imigração em Massa para a América Latina. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.
- SANSOM, G. B. **Japan**: a Short Cultural History. Tokyo: Charles E. Tuttle, 1973.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Um Discurso sobre as Ciências na Transição para uma Ciência Pós-Moderna. **Estudos Avançados**, v.2, n.2, maio/ago. 1988.
- SATO, Lilian Hissami. **A Imigração Japonesa para o Norte do Paraná**: Assaí – 1930-1980. 1999. Monografia (Especialização em História) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina.
- SCHMITT, Jean-Claude. **Os Vivos e os Mortos na Sociedade Medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- SEIROKU, Noma. Encounters with the Outside World. In: **The Arts of Japan**: Late Medieval to Modern. Tokyo, New York and San Francisco: Kodansha International, 1967.
- SETO, Claudio; UYEDA, Maria Helena. **Ayumi**: Caminhos Percorridos. Curitiba: Imprensa Oficial do Paraná, 2002.
- SHOJI, Rafael; USARSKI, Frank. (orgs.). **Japanese Journal of Religious Studies**, v.35, n.1, 2008.
- SILVEIRA, João Paulo de Paula. **A Seicho-no-ie do Brasil e o “Autêntico Paraíso Terrestre”**: o Matiz Religioso da Nipo-Brasilidade (1966 – 1970). 2008. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia.
- SOARES, Marco Antonio Neves. Fontes para a Investigação das Identidades e Religiosidades Judaicas Longe do Judaísmo Instituído: o Caso de Rolândia. **Revista Brasileira de História das Religiões**, n.4, maio 2009.

- STAGGS, Kathleen M. “Defend the Nation and Love the Truth”: Inoue Enryô and the Revival of Meiji Buddhism. **Monumenta Nipponica**, v.38, n.3, 1983.
- SUZUKI, Daisetz Teitaro. **Introdução ao Zen Budismo**. 10. ed. São Paulo: Editora Pensamento, 2005.
- TAKEUCHI, Márcia Yumi. **O Perigo Amarelo em Tempos de Guerra (1939 – 1945)**. São Paulo: Arquivo do Estado, Imprensa Oficial do Estado, 2001.
- TEEUWEN, Mark; SCHEID, Bernhard. Tracing Shinto in the History of Kami Worship. **Japanese Journal of Religious Studies**, v.29, n.3-4, 2002.
- THOMAS, Keith. **O Homem e o Mundo Natural**: Mudanças de Atitude em Relação às Plantas e aos Animais (1500 – 1800). São Paulo: Cia. das Letras, 1988.
- THOMPSON, E. P. **Costumes em Comum**: Estudos sobre a Cultura Popular Tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- TOMAZI, Nelson Dacio. **“Norte do Paraná”**: Histórias e Fantasmagorias. Curitiba: Aos Quatro Ventos, 2000.
- TOMITA, Andrea. Conversão e Consumo Religioso nas Novas Religiões Japonesas: a Igreja Messiânica e a Perfect Liberty. In: Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, n.13, 2005. **Anais da XIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina**. 2005.
- TSUNEYOSHI, Azusa. **Meiji Pioneers**: the Early Japanese Immigrants to the American Far West and Southwest, 1880 – 1930. 1989. Thesis (Doctor’s Degree in History and Political Science) – Northern Arizona University, Arizona.
- TSUSHIMA, Michihito. The Vitalistic Conception of Salvation in Japanese New Religions: an Aspect of Modern Religious Consciousness. **Japanese Journal of Religious Studies**, v.6, n.1-2, mar./jun. 1979.
- USARSKI, Frank. O Budismo no Brasil: um Resumo Sistemático. In: USARSKI, F. (org.). **O Budismo no Brasil**. São Paulo: Editora Lorosae, 2002.
- \_\_\_\_\_ (org.). **O Budismo no Brasil**. São Paulo: Editora Lorosae, 2002.
- VALLADARES, Clarival do Prado. **Arte e Sociedade nos Cemitérios Brasileiros**. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1972. 2 v.
- VAN GENNEP, Arnold. **The Rites of Passage**. Chicago: The University of Chicago Press, 1960.
- VANCE, Timothy. The Etymology of Kami. **Japanese Journal of Religious Studies**, v.4, n.10, 1983.
- VARLEY, Paul. **Japanese Culture**. Tokyo: Charles E. Tuttle, 1986.

VIEIRA, Francisca Isabel Schurig. **O Japonês na Frente de Expansão Paulista**. São Paulo: Pioneira, EDUSP, 1973.

VOVELLE, Michel. Os Altares das Almas do Purgatório na Provença. In: **Imagens e Imaginário na História: Fantasmas e Certezas nas Mentalidades Desde a Idade Média até o Século XX**. São Paulo: Editora Ática, 1997.

\_\_\_\_\_. “Aqui Jaz...” – o Cemitério de Porcelana em Limoges. In: **Imagens e Imaginário na História: Fantasmas e Certezas nas Mentalidades Desde a Idade Média até o Século XX**. São Paulo: Editora Ática, 1997.

\_\_\_\_\_. A História dos Homens no Espelho da Morte. In: BRAET, Herman; VERBEKE, Werner (orgs.). **A Morte na Idade Média**. São Paulo: EDUSP, 1996.

\_\_\_\_\_. **Imagens e Imaginário na História: Fantasmas e Certezas nas Mentalidades Desde a Idade Média até o Século XX**. São Paulo: Editora Ática, 1997.

\_\_\_\_\_. Lugares e Ritos Fúnebres Desde o Século XIX Até os Nossos Dias. In: **Imagens e Imaginário na História: Fantasmas e Certezas nas Mentalidades Desde a Idade Média até o Século XX**. São Paulo: Editora Ática, 1997.

\_\_\_\_\_. O Luto Burguês: dos Avisos Fúnebres às Estatuárias Funerárias. In: **Imagens e Imaginário na História: Fantasmas e Certezas nas Mentalidades Desde a Idade Média até o Século XX**. São Paulo: Editora Ática, 1997.

\_\_\_\_\_. Sobre a Morte. In: **Ideologias e Mentalidades**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. 4. ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1985.

WIJAYARATNA, Mohan. Funerary Rites in Japanese and Other Asian Buddhist Societies. **Japan Review**, n. 8, 1997.

YANAGUIDA, Toshio; RODRÍGUEZ DEL ALISAL, Maria Dolorez. **Japoneses em América**. Madrid: Editorial MAPFRE, 1992.

YOKOYAMA, Lia Cazumi. **A Conversão ao Catolicismo**. 1998. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo.



**GLOSSÁRIO**

---

---

**Africa Maru** – Um dos navios que trouxeram imigrantes japoneses para o Brasil.

**Ainoko** – Literalmente, “filho do amor”. No caso, filhos de casamentos interétnicos.

**Aizu** – Uma das áreas pertencentes à província japonesa de Fukushima. Até 1868, compunha um domínio senhorial, o Aizu Han, submetido ao Shogunato. Ver também “Han”.

**Akebono** – Uma das associações nipônicas, podendo ser traduzida como Associação dos Jovens Japoneses. Foi considerada pelo DEOPS, tal como o Shindô Renmei, uma sociedade terrorista japonesa. Ver também “Shindô Renmei” e “Nihonjinkai”.

**Akira Kurosawa** – Um dos mais célebres diretores japoneses de cinema, pioneiro na divulgação dos filmes nipônicos no Ocidente.

**Ame-no-Minakanushi-no-Kami** – No interior da mitologia em torno do culto aos *kami*, tratava-se da divindade celeste.

**Amida** – Indivíduo que teria alcançado a Iluminação, tornando-se um buda ou *bodddhisattva*. Amida passou a ser cultuado pelas escolas da Terra Pura. Ver também “Nirvana”, “Buda”, “Bodddhisattva”, “Amida Budismo”, “Escola da Terra Pura” e “Nova Escola da Terra Pura”.

**Amida Budismo** – Vertente do Budismo que cultua Amida, que teria alcançado a Iluminação e, portanto, tornado-se um buda. Geralmente reverenciado pelas escolas da Terra Pura. Ver também “Buda”, “Budismo”, “Nirvana”, “Escola da Terra Pura” e “Nova Escola da Terra Pura”.

**Amidismo** – Vide “Amida Budismo”.

**Anime** – Os desenhos animados japoneses. A palavra é derivada da expressão em língua inglesa *animation*, tendo sido contraída como *anime*, o que é relativamente comum em japonês.

**Ankutsu** – Imigrante que, no pós-guerra, teria espalhado notícias acerca da suposta vitória japonesa, afirmando que um navio nipônico buscava as famílias japonesas residentes no Brasil. Devido às suas atividades, acabou sendo expulso do território nacional. Ver também “Horisawa”, “Kachigumi” e “Shindô Renmei”.

**Arahitogami** – Literalmente, personificação de um *kami*. Ver também “Kami”.

**Asahi** – Literalmente, “sol nascente” ou “sol da manhã”. Trata-se de uma das possíveis leituras para Assaí, cidade fundada pela Brasil Takushoku Kaisha. Ver também “Brasil Takushoku Kaisha”.

**Atotori** – Herdeiro. No caso, aquele que herdaria a propriedade familiar e o culto aos ancestrais no interior da família patriarcal nipônica. Ver também “Chônã” e “Je”.

**Bakufu** – Vide “Shôgun”.

**Bakumatsu** – Denominação atribuída ao final do Shogunato, em que o sistema em torno do *shôgun* ou *bakufu* começou a entrar em declínio. Ver também “Shogunato” e “Shôgun”.

**Banzai** – Expressão eufórica traduzida, geralmente, como “viva”.

**Batalha de Sekigahara** – Conflito que definiu a ascensão do Shogunato Tokugawa. Na batalha, os exércitos de Ieyasu Tokugawa lutaram contra os remanescentes dos Toyotomi. Ver também “Shogunato” e “Ieyasu Tokugawa”.

**Benkei** – Guerreiro e monge budista aliado a Yoshitsune Minamoto, irmão de Yoritomo Minamoto. Ver também “Yoshitsune Minamoto” e “Yoritomo Minamoto”.

**Boddhisattva** – Denominação atribuída àqueles que teriam alcançado a Iluminação, como Kannon e Amida. Ver “Kannon”, “Amida” e “Nirvana”.

**Bon Odori** – Parte das celebrações que ocorrem no Obon Matsuri, o Festival dos Finados, o Bon Odori significa “dança aos mortos”. Tem por objetivo permitir que os espíritos consigam ascender nas esferas espirituais, segundo o imaginário do Budismo nipônico. Ver também “Obon Matsuri” e “Budismo”.

**Bôzu Gawari** – Os substitutos de monges, sinônimos, no Brasil, dos *okyô yomi*. Ver também “Monge” e “Okyô Yomi”.

**Brasil Takushoku Kumiai** – Geralmente abreviada como BRATAC, empresa responsável pela venda de lotes fundiários na região da Colônia Três Barras, posterior Assaí.

**BRATAC** – Ver “Brasil Takushoku Kumiai”.

**Buda** – Indivíduo que teria alcançado a Iluminação. Embora o mais conhecido seja Sidarta Gautama ou Sakyamuni – descendente da etnia dos sakyas –, teria havido diversos budas, como Nichiren, Kannon e Amida. Ver também “Budismo”, “Sidarta Gautama”, “Nichiren”, “Kannon” e “Amida”.

**Budismo** – Religião fundada por Sidarta Gautama ou Sakyamuni, o buda histórico, que afirma a ilusão inerente aos desejos e a possibilidade de alcançar a Iluminação. Ver também “Buda”, “Sidarta Gautama” e “Nirvana”.

**Budismo Nichiren** – Vertente do Budismo fundada por Nichiren, monge budista do século XIII, que teria alcançado a Iluminação, proclamando-se a si próprio como buda. Para Nichiren, a forma de alcançar a Iluminação seria recitar o sutra denominado *daimoku*. Ver também “Budismo”, “Buda”, “Nirvana” e “Daimoku”.

**Bunke** – No interior da família patriarcal nipônica, a *bunke* era o ramo secundário, constituído pelos irmãos – homens – mais novos. Ver também “Ie” e “Honke”.

**Burajiru Jihô** – Traduzido como “Notícias do Brasil”, trata-se de um jornal nikkei que circulou até as proibições realizadas pelo governo Vargas.

**Bushi** – Sinônimo de *samurai*.

**Butsudan** – Traduzido como “altar para Buda”, trata-se de oratório doméstico no qual são inseridos os *ihai* e as oferendas. Ver também “Buda” e “Ihai”.

**Chakuseki** – “Sentar-se”. Nas escolas japonesas, é uma das palavras utilizadas após os alunos fazerem a reverências às autoridades. Ver também “Kiritsu” e “Rei”.

**Chibata Miyakoshi** – Um dos representantes da Companhia Ultramarina de Empreendimentos. Ver “Companhia Ultramarina de Empreendimentos”.

**Chigai Takanoha** – Um dos *kamon* existentes no Cemitério de Assaí. Significa, literalmente, “duas penas distintas de falcão”. Ver também “Kamon”.

**Chiyo Osaki** – Nikkei que, residente em Curitiba, sofreu ameaças de agressão do público em 1943 por ter falado em japonês com a filha.

**Companhia Imperial de Emigração** – A primeira companhia de emigração que, sob responsabilidade de Ryu Mizuno, trouxe imigrantes japoneses para o Brasil.

**Companhia Ultramarina de Empreendimentos** – Truste formada em 1917 a partir da unificação de diversas empresas japonesas de emigração.

**Chônán** – No interior da família patriarcal nipônica, era o filho mais velho que herdaria a propriedade familiar e o culto aos mortos. Ver também “Ie”.

**Chonmage** – Tipo de penteado distintivo do estamento samuraico. Ver também “Samurai”.

**Chôshû** – Outro nome para a Província de Nagato, no Japão. Durante o século XIX, era um *han* que apoiou a Restauração Meiji. Ver também “Nagato, “Han” e “Restauração Meiji”.

**Chûgoku** – Uma das regiões sulinas do Japão que comporta províncias como Hiroshima e Yamaguchi. A palavra Chûgoku pode ser usada, também, para referir-se à China em língua japonesa. Ver também “Hiroshima” e “Yamaguchi”.

**Confúcio** – Pensador chinês que viveu nos séculos VI e V a.C., tendo sido o fundador do Confucionismo. Ver também “Confucionismo”.

**Confucionismo** – Religião e filosofia fundada por Confúcio que enfatizava a estabilidade social por intermédio da obediência aos ritos, como a Piedade Filial

apropriada, posteriormente, pelo Budismo nipônico. Ver também “Confúcio”, “Piedade Filial” e “Budismo”.

**Dai Nippon** – Literalmente, o “Grande Japão”. Era uma expressão utilizada até 1945 – ou, no Brasil, até posteriormente em razão da atividade do vitoristas – com o intuito de ressaltar a pátria japonesa. Ver também “Kachigumi” e “Makegumi”.

**Daijiro Matsuda** – Imigrante japonês que foi um dos primeiros fiéis da Seichô-no-ie no Brasil, juntamente com seu irmão Miyoshi Matsuda. Ver também “Miyoshi Matsuda” e “Seichô-no-ie”.

**Daimoku** – Expressão utilizada para referir-se ao Sutra da Flor, *namu myôhô renga kyô* – 南無妙法蓮華經 –, “eu dedico minha vida à Lei do Sutra da Flor”. Foi a base para a constituição Budismo Nichiren. Ver também “Budismo”, “Budismo Nichiren” e “Nichiren”.

**Daimyô** – Indivíduos que estavam à frente dos *han* durante o Shogunato. Ver também “Han” e “Shogunato”.

**Daiseimei** – Segundo o vitalismo que constituía a base das Novas Religiões Japonesas, seria a “Grande Vida”. Ver também “Novas Religiões Japonesas”.

**Danka Seido** – Literalmente, “Sistema Danka”, que obrigava as famílias, durante o Shogunato, a filiarem-se aos templos budistas locais com o intuito de controlá-las e de extirpar o culto cristão do Japão. Ver também “Shogunato”.

**Dekasegi** – Embora no Brasil a expressão designe aquele que emigra para o Japão com o intuito trabalhar, em território japonês se refere a todo aquele que trabalha em outra região, independentemente se dentro ou fora do país.

**Dôgen** – Um dos monges responsáveis, juntamente com Eisai, por levar o Zen Budismo para o Japão no século XIII. Ver também “Eisai”, “Budismo” e “Zen Budismo”.

**Domingos Chohachi Nakamura** – Padre japonês que auxiliou no projeto de conversão ao Cristianismo dos nikkeis no Brasil.

**Edo Jidai** – Vide “Era Edo”.

**Eisai** – Um dos monges responsáveis pela introdução do Zen Budismo no Japão no século XIII, juntamente com Dôgen. Ver também “Dôgen”, “Budismo” e “Zen Budismo”.

**Eitaro Mizoguchi** – Nikkei que, nas proximidades de Lins – SP – na década de 1930, fundou um grupo de orações da Honmon Butsurû Shû, construindo, posteriormente, um núcleo de cultos que iria se tornar o primeiro templo budista do país. Ver também “Honmon Butsurû Shû” e “Yoneji Matsubara”.

**Enryō Inoue** – Um dos monges que, após as medidas restritivas impostas pelo governo Meiji ao Budismo, buscou reestruturar a religião e sugerir como os princípios budistas poderiam servir aos ideais do Estado. Ver também “Budismo” e “Era Meiji”.

**Era Edo** – Era da história japonesa que se iniciou com a ascensão da família Tokugawa ao Shogunato em 1603, encerrando-se com a Restauração Meiji em 1868. Ver também “Shogunato”, “Ieyasu Tokugawa” e “Restauração Meiji”.

**Era Meiji** – Era da história japonesa iniciada com a Restauração Meiji em 1868, marcada pelo fim dos *shōgun* e ascensão de fato do imperador. Ver também “Restauração Meiji”, “Shōgun” e “Imperador”.

**Escola de Mito** – Um dos centros intelectuais pertencentes ao *han* de Mito que, durante o século XIX, elaborou o fundamento filosófico e religioso para a restauração do poder imperial que culminou com os eventos de 1868. Ver também “Han”, “Mito” e “Restauração Meiji”.

**Escola Shin** – Pressupõe-se que seja a Nova Escola da Terra Pura, Jōdo Shinshu, pertencente a um dos três ramos reformadores do Budismo no Japão do século XIV. Ver também “Nova Escola da Terra Pura” e “Budismo”.

**Escola Tendai** – Uma das escolas do Budismo nipônico que, por seu caráter elitista, foi questionada por monges no século XIV pertencentes às escolas da Terra Pura, do Zen e do Nichiren. Ver também “Budismo”, “Escola da Terra Pura”, “Nova Escola da Terra Pura”, “Zen Budismo” e “Budismo Nichiren”.

**Fukko Shintō** – O Shintoísmo de Restauração, elaborado no século XIX a partir da crença fragmentária em torno dos *kami*. Ao ressaltar que o imperador seria descendente da deusa solar, Amaterasu-o-mi-kami, tornou legítima a restauração de seu poder político em 1868. Ver também “Shintoísmo”, “Kami”, “Amaterasu-o-mi-Kami” e “Restauração Meiji”.

**Fukuoka** – Uma das províncias sulinas do Japão, situada na região de Kyūshū, de onde veio parte significativa dos imigrantes japoneses, principalmente durante a primeira fase da imigração. Ver também “Kyūshū”.

**Fukushima** – Uma das províncias do Japão, situada na região central do país, de onde veio parte significativa dos imigrantes japoneses, assim como Fukuoka. Ver também “Fukuoka”.

**Futatsu Hiki** – *Kamon* existente num dos túmulos do Cemitério de Assaí, significando “duas flechas”. Ver também “Kamon”.

**Gaijin** – Palavra japonesa que alude a “estrangeiro”, contração da expressão *gaikokujin*. No Brasil, *gaijin* ganhou sentido pejorativo entre os nikkeis, remetendo aos brasileiros.

**Gaikokujin** – Ver “Gaijin”.

**GAT Undô** – Conjunto de princípios fundado pela BRATAC, podendo ser traduzido como “Movimento para Gozar a Terra”, enfatizando a possibilidade do nikkei permanecer no Brasil trabalhando junto à propriedade agrícola. Ver também “Brasil Takushoku Kaisha”.

**Gokoku Airi** – “Defesa da Nação e Amor à Verdade”, movimento endossado por monges budistas que, após as restrições impostas pelo governo Meiji ao Budismo, tentaram restaurar a religião no Japão. Ver também “Monge”, “Budismo”, “Era Meiji”, “Restauração Meiji”, “Haibutsu Kishaku” e “Shinbutsu Bunri”.

**Goryô-e** – Ou *goryou-e*, segundo uma diferente forma de latinização. Trata-se de um ritual budista com o intuito de afastar espíritos instáveis decorrentes de mortes em circunstâncias especiais. Ver também “Budismo” e “Yûrei”.

**Gueixa** – Categoria de mulheres que tinha como função oferecer prazer aos homens, não apenas no sentido sexual, como também por meio das artes, como a recitação de poesias, o canto e a dança.

**Haibutsu Kishaku** – Movimento encetado principalmente após a Restauração Meiji com o intuito de destruir o Budismo nipônico. Ver também “Restauração Meiji”, “Budismo” e “Shinbutsu Bunri”.

**Han** – Divisão dos domínios senhoriais durante o Shogunato. Ver também “Shogunato”.

**Hari Kuyô** – Realização de ritos mórbidos para agulhas que, no interior do imaginário religioso nipônico, também poderiam possuir vida e, portanto, receber os devidos procedimentos mortuários após o descarte. Ver também “Kuyô”.

**Haru Teraoka** – Nikkei que, no Brasil, foi convertida em monja budista por Tomojiro Ibaragui, ganhando o nome monástico de Myoshun. Ver também “Monge”, “Budismo”, “Shigeru Sasaki” e “Tomojiro Ibaragui”.

**Heian** – Período da história japonesa, entre 784 e 1185, durante o qual Kyôto foi capital do país. Ver também “Kyôto”.

**Hideyoshi Toyotomi** – Um dos “candidatos” a *shôgun* durante o conjunto de guerras civis que marcaram o Shogunato no século XVI. Ver também “Shôgun” e “Shogunato”.

**Hikoma Udihara** – Nikkei contratado pela Companhia de Terras Norte do Paraná como agente para convencer as famílias a comprarem lotes fundiários na região de atuação da empresa.

**Hinikkei** – Expressão utilizada para aludir a todos aqueles não-descendentes de japoneses. Ver, em contraposição, “Nikkei”.

**Hirohito** – Imperador japonês entre 1901 e 1989, denominado também Imperador Shôwa. Com o fim da Segunda Guerra Mundial, Hirohito foi obrigado a discursar em rádio sobre a rendição do país e a não-divindade imperial. Ver também “Imperador”.

**Hiroshima** – Província japonesa situada na região sulina de Chûgoku. Ver também “Chûgoku”.

**Hokkaidô** – Província situada no extremo norte do Japão, tendo sido uma das últimas anexações do império nipônico durante o século XIX.

**Hômyô** – Nome monástico do falecido, convertido postumamente em monge budista com o intuito de transferir-lhe méritos. Ver também “Monge” e “Budismo”.

**Hônên** – Monge budista que fundou, no século XIV, a Escola da Terra Pura. Ver também “Escola da Terra Pura”.

**Honke** – No interior da família patriarcal japonesa, diz respeito ao ramo central do *ie*, em contraposição à *bunke*, o ramo colateral. Ver também “Ie” e “Bunke”.

**Honmon Butsuryû Shû** – Ramo do Budismo Nichiren fundado, no século XIX, por Nissen Nagamatsu. Um dos principais responsáveis por sua difusão no Brasil foi o monge Tomojiro Ibaragui. Ver também “Budismo”, “Budismo Nichiren”, “Nissen Nagamatsu” e “Tomojiro Ibaragui”.

**Horisawa** – Bem como Ankutsu, um dos japoneses que teriam alardeado a suposta vitória japonesa após a Segunda Guerra Mundial, afirmando que navios nipônicos buscariam as famílias no Brasil. Ver também “Ankutsu”, “Kachigumi” e “Shindô Renmei”.

**Hotei** – Um dos sete deuses japoneses que, não obstante originados no culto aos *kami*, tem raízes na China. Hotei é uma das divindades da fortuna, geralmente representado obeso e com um saco – presumivelmente de moedas – nas costas. Ver também “Kami”.

**Hotoke** – Vide “Senzô”.

**Hyôgo** – Província situada na região sul do Japão.

**Ie** – Tradicional organização familiar japonesa fundamentada no patriarcalismo. No *ie*, a propriedade familiar e o culto aos mortos era responsabilidade do pai, sendo transmitido ao filho mais velho. Ver também “Honke”, “Bunke” e “Chônân”.

**Iesada Tokugawa** – O décimo terceiro *shôgun* pertencente à família Tokugawa, governando o país durante o Bakumatsu. Ver também “Shôgun”, “Tokugawa” e “Bakumatsu”.



**Ieyasu Tokugawa** – O primeiro *shôgun* pertencente à família Tokugawa, que ascendeu ao poder após a vitória sobre os Toyotomi na Batalha de Sekigahara. Ver também “Shôgun”, “Hideyoshi Toyotomi” e “Batalha de Sekigahara”.

**Ieyoshi Tokugawa** – O décimo segundo *shôgun* pertencente à família Tokugawa. Ver também “Shôgun” e “Tokugawa”.

**Ii Naosuke** – Com a morte de Ieyoshi Tokugawa, Ii Naosuke, mesmo não sendo *shôgun* propriamente dito, tornou-se o regente do país, já que Iesada, o herdeiro do Shogunato, era ainda uma criança. Naosuke foi um dos protagonistas da guerra civil que marcou o Bakumatsu, já que fez acordos com o governo norte-americano, gerando a oposição do imperador Kômei. Ver também “Ieyoshi Tokugawa”, “Iesada Tokugawa”, “Bakumatsu” e “Kômei”.

**Ikigami** – Literalmente, “deus vivo”. Ver também “Arahitogami”.

**Imin 100** – O conjunto de comemorações referentes ao centenário da imigração japonesa no Brasil, que ocorreu em 2008.

**Imperador** – O chefe político e religioso do Japão. Apesar disso, seu poder de comando variou ao longo da história nipônica. No século XIII, com a estruturação do Shogunato encabeçado por Yoritomo Minamoto, o imperador passou para segundo plano, à frente apenas da vida religiosa e de corte. Com a Restauração Meiji e o fim dos *shôgun*, houve a restauração do poder imperial. Ver também “Shogunato”, “Shôgun”, “Yoritomo Minamoto” e “Restauração Meiji”.

**Imperador Showa** – Ver “Hirohito”.

**Inácio Shigeo Takeuchi** – Imigrante budista convertido ao Catolicismo no Brasil. Ver também “Budismo”.

**Ireru** – Verbo que significa “inserir” ou “colocar”.

**Ishin Shishi** – Grupo que, durante o Bakumatsu, autodenominava-se “Patriotas”, isto é, aqueles que apoiavam o imperador contra os adeptos do Shogunato. Ver também “Bakumatsu”, “Shogunato” e “Restauração Meiji”.

**Issei** – Primeira geração de japoneses no Brasil.

**Iwa Naga Hime** – No interior do culto aos *kami*, seria a princesa que, após ter sido rejeitada pelo neto de Amaterasu-o-mi-Kami, Ninigi-no-Mikoto, teria amaldiçoado a humanidade com a morte. Ver também “Kami”, “Amaterasu-o-mi-Kami” e “Ninigi-no-Mikoto”.

**Izanagi-no-Mikoto** – Um dos deuses ancestrais no culto aos *kami*, enviado para dar forma ao mundo. Após a morte da irmã, Izanami-no-Mikoto, Izanagi teria selado o

acesso ao mundo dos mortos, denominado Yomi. Ver também “Kami”, “Izanami-no-Mikoto” e “Yomi”.

**Izanami-no-Mikoto** – Uma das deusas ancestrais no culto aos *kami*, Izanami teria amaldiçoado a humanidade com a morte após ter sido vista em estado de putrefação pelo irmão Izanagi. Ver também “Kami” e “Izanagi-no-Mikoto”.

**Jimmu** – Segundo os primeiros livros japoneses, o Kojiki, o Nihon Shoki e o Man'yōshū, Jimmu teria sido o primeiro imperador japonês, embora sua existência possua cunho mitológico. Ver também “Kojiki”, “Nihon Shoki” e “Man'yōshū”.

**Jindô** – Conceito do Budismo nipônico que se refere ao universo de deuses não-budistas. Ver também “Budismo”.

**Jissô** – De acordo com o Budismo, seria a verdade fundamental, próxima à concepção vitalista de Daiseimei. Masaharu Taniguchi apropriou a concepção de Jissô e a aplicou à Seichô-no-ie. Ver também “Budismo”, “Daiseimei”, “Masaharu Taniguchi” e “Seichô-no-ie”.

**Jôdo Shinshû** – Ver “Nova Escola da Terra Pura”.

**Jôdo Shû** – Ver “Escola da Terra Pura”.

**Johrei Center** – Centros laicizados que oferecem o Jôrei sem a necessidade de adesão à Religião Messiânica. Ver também “Jôrei” e “Religião Messiânica”.

**Jpop** – Estilo de música pop existente no Japão, apropriando elementos do repertório musical do Ocidente.

**Jôrei** – Ou Johrei, segundo uma variação de latinização, é um método de equilíbrio das energias espirituais do beneficiário concebido por Mokiti Okada, fundador da Religião Messiânica. Para aplicá-lo, é necessário que o adepto utilize as mãos para o equilíbrio energético de outrem, canalizando a energia por meio de um artefato denominado Ohikari. Ver também “Johrei Center”, “Mokiti Okada”, “Religião Messiânica” e “Ohikari”.

**Kachigumi** – Grupo de nikkeis no Brasil que, após o fim da Segunda Guerra Mundial, afirmava que o Japão teria vencido o conflito mundial. Ver também “Makegumi”, “Shindô Renmei”, “Ankutsu” e “Horisawa”.

**Kagoshima** – Província situada na região de Kyûshû, ao sul do Japão. Ver também “Kyûshû”.

**Kaigai Kôgyô Kabushiki Kaisha** – Vide “Companhia Ultramarina de Empreendimentos”.

**Kami** – Divindades existentes no culto aos *kami* e, posteriormente, apropriadas pelo Shintoísmo. Podem se manifestar de diferentes formas, seja em seres humanos, animais, plantas ou mesmo objetos inanimados, como agulhas, bonecos e rochas. Ver também “Shintoísmo”.

**Kamidana** – Literalmente, “altar para os *kami*”, relicário onde se realizam as oferendas às divindades shintoístas. Ver também “Kami” e “Shintoísmo”.

**Kamigakari** – Possessão que uma divindade realiza sobre um ser humano. Ver também “Kami”.

**Kamikaze** – Literalmente, “vento divino”. Originalmente, nome atribuído ao furacão que varreu a invasão dos mongóis no Japão. Durante a Segunda Guerra Mundial, *kamikaze* passou a designar os pilotos japoneses que, juntamente com seus aviões, sacrificavam-se sobre os alvos inimigos.

**Kamon** – Emblema familiar envolto num círculo, geralmente composto por ícones como flores, árvores e animais.

**Kanagawa** – Província japonesa situada região centro-leste denominada Kantô. Ver também “Kantô”.

**Kanemi Yoshida** – Sacerdote shintoísta que, no século XVI, teve o funeral atipicamente realizado segundo ritos shintoístas, e não budistas. Ver também “Sacerdote”, “Shintoísmo”, “Budismo” e “Kanemigi Yoshida”.

**Kanemigi Yoshida** – Filho de Kanemi Yoshida pertencente à família shintoísta. O sacerdote quebrou as prescrições mórbidas budistas ao realizar o funeral do pai a partir de ritos shintoístas. Ver também “Sacerdote”, “Shintoísmo”, “Budismo” e “Kanemi Yoshida”.

**Kanji** – Ideogramas originalmente chineses apropriados pelos japoneses, que elaboraram novas leituras e aplicações aos *kanji*.

**Kannon** – Deusa da misericórdia que teria alcançado a Iluminação no imaginário budista, sendo reverenciada como *bodhisattva*. Ver também “Nirvana”, “Bodhisattva” e “Budismo”.

**Kansai** – Região situada no sul do Japão.

**Kantô** – Região situada no centro-leste do Japão.

**Kasane Igeta** – *Kamon* encontrado em alguns túmulos do Cemitério de Assaí, significando, literalmente, “cordas bem delineadas”. Ver também “Kamon”.

**Kasato Maru** – Primeiro navio que trouxe imigrantes japoneses ao Brasil em 1908.

**Katana** – Espadas japonesas geralmente utilizadas por samurais e *rônin*. Ver também “Samurai” e “Rônin”.

**Kawasaki** – Cidade japonesa pertencente à província de Kanagawa, situada na região central do Japão. Ver também “Kanagawa”.

**Kazoku** – Família. Ver também “Ie”.

**Kegare** – A contaminação decorrente da morte, nociva aos vivos e que implicaria na necessidade de purificação, principalmente com sal.

**Ken** – Província.

**Kendô** – Arte marcial japonesa que, utilizando-se de espadas de bambu ou madeira, baseia-se no estilo de luta praticado pelos samurais e *rônin*. Ver também “Shinai”, “Samurai” e “Rônin”.

**Kikyô** – *Kamon* encontrado em alguns túmulos do Cemitério de Assaí, significando “campânula chinesa”. Contudo, utilizando outros ideogramas, a palavra pode significar também Cristianismo. Ver também “Kamon”.

**Kimono** – Indumentária feminina confeccionada, geralmente, a partir da seda.

**Kiri** – Tipo de *kamon* encontrado em alguns túmulos do cemitério de Assaí, podendo apresentar variações de acordo com o número de pétalas, como o 3/5/3 e 3/5/7. Ver também “Kamon”.

**Kiritsu** – Levantar-se. Utilizado, geralmente, em escolas para a reverência de alguma autoridade. Ver também “Rei” e “Chakuseki”.

**Kiyo Shimada** – Imigrante japonesa proveniente de Kawasaki, Província de Kanagawa, que imigrou cooptada na condição de *kosei kazoku*, realizando casamento temporário com um integrante da família Kono. Ver também “Kawasaki”, “Kanagawa”, “Kosei Kazoku” e “Mário Kono”.

**Koan** – Frase ou situação paradoxal oferecida pelo mestre Zen com o objetivo de levar o discípulo a transcender as dicotomias do pensamento lógico. Alguns exemplos de *koan* são “o corvo não é negro” e “se encontrar Buda, mate o Buda”. Ver também “Zen Budismo” e “Budismo”.

**Kobe** – Cidade japonesa situada na província de Hyôgo, que comportava a hospedaria em que permaneciam os candidatos a emigrantes. Ver também “Hyôgo”.

**Kôchi Maru** – Navio que trouxe imigrantes japoneses ao Brasil em 1929.

**Kôden** – Envelope com determinada quantia de dinheiro para o auxílio nos velórios. Ver também “Kôdenchô”.

**Kôdenchô** – Registro dos benefícios recebidos por meio do *kôden* para futura retribuição. Ver também “Kôden”.

**Kojiki** – Um dos três livros mais antigos do Japão, escrito em 712 e que reúne as narrativas mitológicas e históricas do país. Ver também “Nihon Shoki” e “Man’yôshu”.

**Kokoku Shokumin Kaisha** – Ver “Companhia Imperial de Imigração”.

**Kômei** – O imperador do Japão, embora não tivesse comando de fato, durante a entrada do Comodoro Perry no país e que deu início ao Bakumatsu. Ver também “Imperador” e “Bakumatsu”.

**Kosei Kazoku** – Famílias compostas com o único intuito de emigrar para o Brasil, cooptando-se esposas arranjadas, membros colaterais das famílias ou mesmo indivíduos sem laços consanguíneos.

**Kotodama** – Crença no Japão segundo a qual a palavra possuiria alma e poder, podendo influenciar de fato a vida material.

**Kotsuage** – Palitos utilizados após a cremação do cadáver com o objetivo de recolher os restos de ossos.

**Kûkai** – Monge budista que viveu nos séculos VIII e IX no Japão, tendo trazido da China a inspiração para o desenvolvimento em território nipônico da escola denominada Shingon. Ver também “Monge”, “Budismo” e “Shingon”.

**Kumamoto** – Província japonesa situada na região sulina de Kyûshû. Ver também “Kyûshû”.

**Kuyô** – Rituais mortuários. Ver também “Hari Kuyô”.

**Kyôha Shintô** – Shintoísmo Sectário, que passou a abarcar, após a construção do Shintoísmo de Restauração, o culto aos *kami* e mesmo as Novas Religiões Japonesas. Ver também “Shintoísmo”, “Shintoísmo de Restauração”, “Kami” e “Novas Religiões Japonesas”.

**Kyôiku Chokugo** – Mensagem à Educação das Crianças que teria sido escrita pelo próprio imperador, ressaltando as virtudes morais convencionadas pelo governo Meiji. Ver também “Meiji”.

**Kyôto** – Província situada na região central do Japão, bem como nome de sua capital. Durante o Shogunato Tokugawa, a cidade comportou a família de Ieyasu, ao passo que Tôkyô o poder imperial. Ver também “Shogunato”, “Tokugawa”, “Ieyasu Tokugawa” e “Tôkyô”.

**Kyûshû** – Região situada no sul do Japão, tendo sido um dos locais em que o Cristianismo sobreviveu no país.

**Makegumi** – Expressão pejorativa que designa, do ponto de vista dos vitoristas, os derrotistas que teriam aceitado a derrota do Japão após o final da Segunda Guerra Mundial. Ver também “Kachigumi”, “Shindô Renmei”, “Ankutsu” e “Horisawa”.

**Makuragyô** – Conjunto de sutras recitados pelo monge durante os velórios no Japão tradicional. Ver também “Monge”.

**Mangá** – Histórias em quadrinhos japonesas elaboradas em preto e branco e lidas da direita para a esquerda, de cima para baixo.

**Man'yôshû** – Um dos três livros mais antigos do Japão, escrito em 760, que narra os eventos míticos e históricos do país, bem como o Kojiki e o Nihon Shoki. Ver também “Kojiki” e “Nihon Shoki”.

**Mario Japa** – Vide “Shizuo Ozawa”.

**Mário Kono** – Imigrante japonês que se casou com Kiyô Shimada, formando uma *kosei kazoku*. Ver também “Kiyô Shimada”.

**Masaharu Taniguchi** – Fundador da Seichô-no-ie em 1929, tendo recebido inspiração de um *kami*. Ver também “Seichô-no-ie”, “Novas Religiões Japonesas” e “Kami”.

**Matsugo no Mizu** – Água colocada nos lábios do cadáver quando do velório com a intenção de purificá-lo da contaminação mórbida. Ver também “Kegare”.

**Meiji** – Nome do imperador que deu origem à Era Meiji, após 1868, com a derrocada do Shogunato e a restauração do poder imperial. Ver também “Era Meiji”, “Shogunato” e “Imperador”.

**Meiji Ishin** – Ver “Restauração Meiji”.

**Meiroku Zasshi** – Periódico lançado no sexto ano da Era Meiji que expressava o Iluminismo nipônico, recebendo contribuições de intelectuais inspirados tanto pelas ideias confucionistas quanto ocidentais. Ver também “Era Meiji” e “Confucionismo”.

**Miai** – Casamento arranjado pela família.

**Michi** – Caminho.

**Miguel Y. Kimura** – Padre nikkei que propagou o Cristianismo no Brasil.

**Mikado** – Denominação da instituição encabeçada pelo próprio imperador. Ver também “Imperador”.

**Mikao Usui** – Monge budista criador do Reiki em 1922. Ver também “Reiki”.

**Miki Nakayama** – Fundadora da Tenrikyô que teria sido incorporada por um *kami* no final do século XIX, autodenominando-se Oyasama. Ver também “Tenrikyô”, “Kami” e “Oyasama”.

**Miki Tokuchika** – Fundadora da Perfect Liberty. Ver também “Perfect Liberty”.

**Minamoto** – Família que, durante o século XIII, envolveu-se numa guerra civil contra os Taira, triunfando e estruturando o Shogunato sob o comando de Yoritomo Minamoto. Ver também “Taira”, “Shogunato” e “Yoritomo Minamoto”.

**Mito** – Nome de um dos *han* que apoiaram a Restauração Meiji, oferecendo, por intermédio da Escola de Mito, o aparato filosófico e religioso para a legitimação do governo imperial. Ver também “Han”, “Restauração Meiji” e “Escola de Mito”.

**Mitsubiki** – *Kamon* encontrado em alguns túmulos do Cemitério de Assaí, que pode ser traduzido como “as três flechas”. Ver também “Kamon” e “Futatsu Hiki”.

**Miyoshi Matsuda** – Irmão de Daijiro Matsuda e um dos primeiros fiéis da Seichô-no-ie no Brasil. Ver também “Daijiro Matsuda” e “Seichô-no-ie”.

**Mokichi Okada** – Fundador da Religião Messiânica que, inspirado por um *kami*, teria recebido a revelação sobre sua imensurável energia espiritual e a possibilidade de realizar curas por meio do Jôrei. Ver também “Religião Messiânica”, “Kami” e “Jôrei”.

**Mon** – Símbolos semelhantes aos *kamon*, que podem designar grupos religiosos, empresas e outras instituições. Ver também “Kamon”.

**Monge** – Especialista religioso de carácter budista. Ver também “Budismo”.

**Motoori Norinaga** – Um dos principais intelectuais japoneses na passagem dos séculos XVIII e XIX.

**Mura** – Divisão espacial existente no Japão em vilarejos com relativa independência social, política, econômica e cultural.

**Myoshun** – Vide “Haru Teraoka”.

**Nagasaki** – Província situada na região de Kyûshû, ao sul do Japão, sendo um dos principais redutos das práticas cristãs após a perseguição realizada pelo Shogunato nos séculos XVI e XVII. Ver também “Kyûshû” e “Shogunato”.

**Nagato** – Província situada na região sul do Japão. Durante o Shogunato, era o *han* de Chôshû. Ver também “Shogunato”, “Han” e “Chôshû”.

**Namiko Yoshiura** – Freira originária de Nagasaki que praticou proselitismo cristão no Brasil. Ver também “Nagasaki”.

**Namu Amida Butsu** – Vide “Nenbutsu”.

**Namu Myôhō Renge Kyô** – Vide “Daimoku”.

**Nanban** – “Bárbaros do Sul”, expressão pejorativa atribuída aos portugueses que começaram a entrar no Japão, durante o século XVI, a partir das regiões sulinas do país, como Kyûshû. Ver também “Kyûshû”.

**Nao Deguchi** – Fundadora da Oomotokyô que teria recebido o espírito de um *kami*, tal como Miki Nakayama e outros fundadores de Novas Religiões Japonesas. Ver também “Oomotokyô”, “Kami” e “Miki Nakayama”.

**Nara** – Província situada na região sudeste do Japão. É também nome de uma das cidades mais tradicionais do país, que possui os templos budistas mais antigos. Ver também “Budismo”.

**Nemoto Tanemaro** – Sacerdote que, no século XVIII, foi velado e sepultado segundo prescrições shintoístas, desafiando o monopólio mortuário exercido pelos monges. Ver também “Sacerdote”, “Shintoísmo”, “Monge”, “Kanemi Nemoto”, “Kanemigi Nemoto”.

**Nenbutsu** – Sutra recitado pelos membros das escolas da Terra Pura, adeptos do Amida Budismo, que significa “eu sinceramente acredito em Amida, o senhor tenha misericórdia sobre mim”. Ver também “Escola da Terra Pura”, “Nova Escola da Terra Pura”, “Amida”, “Amida Budismo” e “Budismo”.

**Nichiren** – Monge que, no século XIII, teria alcançado a Iluminação, autoproclamando-se um buda. Nichiren fundou um ramo denominado Budismo Nichiren, de caráter popular que desafiava o elitismo de certas escolas, como a Tendai. Ver também “Nirvana”, “Buda”, “Budismo Nichiren” e “Tendai”.

**Nihon Gakkô** – As escolas japonesas.

**Nihon Shoki** – Um dos três livros mais antigos do Japão, juntamente com o Kojiki e o Man'yôshu. O Nihon Shoki foi escrito em 720. Ver também “Kojiki” e “Man'yôshu”.

**Nihongi** – Vide “Nihon Shoki”.

**Nihonjinkai** – As associações japonesas.

**Nikkei** – Todo japonês ou descendente que imigrou ou nasceu na América.

**Ninigi-no-Mikoto** – Neto de Amaterasu-o-mi-Kami. Por renegar Iwa Naga Hime, foi um dos responsáveis pela introdução da morte no mundo dos viventes, segundo a mitologia que perpassa o culto aos *kami*. Ver também “Amaterasu-o-mi-Kami”, “Iwa Naga Hime” e “Kami”.

**Nippak Shimbun** – Um dos jornais publicados por nikkeis, pelo menos até o fechamento dos periódicos em língua estrangeira durante o governo Vargas.

**Nirvana** - Estado de Iluminação que poderia ser alcançado pelos adeptos do Budismo. Também chamado, no Japão, de *satori*. Ver também “Budismo”.

**Nishi Amane** – Um dos principais intelectuais na transição do Shogunato para o governo Meiji, atuante, inclusive, no Meiroku Zasshi. Com a Restauração, Amane



tornou-se Ministro da Guerra. Ver também “Shogunato”, “Meiji”, “Restauração Meiji” e “Meiroku Zasshi”.

**Nissei** – Descendente de japoneses no Brasil pertencente à segunda geração.

**Nissen Nagamatsu** – Monge fundador da Honmon Butsuryû Shû no Japão no século XIX. Ver também “Monge”, “Honmon Butsuryû Shû”, “Budismo Nichiren” e “Tomojiro Ibaragui”.

**Nobukane Ishii** – Um dos autores, juntamente com Nobukane Noda e Riichiro Muroki, de “Cruzamento da Ethnia Japoneza: Hypothese de que o Japonez não se Cruza com Outra Ethnia”, panfleto que afirmava que os japoneses seriam assimiláveis no Brasil. Ver também “Nobukane Noda” e “Riichiro Muroki”.

**Nobunaga Oda** – Um dos “candidatos” a *shôgun* durante as guerras civis que perpassaram o Japão no século XVI, juntamente com Hideyoshi Toyotomi e Ieyasu Tokugawa. Ver também “Shôgun”, “Hideyoshi Toyotomi” e “Ieyasu Tokugawa”.

**Nova Escola da Terra Pura** – Um dos ramos reformistas do Budismo nipônico fundados no século XIV pelo monge Shinran. Ver também “Budismo”, “Monge” e “Shinran”.

**Novas Religiões Japonesas** – Conjunto de religiões fundadas no Japão ao longo dos séculos XIX e XX, surgidas em meio ao processo de crise nos campos e nas cidades a partir da Restauração Meiji. As Novas Religiões Japonesas, como a Seichô-no-ie e a Tenrikyô, enfatizam os benefícios em vida e apropriam elementos de outras religiões. Ver também “Restauração Meiji”, “Seichô-no-ie” e “Tenrikyô”.

**Nyûkon** – Rito de infusão da alma realizado em determinadas estátuas religiosas no Japão.

**Obon** – Vide “Obon Matsuri”.

**Obon Matsuri** – Festival dos Finados realizado no Japão em meados de agosto. Ver também “Bon Odori” e “Tôrô Nagashi”.

**Ohara** – Família de imigrantes japoneses que passou a residir em Londrina, compradores do primeiro lote vendido pela Companhia de Terras Norte do Paraná. Haruo Ohara tornou-se um dos principais fotógrafos de Londrina, tendo sua produção reconhecimento nacional e internacional.

**Ohayô gozaimasu** – “Bom dia” em japonês. Em razão do cumprimento, alguns nikkeis no Brasil acabaram sendo presos nas décadas de 1930 e 1940.

**Ohikari** – Artefato utilizado pela Religião Messiânica em que é escrito o ideograma de luz – *hikari*. Por meio dele, considerado instrumento canalizador das energias do

fundador da religião, Mokiti Okada, o fiel estaria apto para a prática do Jôrei. Ver também “Religião Messiânica”, “Mokiti Okada” e “Jôrei”.

**Okinawa** – Região sulina do território nipônico. Quando comparada ao restante do Japão, possui cultura significativamente distinta.

**Okyô Yomi** – Vide “Bôzu Gawari”.

**On** – Princípio fundamental das relações sociais nipônicas segundo o qual para cada benefício recebido, seria necessário pagar na exata medida. Contudo, o *on* não se aplica somente às relações econômicas, envolvendo até mesmo os aspectos corriqueiros da vida social.

**Oomotokyô** – Fundada em 1892 por Nao Deguchi, Oomoto significa “grande fonte”, remetendo ao vitalismo baseado na “Grande Vida” – Daiseimei – que perpassa as Novas Religiões Japonesas. A religião apropriou elementos do Budismo, do Shintoísmo e de outras formas de religiosidade. Ver também “Nao Deguchi”, “Daiseimei” e “Novas Religiões Japonesas”.

**Osaka** – Cidade situada na região de Kansai, situada no sul do Japão. Ver também “Kansai”.

**Osakaben** – Dialeto falado na região de Osaka. Ver também “Osaka”.

**Oyasama** – Forma como é chamada Miki Nakayama, a fundadora de Tenrikyô, após ter sido incorporada por um *kami*. Ver também “Miki Nakayama”, “Tenrikyô” e “Kami”.

**Pedro Ryô Tanaka** – Padre nikkei que realizou proselitismo católico no Brasil.

**Perfect Liberty** – Religião fundada por Miki Tokuchika no Japão em 1946, partindo do pressuposto de que a vida é arte, valorizando-se as subjetividades. Ver também “Miki Tokuchika”.

**Período Kamakura** – Período da história nipônica, entre 1185 e 1333, marcado pelo florescimento do Budismo no país. Ver também “Budismo”.

**Período Nara** – Período da história nipônica, entre 710 e 794, marcado pela apropriação das ideias chinesas no país, incluindo-se o Budismo. Ver também “Budismo”.

**Período Shôwa** – Período da história nipônica, entre 1926 e 1989, marcado pelo império de Hirohito, o Imperador Showa. Ver também “Hirohito” e “Imperador Showa”.

**Período Tokugawa** – Ver “Era Edo”.

**Piedade Filial** – Princípio criado pelo Confucionismo e, posteriormente, apropriado pelo Budismo nipônico que enfatizava a necessidade dos filhos, incondicionalmente,

reverenciarem seus pais, seja na vida, seja na morte. Ver também “Confucionismo” e “Budismo”.

**Raul Kodama** – Soldado *nissei* que lutou durante a Segunda Guerra Mundial, filho do *issei* Ryoichi Kodama. Ver também “Ryoichi Kodama”.

**Reiki** – Método de cura espiritual baseado na imposição das mãos semelhante ao Jôrei. Foi criado em 1922 pelo monge budista Mikao Usui. Ver também “Jôrei” e “Mikao Usui”.

**Religião Messiânica** – Religião fundada em 1936 por Mokiti Okada tendo como prática fundamental o Jôrei, método de cura que, por meio da imposição das mãos, purificaria a energia espiritual do beneficiário. Ver também “Mokiti Okada” e “Jôrei”.

**Restauração Meiji** – Movimento social ocorrido em 1868 que, após uma série de guerras civis, acabou com o Shogunato e devolveu os poderes de fato ao imperador. Ver também “Shogunato”, “Imperador” e “Bakumatsu”.

**Riichiro Muroki** – Um dos autores, juntamente com Sadamu Noda e Nobukane Ishii, de “Cruzamento da Ethnia Japoneza: Hypothese de que o Japonez não se Cruza com Outra Ethnia”, afirmando que os japoneses seriam assimiláveis à sociedade brasileira. Ver também Sadamu Noda e Nobukane Ishii.

**Rônin** – Durante o Shogunato, indivíduos que, mesmo não dotados de títulos de nobreza como os *samurai*, poderiam portar armas. Em determinadas conjunturas da história japonesa, como as guerras civis que perpassaram o país em meados do século XIX, poderiam ser cooptados pelas forças políticas em jogo. Ver também “Shogunato”, “Samurai” e “Restauração Meiji”.

**Ryoichi Kodama** – Imigrante que veio ao Brasil no primeiro navio trazendo famílias japonesas ao Brasil, o Kasato Maru. Pai de Raul Kodama. Ver também “Kasato Maru” e “Raul Kodama”.

**Ryu Mizuno** – Diretor da Companhia Imperial de Imigração, a primeira empresa trazendo imigrantes japoneses ao Brasil. Após sair da empresa, Mizuno tornou-se imigrante comum. Ver também “Companhia Imperial de Imigração”.

**Sacerdote** – Na pesquisa, convenção utilizada para designar os especialistas religiosos pertencentes ao culto aos *kami* e ao Shintoísmo. Ver também “Kami” e “Shintoísmo”.

**Sadamu Noda** – Um dos autores, juntamente com Nobukane Noda e Riichiro Muroki, de “Cruzamento da Ethnia Japoneza: Hypothese de que o Japonez não se Cruza com Outra Ethnia”, afirmando que os japoneses seriam assimiláveis à sociedade brasileira. Ver também “Nobukane Noda” e “Riichiro Muroki”.

**Sakatani Shirosi** – Um dos intelectuais que atuou no Meiroku Zasshi. Sakatani, apropriando as teorias médicas do ocidente, defendia a cremação dos cadáveres como forma de evitar a contaminação mórbida. Ver também “Meiroku Zasshi”.

**Sake** – Bebida alcoólica japonesa produzida a partir do arroz.

**Sakura** – Típica árvore japonesa que produz uma flor rosada.

**Samurai** – Estamento de guerreiros que, durante o Shogunato, possuía títulos de nobreza. Ver também “Shogunato” e, em contraposição, “Rônin”.

**Sansei** – Descendentes de japoneses no Brasil pertencentes à terceira geração.

**Satori** – Vide “Nirvana”.

**Satsuma** – Domínio senhorial que, durante o Bakumatsu, apoiou a restauração do poder imperial, juntamente com os *han* de Mito e Chôshû. Ver também “Bakumatsu”, “Restauração Meiji”, “Han”, “Mito” e “Chôshû”.

**Seichô-no-Ie** – Religião fundada por Masaharu Taniguchi em 1929, afirmando que a essência da vida seria a Jissô, a realidade última. As doenças e outros infortúnios seriam parte de um incorreto estado de espírito, já que a Jissô estaria presente em todos os seres humanos. Ver também “Masaharu Taniguchi”, “Jissô” e “Novas Religiões Japonesas”.

**Seidai Oikawa** – Vide Shigeru Sasaki.

**Seiko Jimbo** – Monge budista que, em Paraguaçu durante o contexto da Segunda Guerra Mundial, foi espancado por celebrar rito religioso. Ver também “Monge” e “Budismo”.

**Seinenkai** – Associação de jovens. Ver também “Nihonjinkai”.

**Sekai Kyûsei Kyô** - Vide “Religião Messiânica”.

**Sensei** – Professor. As autoridades, em algumas circunstâncias, também podem ser chamados de *sensei*, como os patriarcas religiosos – ver, por exemplo, o caso de Masaharu Taniguchi – e médicos. Ver também “Masaharu Taniguchi”.

**Senshō Murakami** – Um dos monges que, após a perseguição realizada pelo governo Meiji sobre o Budismo nipônico, buscou reestruturar a religião. Ver também “Monge”, “Meiji”, “Budismo”, “Haibutsu Kishaku” e “Shinbutsu Bunri”.

**Senzo** – Ancestral.

**Sesshin** – Retiro espiritual realizado pelos membros do Zen Budismo. Ver também “Zen Budismo”.

**Shakubutsu** – Forma agressiva de conversão realizada pelo Budismo Nichiren, apropriada a princípio pela Sôka Gakkai, que buscava destruir a fé anterior do converso. Ver também “Budismo Nichiren” e “Sôka Gakkai”.

**Shigeru Sasaki** – Nikkei ordenado monge no Brasil por Tomojiro Ibaragui, ganhando o nome monástico Seidai Oikawa. Ver também “Monge”, “Budismo”, “Haru Teraoka” e “Tomojiro Ibaragui”.

**Shimabara** – Um dos *han* durante o Shogunato que, em razão do culto cristão decorrente da pregação dos missionários católicos no século XVI, foi palco de uma série de perseguições e violências encetadas pelas autoridades. Ver também “Han” e “Shogunato”.

**Shin Shûkyô** – Vide “Novas Religiões Japonesas”.

**Shinai** – Espada de bambu utilizada nos treinos de *kendô*. Ver também “Kendô”.

**Shinbutsu Bunri** – Decreto de 1868 que determinava legalmente a separação entre Budismo e Shintoísmo. O objetivo do governo Meiji era desestruturar o primeiro, elevando o Shintoísmo à condição de religião de Estado. Ver também “Meiji”, “Budismo”, “Shintoísmo” e “Haibutsu Kishaku”.

**Shindô Renmei** – Grupo que, fazendo parte da facção vitorista após o fim da Segunda Guerra Mundial, realizou uma série de atentados aos chamados “derrotistas”, como ameaças, assassinatos, falsificação de dinheiro e realização de falsas transmissões radiofônicas. Ver também “Kachigumi” e “Makegumi”.

**Shingon** – Uma das principais escolas budistas japonesas, tendo sido apropriada da China e desenvolvida no Japão pelo monge Kûkai nos séculos VIII e IX. Ver também “Kûkai” e “Budismo”.

**Shingû Ryohan** – Monge Zen que, na década de 1960, tomou a frente do Templo Zen do Bairro da Liberdade, em São Paulo. Sob sua direção, vários intelectuais passaram a frequentar o círculo religioso. Ver também “Zen Budismo”.

**Shinji Shumei Kai** – Um dos ramos da Religião Messiânica, trazido ao Brasil por meio do movimento *dekasegui*. Ver também “Religião Messiânica”.

**Shinran** – Monge fundador da Nova Escola da Terra Pura, um dos ramos reformistas do Budismo nipônico no século XIV. Ver também “Nova Escola da Terra Pura” e “Budismo”.

**Shintô** – Vide “Shintoísmo”.

**Shintoísmo** – Religião japonesa que, a partir do fragmentário culto aos *kami* existente no país anteriormente ao próprio Budismo, foi construída sistematicamente no século XIX como forma de legitimar o poder imperial. Ver também “Kami”, “Budismo” e “Shintoísmo Sectário”.

**Shintoísmo de Restauração** – Vide “Shintoísmo”.

**Shintoísmo Sectário** – Designação utilizada, quando da construção do Shintoísmo de Restauração, para referir-se ao culto aos *kami* e às emergentes Novas Religiões Japonesas. Ver “Shintoísmo”, “Kami” e “Novas Religiões Japonesas”.

**Shizuo Ozawa** – Um dos líderes nikkeis da Vanguarda Revolucionária Popular nas décadas de 1960 e 1970, conhecido também como Mario Japa.

**Shôgun** – Título do comandante administrativo e militar do Japão entre os séculos XIII e XIX, paralelamente ao reinado figurativo do imperador. Ver também “Shogunato” e “Imperador”.

**Shogunato** – Sistema que comportava o comando do *shôgun* ou *bakufu*, chefe administrativo e militar do Japão entre os séculos XIII e XIX. Ver “Shôgun”.

**Shokuminchi** – Sinônimo de colônia, comunidade japonesa no Brasil.

**Shosan Suzuki** – Intelectual japonês do século XVII que preconizou a divisão quadripartida da sociedade japonesa durante o Shogunato, composta por camponeses, artesãos, monges e nobres. Ver também “Shogunato”.

**Shuhei Uetsuka** – Membro da Companhia Imperial de Imigração e um dos principais intermediários entre os imigrantes e a direção da empresa. Ver também “Companhia Imperial de Imigração”.

**Shûkan Nambei** – Literalmente, “Semanário da América do Sul”. Jornal nikkei publicado no Brasil até o fechamento dos periódicos nipônicos durante o governo Vargas.

**Sidarta Gautama** – Também chamado Sakyamuni – em alusão à etnia à qual pertencia, os sakyas –, é considerado o Buda histórico. Viveu na Índia dos séculos VI e V a.C., considerando que os desejos seriam ilusões dificultariam o processo de Iluminação do ser, denominado Nirvana. Ver também “Budismo”, “Buda” e “Nirvana”.

**Sistema Danka** – Sistema que obrigava as famílias, durante o Shogunato Tokugawa, a filiarem-se aos templos locais como forma de controle social, além de impedir a manutenção do culto cristão no país. Ver também “Shogunato” e “Tokugawa”.

**Sôka Gakkai** – Nova Religião Japonesa fundada por Tsunesaburo Makiguchi na década de 1930, a princípio ligada ao Budismo Nichiren. Ver também “Budismo Nichiren”, “Nichiren”, “Tsunesaburo Makiguchi” e “Novas Religiões Japonesas”.

**Soto Zen** – Um dos ramos do Zen Budismo. Ver também “Zen Budismo”.

**Sotoba** – Tábua em que são escritos o nome e a data de falecimento do defunto, utilizada nos tradicionais velórios e funerais de japoneses.

**Sumiyoshi** – *Kami* que teria inspirado Masaharu Taniguchi ao conceber os princípios da Seichô-no-ie. Ver também “Kami”, “Masaharu Taniguchi” e “Seichô-no-ie”.

**Taiko** – Tambor tradicionalmente feito a partir do couro do boi e utilizado, entre outras possibilidades, no Bon Odori. Ver “Bon Odori”.

**Taira**: Família que, durante o século XIII, envolveu-se numa guerra civil contra os Minamoto, sendo derrotada. Com isso, surgiu o Shogunato sob o comando de Yoritomo Minamoto. Ver também “Minamoto”, “Yoritomo Minamoto” e “Shogunato”.

**Takakusu Junjirô** – Um dos monges que, após as medidas restritivas adotadas pelo governo Meiji em relação ao Budismo nipônico, buscou reformular a religião no país. Ver também “Monge”, “Meiji”, “Budismo”, “Haibutsu Kishaku” e “Shinbutsu Bunri”.

**Take-Haya-Susano-o-no-Mikoto** – No interior da mitologia em torno do culto aos *kami*, trata-se da divindade dos mares e das tempestades, irmão de Amaterasu-o-mi-Kami. Ver também “Kami” e “Amaterasu-o-mi-Kami”.

**Takumi Shimada** – Um dos principais representantes da comunidade nikkei paranaense, sendo, além disso, membro ativo da Aliança Cultural Brasil-Japão. Shimada é um *nissei* que nasceu e vive ainda hoje em Assaí, tendo posição culturalmente representativa na cidade. Ver também “Nikkei” e “Nissei”.

**Tamashii** – Espírito.

**Tatarigami** – *Kami* de caráter ameaçador. Ver também “Kami”.

**Tatsuzô Ishikawa** – Jornalista e literato japonês que escreveu, entre outras obras de caráter realista, “Sôbô” e “Ikiteru Heitai”, adotando postura crítica em relação à imigração japonesa no Brasil e à atuação dos soldados japoneses durante a Segunda Guerra Mundial.

**Tennô** – Vide “Imperador”.

**Tenrikyô** – Nova Religião Japonesa fundada por Miki Nakayama no final do século XIX. Após ser incorporada por um *kami*, a fundadora passou a ser reverenciada como Oyasama. Ver também “Miki Nakayama”, “Oyasama”, “Novas Religiões Japonesas” e “Kami”.

**Toda Tadayuki** – Fundador do Escritório de Administração de Mausolés durante o Bakumatsu com o objetivo de restaurar os túmulos dos imperadores japoneses. Ver também “Bakumatsu” e “Imperador”.

**Tôhoku** – Região nordeste do Japão.

**Tokugawa** – Família que manteve o monopólio do Shogunato entre 1603 e 1868. Ver também “Shogunato”.

**Tokugawa Jidai** – Vide “Era Edo”.

**Tôkyô** – A capital do Japão, situada na região central do país. É o local do trono imperial. Ver também “Imperador”.

**Tomojiro Ibaragui** – Monge budista pertencente à Honmon Butsuryû Shû. Veio para o Brasil em 1908 no Kasato Maru, trabalhando como colono comum nas fazendas paulistas, período em que teria realizado curas religiosas sobre vizinhos brasileiros e nikkeis. Em meados da década de 1930, assumiu a frente do templo em Lins – SP. Ver também “Monge”, “Budismo”, “Honmon Butsuryû Shû” e “Kasato Maru”.

**Tôrô Nagashi** – Ritual realizado no dia seguinte ao Obon Matsuri em que são confeccionados pequenos barcos nos quais são escritos os nomes dos falecidos. Tais artefatos são inseridos em lagos ou rios, acreditando-se que, dessa forma, os ancestrais voltariam ao mundo espiritual. Ver também “Obon Matsuri”.

**Toyama** – Província situada na região oeste do Japão.

**Tseng Tzu** – Um dos discípulos de Confúcio. Ver também “Confúcio”.

**Tsunesaburo Makiguchi** – Fundador, em 1930, da Sôka Gakkai, Nova Religião Japonesa influenciada pelo Budismo Nichiren. Ver também “Sôka Gakkai”, “Budismo Nichiren” e “Novas Religiões Japonesas”.

**Tsuya** – Vigília realizada quando do velório do defunto.

**Undôkai** – Gincana.

**Urimono** – Literalmente, “mercadoria para venda”. A expressão era utilizada também, em ditado popular, para referir-se às filhas por destinarem-se ao casamento e, portanto, à outra família.

**Yamaguchi** – Província situada na região de Chûgoku, no sul do Japão. Ver também “Chûgoku”.

**Yamanaka** – Padre que, presumivelmente na década de 1930, realizou proselitismo entre os candidatos a emigrantes na cidade japonesa de Kobe. Yamanaka é citado indiretamente no romance de Tatsuzô Ishikawa, “Sôbô”.

**Yôjinbô** – Literalmente, “guarda costas”. A expressão era utilizada também, em ditado popular, para referir-se aos segundos filhos, que deveriam prestar assistência e proteção ao primogênito. Ver, também, “Ie”.

**Yokohama** – Capital da província de Kanagawa, situada na região central do Japão. Ver também “Kanagawa”.



**Yomi** – Na mitologia em torno do culto aos *kami*, nome atribuído à divindade da morte. Além disso, o próprio mundo dos mortos é denominado Yomi. Ver também “Kami”, “Izanagi-no-Mikoto” e “Izanami-no-Mikoto”.

**Yoneji Matsubara** – Após aderir à Honmon Butsuryû Shû devido à cura de uma doença gástrica, foi um dos fundadores em Lins – SP –, juntamente com Eitaro Mizoguchi, do primeiro templo budista do Brasil em 1936, tendo à frente Tomojiro Ibaragui. Ver também “Honmon Butsuryû Shû”, “Eitaro Mizoguchi” e “Tomojiro Ibaragui”.

**Yoritomo Minamoto** – O fundador do Shogunato no Japão durante o século XIII, após uma guerra civil opondo os Minamoto aos Taira. Ver também “Shogunato” e “Taira”.

**Yoshida** – Família de sacerdotes shintoístas que, no século XVI, tentou quebrar o monopólio dos monges budistas sobre os rituais mórbidos, realizando-os de acordo com procedimentos baseados nos três livros mais antigos do Japão, o Kojiki, o Nihon Shoki e o Man’yôshu. Ver também “Kanemi Yoshida”, “Kanemigi Yoshida”, “Budismo”, “Kojiki”, “Nihon Shoki” e “Man’yôshu”.

**Yoshinobu Tokugawa** – O décimo quinto *shôgun* da família Tokugawa. Ver também “Shôgun” e “Tokugawa”.

**Yoshitsugo Yamauchi** – Nikkei assassinado, vítima de esfaqueamento, em Mirandópolis – SP – no ano de 1942 por um brasileiro que acreditava que Yamauchi rezava pela vitória do Japão na Segunda Guerra Mundial.

**Yoshitsune Minamoto** – Irmão de Yoritomo Minamoto. Em decorrência do conflito familiar, foi perseguido por Yoritomo, numa narrativa épica representada por Akira Kurosawa em “Os Homens que Pisaram na Cauda do Tigre”. Ver também “Yoritomo Minamoto” e “Akira Kurosawa”.

**Yue** – Falecido.

**Yûrei** – Assombração.

**Zazen** – Procedimento adotado no Zen para alcançar a Iluminação. O adepto deveria sentar-se sobre os pés e esvaziar a mente de pensamentos, diferentemente da meditação na qual a consciência concentra-se em um ponto determinado. Ver “Zen Budismo”, “Zendô” e “Nirvana”.

**Zen Budismo** – Um dos três ramos reformistas do Budismo nipônico no século XIV, trazido da China pelos monges Dôgen e Eisai. O Zen, inspirando-se nos princípios budistas originais – fundados por Sidarta Gautama –, enfatizava elementos como o

*zazen* e os *koan* para alcançar a iluminação. Ver também “Zazen”, “Koan”, “Eisai” e “Dôgen”.

**Zendô** – Recinto nos templos Zen no qual se realiza o *zazen*. Ver também “Zen Budismo” e “Zazen”.

**ANEXO**



**I. CEMITÉRIO:** \_\_\_\_\_

**II. NÚMERO DE REGISTRO DA FONTE:** \_\_\_\_\_

**III. DATA DE PRODUÇÃO DA FONTE:** \_\_\_\_\_

**IV. TIPOLOGIA**

1. Ocidental

2. Budista

3. Sincretica

**V. CARACTERÍSTICAS TUMULARES**

1. Símbolos regionais

2. Símbolos budistas

3. Símbolos cristãos

4. Outros símbolos

5. Indicação de região

6. Grafia em japonês

7. Fotografia

8. Oferendas

9. Sotoba

10. Flores/depositório

11. Velas/depositório

12. Cruz

13. Cristo

14. Ihai

15. Butsudan

16. Anjos

17. Maria

18. Santos

19. Capelas

20. Espírito Santo

21. Incenso/depositório

22. Nossa Senhora Aparecida

23. Hômyô

24. Buda

25. Hotei

**VI. OBSERVAÇÕES**