

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
CIÊNCIAS SOCIAIS**

**“DEUS É *ELES*”: PRÁTICAS RELIGIOSAS
FAMILIARES DOS IMIGRANTES JAPONESES EM
SANTA MARIA/RS**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Alexandra Begueristain da Silva

Santa Maria, RS, Brasil.

2013

**“DEUS É *ELES*”: PRÁTICAS RELIGIOSAS FAMILIARES
DOS IMIGRANTES JAPONESES EM SANTA MARIA/RS**

Alexandra Begueristain da Silva

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação
em Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS),
como requisito parcial para obtenção do grau de
Mestre em Ciências Sociais

Orientador: Prof. Dr. André Luis Ramos Soares

Santa Maria, RS, Brasil.

2013

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Central da UFSM, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Silva, Alexandra Begueristain da
"Deus é Eles": práticas religiosas familiares dos
imigrantes japoneses em Santa Maria/RS / Alexandra
Begueristain da Silva.-2013.
182 p.; 30cm

Orientador: André Luis Ramos Soares
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de
Pós-Graduação em Ciências Sociais, RS, 2013

1. Práticas Religiosas 2. Imigração Japonesa 3. Culto
aos Antepassados 4. Identidade Étnica I. Soares, André
Luis Ramos II. Título.

©2013

Todos os direitos autorais reservados a Alexandra Begueristain da Silva. A reprodução de partes ou do todo deste trabalho só poderá ser feita com autorização por escrita do autor.

Endereço eletrônico: alexandrabegueristain@yahoo.com.br

**Universidade Federal de Santa Maria
Centro de Ciências Sociais e Humanas
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais**

**A Comissão Examinadora, abaixo assinada,
Aprova a Dissertação de Mestrado**

**“DEUS É *ELES*”: PRÁTICAS RELIGIOSAS FAMILIARES DOS
IMIGRANTES JAPONESES EM SANTA MARIA/RS**

Elaborada por
Alexandra Begueristain da Silva

como requisito parcial para obtenção do grau de
Mestre em Ciências Sociais

COMISSÃO EXAMINADORA:

André Luis Ramos Soares, Dr. (UFSM)
(Presidente/Orientador)

Maria Catarina Chitolina Zanini, Dr^a. (UFSM)

Ronan Alves Pereira, Dr. (UnB)

Santa Maria, 03 de abril de 2013.

Dedico esta dissertação à minha família, especialmente aos meus pais, Regina e Antônio, (*in memoriam*) pelo amor, dedicação e esforço em disponibilizar melhores condições de vida. Lembro-me de uma canção muito ouvida na minha infância, nos pampas de Catuçaba, interior de São Gabriel/RS, onde passei parte da época de criança com avós, tios e primos. E o vô Emílio que adorava essa música, pedia que minha mãe cantasse, pois mesmo amando a terra que cultivava, desejava que os filhos e netos alçassem voo. A mãe cantava, e eu ouvindo a canção sonhava...

*Filho sou teu pai, sou teu amigo,
por isso escuta o que eu digo,
minha experiência é que fala,
melhor aprende o que cala e ouve com atenção...
esse destino de peão não te vou deixar de herança,
por que me sobra esperança de ver-te um dia 'patrão'.*
(...)

*Vai e doma a leitura, te amansa em literatura
e prende no laço a ciência,
que ao longo de tua ausência ei de rezar ao 'senhor'
pra que voltes a querência um verdadeiro 'doutor'...*
(Conselhos - Luiz Coronel e Marco Aurélio Vasconcelos)

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos aqueles que me ajudaram nessa caminhada, e eles não são poucos, muitas pessoas apoiaram-me e merecem minha gratidão, sobretudo, os japoneses e japonesas que abriram suas casas, suas vidas e suas lembranças. Agradeço-os pelo carinho com que me receberam durante essa trajetória. Foram muitos os meus aprendizados ouvindo suas experiências, mas, principalmente, obrigada pela confiança em deixar-me escrever sobre suas memórias e suas práticas. *Doumo arigatou gozaimasu.*

À Ikeda *Sensei*, por oportunizar, trazendo o Budismo *Nitiren* para o Brasil, que uma menina do interior do Rio Grande do Sul aprendesse a acreditar em si. Descobrisse que existe dentro de cada ser humano um potencial ilimitado pronto para manifestar-se e que cada pessoa é capaz de transformar seu próprio carma e construir o seu caminho.

Ao meu orientador, André Luis Ramos Soares, por acreditar no meu potencial, confiar no meu trabalho, apoiar-me e estar sempre disposto a ajudar-me com seu conhecimento e experiência.

Aos professores Maria Catarina Zanini e Ronan Alves Pereira, pela disponibilidade em ajudarem-me antes, durante e depois da qualificação com suas contribuições, cujo aporte incentivou-me a continuar a caminhada em direção ao meu objetivo. Agradeço a atenção dispensada por esses dois profissionais, os quais eu aprendi a respeitar e admirar por demais.

Aos meus pais, Regina e Antônio (*in memorian*), que desde sempre acreditaram em mim e ensinaram-me a buscar a concretização dos meus sonhos. Ao meu irmão, Rafael, que sempre me apoia em minhas decisões e está disposto a ajudar. Agradeço ainda, à todas as minhas tias e a minha vó Geni por terem orado, cada uma à seu modo, para os seus Santos de Devoção, para que tudo desse certo ao final dessa trajetória.

Ao Fabrício, meu amor, por entender o tempo dedicado a esse trabalho e ouvir as minhas descobertas teóricas e etnográficas com muita atenção, mesmo sendo de outra área de conhecimento. E pelo apoio que me dedicou, sobretudo nos últimos meses.

Às minhas colegas Graziela e Susan, por compartilhar os aprendizados e as angústias nesse período de mestrado, colegas com quem descobri afinidades e, hoje, considero como grandes amigas e agradeço a Grazi, em especial, pela incansável ajuda nas leituras e discussões sobre antropologia.

Aos demais colegas do PPGCS, por compartilharem esse período de descobertas teóricas e estabelecerem trocas interdisciplinares.

Aos estagiários que passaram pelo Memorial de Imigração e Cultura Japonesa do Rio Grande do Sul, principalmente ao Maurício e a Rosana por estarem tão presentes na reta final desse trabalho.

À prof^a. Tomoko Kimura Gaudioso, pela disponibilidade e disposição em pesquisar sobre cultura japonesa e auxiliar inúmeras vezes nas traduções e na compreensão de alguns elementos que se apresentavam.

A Jane, por sua incansável dedicação como secretária do PPGCS e por estar sempre disposta a auxiliar.

A CAPES, por conceder a bolsa que me permitiu trilhar esse caminho e realizar a pesquisa, sem a qual nada disso seria possível.

Minha eterna gratidão a todos vocês!

Doumo arigatou gozaimasu!

Viajantes

(Daisaku Ikeda – Cantos do Meu Coração)

O viajante parte hoje,
Amanhã parte de novo,
Querendo o caminho bom.

Não sei o que lhe vai no coração.
Leva a sombra da aflição?
Quem sabe a luz da alegria.
No frio da madrugada,
No calor do anoitecer,
O viajante não descansa.
Vergado ao peso dos dias,
Persiste no seu caminho,
Porque é preciso viver.
Vindo de tantos lugares,
Cuida sempre de chegar.

Vem de vales da tragédia
Para os campos de esperança.
O poeta Bakusui escreve:
“Só depois de atravessar
Muitas montanhas e rios,
Chegarei um dia à terra
Onde a solidão tem fim.
Hoje sigo caminhando.”

Será uma terra de sonhos,
Jardins florindo a alegria,
Teatros abertos ao povo,
Danças, os guias melhores,
Grandes atores em cena.

Caminha, viajante, avança.
Sou companheiro de rumo
Na estrada humana sem fim.
Deste caminho de penas
Para o da vida contente.

RESUMO

Dissertação de Mestrado
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais
Universidade Federal de Santa Maria

“DEUS É *ELES*”: PRÁTICAS RELIGIOSAS FAMILIARES DOS IMIGRANTES JAPONESES EM SANTA MARIA/RS

AUTORA: ALEXANDRA BEGUERISTAIN DA SILVA

ORIENTADOR: ANDRÉ LUIS RAMOS SOARES

Data e Local da Defesa: Santa Maria, 03 de abril de 2013

Esta dissertação está fundamentada em trabalho de campo realizado junto aos imigrantes japoneses da cidade de Santa Maria/RS. Procurei, a partir das saídas a campo, interpretar as práticas religiosas dos japoneses em Santa Maria, as quais são realizadas em cunho doméstico e familiar, conformaram os alicerces da pesquisa e das reflexões apresentadas. O foco central da discussão concentrou-se nas ações, que podem ser relacionadas com a religiosidade ou com o costume, e que englobam o culto aos antepassados, o sentimento de coletividade e as relações familiares, bem como a construção de uma identidade étnica proveniente do contato da cultura imigrante com a cultura do Brasil, compreendido como país adotivo. Para tanto, busquei construir um panorama histórico da imigração japonesa no Brasil e no Rio Grande do Sul até a chegada oficial dos primeiros imigrantes à cidade de Santa Maria, ponderando que, apesar de terem chegado no período posterior a II Guerra Mundial, emigraram para o Brasil com o mesmo objetivo dos primeiros imigrantes, chegados em 1908, de juntarem recursos e voltarem ao país de origem em, no máximo, cinco anos. Verifiquei ainda, como estes japoneses estabeleceram-se e como mantiveram ou não elementos de sua cultura natal na sociedade acolhedora, tanto no sentido de se inserirem na comunidade, como de manterem traços diacríticos que os identificam ainda hoje como japoneses. Através dos diálogos estabelecidos com os interlocutores, pude observar, por meio das memórias por eles contadas, os motivos pelos quais a sua religiosidade conserva-se em âmbito íntimo e familiar e por quais adaptações elas passaram até se configurarem nos moldes em que se encontram atualmente. Com isso, busquei apreender como estas práticas se ressignificaram ao longo dos anos e através das gerações, bem como tentei visualizar as possibilidades de continuidade ou não delas em meio às famílias com quem convivi. Por fim, após buscar referências teóricas para caracterizar o resultado de minhas interpretações sobre as práticas religiosas entre os japoneses, proponho abordar a concepção de “trama” cultural, na qual presenciei elementos como Budismo, Xintoísmo, Confucionismo e Cristianismo em complementariedade, sem a exclusão de uma atividade pela outra.

Palavras-Chave: Práticas Religiosas. Imigração Japonesa. Culto aos Antepassados. Identidade Étnica.

ABSTRACT

Master's Degree Dissertation
Graduate Program in Social Science
Universidade Federal de Santa Maria

“DEUS É *ELES*”: FAMILY RELIGIOUS PRACTICES OF JAPANESE IMMIGRANTS IN SANTA MARIA / RS

AUTHOR: ALEXANDRA BEGUERISTAIN DA SILVA

ADVISOR: ANDRÉ LUIS RAMOS SOARES

Date and Location of Defense: Santa Maria, 03 de abril de 2013

This dissertation is based on fieldwork conducted among Japanese immigrants from the city of Santa Maria / RS. From this fieldwork, I tried to interpret their religious practices. Such practices are kept in the family, within home, shaped the foundations of the research and the reflections presented here. The central focus of the discussion is about the actions that can be linked to religion or custom, including ancestor worship, the sense of community relations and family. As well as the construction of an ethnic identity from the contact of the immigrant culture with Brazilian culture, while adoptive country. To this goal I tried to build a historical overview of Japanese immigration to Brazil and Rio Grande do Sul until the official arrival of the first immigrants at the city of Santa Maria, considering that despite having arrived in the period after the World War II, they emigrated to Brazil with the same goal of the first immigrants which arrived in 1908, to raise funds and return to their home country in a maximum period of five years. I checked yet how these Japanese established and how they kept or not, the elements of their native culture in the host society, both in the sense of being inserted in the community, keeping diacritical traits that still identify themselves as Japanese. Through dialogue with the subjects, I could observe, by means of the memories told by them, why their religion is kept intimate and in the family, and by which adaptations they went through to turn into what they are today. With that, I tried to learn the adaptations of these practices over the years and across generations, and tried to visualize the possibilities of their continuity or not among the families with whom I interacted. Finally, after searching theoretical references to characterize the result of my interpretations of religious practices among Japanese, I propose to address the concept of "weave" culture, in which the elements are Buddhism, Shinto, Confucianism and Christianity in complementarity, without the deletion of an activity by another.

Keywords: Religious Practices. Japanese Immigration. Ancestor worship. Ethnic Identity.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

BSGI	– Brasil <i>Soka Gakkai</i> Internacional
CTG	– Centro de Tradições Gaúchas
GM	– Guerra Mundial
INIC	– Instituto Nacional de Imigração e Colonização
JAMIC	– Imigração e Colonização Ltda.
KKKK	– <i>Kaigai Kogyo Kabushiki Kaisha</i> - Empresa estatal japonesa criada para recrutar trabalhadores para a imigração
NEJA	– Núcleo Estudos Japoneses
NRJ	– Novas Religiões Japonesas
ONG	– Organização não Governamental
PPGCS	– Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais
RS	– Rio Grande do Sul
SGI	– <i>Soka Gakkai</i> Internacional
SM	– Santa Maria
SP	– São Paulo
UFRGS	– Universidade Federal do Rio Grande do Sul
UFSM	– Universidade Federal de Santa Maria

LISTA DE APÊNDICES

Apêndice A – Questionário aplicado no <i>engekai</i> em 18 de setembro de 2010, em língua portuguesa.....	175
Apêndice B – Questionário aplicado no <i>engekai</i> em 18 de setembro de 2010, em língua japonesa.	177
Apêndice C – Roteiro da Entrevista	179
Apêndice D – Representação dos ornamentos presentes em um oratório doméstico visualizados nas residências visitadas.	181

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	21
CAPÍTULO I – O CAMINHO DA IMIGRAÇÃO JAPONESA – BREVE HISTÓRICO	27
1.1 O Contexto da Imigração no Período Pré-Guerra	31
1.1.1 A Educação no Contexto da Imigração Japonesa.....	38
1.2 Imigrantes em São Paulo no período Pré-Guerra - O Início da Imigração Sistemática e Organizada.....	40
1.3 O Contexto da Imigração no Período Pós-Guerra	44
1.4 Imigrantes no Rio Grande do Sul – Oficialmente no Período Pós-Guerra.....	45
1.5 Imigrantes em Santa Maria/RS – Iguais, mas Diferentes.....	49
1.6 U-Turn - O Fenômeno Decasségui e o Sentimento de Pertencimento.....	52
CAPÍTULO II – CAMINHOS CONCEITUAIS DAS PRÁTICAS RELIGIOSAS FAMILIARES JAPONESAS (EM SANTA MARIA).....	59
2.1 Discussões sobre Etnicidade e Identidade	59
2.2 Manutenção de Traços Culturais e Identidade.....	66
2.3 Os Traços Diacríticos que compõe a Identidade Japonesa.....	76
2.4 A construção da Memória Imigrante na Manutenção das Práticas Religiosas Familiares	83
2.5 Religião e Práticas Religiosas Japonesas.....	86
2.5.1 O registro das Três Religiões Identificadas entre os Imigrantes	88
2.5.2 A Questão da Morte.....	95
2.5.3 As faces do Budismo	99
CAPÍTULO III – O CAMINHO ETNOGRÁFICO.....	105
3.1 A construção do Caminho Metodológico	105
3.2 Etnografando e Descobrimo as Práticas ou Costumes Familiares entre os imigrantes.....	113
3.3 Culto aos antepassados – Costume ou Fé?	124
3.4 “Deus é <i>Eles</i>” – Para Onde ou para Quem são Direcionadas as Orações	134
3.5 2ª Geração: O Dilema da Manutenção das Práticas Familiares Trazidas pelos Imigrantes	140
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	151
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	159
APÊNDICES.....	175

INTRODUÇÃO

Na presente dissertação de mestrado, pretendo interpretar a religiosidade praticada pelos imigrantes japoneses na cidade de Santa Maria no Rio Grande do Sul. A pesquisa desenvolvida no mestrado em Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM) visa a reconhecer as práticas religiosas cotidianas e familiares dos japoneses residentes na cidade. A partir de algumas práticas recorrentes, estabeleço uma discussão preliminar da religiosidade dos imigrantes japoneses como é o caso do culto aos antepassados.

O tema do estudo é desafiador, considerando a pouca existência de publicações a respeito da religiosidade japonesa no Rio Grande do Sul. De maneira geral, as escassas obras encontradas serviram de aporte teórico para a compreensão da cultura e das idiossincrasias da comunidade japonesa. Entre essas obras, aquela em que me ancoriei e que despertou o interesse pelo tema é “50 anos de História: Imigração Japonesa em Santa Maria, Rio Grande do Sul, Brasil (1958-2008)” (SOARES E GAUDIOSO, 2008), pois retrata a história da imigração japonesa em Santa Maria, abrindo caminho para os detalhes e as interfaces das diferenças culturais.

O grupo, no qual me inseri para estudar os costumes religiosos, é de moradores da cidade de Santa Maria, chegados em 1958, conforme Soares e Gaudioso (op.cit). Por meio da obra já referida, eu constatei que, ao chegarem, organizaram-se em um “grupo cooperativo”, porém, só posteriormente, fundaram, oficialmente, a *nihonjinkai*¹, a qual foi criada em 1975².

A tradição de se reunir ainda persiste e aglutina as famílias nipo-brasileiras em Santa Maria, já que não se configura como uma Colônia, tal qual Hirata define:

Colônia japonesa pode ser entendida como: o conjunto de imigrantes e descendentes japoneses de um determinado espaço geográfico, com tamanhos diferenciados, que podem formar desde uma microrregião até um distrito, segundo as classificações territoriais dos órgãos oficiais competentes. Podem, ou não, estar organizadas socialmente ou economicamente através de cooperativas, sindicatos e associações culturais, sociais, assistências e educacionais (2006, p. 02).

Para Inagaki (2002), a definição de Colônia Japonesa é importante porque delimita traços diacríticos, mas pode não se configurar, como no caso de Santa Maria/RS, em uma única localidade que aglutine todos os moradores de mesma ascendência. Neste sentido, eles

¹ Associação de japoneses. *Nihon*= Japão; *jin*= pessoa; *kai*= associação.

² A instituição com registro em pessoa jurídica, *Nihonjinkai*, foi fechada no ano de 2012, porém o grupo de japoneses continua se reunindo periodicamente.

podem morar afastados, mas é o sentimento de coletividade que os une, nesse caso especial, por terem vindo do Japão no mesmo navio e terem ido para mesma fazenda em Uruguaiana/RS, antes de serem recebidos em Santa Maria.

Com o sentimento de coletividade (BENEDICT, 2002) bastante forte na personalidade dos japoneses, mesmo após 50 anos da imigração, os *nihonjin*³ de Santa Maria/RS encontram-se frequentemente em ocasiões como as reuniões formais da *Nihonjinkai*, quando costumam decidir, em conjunto, problemas relativos à comunidade japonesa. Existe também a convivência social, como as noites de jogos de cartas na casa de alguns deles e, é claro, em festividades características dos japoneses como os *undokai*⁴ e *engekai*⁵, normalmente, realizados em Porto Alegre, capital do Rio Grande do Sul, e ainda em momentos como casamentos, funerais, missas de sétimo e 49º dias de falecimento etc. De acordo com o *site* cultuarajaponesa.com (2013) a Cerimônia ou missa de 49º dia (*shijuku-nichi*) significa que após sete semanas do falecimento, a pessoa já cumpriu todas as etapas e está pronta para o renascimento.

Para este estudo, foquei-me nas práticas religiosas familiares e/ou domésticas trazidas do Japão pelos imigrantes de primeira geração ou *issei*, o que não é demonstrado publicamente ou em grupo a não ser nos eventos e cerimônias religiosas já citadas. Com isso, pude verificar particularidades, hábitos e costumes de cada família que visitei e convivi desde 2010, quando conheci a comunidade e iniciei o trabalho voluntário no Memorial de Imigração e Cultura Japonesa da UFSM e Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) com vistas, na época, ao projeto de mestrado que deu origem ao presente trabalho.

Tais costumes, hábitos e práticas religiosas particulares podem demarcar o recorte da minha mostra como único, diferente de outros estudos em outros estados Brasileiros, até porque os japoneses de Santa Maria são imigrantes pós 2ª Guerra Mundial, diferentemente de outras colônias japonesas já estudadas. Esses japoneses, por terem uma idade avançada e serem agricultores, mantêm em sua postura, moral e personalidade (terminologias que pertencem à escola “culturalista⁶”, ou seja, o termo ‘personalidade’, por exemplo, pertence à uma teoria antropológica com data marcada, mas essas terminologias ainda são encontradas em estudos japoneses, como em Santos, 2011), traços culturais advindos do Japão pré-guerra, assunto que será abordado e discutido no primeiro capítulo.

³ Japoneses, nascidos no Japão. Diferem-se dos imigrantes que chegaram em tenra idade (*daí-nissei*)

⁴ Gincana esportiva.

⁵ Festival artístico.

⁶ O culturalismo Norte-americano imperou na década de 40 e traz a ideia de padrões culturais, como uma cultura mais rígida e padronizada, diferentemente do que se pretende neste estudo, sobre isso devo me aprofundar no capítulo dois.

O recorte espaço-temporal da minha pesquisa apresenta-se da seguinte forma: o grupo em estudo é da cidade de Santa Maria/RS e traz as suas especificidades, sendo que usei comparações com imigrantes de São Paulo já pesquisados e com famílias de origem japonesa de Ijuí/RS. Foi através do método etnográfico que pretendi descobrir e interpretar os dados coletados durante o período de realização da pesquisa, que compreendeu, no plano teórico, desde 2010 até 2012, período em que se desenvolveu a pesquisa, buscando o ingresso no mestrado em Ciências Sociais da UFSM. E empiricamente, com saídas a campo no primeiro semestre de 2012, e que continuei no segundo semestre, com a finalidade de conviver mais com o grupo e aprofundar o conhecimento empírico.

A fim de conhecer e interpretar as práticas religiosas dos imigrantes japoneses em Santa Maria, busquei aporte nas teorias antropológicas e históricas. Se estas práticas permaneceram as mesmas desde sua chegada ao Brasil, ou se foram modificando-se e/ou alterando-se com a interação brasileira e sua cultura; e como isso ocorreu, ainda que eles próprios não percebam as mudanças em sua religiosidade cotidiana.

Apresentadas as peculiaridades do grupo em estudo, aprofundi o tema dividindo o trabalho da seguinte maneira: no primeiro capítulo, apresento um panorama histórico da Imigração Japonesa no Rio Grande do Sul, ressaltando as diferenças existentes entre a imigração pré e pós Guerra Mundial, e as características dos imigrantes em Santa Maria, que vieram com a expectativa de voltar ao Japão após um período de cinco anos, com algum dinheiro guardado, demonstrando que, apesar da época de sua imigração, a sua “mentalidade” e expectativa era parecida com as dos imigrantes pré-Guerra.

Tentei delinear um panorama histórico da Imigração Japonesa no Brasil anterior ao período da 2ª GM; as características da imigração pós-guerra; os aspectos da educação no contexto da imigração e como o Estado do RS apresenta elementos do primeiro e segundo períodos da imigração. E ainda apresento considerações sobre a chegada e o estabelecimento dos japoneses em Santa Maria em 1958, o sentimento de pertencimento e o fenômeno decasségui.

No segundo capítulo, exponho os caminhos conceituais sobre as teorias que darão aporte para a compreensão de todo objeto de estudo, teorias antropológicas e históricas que permitem o entendimento da memória e da cultura de um grupo étnico. Entre os conceitos que defini como balizadores da pesquisa estão: a etnicidade, a identidade étnica, o “abrasileiramento”, a religiosidade, a cultura de contraste, o *habitus*⁷, a memória e a “teoria

⁷ *Habitus* sob uma perspectiva Bourdiana compreendido como: o produto histórico interiorizado, encarnado e atuado, de um tipo determinado de condição (Bourdieu, 1979).

do costume”, entre outros que se fizeram importantes para delimitar e delinear o objeto de estudo. Em seguida, trabalho sobre o tema da religião e com a perspectiva das religiões encontradas nos discursos dos imigrantes.

As principais categorias que balizaram a interpretação dos dados são: a “memória coletiva” e a “memória individual” de Halbwachs (1990), o “enquadramento da memória” de Pollak (1989), a “etnicidade” de Seyferth (1990) e Hall (2003), a “religião” de Durkheim (1996) e Geertz (2001), que perpassam ainda pela antropologia sobre os japoneses em São Paulo de Cardoso (1998) e as memórias de imigrantes como Handa (1987). Além deles, outros estudos mais recentes sobre imigração e religiosidade dos japoneses no Brasil, como as “religiões de origem japonesa” de Mori (1992), o “*habitus* japonês” de Ocada, (2002), a “identidade hifenizada” de Hatugai (2009), os “cultos privados” de André (2010) e o “pensamento japonês” de Santos (2011) entre outros.

O capítulo três é a construção do caminho metodológico, composto por uma descrição do grupo estudado, conforme proposto por Geertz (1989) e a sua teoria interpretativa da cultura. Assim sendo, busquei realizar uma descrição, o mais densa possível e rica em detalhes e dos “imponderáveis da vida real”, como chamava Malinowski (1976), sobre aquilo que não é dito pelo grupo, mas sentido pelo pesquisador, afinal “assim como seus informantes, o pesquisador é um animal social” (FOOT-WHYTE, 2005, p. 283). De modo que, nesse capítulo, tentei descrever a minha vivência com os japoneses, as percepções durante as visitas, a interpretação da linguagem corporal e gestual e as memórias silenciosas. E por ter sido uma convivência agradável, acabei optando por utilizar as iniciais dos nomes de meus colaboradores.

Outro aspecto apresentado no capítulo terceiro foi a dificuldade que encontrei no decorrer das entrevistas por não falar o idioma japonês, visto que os meus interlocutores, por serem imigrantes, não falam português fluentemente. O entendimento de algumas respostas pode ter sido prejudicado por essa dificuldade, bem como a construção e elaboração das perguntas nas conversas pode não ter sido clara para os colaboradores. Temo que, em alguns momentos, a compreensão das entrevistas tenha ficado comprometida, por não dominar a língua japonesa. Neste sentido, trabalhei superficialmente a questão da tradução, para valer-me da técnica da história oral, chamada transcrição, utilizada para facilitar o entendimento do leitor no sentido de representar também o ambiente em que se deu a entrevista, visto o grau de sotaque japonês apresentado pelos principais interlocutores.

Nesse estudo em particular, eu não tive a pretensão de fazer referências às escolas budistas espalhadas pelo mundo, porém, como alguns de meus colaboradores declaram-se

budistas, a história e a doutrina/ética dessa religião perpassará os três capítulos, sendo que as idiosincrasias encontradas no Budismo praticado por eles estarão também no terceiro capítulo.

No mesmo capítulo, são apresentadas também as vozes dos interlocutores, com suas memórias, quando descrevo a relação etnográfica que vivenciei durante a pesquisa, trabalho especificamente sobre o culto aos antepassados e o dilema da manutenção da identidade pelos *nisseis*.

Logo, dediquei um capítulo para as minhas considerações, não espero que sejam conclusões fechadas, mas que possam servir para futuras pesquisas no assunto, abrindo caminhos para novos trabalhos em cultura japonesa dentro do Rio Grande do Sul. No capítulo, procurei salientar as principais impressões que tive durante a convivência com os interlocutores e ainda faço uma breve retomada do que foi trabalhado ao longo do texto para contextualizar as minhas interpretações.

Na tentativa de compreender melhor os "aspectos culturais" e as "práticas religiosas" do meu grupo de estudo, aprofundi-me um pouco mais na prática budista *Nitiren Daishonin*, da Organização Não Governamental (ONG) *Soka Gakkai* Internacional (SGI), em português, Sociedade para Criação de Valores Humanos, a que pertenço desde 1994. Foi a partir da minha prática budista e da atuação na BSGI (Associação Brasil *Soka Gakkai* Internacional) que surgiu o meu interesse pela cultura japonesa e despertou o meu respeito e admiração por essa cultura, como também a curiosidade científica pelas diferenças culturais de modo que optei por nomear os capítulos deste trabalho inspirados no *Dô*⁸, Caminho em Japonês.

Para Tomita (2005, p. 08), o conceito de "Caminho" (*Marga* em sânscrito, *Tao* em Chinês, *Michi* ou *Dô* em Japonês) engloba componentes religiosos, filosóficos, artísticos e até científicos. A autora explica o *Dô* como Caminho para o autoconhecimento, que está presente em praticamente tudo na cultura japonesa, nos arranjos de flores (*Ikebana*), na cerimônia do

⁸ "A concepção de perfeição é zen-budista: está no buscar, no caminhar, por isso, grande parte das artes japonesas, têm a finalização *dô* (caminho). *Shodô* é o caminho da escrita, *kadô*, o caminho das flores ou dos arranjos florais também conhecido como *ikebana*, *kadô*, com outro *kanji* para *ka* significando poesia, é o caminho da poesia ou a arte do poeta, *butsudô*, o caminho dos ensinamentos budistas, *sadô* ou *chadô*, o caminho do chá ou a arte da cerimônia do chá, *kendô*, o caminho da espada, *judô*, caminho suave ou caminho da luta suave, *karatê-dô*, caminho da arte marcial de mãos vazias. Mesmo que a arte seja perfeita, o mestre se considera apenas no 'caminho' porque cada execução é única, irrepitível, irretocável, produto do estado de alma naquele exato instante". Disponível em: <http://www.nipocultura.com.br/?cat=12&paged=13>. Acesso em: 02 de julho de 2012. "*Dô* (em Japonês, *Michi*) e (em Chinês *Tao*, *Dao*), "Em japonês, um *Dô* implica um corpo de conhecimento e tradição, com uma ética e estética, e com características de especialização (*senmonsei*), transmissividade (*keishôsei*), normatividade (*kihansei*), universalidade (*kihensei*) e autoridade (*ken'isei*)". (conceito retirado de: www.japaookinawakarate-do.blogspot.com.br/2011/05/do-caminho-karate-do-historia-e-origem.html - Japão Okinawa Karatê *Dô* Estilos Tradicionais. Acesso em: 29 de julho de 2012).(Grifo meu) Para fins desse estudo, o "Caminho" é entendido como a especialização teórica, conceitual e empírica da cultura japonesa e suas práticas religiosas no RS.

Chá (*chado*, ou *sado*, ou *chanoyu*), nas artes marciais (*Karatedô*, *judô*, *aikidô* que seria o Caminho do espírito harmonioso) etc., de modo que a dedicação nesse “caminho” leve ao autoaperfeiçoamento.

Tomita salienta que “o autoaperfeiçoamento através do Caminho relaciona-se à consciência de que desbravá-lo depende de si mesmo, isto é, do seu próprio esforço”. E, citando *Sen no Rikyo* (1522-1591), afirma que a determinação humana e força espiritual do ser humano é que sustenta o Caminho: “O desejo de adentrar o Caminho é que se transforma no Mestre”. (2005, p. 09).

Com o desejo de me aprofundar no conhecimento da cultura japonesa e no saber científico, busquei trilhar o caminho do aperfeiçoamento teórico e etnográfico visando a compreender de modo mais aprofundado, o meu objeto de estudo e saber como os japoneses sentem-se em relação às práticas religiosas estudadas. Sendo assim, cada capítulo deste trabalho inicia-se com a palavra “caminho”, no sentido de trilhar uma trajetória teórica e metodológica com vistas à compreensão de meu objeto.

Mesmo que esse trabalho seja uma modesta contribuição para as pesquisas acadêmicas sobre japoneses no Brasil, ele pode descortinar temas a serem pesquisados e aprofundados futuramente, em um possível doutoramento na área ou no Memorial de Imigração e Cultura Japonesa do Rio Grande do Sul, sempre com a intenção de percorrer o “caminho” para aprimorar o conhecimento científico.

CAPÍTULO I – O CAMINHO DA IMIGRAÇÃO JAPONESA – BREVE HISTÓRICO

Apesar da forte influência católica, o Brasil possui, historicamente, espaço para a existência de diferentes religiões, como a religiosidade estudada nessa pesquisa. A presença de diferentes grupos étnicos e sua característica pluralidade e a diversidade étnica, de raças e de culturas, são resultantes em grande parte do processo imigratório.

No contexto do processo imigratório brasileiro, encontra-se a Imigração Japonesa, quando, em 18 de junho de 1908, houve a chegada do navio *Kasatu-Maru* (BARROS, 1992; HANDA, 1987; CARDOSO, 1998; SAKURAI, 1998, entre outros), sendo que a data é oficialmente considerada o início da imigração japonesa no Brasil, uma vez que, naquele dia e ano, aportou, em Santos, a primeira leva de imigrantes nipônicos, que trouxeram, com eles, dentre suas características culturais, bem diferentes da cultura aqui encontrada, as suas práticas religiosas, as quais serão comentadas ao longo do primeiro e terceiro capítulos.

A Imigração Japonesa no Brasil, assim como a imigração de outros grupos étnicos, traz a história de homens e mulheres cheios de esperanças:

Esta é uma história que, como história e homens, não se faz sem desentendimentos recíprocos, sem conflitos e sofrimentos individuais e coletivos, sem decepções, amarguras e tragédias como todas as sagas devem ser – mas foi a sensibilidade dos seus autores em penetrar e transmitir este lado humano e dramático de forma viva, mas serena e equânime, que transformou um simples livro de história na narrativa de uma saga aventurosa e dramática. [...] E se as sagas falam sempre de novos caminhos e novos mundos para o homem, esta visão do que foi a imigração japonesa no Brasil aponta caminhos futuros para maior e melhor integração futura da humanidade. (BARROS, 1992, p. 12)

Barros ainda enfatiza o desejo dos imigrantes de acumular dinheiro e retornar a terra natal: “... no plano individual, cada imigrante, saindo do seu berço e ninho natal, trazia para a nova terra esperança dos imigrantes de todos os tempos de a eles voltar o mais rapidamente e o mais rico possível” (1992, p. 13). Ainda no capítulo do clássico “Uma Epopéia Moderna – 80 Anos de Imigração Japonesa no Brasil”, Barros relembra as motivações dos vários tipos de migrantes e que o movimento sempre foi exercido pela humanidade, na continuidade, o autor trata dos motivos que levaram o Japão a começar o processo de emigração.

A história da humanidade mostra que ela viveu, desde o seu aparecimento na face da Terra até hoje, repetido movimentos de migração e de fixação em várias regiões do globo. O homem sempre se movimentou, por instinto, desejo de conhecer o desconhecido ou impulsionado por problemas políticos, econômicos, sociais,

religiosos, etc. ou da combinação de dois ou mais desses fatores. (BARROS, 1992, p. 15)

A população japonesa, na fase final do *Xogunato Tokugawa*, alcançava a média de 30 milhões, dos quais 84 % constituíam a classe de lavradores e 7% a de samurais, os restantes 9% representavam as demais classes. Quando a classe dos samurais foi extinta, por um decreto do governo *Meiji*, logo após a Restauração (1868), inúmeros dos antigos guerreiros samurais colaboraram para aumentar a massa de desempregados que havia se criado em consequência da crise econômica que balançara as bases do antigo regime. Nesse período de transição, o Japão passava por grandes dificuldades com a superpopulação e o desemprego real e potencial, tal situação sofreu agravantes com a baixa produtividade agrícola e industrial – uma das implicações negativas do longo isolamento nacional (SANTOS, 2011).

Quando teve início um momento de modernização do Japão, em 1868, com a Restauração *Meiji*, o governo japonês decidiu por uma política de exportar mão de obra, o seu excedente populacional para outras partes do mundo, de abertura para o sudeste da Ásia e Oceania, e, mais tarde, para as Américas. O crescimento populacional ocorreu, entre outras causas, pelas reformas *Meiji* que, entre outras determinações, proibia o infanticídio, causando rápido crescimento demográfico (SAITO e MAEYAMA, 1973; BARROS, 1992; YAMASHIRO, 1997; SAKURAI, 1998).

Ikeda, Morales e Oda (2006) descrevem a imigração japonesa em São Paulo desde o seu início, em 1908, caracterizando a emigração japonesa como “o movimento voluntário de indivíduos da zona rural, em geral os filhos não-herdeiros” (p.63). Lembram também as causas para esse movimento: “uma série de problemas de caráter crônico afetava os lavradores japoneses. Entre outros, destacavam-se os problemas de superpopulação, a exiguidade de terras cultivadas, a seca, os tributos pesados e o endividamento dos lavradores-proprietários” (p. 63).

Foi nesse período de dificuldades que o governo japonês começou a mandar emigrantes para fora do país, na intenção de diminuir as tensões sociais agravadas pelo aumento demográfico, sobretudo, nas zonas rurais:

Mas o Japão só começou a despachar emigrantes em quantidade substancial, com anos de atraso. Havia, porém, da parte do povo, a vontade de 'ir trabalhar onde houvesse emprego'. Assim, já em junho de 1868 – ano em que se proclama oficialmente a Restauração Meiji – 42 pessoas emigraram pra a ilha de Guam, como trabalhadores contratados em plantações de 'arroz d'água'. Pouco antes, em maio, 148 japoneses haviam seguido para o Haváí, como trabalhadores de canaviais, por intermediação de um cidadão americano (BARROS, 1992, p. 28).

Ainda sobre os motivos que levaram o Japão a exportar mão de obra e incentivar a emigração Sakurai (1998) pondera:

Desde o início da sua jornada para a modernização, o Japão procura se diferenciar da China e dos demais países asiáticos, perante os países ocidentais, tratando de dar ao país uma imagem de *'nação moderna e civilizada'* (YANAGUIDA & ALISAL, 1992: 61). Busca para tanto, inspiração nos países ocidentais para a constituição de seus modelos de desenvolvimento industrial e financeiro, na elaboração de sua Constituição de 1890. Essa adoção de padrões ocidentais é entendida como uma forma de dialogar em condições de igualdade com países como a Grã-Bretanha ou a França. A emigração deveria também passar por um critério de tratamento de igualdade. Desse modo, a saída de japoneses só ocorreria na condição de trabalhadores, com contratos previamente discutidos (p. 05).

No Brasil, passou a existir, em meados do século XIX, um debate e uma reflexão sobre a probabilidade de trazer imigrantes, os quais pudessem substituir a mão de obra escrava de origem africana, já que pouco tempo antes havia sido proclamada a República em 1889. Havia, ademais, uma preocupação no branqueamento da população brasileira e, por isso, a preferência por imigrantes europeus, sendo que, desse modo, os imigrantes africanos e asiáticos somente poderiam entrar no Brasil com a aprovação do congresso.

O desejo de trazer mão de obra era intenso, tanto que, desde 1895, o Brasil e o Japão assinaram um tratado de amizade (1895, em Paris), mas a resistência ao tipo amarelo associado às ideias eugenistas e as más safras de café postergaram a primeira remessa somente para 1908.

No início, registrou-se uma relutância pela vinda de imigrantes asiáticos em função de oposições de outros países do mundo, que já haviam tido experiências negativas com os asiáticos. O problema dos conflitos raciais era temido e influenciava a decisão do governo. Em um primeiro momento, isso foi resolvido com a vinda de imigrantes europeus, conforme Sakurai (1998): “O problema da substituição da mão de obra escrava é resolvido com a arregimentação de imigrantes de origem europeia, particularmente os italianos e espanhóis para o centro-sul do Brasil” (p. 06), processo que se dá, especialmente, em função do ideal do branqueamento no Brasil.

Demartini (2012), ancorada em (HANDA, 1987; VAINER, 1995, DEMARTINI, 1997 e SAKURAI, 2000), refere a política imigrantista e a preocupação com a não assimilação dos imigrantes japoneses, considerados amarelos:

Historicamente os japoneses eram considerados os imigrantes mais indesejáveis, pois eram amarelos, não europeus e não católicos; nos debates que foram travados sobre as possibilidades de sua vinda para o Brasil, eles surgem sempre como *'inassimiláveis'*. A opção da política imigrantista, principalmente a pressão dos

cafeicultores pela sua entrada, deve-se apenas ao fato que se constituíram em um povo com tradição agrícola. (DEMARTINI, 2012, p. 25)

O processo imigratório no Brasil está imbuído da ideia de “civilização” contendo e manifestando modelos de exclusão em que o uso da categoria “branco” demonstra a relevância das diferenciações fenotípicas antes mesmo da categoria “raça” estabelecer-se no país (SEYFERTH, 2000). A imigração deu-se concomitante ao regime escravocrata, pois o discurso sobre o “trabalho livre” excluía negros pela suposta “inferioridade racial e cultural” que impediria o desenvolvimento econômico brasileiro (SEYFERTH, 1991).

Sobre a entrada de estrangeiros no Brasil (o país chegou a receber perto de cinco milhões de imigrantes de diversas nacionalidades entre 1819 até fins da década de 1940), ativou o discurso a respeito da “assimilação”⁹ imperando a tese do “branqueamento”. Na prática, a tese do branqueamento, culminou na política nacionalista de Vargas em 1937. A política nacionalista condenava a formação de grupos étnicos oriundos da imigração, nos quais poderia existir um tipo de enquistamento étnico. Tal política apoiava-se num sentido étnico para a formação do país, em que houvesse um sentimento de nacionalismo e pertencimento por parte dos brasileiros (SEYFERTH, 2000).

Desse modo, a imigração japonesa não contemplava o objetivo do branqueamento, pois os preceitos racialistas desqualificavam imigrantes oriundos da África e da Ásia por serem considerados como empecilhos à unificação do “tipo” nacional (SEYFERTH, 2002). Em contraposição, havia quem os chamasse de “brancos da Ásia” na tentativa de dar crédito aos trabalhadores japoneses e amenizar o “descaso” por esses imigrantes.

Na dissertação de Silva (2006), encontra-se referência sobre o empenho de Sho Nemoto, diplomata nipônico para assuntos de imigração, em 1894:

Na verdade, Nemoto empenhou-se muito para persuadir as elites nacionais de que a solução para a questão da mão-de-obra radicava-se na contratação de japoneses. Chegou ao ponto de dizer – de forma pouco delicada – que os nipônicos eram os ‘brancos’ da Ásia. Evidentemente a utilização do termo *brancos* não foi casual. O representante japonês procurou imprimir uma marca étnica sobre o grupo do qual era o porta-voz. Uma marca que, no contexto de então, revelava a idéia de supremacia, preeminência; por oposição a *negros* ou *amarelos*, palavras que descortinavam a noção de vileza, desnobrecimento. A intenção do discurso era esclarecer o seguinte: apesar de asiáticos, os japoneses se comportavam como brancos, portanto, eram merecedores de crédito (2006, p. 13).

⁹ Assimilação cultural ou assimilação social é o processo pelo qual minorias étnicas adquirem características culturais dos grupos dominantes. O termo é, algumas vezes, utilizado em relação a imigrantes de vários grupos étnicos que se estabeleceram em uma região. Novos costumes e atitudes são adquiridos através do contato e comunicação, no qual cada grupo de imigrantes contribui com um pouco de seu próprio traço cultural na nova sociedade. A assimilação cultural, normalmente, envolve uma mudança gradual e ocorre em vários níveis e torna-se completa quando novos membros da sociedade tornam-se irreconhecíveis em relação aos antigos (LARAIA, 2007).

Se, por um lado, os eugenistas insistiam na tese de que o elemento amarelo não atendia aos propósitos de branqueamento do país, por outro lado, havia um desencontro entre os governos sobre a proibição ou não das imigrações italianas e alemãs por parte do governo brasileiro, que obrigava os cafeicultores paulistas a buscarem mão de obra onde quer que houvesse braços disponíveis. Neste embate, venceram os argumentos econômicos, o que permitiu o início à imigração de japoneses ao Brasil, em um número que se aproxima de 250 mil imigrantes em pouco mais de cem anos.

Como a imigração japonesa para o Brasil divide-se em dois momentos distintos, cumpre fazer uma breve descrição do contexto histórico nos períodos pré e pós Segunda Guerra Mundial, no sentido de definir as características dos grupos de imigrantes que vieram do Japão ao Brasil.

A seguir serão apresentadas as diferenças entre os períodos da imigração japonesa no Brasil, sendo que as características dos imigrantes do grupo em estudo serão mais detalhadas no item 1.5 deste capítulo.

1.1 O Contexto da Imigração no Período Pré-Guerra

Resumidamente, os japoneses que chegaram ao Brasil na primeira leva de imigrantes possuíam uma origem agrícola e vieram em busca de riqueza, pretendiam permanecer por quatro ou cinco anos e voltar ao Japão, por seu turno, os japoneses vindos no período pós-guerra eram mais escolarizados, possuíam cursos técnicos de ensino médio e vieram para colonizar, ou seja, sabiam que ficariam no Brasil.

Além disso, o caso estudado é bastante peculiar, no que se refere a tais características imigratórias, pois mesmo chegando ao país adotivo somente em 1957, ou seja, depois da II Guerra, o grupo apresenta traços diacríticos próprios do período anterior à Guerra. Trata-se de um grupo do interior, onde as interfaces do final da Guerra demoraram a chegar, os imigrantes possuíam o ensino médio, mas vieram como agricultores, e tinham aspiração de residir no Brasil por aproximadamente cinco anos, enriquecer e voltar a terra natal, como os imigrantes do período pré-guerra.

Inicialmente, é importante conhecer o contexto histórico em que o Japão encontrava-se. Em um primeiro momento, o país atravessou profundas transformações em sua estrutura política e econômica no período denominado de Restauração *Meiji*. “A restituição do poder

político ao imperador após mais de duzentos e cinquenta anos de isolamento ocasionados pela política de Estado do *Shogunato* que, em última instância, proibia o contato diplomático do Japão com as demais nações do mundo introduz o país na chamada era *Meiji*” (SOUZA, 2008, p. 14).

Na fase final do *xogunato Tokugawa*, a população nipônica somava cerca de 30 milhões, dos quais 84 % constituía a classe de lavradores e 7% a de samurais, os restantes 9% representava as demais classes. Com a abolição da classe samurai, decretada pelo governo *Meiji* logo após a Restauração (1868), muitos dos antigos guerreiros contribuem para avolumar a massa de desempregados que havia se criado em consequência da crise econômica que sacudira os alicerces do antigo regime. Na verdade, nesse período de transição o Japão enfrentava o problema da superpopulação e do desemprego real e potencial, situação essa agravada com a baixa produtividade agrícola e industrial – uma das consequências negativas do longo isolamento nacional (TAJIRI e YAMASHIRO, 1992, p. 27).

Para entender o processo de transformações que tinha como objetivo inserir o Japão no mundo moderno, e o que é a revolução ou restauração *Meiji*, convém retomar uma consideração de Hirata (2006) que declara:

Revolução *Meiji* – Também conhecida como restauração *Meiji*, uma das fases mais importantes da sociedade japonesa; ocorreu com o fim do Regime do *Tokugawa* (regime dos samurais) e restabeleceu a figura e a função do Imperador; além disso, marca a passagem de um Estado Feudal para um Estado Moderno. Durou até 1912. Tal processo não ocorreu de forma súbita, ocorreram modificações ao longo do período anterior, Era *Tokugawa*, que favoreceu o período posterior (VIEIRA, 1973 apud HIRATA, 2006, p.01)

A expansão do capitalismo no século XIX era uma necessidade não somente do Japão, mas, para todo o restante do mundo. Houve, nessa época, uma série de transformações geopolíticas, econômicas e sociais, surgiram, assim, grandes potências em um contexto de colonizações e de criação de novos mercados. Hirata (2006) também salienta a aceleração da economia no país:

uma das maiores transformações da era *Meiji* foi a aceleração de uma economia baseada na produção manufatureira para a industrial. Dentre todos os setores da economia, a agricultura não favorecia a manutenção dos camponeses devido aos altos impostos cobrados e pela incapacidade de expansão agrícola dado o limitado espaço territorial do Japão (NOGUEIRA, 1984 apud HIRATA, 2006, p. 01).

A restauração *Meiji* tinha como alicerce principal o Pacto dos cinco artigos, conforme Yamashiro (1997, p. 225-226):

1. Convocar amplas assembleias para resolver assuntos de Estado;
2. União de todas as classes, de alto a baixo, para promover uma ativa estratégia política;

3. Fazer com que o governo, os militares e o povo em geral realizem suas aspirações, impedindo o relaxamento do espírito popular;
4. Destruir os maus hábitos obsoletos e adotar, como base, os costumes seguidos no mundo;
5. Procurar o saber em todas as partes do *orbe* (termo utilizado por Yamashiro 1997, significa mundo em Grego), com o objetivo de fortalecer os fundamentos do regime imperial.

Pode-se dizer que esses cinco artigos, bem como o espírito japonês da Era Meiji, influenciavam os imigrantes que vinham para o Brasil, antes da Guerra, pois além de conhecerem novos costumes no mundo além-mar, também expandiam o conhecimento e a soberania do povo japonês.

Apesar de haver, naquele momento, “mudanças significativas quanto a condição política do povo japonês a partir da Restauração *Meiji*” (SOUZA, 2008, p. 15), comparadas às condições de segregação e exclusão social do período anterior, a “vida social do cidadão nipônico continuou a ser rigidamente regrada” (Ibid., p. 15). A autora continua: “(...) mesmo durante o processo de ocidentalização, o Japão não abandonou os traços fundamentais de sua cultura, ao contrário, vestiu os costumes ocidentais com uma roupagem essencialmente japonesa” (Ibid., p. 15), o que corrobora a afirmação de que mesmo os japoneses, que saíam de sua terra natal durante a imigração, cultivavam esses traços fundamentais de sua cultura e levavam-nos para novas terras.

Para a autora, a vida da sociedade japonesa foi afetada, principalmente a do homem do campo, em função da extinção dos feudos, a criação de prefeituras e a reforma tributária, acarretando, assim, a falência de pequenos proprietários e a concentração de terras nas mãos de poucos, conseqüentemente, a população urbana cresceu e a situação do Japão agravou-se:

Demograficamente, apesar de apresentar elevadas taxas de fecundidade, o Japão manteve sua população estável antes da Revolução Meiji devido as altas taxas de mortalidade ocasionadas pelos períodos de fome ocorridos no país. Durante e após esse período, medidas foram tomadas para provocar a queda da mortalidade, o resultado foi o acréscimo populacional que somado ao elevado número de desfavorecidos tornou a situação extremamente caótica (NOGUEIRA, 1984 e 1992 apud HIRATA, 2006, p. 01).

Neste sentido, é importante lembrar a ênfase dada ao nacionalismo e à integridade do império na estrutura curricular das escolas japonesas, que haviam adotado um modelo francês de educação, com escolas primárias, secundárias e superiores (SOUZA 2008). As escolas

eram utilizadas como um instrumento promotor da política imperial pelo Estado Japonês na tentativa de fomentar uma nova identidade nacional.

O Governo Japonês tinha também o objetivo de crescimento econômico, ampliação do setor industrial e expansão do território japonês, foi então que o Japão tomou parte em duas guerras: a Sino-japonesa e a Russo-japonesa, obtendo vitória nas duas ocasiões. O Japão obteve mais do que dominação territorial nessas duas guerras, “conquistou um lugar de destaque na divisão de forças entre as potências mundiais” (Ibid., p. 17), posição que se manteve até a derrota na II Guerra Mundial com a ocupação norte-americana.

O processo migratório do Japão fez com que muitos aspectos culturais do período se difundissem pelo mundo através das famílias japonesas que migraram, sendo que, no Brasil, não foi diferente, e ainda hoje existem traços culturais dessa época em japoneses de primeira e segunda geração que vivem aqui. Os imigrantes estudados em Santa Maria são da segunda leva da imigração, ou seja, da imigração pós-guerra, mas, por serem agricultores no Japão e viverem em pequenas localidades distantes dos grandes centros, trouxeram consigo muitos desses valores.

Para Seyferth, houve uma época em que os imigrantes motivados, por razões econômicas e/ou políticas, para formar uma nova pátria, seja japonesa ou, no caso do estudo de Seyferth, germânica, ou qualquer outro grupo imigrantista, organizavam-se em pequenos grupos ou comunidades aos moldes de sua terra natal, configurando uma pequena pátria de origem num outro país – “um tipo de territorialização considerado viável no formato da colonização tendo em vista a sinonímia com povoamento” (2011, p.50).

A formação dessa territorialização com bases étnicas e culturais, o que a autora chama de “enquistamento étnico”, visto que os imigrantes constituíam-se em colônias e ficavam nelas, formando suas escolas e Igrejas (e, no caso japonês, as associações), em que falavam a língua materna, praticavam esportes, danças e religião do país de origem, ambicionavam um tipo de prolongamento de seu país em terras brasileiras.

Seyferth (2011) exemplifica esse enquistamento em seu estudo sobre a germanidade:

O casal Gustav (um pastor protestante) e Therese Stutzer é um bom exemplo: eles viveram em Blumenau durante quase uma década e, voltando para a Alemanha, publicaram vários livros sobre a região e também obras de ficção, acentuando o “caráter” germânico da colônia, que consideravam uma pequena Alemanha no Brasil (2011, p. 50).

Justificando o caráter étnico das colônias, que tentavam reproduzir em terras brasileiras um pouco da cultura de sua terra natal, houve, a partir de 1942, através de uma

política nacionalista, o fechamento das escolas étnicas, uma proibição de falar a língua estrangeira no país, e de toda e qualquer prática religiosa do país de origem, quando se renovou um espírito nacionalista e a ideia de caldeamento, através de uma preocupação com a integridade do Estado-nação,

A exigência de abrasileiramento, ou assimilação completa nos cânones da formação luso-brasileira, vinha do final do século XIX, na voz de Silvio Romero e outros críticos da diversidade étnica produzida pela imigração. A preocupação com a integridade territorial e cultural do Estado-nação (SEYFERTH, 2011, p. 53 Grifo meu).

Shibata (2012) também aborda o tema dos “quistos étnicos”:

Os núcleos coloniais localizados nos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná e São Paulo, constituídos predominantemente de alemães e japoneses tornaram-se ‘obstáculos a serem vencidos’. Para a absorção social e cultural dos chamados ‘quistos linguísticos’, ou mesmo ‘núcleos alienígenas’, era fundamental que se erradicasse do meio imigrante o emprego do idioma pátrio, elementos distintivo de sua nacionalidade. A nacionalização do ensino seria o meio de intervir nessa realidade, buscando-se corrigir as isenções da República Velha (1889-1930), e as escolas primárias deveriam ser transformadas em instrumentos de disseminação da identidade nacional brasileira (2012, p. 49).

Sakurai (1998 e 2000) trata a imigração japonesa para o Brasil como sendo “tutelada”, por ocorrer sob a tutela dos governos japonês e brasileiro que subsidiavam parte da viagem dos japoneses ao país de destino:

É nesse ponto que uma análise da imigração japonesa no Brasil, vista como uma *imigração tutelada* contribui para a compreensão de uma primeira etapa do processo de superação das desconfianças e do estranhamento inicial. É tutelada, porque é amparada desde o início, por meio de orientações, ajuda e gerência dos representantes do governo japonês. A imigração japonesa se diferencia das outras que escolhem o Brasil, por se estruturar sobre uma cadeia de relações montada a partir do topo da estrutura estatal japonesa até chegar aos imigrantes no Brasil. O governo japonês, através de seus diferentes ramos e agentes, participa explicitamente do processo de fixação desses imigrantes, para que ele ocorresse com sucesso. A imigração japonesa para o Brasil é uma imigração dirigida, subsidiada e estimulada por ambas as pontas da corrente: o Japão e o Brasil. Cada país tem os seus interesses próprios, que se coadunam com o momento histórico em que se desenrola. Para a compreensão desse quadro, é necessário retornar ao final do século XIX, onde estão presentes as raízes do processo (SAKURAI, 1998, p. 04).

Daigo (2008, p. 08) afirma que “o sucesso da emigração japonesa para o Brasil se deveu ao fato de ter sido realizada por emigrantes compostos em unidades familiares” e que “apesar de todos estarem acompanhados pelas respectivas famílias, havia poucas mulheres, porque, em sua grande maioria, os grupos tinham como núcleo marido e mulher e o restante formado por parentes ou até mesmo conhecidos que não eram membros da família”. O que se configura como uma família arranjada especificamente para emigrar, casos como este podem

ser observados em outros textos, e pude comprovar, empiricamente, em Santa Maria, conversando com a Sra. T.Y. que contou o caso do Sr. T. que veio com a família K..

A questão das famílias como unidades para a imigração no Brasil também é discutida por Cardoso, “[...] os imigrantes chegaram ao Brasil, reunidos em famílias, isto é, em grupos que trabalhariam conjuntamente. Esta situação não lhes era estranha, dado que, no Japão, o grupo doméstico se define primordialmente como uma unidade cooperativa, articulada pelo parentesco” (1998, p.24). Cardoso (Op.Cit.), além disso, ressalta que no, grupo familiar, alguns traços diacríticos mantêm-se vivos dentro da comunidade, como forma de um ajustamento ou o que outros autores, como Sakurai (2000), chamavam de “assimilação”, conceitos que apresentarei no capítulo dois: “Os japoneses utilizaram sua cultura tradicional como um instrumento flexível, com que enfrentaram suas novas condições de vida, realizando a ‘experiência’ de um novo ajustamento” (CARDOSO, 1998, p. 24).

A imigração japonesa no Brasil ocorreu de forma bastante acelerada até 1932, conforme Ushida (1999):

Para se ter uma ideia, o Japão enviou mais de 10.000 nipônicos entre os anos de 1927 até 1930. Em 1931, ocorreu uma redução no número de nipônicos para o Brasil, por causa da revolução de Getúlio Vargas e da guerra da Manchúria. E, em 1933 e 1934, o movimento migratório chega a ser de 20.000 pessoas por ano. Contudo, em novembro de 1933, foi sancionada pela Assembleia constituinte do Brasil a lei que limitava o número de imigrantes que poderiam entrar no Brasil por ano. O Japão podia enviar apenas 2% dos imigrantes dos imigrantes ingressados nos últimos 50 anos, o que, em números absolutos, significou 2.849 pessoas por ano (1999, p. 16).

O restabelecimento das relações internacionais com os países do eixo após a II Guerra Mundial ocorreu em 1952 e, com isso, a imigração japonesa, no Brasil, também foi retomada, iniciando, assim, uma nova fase no processo migratório japonês. (USHIDA, 1999). A data do recomeço da imigração não é consensual. Segundo Cardoso (1998):

Só em 1951 será autorizada novamente a entrada de japoneses, porém esta imigração de após-guerra tem um caráter bastante distinto. Não só nunca alcançou a importância numérica do período anterior, mas também o tipo de imigrante é diferente. No período de após-guerra aumenta muito o número dos imigrantes de colonização, chegando a atingir 43,6% do total de entradas, e também dos imigrantes isolados (1998, p. 37).

Com a certeza de que voltariam ao Japão, também não viam, em um primeiro momento, a necessidade de uma integração sociocultural com o povo brasileiro, a criação de escolas de língua japonesa e as associações serviam para manter estruturada a colônia. Não podiam voltar ao Japão com seus filhos analfabetos, tinham que ser alfabetizados em japonês,

ainda que eles, ao crescerem, fossem a ligação dos mais velhos com os brasileiros, pois as crianças aprendiam com mais facilidade o português falado pelos brasileiros que trabalhavam nas fazendas.

A língua foi, sobremaneira, importante no processo de “integração” social, ela sofreu alterações devido ao contexto em que viviam os japoneses para poderem comunicar-se com os brasileiros, nas coisas mais simples, por exemplo, ir à mercearia ou não ser enganado na hora de seu pagamento. A língua atua como um instrumento de manutenção de algumas características culturais.

Como diz Foucault (1975), a língua tem um papel central na formação, estabelecimento e negociação da identidade pessoal e grupal. As práticas discursivas criam, reproduzem e modelam continuamente as relações sociais e os construtos socioculturais que os indivíduos usam para dar sentido a sua realidade (FOUCAULT 1975, apud IKEDA, MORALES e ODA 2006 p. 67).

As autoras ainda salientam que “as práticas discursivas mudam o contexto já que através delas as pessoas modificam aspectos da realidade extralinguística, tais como as relações sociais e as circunstâncias” (IKEDA, MORALES e ODA 2006 p. 67).

Na época dos primeiros imigrantes, a linguagem sofreu “adaptações” para que os japoneses se fizessem entender pelos brasileiros, Ikeda, Morales e Oda (2006) exemplificam muito bem esse momento da imigração, lembrando alguns neologismos que foram criados pelos japoneses na tentativa de se comunicar. Elas salientam exemplos do japonês da colônia ou *koronya-go*:

O português aprendido com os camaradas não progredia muito, e o sentido das palavras se mostrava confuso. Há, então, o início de uma fase de pidgin, com exemplos como: 'come-suru' ou 'senta-suru', em que ao 'come' de 'comer' e ao 'senta' de 'sentar' se junta o verbo transitivo japonês como se tratasse de verbo auxiliar. Se o caso fosse de 'japonesar' de fato, diz Handa (1973b), então o que se deveria fazer era juntar o *suru* ao substantivo, mas não é o que se praticou. Contudo, a tendência não deve ser atribuída apenas aos japoneses do Brasil, por que o mesmo ocorre também no Japão, onde se diz, por exemplo, 'cut-suru' ou 'stop-suru'. Outros exemplos são: 'na-benda-e-iku' (ir à venda), *passia-gui* (roupa de passeio), *namora-aite* (namorado/a), *namora-zuki* (namorador), *peruto-de-hataraku* (trabalhar perto) (HANDA, 1973b), *dai-sekka* (grande seca), *habera-juumin* (moradores de favela), *enxada-hipparu* (puxar enxada) (OTA, 1975 apud IKEDA, MORALES e ODA, 2006, p. 67/68).

Com os filhos sendo alfabetizados em japonês ainda poderiam comunicar-se em casa, posteriormente, no contexto pós-guerra, com os filhos aprendendo o português na escola até mesmo essa comunicação familiar ficou mais difícil. Esse assunto será mais aprofundado no terceiro capítulo quando trago exemplos da colônia estudada.

Para as autoras anteriormente mencionadas, essa linguagem japonesa falada no Brasil é a soma de dialetos de diferentes regiões do Japão, a qual se somavam vocábulos da língua portuguesa, sendo que elas observam que essa mistura deu-se no Brasil de forma inédita (IKEDA, MORALES e ODA, 2006), o que corrobora para afirmar que a imigração japonesa no Brasil está imbuída de particularidades e idiosincrasias.

1.1.1 A Educação no Contexto da Imigração Japonesa

Considerando que o cenário histórico do Brasil, na época da imigração japonesa, em 1908, era de políticas eugenistas, abro um parêntese para lembrar a importância das escolas nesse período. As escolas japonesas atuavam como instrumento de manutenção de uma identidade étnica, tanto que funcionam sem restrições entre 1910 e 1939, aproximadamente.

Posteriormente, a proibição dessas escolas servia como aporte de uma nova nacionalidade brasileira. O governo valia-se da educação para construir uma nova identidade nacional.

Como foi observado, por Ikeda, Morales e Oda (2006) era normal a criação de escolas de língua japonesa nas colônias, ainda que não houvesse um entendimento por parte dos colonos das transformações culturais e linguísticas pelas quais passariam. A língua japonesa era falada pelos imigrantes que não viam a necessidade de aprender o português, visto que vieram ao Brasil passar um curto período de tempo, enriquecer e voltar ao Japão. Por esse motivo, as escolas de língua japonesa eram fundamentais na colônia, para a formação dos jovens japoneses que pretendiam voltar ao Japão.

Assim eram fundadas escolas para o ensino da língua e cultura japonesa para as crianças da comunidade.

[...] também criaram escolas para o ensino da língua e cultura japonesa aos filhos (as associações e as escolas tiveram um papel fundamental na comunidade japonesa). De um modo geral, a organização social dessas colônias tendia a reproduzir o modelo adotado nas aldeias ou povoados no Japão (BASSANEZI, 1996, p. 29 apud HIRATA, 2006, p. 08).

No entanto, o momento era de fechamento das escolas de língua estrangeira e estas serviam como alvo do governo para combater a formação de “quistos étnicos”. Sobre a

política nacionalista do Estado Novo, pode-se citar Shibata (2012) que salienta a existência de certa postura xenófoba por parte de alguns brasileiros.

Colocados como imigrantes a partir de 1908, os japoneses no Brasil tiveram uma história até a Segunda Guerra Mundial (1939-1945) constituída de confrontos entre a expansão econômica e tensões políticas agravadas por discursos de cunho racista, principalmente durante a década de 1930. Contudo, a despeito do contexto marcado pelas adversidades políticas e extensa rede escolar organizada e mantida pelos próprios japoneses. Essas escolas acabam por constituir-se num dos alvos da política nacionalista do Estado Novo (1937-1945) e em motivo de inquietações por parte da elite brasileira, particularmente daqueles que sustentavam posturas xenófbas voltadas contra os japoneses. (2012, p. 48)

Adoto os estudos de Tsukamoto (1973 apud IKEDA, MORALES e ODA, 2006), pelo qual, as autoras analisam, a partir da linguagem, um pouco do processo de integração cultural. No artigo, encontra-se referência às associações de japoneses, elas citam Tsukamoto para afirmar que existiam cerca de 350 associações só na cidade de São Paulo nos anos 50. O que confirma que os japoneses, assim que se organizam em núcleos coloniais, estruturavam uma associação “na tentativa de reconstituir a vida comunitária rural do Japão e, em seguida, fundar e manter a escola de língua japonesa” (Ibid. p. 65).

Cabe acrescentar que o campo da educação escolar foi bastante discutido por Demartini (1997 e 2012):

Como foi se estruturando uma rede de escolas japonesas paralelamente ao sistema público estadual; de outro [lado], as estratégias individuais e coletivas desenvolvida pelas famílias japonesas no campo da educação escolar, tentando aprender as ambiguidades e os conflitos vivenciados, decorrentes da orientação voltada tanto para a manutenção da cultura como para a procura de uma cultura nacional, discutindo a prática de uma inserção econômico-social no contexto brasileiro (2012, p. 23).

De maneira que, ainda conforme Demartini (2012), desde 1908 os japoneses estruturaram-se no contexto paulista e paulistano, onde estabeleceram novas relações sociais na convivência com os brasileiros.

Houve, no entanto, na época, a já mencionada política nacionalista do Estado Novo (1937-1945), o fechamento de diversas escolas de língua estrangeira, com a proibição do aprendizado e de conversas em público de idiomas dos países do eixo. Bourdieu (1989) pondera sobre a influência da política na educação: “[...] basta pensar na ação do sistema escolar em matéria de língua para ver que a vontade política pode desfazer o que a história tinha feito” (p. 115).

Em Shibata (2012), há referência sobre esse assunto:

Muito embora as restrições ao funcionamento de suas escolas tenham feito parte da campanha nacionalista do Estado Novo, na memória da maioria das primeiras gerações de japoneses, o fenômeno do 'fechamento das *nihongo gakko*' encontra-se associado aos efeitos da Segunda Guerra Mundial (1939-1945), deixando ao esquecimento, no meio imigrante, as repressões causadas pelo programa de nacionalização do ensino no período Pré-Guerra (2012, p. 48).

Pode-se observar, então, que os japoneses imigrantes do período pré-guerra comentados por Shibata (2012) foram levados pelo que Nora (1993) chama de “vontade de memória”, ou seja, há um bloqueio no trabalho de esquecimento, um tipo de seleção ou enquadramento da memória. Sobre a importância da memória na construção da identidade étnica japonesa abordarei, mais aprofundadamente, no segundo capítulo.

Com os imigrantes de Santa Maria, chegados no período pós-guerra, ocorreu um processo semelhante, pois esperavam voltar ao Japão em cinco anos, os filhos deveriam ser alfabetizados em japonês, mas o cenário histórico da época não permitiu que isso acontecesse, e eles acabaram se fixando no Brasil, conforme aprofundarei essa análise no item 1.5.

1.2 Imigrantes em São Paulo no período Pré-Guerra - O Início da Imigração Sistemática e Organizada

Sobre a presença dos primeiros japoneses no Brasil, tem-se como data oficial a chegada do navio *Kasato-maru*, que aportou no porto de Santos em 18 de junho de 1908, como já foi mencionado, trazendo 781 japoneses contratados para trabalharem nas fazendas de café e mais 12 imigrantes sem vínculo empregatício (GAUDIOSO, 2003). Porém, há indícios da presença japonesa no Brasil anterior a essa data, conforme aponta Gaudioso (2003), que resgata um registro da presença de quatro náufragos japoneses salvos por russos e que estiveram na ilha de Santa Catarina a bordo do navio *Nadiezhdá* em 1803.

Os náufragos presentes no navio, que tinha como capitão o Ivan Fyodorovich Krusenshtern, davam início às relações entre Brasil e Japão de maneira informal, visto que podiam fazer a descrição do Brasil para os japoneses antes mesmo da imigração formal ter começado. Eles foram os primeiros japoneses a conhecer do hemisfério norte ao hemisfério sul, podendo descrever, na sua volta, ao Japão o mundo que haviam conhecido, inclusive,

identificando semelhanças entre os produtos encontrados no Brasil e no Japão, o que pode confirmar a afinidade dos japoneses com o Brasil (GAUDIOSO, 2003, p. 10).

O Brasil, que o Japão conhecia apenas através das informações obtidas nas bibliografias, passou a ser concreto. Saiu da ficção e tornou-se efetivo, trazendo esperança para a internacionalização do país antes praticamente isolado do mundo. Esses quatro náufragos certamente contribuíram profundamente para a futura concretização do tratado de amizade firmado Japão e Brasil. É através deles que os japoneses vivendo na clausura pelo fechamento dos portos decretado pelo *shogunato*¹⁰ de Tokugawa, passaram a conhecer a imensidão do mundo de forma mais concreta (2003, p. 10).

Foi somente em 1804 que os quatro náufragos chegaram ao porto de Nagasaki no navio *Nadiezbeda*, retornando ao seu país 11 anos após terem naufragado, segundo Gaudioso, as valiosas informações trazidas pelos quatro náufragos sobre o mundo que conheceram não passava de “uma fantasia das mentes perturbadas dos náufragos” (GAUDIOSO, 2003, p.17).

O tratado de amizade entre Brasil e Japão teve suas primeiras negociações em 1892. “A assinatura do Tratado de Amizade, Comércio e Navegação entre Brasil e o Japão ocorreu em Paris, no dia 05 de novembro de 1895, recebendo a aprovação no Legislativo em 27 de novembro de 1897 pela lei nº 419” (Ibid., p. 17), formalizando os laços diplomáticos entre os dois países quase um século depois da chegada dos primeiros japoneses em solo brasileiro.

Iniciaram-se, então, as primeiras negociações entre os governos do Brasil e do Japão para a entrada de imigrantes japoneses, em meados do século XIX, quando também tiveram início as conversações diplomáticas entre os dois países. O Brasil apresentava certa reserva à imigração asiática, visto não ter resolvido os problemas com os negros no país, como assinala Fausto (1991), problemas de ordem racialistas que também são apresentados por Sakurai, conforme segue:

O Brasil apresenta reservas à vinda de imigrantes japoneses por poder contar naquele momento, com imigrantes de outras origens para preencher a necessidade de mão de obra para a lavoura do café. É forte também a pressão de ordem racial contra a entrada de amarelos no país. Em 1895, é firmado o Tratado de Amizade, Comércio

¹⁰ *Shogunato*: Sistema de governo inaugurado em 1192, quando Minamoto Yoritomo, em 1185, foi nomeado pelo imperador Sei-I-Taishogun (generalíssimo no comando das forças de repressão aos bárbaros). Continuou até a Restauração *Meiji* (1868). Abreviado para *Shogun*, passou a designar o chefe de governo militar hereditário. O Japão viveu isolacionismo no período de 1639 a 1858 quando o governo de *Bakufu* (governo de militares) limitou o contato com o ocidente somente com os Holandeses. O governo da época temia a colonização do país pelos portugueses que pregavam o Cristianismo. Esse isolamento durou até 1868 quando o sistema de governo estabelecido pelo *shogunato* denominado *bakuhan* foi extinto pela retomada do poder pelo imperador Meiji. (GAUDIOSO, 2003, p.10,11)

e Navegação entre o Brasil e o Japão, sem se estabelecer qualquer entendimento quanto à questão da imigração (SAKURAI, 1998, p. 07).

O governo do Estado de São Paulo, após anos de negociação, decidiu subsidiar a vinda de japoneses desde que respeitassem, evidentemente, algumas condições (TAJIRI e YAMASHIRO, 1992 e ainda CARDOSO, 1998), como:

- As famílias deveriam ser compostas de, no mínimo, três indivíduos em condições de trabalho, ou seja, com idade entre 12 e 50 anos;
- O contratante não prometeria e/ou deveria dar tratamento, salário, direitos e obrigações diferentes daqueles que tinham direito os imigrantes europeus que já trabalhavam nas fazendas;
- Que respondessem pelas despesas de bordo durante as 30 primeiras horas, caso houvesse impedimento por ocasião do desembarque;
- E que fosse repatriado, em 90 dias, todo o imigrante que, no Brasil, fosse considerado “vagabundo ou desordeiro”.

Frente aos efeitos positivos desse controle, foi que o governo paulista resolveu aceitar a entrada de três mil japoneses em uma atitude experimental. Para tanto, foi assinado um contrato entre o governo do Estado de São Paulo e a *Empire Emigration Company*, a seis de novembro de 1907 (TAJIRI e YAMASHIRO, 1992). Em razão desse contrato, em 18 de junho de 1908, atracou, no porto santista, o *Kasato-Maru*.

Apesar de todas as dificuldades enfrentadas na saída do Japão e na chegada ao Brasil, até conseguir instalar-se, o imigrante japonês aqui chegado, em 1908, sob tantas tensões e apreensões, permanece na figura de seus descendentes.

A motivação que levou as famílias a decidirem vir ao Brasil e dedicar-se enfrentando as dificuldades crendo em um futuro promissor, aparece em Cardoso (1998):

Entre as razões apontadas para a emigração, encontramos com frequência formulações do tipo: 'Viemos visando uma vida melhor... porque no Japão não havia futuro devido à superpopulação'; ou ainda, 'No Japão meu sogro não poderia se estabelecer porque não era o filho mais velho, tinha 5 irmãos, e o pai não tinha terra para todos'. Aparece claramente a percepção da limitação de oportunidade de ascensão em seu país e a imagem, talvez não muito adequada, do Brasil como país de fortunas fáceis (1998, p. 58).

No Japão, as notícias que chegavam, por meio de empresas de imigração e dos recrutadores, eram de que, no Brasil, enriqueceriam rápido e fácil, era uma terra cheia de

maravilhas e muito hospitaleira. O que gerou uma frustração entre os imigrantes, que apostaram tudo o que tinham para vir ao Brasil, cheios de esperança de um futuro melhor.

A frustração maior era em relação às falácias dos recrutadores, que contavam maravilhas do trabalho no Brasil, pois a empresa de emigração ganhava comissões pelo número de emigrantes que transportava. Diziam que o Brasil seria um paraíso, onde grandes somas poderiam ser ganhas com facilidade. Havia emigrantes que, então, haviam contraído dívidas ou vendido as casas onde moravam para pagar suas passagens. Quem tinha dívidas estava ansioso para saldá-las. De acordo com a previsão anterior à saída do Japão, a dívida seria ressarcida em seis meses (DAIGO, 2008, p. 12).

Ainda para Daigo, a maioria decidiu-se pela viagem levada por propagandas enganosas e falácias do tipo: "É possível regressar para o Japão em poucos anos, após ganhar muito dinheiro" (2008, p. 19). Não havia, então, entre os imigrantes, quem comungasse dos ideais de "colonização" e "residência permanente" no Brasil (Ibid. p. 19).

Para o autor, através desses relatos, é possível notar e delimitar duas tendências bastante distintas entre os imigrantes: "os do tipo decasségui e residente permanente, que passam a exercer influência fundamental na maneira de ser dos japoneses até a Segunda Guerra Mundial, e aqueles que apenas estavam no Brasil" (Ibid. p.19). Distinções que também aparecem na hora de delimitar e conceituar a imigração pré e pós Guerra Mundial, nas atitudes dos imigrantes, em não se preocupar com a adaptação à cultura brasileira, pois voltariam ao Japão, ou em cultivar certos traços de sua cultura já que ficariam no Brasil.

Mesmo estando predominantemente em áreas rurais, a colônia japonesa organizava-se em torno de uma estrutura, política e social através de uma Sociedade Cultural em Mogi das Cruzes, no caso do estudo de Hirata (2006), mas essa organização social na forma de associações refletia-se no restante da comunidade japonesa em São Paulo.

A organização de associações e centros culturais é característica da comunidade japonesa, no caso de Mogi das Cruzes, havia uma subdivisão em seções que aglutinavam pessoas, as quais morassem mais próximas umas das outras e que elegiam um representante para participar das atividades e deliberar sobre assuntos da colônia. Era comum também, nas associações, a divisão por grupos que se reuniam conforme o sexo e a idade, como um grupo de senhoras, por exemplo.

As associações atuavam e atuam, ainda hoje, como instrumento mantenedor de traços diacríticos, elementos culturais que vieram com os imigrantes e que são diferenciais para sentirem-se japoneses, ou demonstrarem-se japoneses aos outros, como se houvesse uma exigência da sociedade de que aparentem ser japoneses. Pretendo me aprofundar nesse assunto no segundo capítulo a partir da coercitividade de Durkheim (1974).

1.3 O Contexto da Imigração no Período Pós-Guerra

Sobre a chegada dos japoneses ao Brasil no período pós II Guerra, Sakurai (1998) enfoca o período delicado da convivência japonesa no país em função das diferenças culturais e do momento político vivido no Brasil:

...o período entre 1908 até a II Guerra Mundial tem um peso singular na construção da identidade dos imigrantes japoneses no Brasil. É quando afloram indagações sobre como imigrantes, com uma bagagem cultural e histórica tão diferente, poderiam vir a fazer parte da sociedade brasileira. Sua aceitação no Brasil, portanto, é o ponto mais crucial. Por isso, são empreendidos esforços coletivos para que fosse rápida e eficiente. Ela se concretiza primordialmente através da sua identificação com o nicho econômico da agricultura. Com isso, o problema das diferenças culturais se esmaece diante do sucesso na atividade econômica: a presença desses imigrantes se justifica por sua contribuição ao desenvolvimento da agricultura em São Paulo (1998, p. 03).

Depois do período de latência na imigração japonesa para o Brasil, constataram-se algumas diferenças entre o tipo de imigração de antes e após a guerra, quando, em um primeiro momento, havia uma predominância absoluta da imigração familiar e de imigrantes contratados como colonos, mas que vinham com a intenção de voltar à terra natal tão logo conseguissem juntar algum dinheiro; posteriormente, os imigrantes já vinham com a consciência de que ficariam e criariam raízes, eis uma das peculiaridades dos imigrantes em Santa Maria, é que vieram com o objetivo de permanecer cinco anos, estabilizar-se financeiramente e voltar ao Japão, o que, veremos adiante, não ocorreu.

Esta nova fase teve como característica principal a mudança de mentalidade do imigrante japonês em relação ao seu status social no Brasil, ou seja, ele passou a ver no Brasil, não mais como um lugar para se adquirir riquezas e retornar para seu país de origem e lá construir sua vida, mas, sim, como um país que tinha, e tem, muito a lhes oferecer, a ponto de fixarem residência no Brasil em caráter definitivo. [...] Foi em meio a tais problemas, ocorridos no Japão, os quais foram ocasionados pela segunda guerra mundial, que ocorreu a imigração nipônica oficial na Região Sul do Brasil, mais especificamente, entre os anos de 1955 até 1963 (USHIDA, 1999, p. 18).

Com essa mentalidade, deu-se a imigração no Rio Grande do Sul, onde, em 1955, os primeiros imigrantes diretos chegaram, como Ushida (1999) demonstra em sua monografia:

Este primeiro grupo de imigrantes era constituído de duas famílias e cerca de dez solteiros. [...] (nota de rodapé: Os dados referentes ao número de imigrantes que vieram no primeiro grupo para Rio Grande do Sul foram retirados do Boletim do Centro Cultural e Informativo do Consulado Geral do Japão – RJ, p. 2, out./1998) [...] No dia 20 de agosto de 1956, atracou no porto da cidade de Rio Grande, que fica a aproximadamente 320 km ao sul de Porto Alegre, o navio Brasil-Marú com 23

jovens nipônicos solteiros e formados no *kookoo* (equivale ao atual ensino médio brasileiro) (1999, p. 21).

A imigração japonesa no Rio Grande do Sul havia começado antes disso, conforme Soares e Gaudioso (2009), ainda que de forma isolada e voluntária, pois alguns imigrantes de outros estados tiveram a iniciativa de se deslocar para o RS com suas famílias, de maneira não oficial ou organizada. Informação que vem ao encontro de Ushida (1999) que salienta que foi somente em 1956 a criação do órgão que cuidaria da imigração no estado.

Esses jovens imigrantes foram os primeiros a participar do projeto de colonização, planejada pelo governo Japonês no Estado gaúcho. (...) Para isto, foi criada, em 1956, a Japan Migration and Colonization Limited (JAMIC) um órgão que assessoraria os imigrantes. Atualmente a JAMIC foi substituída pela JICA (Agência Internacional de Cooperação do Japão). Muitos dos imigrantes nipônicos, que vieram para o Rio Grande do Sul, o fizeram-no a pedido de fazendeiros e prefeitos de alguns municípios que solicitavam à JAMIC, famílias para trabalharem no cultivo de arroz, feijão, soja, mandioca e verduras (1999, p. 22).

A experiência da imigração pode ser percebida como um processo no qual a decisão é construída e determinada normalmente dentro da família. É, portanto, na unidade familiar, o eixo que permite essa experiência vivenciada em conjunto, sendo que, neste sentido, pode-se dizer que muitos hábitos familiares transportam-se com os migrantes, que também são recebidos na sociedade adotada por outra atmosfera cultural.

“Os imigrantes japoneses sempre tiveram a sua identidade marcada por suas diferenças com a sociedade brasileira. O parâmetro para marcar essas diferenças são aqueles que se referem às distâncias geográfica e cultural entre o grupo e a sociedade receptora. São diferentes, estranhos para os brasileiros” (SAKURAI, 1998, p. 03).

A partir de então, os japoneses no RS também passaram por um processo de adaptação cultural, bastante peculiar pelo período histórico-social em que chegaram ao estado, em especial os imigrantes da cidade de Santa Maria. São justamente essas diferenças culturais que pretendo abordar no próximo capítulo, a fim de esclarecer o entendimento sobre as práticas religiosas dos imigrantes japoneses em Santa Maria.

1.4 Imigrantes no Rio Grande do Sul – Oficialmente no Período Pós-Guerra

A entrada dos japoneses no Brasil, deu-se oficialmente, em 1908, mas, somente em 1955, tem-se notícia da chegada oficial dos primeiros imigrantes no Rio Grande do Sul.

Porém, na década de 20, famílias de imigrantes japoneses vieram ao Rio Grande do Sul por conta própria: “Isto é, independente da tutela do governo japonês” (TANAKA, 2003, p.40).

Uma década depois, houve a tentativa da imigração japonesa ao RS de forma tutelada e organizada. “A KKKK¹¹ recrutou 10 famílias que já moravam em São Paulo na tentativa de fundar uma colônia em Santa Rosa. Porém, com a eminência da Segunda Guerra, o governo brasileiro proíbe que estrangeiros possuam terras em um raio de 150 quilômetros a partir da fronteira” (TANAKA, 2003, p. 40). Houve uma dispersão dessas famílias pelo Rio Grande do Sul e Santa Catarina e, somente na década de 50, ocorreu a corrente imigratória direta, com os primeiros japoneses aportando em Rio Grande em 1956.

Na miscelânea de cores e etnias que compõem o estado do Rio Grande do Sul o imigrante japonês se mostra discreto e por vezes imperceptível. No entanto, com um olhar mais apurado podem-se perceber nas fachadas dos estabelecimentos comerciais, em propriedades agrícolas, escolas de arte, etc. nomes como Hayashida, Nakamura, Yamamoto e outros tantos sobrenomes nipônicos que, assim como as demais etnias, ajudaram a construir a riqueza desse estado (SOUZA, 2008, p. 25).

Para Flores (1975, p. 73), na década de 1920, já se tinha notícias da presença japonesa no Rio Grande do Sul, famílias que vinham espontaneamente e/ou independente de outros estados do Brasil, principalmente São Paulo. O que indica que vinham sem o auxílio ou a tutela de companhias de imigração ou órgão governamentais do Japão ou do Brasil.

Flores (Ibid. p. 73), por sua vez, informa que, em 1933, a KKKK (*Kaigai Kogyo Kabushiki Kaisha*): “Arrebanhou 10 famílias que já estavam instaladas em São Paulo, pagou-lhes a viagem e mandou-as para a colônia”, referindo-se a colônia que seria instalada no município de Santa Rosa/RS. Porém, pouco tempo depois, os imigrantes desocuparam a área de 25 hectares cada um dos cinco lotes.

Existem duas explicações sobre a saída dos japoneses de Santa Rosa. Para o historiador Flores (Op.Cit.), o motivo responsável pelo fracasso da colônia teria sido problemas administrativos. Para a JAMIC (Imigração e Colonização Ltda.) teria sido uma ordem do governo federal para a retirada dos imigrantes das regiões de fronteira por ocasião da II GM (SOUZA, 2008).

Souza (2008) aponta dados referentes a uma nova tentativa de instalar colonos japoneses em território gaúcho em 1936, desta vez, em uma fazenda em São Sebastião do Caí. A nova iniciativa da KKKK também não obteve êxito, fazendo novamente com que, em

¹¹ *Kaigai Kogyo Kabushiki Kaisha* - Empresa estatal japonesa criada para recrutar trabalhadores para a imigração. (TANAKA, 2003, p. 38)

poucos anos, os colonos abandonassem a fazenda, ressarcindo o proprietário pelo valor investido até aquele momento.

Os imigrantes que abandonaram as colônias de Santa Rosa e São Sebastião do Caí mudaram-se para outras cidades do estado, a maioria deles escolheu os grandes centros, como Porto Alegre e Pelotas (USHIDA, 1999). Após esses episódios, somente em 1955, chegaram ao RS os primeiros imigrantes vindos diretamente do Japão.

Ushida (1999, p. 21-22) salienta que, em 1955, veio ao RS um grupo de japoneses com o objetivo de verificar a possibilidade de trazer imigrantes e formar colônias no estado, desenvolvendo pesquisas de reconhecimento do solo e do clima regional. A partir dos resultados positivos das pesquisas, em 1956, ocorreu a chegada de 23 jovens nipônicos solteiros, formados em *kookoo*¹², ao estado. Para o autor, esses teriam sido “os primeiros a participar de um projeto de colonização planejado pelo governo japonês no estado do Rio Grande do Sul” (Ibid., p. 22).

Em conformidade com Ushida (1999), Soares e Gaudioso (2008) e Souza (2008), há números que representam a chegada dos imigrantes no Rio Grande do Sul e que, posteriormente, vieram à Santa Maria. No período que compreende de 1955 a 1963, quando o RS recebia oficial e diretamente imigrantes japoneses, tem-se que 306 famílias e 149 solteiros entraram no estado.

Nessa época, a imigração era por unidade familiar, sendo que, no Rio Grande do Sul, assim como em São Paulo, cada unidade familiar deveria ter, no mínimo, três pessoas com força de trabalho (SOARES e GAUDIOSO, 2008). Assim, os imigrantes,

[...] chegaram ao Brasil após a II Guerra Mundial, através do sistema *kousei kazoku*, uma forma de imigração por família. Na época só era permitida a entrada no país das famílias que possuíssem, no mínimo, duas pessoas com condição de trabalhar (importação da mão de obra). Os solteiros que quisessem imigrar para o Brasil declaravam-se como membro da família, assim obtendo o visto de entrada (SANTOS, DOLL e GAUDIOSO, 2003, p. 54).

Por família, entendia-se o casal e seus filhos, seus cunhados ou agregados, no entanto, com o desejo de emigrar, alguns solteiros uniam-se às famílias trocando de sobrenome para poder obter o visto de entrada. Sobre o número de pessoas aptas ao trabalho na família, tem-se uma narrativa no livro de Soares e Gaudioso (2008).

¹² Equivalente ao atual ensino médio brasileiro.

Havia necessidade de trazer uma pessoa para trabalhar além do casal, num total de três pessoas. Éramos eu, Eiko Ueno, meu esposo Sukeaki e meu cunhado, irmão mais novo do meu marido, Yoriaki. Ele voltou ao Japão.¹³

Em Uruguaiana, os japoneses mais acumulavam dívidas do que dinheiro como objetivavam, pois, ao invés do pagamento em dinheiro, o proprietário da fazenda pagava-os em mantimentos, e com preços elevados, foi então que solicitaram uma revisão do contrato de trabalho. Os japoneses que ainda residem em Santa Maria são unânimes em dizer que passaram momentos difíceis em Uruguaiana, mas a rememoração do assunto não passa disso, não há lamentações.

Naquele momento, destacava-se o sentimento de coletividade¹⁴ entre os membros da colônia, pois tinham que ajudar uns aos outros, sobre isso E. U. conta:

Como éramos 33 famílias, tinha gente com e sem dinheiro. Vivemos em uma comunidade. Precisávamos de açúcar e sal além de arroz e quem tinha dinheiro comprava para os outros¹⁵.

Os proprietários da fazenda não pretendiam alterar os termos do contrato, de modo que a falta de compromisso com o pagamento em dinheiro, as grandes diferenças culturais e as dívidas resultaram na insatisfação dos japoneses e o desejo de sair da fazenda. Em razão disso, recorreram a Mitori Kimura, responsável pela vinda das famílias à Uruguaiana. (SOARES e GAUDIOSO, 2008; SOUZA, 2008).

Ushida (1999) observa que as quebras de contratos nas tentativas de fixação dos japoneses no estado não são exclusivas do Rio Grande do Sul, processo semelhante já fora vivido por outros japoneses.

E, só para lembrar, as primeiras tentativas de fixação de imigrantes nipônicos em fazendas brasileiras foram frustrantes e, no Rio Grande do Sul, não poderia ser diferente. A quebra de contrato por parte dos patrões brasileiros, a inadaptação dos nipônicos em relação à alimentação, à língua e aos costumes, como já havia acontecido com os imigrantes eu vieram antes da segunda Guerra Mundial, também serviram de estopim para que os nipônicos não se fixassem em fazendas gaúchas. Esses imigrantes egressos acabaram se tornando pequenos produtores, ou mudaram de ramo de atividade, ou mudaram para outro estado, repetindo-se assim, o mesmo fracasso que ocorreu com os imigrantes que foram submetidos às mesmas experiências no período anterior a segunda Guerra Mundial (USHIDA, 1999, p. 23).

¹³ Fala de E. U., utilizada por Soares e Gaudioso, 2008 p. 88. Acervo do Memorial de Imigração e Cultura Japonesa.

¹⁴ O sentimento de coletividade de Benedict (2002) e o grupo cooperativo de Cardoso (1998) serão trabalhados no capítulo II.

¹⁵ Fala de E. U., utilizada por Soares e Gaudioso 2008, p. 83 – acervo do Memorial de Imigração e Cultura Japonesa do Rio Grande do Sul.

Por ocasião da quebra de contrato na fazenda em Uruguaiana, 25 famílias japonesas partiram em direção à cidade de Santa Maria, “começa a campanha na cidade para dar emprego aos imigrantes. E assim recomeça a luta dos imigrantes por condições dignas de trabalho e novas terras, novas oportunidades” (SOARES e GAUDIOSO, 2008, p. 104).

1.5 Imigrantes em Santa Maria/RS – Iguais, mas Diferentes

Os imigrantes japoneses de Santa Maria vieram da Colônia São Pedro na cidade de Uruguaiana, onde se sentiam insatisfeitos com sua situação. A história contada por Soares e Gaudioso (2008) e estudada por Souza (2008) sobre a vinda dos imigrantes de Uruguaiana à Santa Maria faz referência ao ex-embaixador João Batista Luzardo que contraria a tradição pecuarista da região de fronteira no RS e pretende investir no cultivo no arroz.

João Batista Luzardo estabelece contato com o ex-governador de São Paulo, Ademar de Barros e com proprietário da fazenda Matsubara, Senhor Yasutaro Matsubara, com a finalidade de trazer famílias japonesas à sua fazenda (SOARES E GAUDIOSO 2008; SOUZA, 2008). Soares e Gaudioso (Op.Cit.) salientam que Mitori Kimura era capataz na fazenda Matsubara e ele, pessoalmente, teria conversado com o governador do estado de São Paulo, Ademar de Barros, tendo recebido permissão para trazer 33 famílias japonesas ao Rio Grande do Sul (2008, p. 66).

“A imigração promovida por Mitori Kimura deve ter sido a primeira imigração particular organizada a sair do Japão com destino ao Rio Grande do Sul” (2008, p. 69) embora tivesse o apoio do governo japonês. As famílias eram atraídas pelas propagandas feitas sobre a imigração no Brasil e a situação promissora do Rio Grande do Sul, inclusive o irmão de Mitori Kimura, Kosei Kimura, que possuía certa estabilidade no Japão, deixou-se levar pela perspectiva de enriquecer no Brasil. Assim como ele, outras famílias influenciaram-se pelo desejo de enriquecer e voltar ao Japão em, no máximo, cinco anos, algumas delas com situações não tão favoráveis (SOARES e GAUDIOSO, 2008).

As famílias trazidas por Mitori Kimura, a bordo do navio Afurika Maru, chegaram ao porto de Rio Grande em 25 de março de 1957, formavam um total de 50 famílias, destas, 17 foram para Ernestina e as outras 33 tinham como destino a cidade de Uruguaiana. Soares e Gaudioso (2008) contam que, depois de uma longa viagem de trem, os japoneses chegaram à

Uruguaiana em dois de abril de 1957. Durante a viagem, puderam deslumbrar-se com a paisagem das terras que os acolheria.

[...] passamos a noite no trem. No dia seguinte partimos de trem rumo à Uruguaiana. Vendo a imensidão das terras, finalmente fiquei com sensação de ter chegada ao Brasil. Vi gados, cavalos e ovinos pastando no imenso campo.¹⁶

A ideia de permanecer no, máximo cinco, anos e voltar ao Japão assemelha-se à imigração japonesa do período pré-guerra, os imigrantes que chegaram ao RS em 1957 eram famílias que possuíam o equivalente ao ensino médio no Brasil e tinham o objetivo de melhorar de vida para retornar ao Japão.

Minha família deixou-me vir com condição de ficar por quatro anos já que a vizinhança seria de pessoas conhecidas e que iria para o local já desbravado e que eu não sofreria tanto.¹⁷

A maioria dos japoneses que reside em Santa Maria veio da província de Kumamoto, a 2ª província mais emigrantista do Japão, e foram inicialmente emigrados para a cidade de Uruguaiana/RS. Os imigrantes contam que vieram em quatro vagões de trem de Uruguaiana para Santa Maria, onde chegaram em 21 de março de 1958.

Santa Maria tinha como prefeito, naquele período, Deocleciano Dornelles, conta-se que foi a ele que Mitori Kimura explicou a situação dos imigrantes na colônia São Pedro. O prefeito pediu auxílio financeiro para o INIC (Instituto Nacional de Imigração e Colonização) com vistas a ajudar nas despesas de transporte das 25 famílias.

Em Soares e Gaudioso (2008, p. 113) encontra-se referência ao “senso de solidariedade” do prefeito Dornelles, que acabou mobilizando a cidade a receber os imigrantes. “Quando chegam, devido ao contrato firmado no Japão de trabalhar quatro anos na agricultura, todos são empregados nos sítios em bairros próximos para trabalharem de empregados nas lavouras” (Ibid. p.11). A solidariedade demonstrada pelo prefeito é lembrada ainda hoje pelos imigrantes, *Quando chegamos em Santa Maria, o senhor prefeito disse que nos ajudaria em tudo* (T. N., fala utiliza em Soares e Gaudioso 2008, p. 117).

Ao chegarem a Santa Maria, após sua saída de Uruguaiana, organizaram-se cooperativamente. Era importante estarem organizados, pois não estavam geograficamente próximos como em uma colônia tradicional, tal qual Inagaki (2002) esclarece ao citar Maeyama (1973):

¹⁶ Fala do senhor S. Y., utilizada por Soares e Gaudioso 2008, p. 83 – acervo do Memorial de Imigração e Cultura Japonesa do Rio Grande do Sul.

¹⁷ Fala de E. U., utilizada por Soares e Gaudioso 2008, p. 65 – acervo do Memorial de Imigração e Cultura Japonesa do Rio Grande do Sul.

Colônia – (*shokuminchi*) – são comunidades étnicas locais, como não possuíam solidariedade social em termos de *iê, dosoku* e outros laços de parentesco, eles criaram umas relações de parentesco com outros japoneses, tendo como base o fato de serem originários da mesma província (facilmente distinguidos pelo dialeto), ou de terem vindo no mesmo navio imigrante, ou ainda, de terem trabalhado na mesma fazenda de café, como colonos, durante os primeiros anos de sua vida em terras alheias (MAEYAMA, 1973, p. 432 apud INAGAKI 2002 p. 11 Grifo meu).

Os imigrantes contam que foram recebidos pelos seus patrões, assim que chegaram a Santa Maria, e que, em seguida, começaram o trabalho na agricultura, eles influenciaram, sobremaneira, nos hábitos alimentares da cidade, através do cultivo de seus hortifrutigranjeiros. Mas, então, a forma de pagamento seria diferente, a produção seria dividida meio a meio entre o patrão e os imigrantes, conforme relatam Soares e Gaudioso (2008) e Souza (2008).

Não se conhece ao certo como os imigrantes passaram de “contratados nas lavouras para a agricultura independente” (SOARES e GAUDIOSO, 2008, p. 122), no entanto, há a possibilidade de ter sido um processo semelhante ao ocorrido em São Paulo e outros estados:

começaram a instalar um botequim, por exemplo, para iniciar uma nova atividade, completamente diferente de lavoura. Depois, acumulando capital e experiência comercial, passam a fase de armazém de secos e molhados, no qual se vendem gêneros alimentícios e outros artigos de uso cotidiano, pequenos implementos agrícolas, etc. (CEHIJ, 1992, p. 84 apud SOARES e GAUDIOSO 2008, p. 122).

Foi assim que se estabeleceram, muitos prosperaram, formaram seus filhos e vivem ainda em Santa Maria vendo os netos crescerem, outros voltaram ao Japão ou já são falecidos. Hoje, são quatorze famílias na cidade e sobre o tema das práticas religiosas oito delas colaboraram com a pesquisa, visto o âmbito familiar e discreto com que tratam sua “religiosidade” ou seus “costumes”.

O livro no qual me ancoro para relatar a chegada dos imigrantes em Santa Maria é um resgate histórico feito pelos professores André Soares e Tomoko Kimura Gaudioso, a única publicação referente à imigração em Santa Maria reúne informações históricas e memórias importantes. Porém, como o foco da dissertação, são as práticas religiosas, não me aprofundei no contexto histórico da chegada dos japoneses. Somente considero relevante conhecer em que cenário a religiosidade foi praticada por eles em sua chegada, o que trouxeram de sua religião no país natal e como isso foi se ressignificando.

Além disso, para poder analisar a formação da identidade étnica a partir das práticas religiosas, as características desses imigrantes vindos no período pós-guerra é importante, pois são técnicos de ensino médio que chegam, aqui, para trabalhar na agricultura com a intenção

de voltar e acabam ficando permanentemente, diferentemente de outros imigrantes que vieram para colonizar, como no caso de São Paulo após a segunda Guerra Mundial.

Essas características podem auxiliar na compreensão de algumas atitudes dos imigrantes durante a realização do estudo, eles não comentam seus fracassos, sempre falam em superação, deixam lacunas de silêncio, como se o sentimento de frustração, por não terem voltado ao país natal, ainda estivesse evidente. A religiosidade, por sua vez, é doméstica e familiar, muitas perguntas pareciam invasivas, e muitos dos imigrantes que participaram da pesquisa eram reservados no que concerne ao tema em estudo.

1.6 U-Turn - O Fenômeno Decasségui e o Sentimento de Pertencimento

Nesse ponto do estudo, faz-se necessário esclarecer ou, pelo menos, clarificar, o conceito de dekasegui ou decasségui, visto que, a partir da década de 1980, houve o processo inverso à imigração, muitos nipo-descendentes do Brasil foram para o Japão em busca de melhores condições de vida. Na Wikipédia, enciclopédia virtual, encontra-se:

Dekassegui (出稼ぎ *dekasegi*¹⁸) é um termo formado pela união dos verbetes na língua japonesa 出る (*deru*, sair) e 稼ぐ (*kasegu*, para trabalhar, ganhar dinheiro trabalhando), tendo como significado literário 'trabalhando distante de casa' e designando qualquer pessoa que deixa sua terra natal para trabalhar temporariamente em outra região ou país. Assim são igualmente denominados os nipo-brasileiros, nipo-peruanos e todos que emigram para o Japão, tenham ou não ascendência japonesa. A partir do fim dos anos 80, ocorreu uma inversão do fluxo migratório entre o Brasil e o Japão. Os brasileiros descendentes ou cônjuges de japoneses passaram a emigrar para o Japão à procura de melhores oportunidades de trabalho. Surgiu então a comunidade dos dekasseguis brasileiros no Japão.¹⁸

Sendo assim, ocorreu uma adaptação desse conceito, na prática, por aqueles *nikkei*¹⁹, brasileiros descendentes de imigrantes japoneses que emigraram para o Japão à procura de trabalho conhecido como “movimento dekassegui” (BELTRÃO; SUGAHARA, 2006).

¹⁸ Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Dekassegui> Acesso em: 23 de novembro de 2012

¹⁹ “O japonês-brasileiro, ou seja, o descendente de japonês é atualmente denominado de *nikkei*, não importa a que geração pertença. Esta denominação está sendo utilizada desde a Convenção Panamericana *Nikkei* ocorrida em 1985, em São Paulo, que adotou a terminologia para todos os descendentes japoneses nas Américas. Antes, usava-se a terminologia *nissei*, para os descendentes dos imigrantes, *sansei*, para os descendentes de terceira geração no Brasil. Esta terminologia foi adotada na década de 1950, substituindo o termo *dainisei*.” (Sakurai, 1993, p. 21). Essa definição passou por várias adaptações, chegando a ser abandonada em 1982. Uma definição mais atual do termo *nikkei* encontra-se em Shigeru, K. (2011) “Os residentes no exterior com nacionalidade japonesa, assim como aqueles que não têm nacionalidade, mas são descendentes de japoneses (primeira geração

Na década de 1980, a entrada de trabalhadores estrangeiros, principalmente brasileiros, ilegais no Japão era em função do país ser bem visto no mercado de trabalho. O Japão também estava com sua economia superaquecida e sua moeda forte. Enquanto no Brasil, o governo do então presidente da República Fernando Collor de Mello implantava um plano econômico que congelava a poupança, havia uma inflação muito grande e a desvalorização da moeda brasileira. Esse contexto tornava atrativo o trabalho temporário no Japão, em virtude da estabilidade econômica daquele país e do pagamento feito em dólar aos trabalhadores.

O movimento de trabalhadores era enorme, de modo que o Japão temia a presença desses estrangeiros, que entravam e instalavam-se de maneira descontrolada, e isso poderia desestabilizar a organização e os seus padrões de culturais e de conduta. O governo japonês preocupava-se com a criminalidade e com a ameaça à homogeneidade racial, altamente valorizada na sociedade japonesa (COSTA, 2007).

Houve, então, uma alteração na Lei de Controle da Imigração do Japão em junho de 1990. “Gradualmente os trabalhadores descendentes ilegais neste país passaram a ser substituídos por descendentes de imigrantes japoneses que viviam na América do Sul” (MOTTA, 2012). Esta tática resolvia a procura por mão de obra desqualificada que estava escassa no Japão, desse modo, os *nikkei* faziam um movimento inverso, indo ao Japão em busca da renda que lhes permitisse trabalhar e retornar ao país de origem como haviam sonhado os seus antepassados, sendo escolhidos para executar os trabalhos considerados pelos japoneses como: *kitanai* (sujo), *kiken* (perigoso) e *kitsui* (penoso), sendo que os brasileiros atribuem, ainda, as conotações *kibishii* (exigente) e *kirai* (detestável) (SASAKI, 2006; BELTRÃO; SUGAHARA, 2006).

O fato de encontrar trabalho no Japão, em uma potência econômico-tecnológica, seduziu o imaginário dos *nikkei* que se aventuravam a entrar no país como decasséguis²⁰. Porém, a realidade vivida provou ser dura e rigorosa tanto no trabalho quanto nas questões cotidianas, uma vez que muitos *nikkei* não dominavam a língua e não conheciam boa parte da cultura japonesa (KAWAMURA, 1999).

naturalizado, segunda ou terceira geração)”, essa definição data de 2002 e contei com a colaboração na Tradução do Prof. Andrei Cunha (UFRGS). E por se tratar de palavra estrangeira, optei por utilizá-la sempre no singular, mesmo que, em algumas publicações mais recentes, encontre-se no plural. Como a palavra *Nikkei* refere-se ao descendente e, normalmente, não se refere ao japonês propriamente dito; no caso em estudo optei por chamar os meus interlocutores de “imigrantes” ou “japoneses” pois se trata da 1ª Geração. Às vezes, diz-se “comunidade *nikkei*” englobando imigrantes e descendentes.

²⁰ A partir do entendimento do Fenômeno *Dekasegi* optei, nesse estudo, por utilizar o termo em língua portuguesa: Dekassegui ou decasségui.

Quanto mais nova era a geração do sujeito descendente de imigrantes japoneses, menos ele conservava um intenso conhecimento a respeito daquela sociedade e até mesmo os *issei* e *nissei* tinham certa dificuldade, pelo fato de não estarem a par da atual fase do Japão, sendo estes conhecedores de um Japão que ainda se encontrava na Era *Meiji* (KAWAMURA, 1999), pois foram educados por uma geração que saiu do Japão com uma mentalidade diferenciada, vinda daquele período²¹.

As mudanças de características do movimento *dekassegui* foram divididas por Ishi (2010) em três qualificações que poderiam auxiliar no entendimento desse fenômeno. Primeiramente, “*U-turn para Dekassegui*”, classificação anterior à década de 1990’, para referir-se aos japoneses que retornaram para o país de origem e aos *nikkei* como trabalhadores temporários. Em um segundo momento, durante a década de 1990’, referiu-se à denominação “Decasségui”, tendo em vista a desestigmatização do vocábulo “dekassegui”, pois a escrita com “k” traria a ideia de fracasso da comunidade *nikkei*, contrariando a imagem de sucesso em território brasileiro. A escrita com “c”, incorporada ao dicionário Houaiss (2001), teria a simbologia de reconhecimento e legitimação desse movimento no Brasil.

O entendimento dessa dinâmica imigratória decasségui faz-se importante, pois, principalmente, em São Paulo, compõe parte da história da imigração japonesa e sua conhecida dedicação ao trabalho, conforme Hirata (2006):

o deslocamento dos japoneses desde a chegada em 1908 para as diferentes locais, onde desenvolveram suas atividades, primeiramente agrícolas e posteriormente urbanas. A dedicação ao trabalho e a priorização dos estudos, principalmente para os descendentes, deixaram os nipônicos em melhores condições econômicas e sociais. Pode-se observar indícios de que, depois de quase cem anos de sua trajetória em São Paulo e as características da fixação de uma parte considerável de seu contingente na região de Mogi das Cruzes, parcela dos japoneses e seus descendentes dirigiram-se ao Japão, a maior parte temporariamente, engrossando as fileiras dos chamados *dekasseguis*, fenômeno amplamente analisado na bibliografia recente sobre a emigração do Brasil (2006, p. 01).

Demonstra-se, assim, um processo inverso na busca por melhores condições de vida para a família, unidade de cooperação tão importante dentro da cultura japonesa.

Para fins deste estudo, o propósito de conhecer o fenômeno decasségui é entender a realidade contraditória vivenciada pelos japoneses no Brasil e nipo-brasileiros no Japão, observando-se que essa identidade é sempre manifestada como estrangeira, estranha, diferente. Pesquisas realizadas com os decasséguis que retornaram do Japão para o Brasil

²¹ Como os interlocutores dessa pesquisa são de primeira geração, foram educados na Era *Taisho* e *Showa*, mas conservam valores que são heranças do período *Meiji*. Entre os *nisseis*, filhos dos imigrantes, em Santa Maria, existe uma resistência em ensinar a língua japonesa aos seus filhos, afirmando que o japonês falado “é do interior”, ou “é muito antigo”.

(DEZAN, 2007; FERREIRA, 2008) demonstram que, durante sua estada no Japão, eles eram vistos como estrangeiros, os “outros”, gerando hostilidade e divergências na convivência desses nipo-brasileiros na sociedade japonesa.

Essa realidade contraditória, vivenciada pela relação de proximidade ou distância com o Japão, de nipo-descendentes no Brasil e mesmo os que voltam ao Japão, como decasséguis, e sua percepção sobre o país de origem de seus ancestrais a que me referi é também chamada, por Machado (2011) e Lourenção (2010), de “japonesidade”, um conceito que pode ser aplicado, da mesma forma, a ocidentais que agreguem ou admirem aspectos da cultura japonesa em suas vidas:

... classificação nativo que foi chamado de *japonesidade*, indicando o centro de uma classificação de si e de outros que passava por um cálculo em termos de proximidade e distância em relação a ideias sobre um Japão virtual. Que fique claro, essa classificação pode ou não ter a ver com um Japão “real”, e remete a ideias e modos de vida que me foram apresentados como ‘japoneses’. Essa classificação é realizada por japoneses emigrados, descendentes de japoneses e pessoas sem ascendência nipônica no Brasil tomando como unidade de realização a prática [considerada japonesa] (2010, p. 03 Grifo meu).

Sejam as artes marciais, as Novas Religiões Japonesas, ou aprender a fazer arranjos florais (*Ikebana*), alguns ocidentais simpatizam com aspectos culturais e filosóficos da cultura japonesa, independente da descendência, é o que ocorre, por exemplo, na Organização *Soka Gakkai* Internacional BSGI de praticantes leigos do Budismo *Nitiren*, da qual participo, e que despertou em mim o interesse pela cultura nipônica, mas vale ressaltar, aqui, a quase inexistência de *nikkei* praticantes desse Budismo em Santa Maria/RS. Mesmo as duas famílias²², que soube, são adeptas dessa corrente budista, têm suas práticas religiosas bem particulares, em cunho doméstico, escolhendo não participar das atividades da BSGI na cidade. Todavia, fazem sua prática em família, enquanto os membros da BSGI, em Santa Maria, são em grande maioria brasileiros que incorporaram alguns princípios japoneses e, principalmente, budistas em suas vidas.

Lourenção trata dessa relação bastante especial com o Japão, “ela é menos sujeita a uma condição de trabalho e mais a uma nebulosa de ideias que gravitam em torno da constituição de um ‘tornar-se japonês’. Ora, em questão não está de fato a proximidade real com o Japão, mas a proximidade ideacional” (2010, p. 06). O que nesse estudo pode constituir um gancho para o ‘continuar japonês’ ou ‘manter-se japonês’.

²² Comentarei mais sobre a prática doméstica do Budismo *Nitiren* dessas famílias no terceiro capítulo.

No que se refere à primeira geração de imigrantes, ocasionalmente, identificam-se como brasileiros²³. Suas práticas religiosas, porém, são bem específicas e foram trazidas na bagagem, vindas de um Japão que, talvez, só exista em seu imaginário, mas os mantêm com traços culturais que os caracterizam como japoneses.

Cabe, nesse ponto, uma observação conceitual, uma vez que tratar de imigração é também enfocar a convivência com o diferente, com o “outro”, e, nesse sentido, trago à luz o conceito poético do filósofo Boff (2005), que apresenta a seguinte definição:

O outro enquanto desconhecido, que bate á porta; o outro enquanto forasteiro que vem de fora (outras terras, costumes, culturas); o outro enquanto classe social, um pobre econômico; o outro como excluído do convívio social; o outro enquanto radicalmente *outro* (2005, p. 94).

O autor ainda trabalha a questão do estranhamento, que também aparece na convivência inicial dos imigrantes com o povo brasileiro, ele assinala que: “Todo estranho produz o sentimento de estranheza normalmente associado ao receio e ao medo. Para defender-se a sociedade pode querer enxotar o estranho de seu meio seja pela persuasão ou até pela violência” (BOFF, 2005, p. 124).

Após um período de convivência, o que chamamos, nesse trabalho, aos moldes de Sakurai (2000), de “assimilação” por parte dos imigrantes japoneses, ocorre uma “adaptação” quando o “outro” deixa de ser “estranho” à comunidade: “Na medida em que se torna conhecido e se estabelecem relações de troca, o estranho deixa de ser estranho e passa a ser um diferente, mas membro da comunidade” (BOFF, 2005, p. 125).

Para esclarecer o termo “assimilação”, trago ponderações de Gordon (1964), autor que faz referência aos sete estágios da “assimilação”:

Para Gordon (1964), existem estágios de assimilação. Em um total de sete estágios²⁴ identifica que é possível que determinados grupos permaneçam em um deles e não avancem para outros. Porém, dentre os sete, os mais importantes são os estágios da assimilação cultural, ou culturação - que corresponde à assimilação da língua, da religião, dos hábitos alimentares, das crenças -; e o estágio da assimilação estrutural - que corresponde às interações em larga escala nas instituições da sociedade receptora (GORDON 1964 apud KULAITIS 2009, p. 10).

²³ O colaborador H.S., que se define como brasileiro, mesmo sem entender totalmente a língua, diz: “Eu tô a 53 anos morando aqui, minha cabeça já tá como brasileiro... (...) 80% brasileiro já. Não entendo muito a língua, mas vivendo aqui (...) Até comida eu gosto daqui, acostumei”. Entrevista do Sr. H. S. a André Soares e Alexandra Begueristain da Silva, em 09 de julho de 2010 (Grifo meu).

²⁴ Gordon (1964) apud kulaitis (2009): “Os sete estágios da assimilação (GORDON, 1964, p. 01) Cultural or acculturation; 2) Structural; 3) Marital; 4) Indentificational; 5) Attitude receptional; 6) Behavioral receptional; 7) Civic assimilation”.

Em conformidade com Seyferth (2011), esses dois conceitos de “assimilação” e “aculturação”:

Marcaram alguns dos principais estudos sobre a imigração no Brasil realizados no âmbito das ciências sociais até o início da década de 1970. Os pesquisadores estavam interessados nas mudanças socioculturais e comportamentais envolvidas na inserção dos imigrantes na sociedade brasileira. No entanto, as análises realizadas apresentaram evidências da pluralidade cultural e da formação de novas identidades fundadas na diferença cultural, assuntos de pouco interesse quando o foco é o processo de absorção ou integração dos imigrantes na sociedade nacional (2011, p. 47).

Processos chamados de “assimilação” e “aculturação” são vivenciados pelos imigrantes, ou pelo “outro”, à medida que as relações sociais vão acontecendo no país adotivo. E ainda que esse trabalho apresente evidências de uma pluralidade cultural, e trate, dentre outras, da questão da identidade étnica, e esses conceitos apareçam na literatura precedente, entendo que ele não deem conta da complexidade do processo cultural pelo qual os japoneses passaram. Questão que será abordada no capítulo seguinte.

CAPÍTULO II – CAMINHOS CONCEITUAIS DAS PRÁTICAS RELIGIOSAS FAMILIARES JAPONESAS (EM SANTA MARIA)

2.1 Discussões sobre Etnicidade e Identidade

Para conseguir analisar as construções e (re)significações das identidades do grupo de imigrantes japoneses (de primeira geração) que residem, atualmente, em Santa Maria/RS, precisei percorrer um caminho conceitual que contemplasse o contexto social com que se depararam os imigrantes no Brasil.

Um dos primeiros a trabalhar com o tema da imigração foi Roquete-Pinto (1938) que também é bastante citado por Sakurai (2000) quando afirma: “tratar de imigração é em última instância tratar de estrangeiros” (ROQUETE-PINTO 1938 apud SAKURAI, 2000). Nesse sentido, Simmel (2005) apontou que o estrangeiro é um “não proprietário do solo” (p. 266), ou seja, alguém estranho, considerado “de fora” o que sugere que as relações estabelecidas com este sujeito sejam fundamentadas em certo distanciamento objetivo. Portanto, a noção de imigrante, concebido como um estranho deve-se, basicamente, as suas diferenças culturais, conforme salientado por Cuhe (2002) na experiência francesa da década de 70. Nesta perspectiva, admite-se que a cultura dos imigrantes é tudo o que os faz diferentes. Em outras palavras, é uma cultura que se constrói em oposição à sociedade englobante.

Esta constatação da diferença cultural que interfere nas interações sociais e que concebe o outro como um estrangeiro, na mesma concepção de estranho, reforça a construção de identidades étnicas pelo grupo de imigrantes, no sentido de agrupar pessoas que se identifiquem através de sinais diacríticos. Tal assertiva foi constatada por Sakurai (2000), uma vez que observou que o “cerne da questão da etnicidade nada mais é do que aquilo que Simmel chama de tensão, originária do estranhamento e das relações que daí são construídas” (SIMMEL, 1908 apud SAKURAI, 2000, p. 05)

De acordo com Barth (1969), a cultura serve como meio para descrever grupos humanos e seus comportamentos, de modo que podem existir, então, unidades étnicas que correspondem a cada cultura, considerando que as culturas são sistemas abertos e flexíveis. Nesse sentido, as distintas sociedades são resultados da diferenciação cultural entre os diferentes grupos humanos:

Praticamente todo o raciocínio antropológico baseia-se na premissa de que a variação cultural é descontínua: que haveria agregações humanas que, em essência, compartilham uma cultura comum e diferenças interligadas que distinguiram cada uma dessas culturas, tomadas separadamente de todas as outras (BARTH, 1969, p. 187).

Cuche (2002) observou que, muitas vezes, a noção de “cultura de origem” confundia-se com a de “cultura nacional”, visto que a cultura nacional não é homogênea, dessa maneira, a ideia de identidade nacional acaba por possuir um sentido étnico, pois trata de uma diferenciação cultural. Assim, acredito ser relevante realizar uma breve análise sobre questões étnica e racial que envolveram a chegada e a permanência dos imigrantes japoneses no Brasil. Para tanto, ancorei-me em estudos de Fenton (2003) para quem “a maneira mais simples de declarar o que ela [a etnicidade] é, seria dizer que a etnicidade se refere à ‘descendência e cultura’ e que os grupos étnicos podem ser entendidos como ‘comunidades de descendência e cultura’” (2003, p. 13). De modo que essa conceituação, que, posteriormente, desdobrar-se-á em suas inúmeras interfaces, permite chamar o grupo participante da presente pesquisa de “grupo étnico”, já que compartilha de uma “origem comum”, entendido tal qual Weber (2004).

Além disso, compartilho do significado que Zanini (2005) atribuiu ao seu entendimento de identidade étnica ao trabalhar italianidade com descendentes de imigrantes italianos na região central do RS. Para a autora, identidade étnica permite que o sujeito realize uma discursividade sobre si, de maneira que os elementos simbólicos e afetivos possuam importância bastante acentuada. Adotada tal perspectiva, são elementos tomados de empréstimo do mundo dos antepassados que são considerados sagrados.

Mas a noção de etnicidade, apresentada por Fenton (2003), vai além, pois se refere às mobilidades culturais, as quais os grupos utilizam para continuarem coesos em sua condição de grupos étnicos: “Etnicidade é um termo abrangente que denota essas dimensões da descendência e da cultura e como elas são mobilizadas para sustentar definições públicas de grupos e as fronteiras entre eles” (p. 17). O que equivale dizer que essa etnicidade tal qual a identidade, nesse estudo, pode ser “negociada” (LESSER, 2001), ou seja, acionada conforme a necessidade dos indivíduos do grupo.

Embora esta pesquisa tivesse privilegiado, inicialmente, os imigrantes japoneses, foi necessária a colaboração de seus descendentes, nipo-brasileiros, que atuaram como intérpretes ao passo que também participaram como interlocutores. Por este motivo, ao trabalhar com construções de identidades étnicas, precisei recorrer aos sentidos atribuídos à Nação, além de uma melhor compreensão do conceito de raça para demonstrar sentidos que são inculcados

nas palavras-chaves mencionadas ao longo das entrevistas, visto que, pela perspectiva de Fenton, “grupo étnico, raça e Nação” são conceitos que partilham de um mesmo núcleo – ou essência – com algumas diferenças marcantes na periferia. Comum a todos é a ideia de descendência ou ancestralidade e muito estreitamente implicadas nos três encontramos ideias de cultura (2003, p. 25).

A configuração de uma “Nação”, para Renan, não pode derivar pelo critério da “raça”, nem da língua, nem da religião e nem da geografia. *“La existencia de una nación es un plebiscito de todos los días, del mismo modo que la existencia del individuo es una perpetua afirmación de vida”* (1987, p. 83). Conforme o autor, o sentido fornecido por um passado comum somado à vontade de união no presente caracteriza a “nação” como um “princípio espiritual”. Para Kulaitis:

[...] o sentido de ‘nação’ tende a confundir-se com o de ‘povo’: assim, a fórmula do Estado-nação’ que dá-se pelo sentido de ‘uma nação, um povo’ é questionada e, portanto, é necessário distinguir os elementos que compõem tal ‘princípio espiritual’. [...] O chamado ‘patriotismo’, o sentimento de lealdade a uma comunidade política, ou ainda um ‘patriotismo compartilhado’, não é necessariamente a mesma coisa que ter uma identidade nacional comum (2009, p. 7).

O fato de existir um Estado Nacional Brasileiro, composto por imigrantes, sugere que estes indivíduos (que vieram de outra Nação) trouxeram consigo uma carga de sentimento de pertencimento a outro território. Além disso, eles compartilhavam de elementos culturais distintos dos nativos do Brasil sendo que, em contato com os mesmos, valorizam seus sinais diacríticos para se diferenciar deles (CARNEIRO DA CUNHA, 1986).

A campanha nacionalista do Estado Novo, em 1937, foi um fator que perpassou a noção de Nação, de identidade nacional e de cultura, haja vista que os imigrantes foram proibidos de falarem sua língua vernácula, mesmo em espaços privados como os de suas casas, clubes e escolas, que foram fechados. Vargas, em plena Segunda Guerra Mundial, impôs aos imigrantes e seus descendentes uma identidade nacional brasileira, imbuída de sentimento de brasilidade, conforme Seyferth (1997):

[...] Prevaleceu uma concepção de Estado-nação que nega legitimidade às etnicidades, conforme parâmetros característicos da ideologia nacionalista brasileira gestada desde o século XIX, e que privilegiou a assimilação e o caldeamento racial como base da formação nacional. Destaca a hegemonia de uma visão militar — e o próprio uso do termo ‘campanha’ é, nesse sentido, significativo — na qual os alienígenas (inclusive os nascidos no Brasil) são personagens que precisam ser conquistados’ através da imposição do civismo, num cenário conflituoso definido como ‘estado de guerra’, onde ressurgiu o velho confronto entre *jus soli* e *jus sanguinis* (1997, p. 97-8).

Ademais, Seyferth afirma que o discurso racial permeava o debate da política imigratória no Brasil:

[...] A discussão da política imigratória não vai ser invocada em termos críticos quando os nacionalizadores de 1937 e 1939 falam dos 'erros' da velha República liberal. Para alguns deles, [...] o racismo é prerrogativa dos alienígenas que não quiseram ser caldeados dentro dos princípios da formação brasileira. Nesse caso, o erro maior estaria na ausência de imposição de um processo assimilador desde o início da República — período em que o fluxo imigratório se intensificou (1997, p. 98).

A chamada “campanha” militar que visava à nacionalização foi adotada como uma forma de lutar contra o que a autora chama de “ideias alienígenas”, ou seja, toda e qualquer forma de pensar e agir que não fosse aceita pelos promotores da dita Nação Brasileira, o que incluía os modos de vida e de convivência dos grupos imigrantes, os quais sofriam com a nacionalização, mas isso também se relacionou com o fortalecimento político do Exército durante o Estado Novo.

Dessa forma, houve uma tentativa de transformar tais “alienígenas” em verdadeiros brasileiros, o que serviu para inibir muitas das práticas culturais trazidas pelos imigrantes, entre elas, evidentemente, estão às práticas religiosas dos japoneses. As tentativas assimilacionistas na campanha nacionalista do Estado Novo impostas aos imigrantes e seus descendentes determinaram que essas práticas permanecessem em âmbito doméstico e, assim, mantêm-se atualmente. Adotada tal ótica, não bastava ser nascido no Brasil, mas, se “despir” de todo e qualquer traço diacrítico que se remetesse ao país de origem,

Isso significa que o *jus soli*, por si mesmo, não era critério absoluto ou suficiente de cidadania, uma vez que para ser cidadão era preciso ser *também* um nacional: os alienígenas podiam nascer brasileiros, mas não pertenciam à nação brasileira. A invocação do *jus soli*, presente no discurso feito por Vargas em Blumenau em 10 de março de 1940, serviu para enquadrar filhos e netos de imigrantes como brasileiros, porém desprovidos de brasilidade; uma brasilidade que só podia ser atingida pela educação. E a tarefa de educar também era uma tarefa do Exército nacional — ali responsável pela nacionalização. A ele cabia inculcar no elemento de procedência estranha o ‘sentido nacional’ (SEYFERTH, 1997, p. 100).

Naquele período, o sentido racial no Brasil não era somente relacionado à cor da pele: o objetivo da “campanha nacionalista” era de homogeneizar o povo brasileiro, ainda estigmatizado com o “cadinho de raças”, afetando os brasileiros que eram considerados “alienígenas” ou estrangeiros por serem descendentes de imigrantes, logo, diferentes. Assim sendo, eles não eram considerados brasileiros natos. Esse debate foi explicado por Nogueira:

Quando o preconceito de raça se exerce em relação à aparência, isto é, quando toma por pretexto para as suas manifestações os traços físicos do indivíduo, a fisionomia,

os gestos, o sotaque, diz-se que é de *marca*; quando basta a suposição de que o indivíduo descende de certo grupo étnico para que sofra as consequências do preconceito, diz-se que é de *origem* (NOGUEIRA 1955, p. 417).

Vale ressaltar que os japoneses não passaram por esse processo de caldeamento do branco-negro-índio e seus descendentes, por suas características fenotípicas sempre foram reconhecidos e chamados de ‘japonês’, diferentemente dos imigrantes de russos, italianos e ou alemães que ‘se misturam’, ‘se parecem’ com os elementos componentes do Brasil, ao passo que os orientais foram mais estigmatizados. Sakurai (2000) traz à luz essa discussão:

Na situação de imigrante, os japoneses por seus traços culturais e físicos já têm de antemão, fronteira intra e extra grupo já bem delimitadas. A fronteira étnica [...] é um dado pré-estabelecido em qualquer situação para os japoneses como imigrante. O pertencimento ao grupo vem da impossibilidade, mesmo que desejada, de se diluir no seio da sociedade de acolhimento. A ‘verificação olhométrica’ não permite a nenhum membro do grupo, não importa a geração, de fugir à marca étnica de ‘japonês’. Este diferencial muda toda a relação do grupo diante do Brasil branco, do Brasil mestiço, do Brasil negro. Existe uma parcela de um Brasil amarelo que o identifica de imediato (2000, p. 84).

Em meados dos anos 50, auge da campanha do nacionalismo, muito se discutiu sobre as classificações dos grupos sociais e suas representações institucionalizadas, ainda sobre a manutenção de traços étnicos dentro de um Estado-nação. Para tanto, recorro a Cardoso de Oliveira (2000) que reflete sobre as relações de coletividade e interação dentro de um grupo étnico tal qual entendo nesse estudo:

condições de possibilidade de etnização das identidades nacionais de imigrantes residentes em sociedades anfitriãs. Naturalmente, falar de etnização é nos socorrer do conceito de etnicidade, de ampla utilização na literatura das ciências sociais modernas, onde é definido como envolvendo relações entre coletividades no interior de sociedades envolventes, dominantes, culturalmente hegemônicas e onde tais coletividades vivem a situação de minorias étnicas ou, ainda, de nacionalidades inseridas no espaço de um Estado-nação. De uma maneira mais simplificada, o termo etnicidade poderia ainda ser aplicado a modalidades de interação bem menos complexas, como a uma mera ‘forma de interação entre grupos culturais atuando em contextos sociais comuns’ (2000, p. 08).

Seyferth (1990) explana sobre essa convivência com sociedade envolvente e as influências deixadas ou sofridas pelos imigrantes:

Os imigrantes, em geral, mantêm alguma ligação com a cultura e sociedade de origem, por maiores que sejam as pressões no sentido da assimilação. Guardam sempre alguma forma de identificação étnica, por mais que os laços com seus países de origem estejam diluídos. Assim, os fenômenos chamados pelos especialistas de ‘absorção’, ‘assimilação’²⁵ e ‘aculturação’²⁶, não impedem a persistência do

²⁵ Idem a nota 9 (nove).

²⁶ “Aculturação: A aculturação é um processo que implica a recepção e a assimilação de elementos culturais de um grupo humano por parte de outro. Desta forma, um povo adquire uma nova cultura ou certos aspectos da

componente étnico da identidade social dos descendentes de imigrantes, por mais que estes estejam integrados à nova sociedade. (1990, p. 79)

No que diz respeito à noção de “assimilação cultural” em relação aos imigrantes japoneses ou ao processo de transição dos costumes frente ao padrão cultural brasileiro, recorro a Sakurai (2000) ao entender que:

Assimilação e aculturação são dois conceitos que caminham juntos e têm um peso respeitável na percepção sobre o imigrante. Pensa-se em tirar do imigrante as suas características de estrangeiro. E torná-lo um ‘igual’. A diferença é percebida como um atributo negativo, sendo considerado positivo aquele que tem padrão cultural brasileiro como referência (2000, p. 18).

A absorção é um termo ligado aos outros dois conceitos de “assimilação” e “aculturação” que indica o processo de adaptação do estrangeiro/imigrante à nova cultura do país adotivo, sem que a sua própria cultura deixe de existir, mas que sejam agregados e/ou ressignificados novos traços culturais. Atualmente, este “direito” – o de poder vivenciar livremente a cultura de origem do imigrante – encontra-se defendido no manual de conceitos da diversidade, que está baseado nos princípios da Constituição Federal de 1988.

A ideia de ressignificação é uma alternativa à utilização do termo “assimilação/aculturação”, uma vez que o sentido destes conceitos

considera a cultura algo estático e congelado, e as influências de um grupo social sobre outro um processo de desconstrução da identidade, deformação. Está associado à idéia de extinção, descaracterização/desestruturação social- cultural e perda de identidade. Conceito pouco apropriado para o contexto atual, pois pelas correntes antropológicas contemporâneas, a cultura não morre, ela se ressignifica (FERNANDES, s/d)²⁷.

Cuche (2002) aborda o tema da complexidade do termo “aculturação”, observado como inadequado na presente investigação:

O substantivo ‘aculturação’ parece ter sido criado desde 1880 por J.W. Powell, antropólogo americano, que denominava assim a transformação dos modos de vida e de pensamento dos imigrantes ao contato com a sociedade americana. A palavra não designa uma pura e simples ‘deculturação’. Em ‘aculturação’, o prefixo ‘a’ (não) significa privação; ele vem etimologicamente do latim *ad* e indica um movimento de aproximação (2002, p. 114 Grifo meu).

mesma, usualmente em detrimento da cultura própria e de forma involuntária. A colonização costuma ser a causa externa de aculturação mais comum”. Disponível em: <http://conceito.de/aculturacao>. Acesso em: 29 de junho de 2012.

²⁷ Disponível em: pt.scribd.com/doc/7018825/Manual-de-Conceitos-Da-Diversidade Acesso em 29 de junho de 2012.

No entanto, somente nos anos 30, os antropólogos americanos, ao refletirem sistematicamente sobre os processos de encontros entre culturas, propuseram uma nova definição para o termo. Aumentando o rigor com que a antropologia cultural utilizaria o conceito, seria necessário levar em consideração vários aspectos do fenômeno de “aculturação”, como ela seria produzida e que fatores foram determinantes (Ibid. 115).

O autor lembra que, em 1936, o Conselho de Pesquisa em Ciências Sociais dos Estados Unidos começou a esclarecer semanticamente a definição de “aculturação”, a partir de dados empíricos, no *Memorando para o Estudo da Aculturação*, que menciona que “a aculturação é o conjunto de fenômenos que resultam de um contato contínuo e direto entre grupos de indivíduos de culturas diferentes e que provocam mudanças nos modelos (*patterns*) culturais iniciais de um ou dos dois grupos” (Ibid., p. 115).

A leitura que Cucho (op. cit.) faz sobre as teorias de cultura e “aculturação” clarificam o sentido e a aplicabilidade dos termos, quando referenda o “contato contínuo” entre diferentes; referindo-se, por certo, à mobilidade e ao dinamismo cultural. O autor também estabelece comparações entre os termos “aculturação” e “assimilação”, entendendo que a assimilação é a última fase da aculturação, que, raramente, é atingida, e resultaria no “desaparecimento total da cultura de origem um grupo e na interiorização completa da cultura do grupo dominante” (2002, p. 116). Por esse motivo, não seria adequado usar nenhum dos dois conceitos, de aculturação ou assimilação, para o caso em estudo. No entanto, suas utilizações, no presente trabalho, referem-se ao emprego do seu sentido em determinadas situações e épocas que foram devidamente contextualizadas.

Observei entre os interlocutores, nos momentos de visitação, a manifesta o em circunstâncias diferentes de traços culturais advindos do Japão e adquiridos no Brasil, forjando-se uma “identidade negociada”, tal qual Lesser (2001) apontou como sendo o dinamismo e a *não* rigidez da cultura. Exemplo disso   que, em muitas residências visitadas, tomei “chá verde²⁸”, pois falávamos de seus hábitos japoneses, em outras, quando eu era recebida por alguém da segunda gera o de japoneses (*nissei*), tomei “café preto²⁹”. Assim, passei a entender que um hábito não exclui o outro: eles unem-se para formar uma identidade sociocultural, bem particular, das famílias japonesas em Santa Maria. Talvez, as manifesta es culturais passem por uma “reinterpreta o”, quando são “ressignificadas” de acordo com a cultura do grupo dominante. Tal observa o   encontrada no estudo de Koyama

²⁸ Bebida típica do Japão.

²⁹ Uma das bebidas t picas do Brasil, no Rio Grande do Sul, a bebida típica   o chimarrão. Não tive a oportunidade de tomar chimarrão com meus colaboradores, mas sei que o fazem.

(1980), que admite uma “aquisição” de aspectos culturais da sociedade englobante naquilo que se denominava processo de “aculturação”, o que sugere que não há uma perda da cultura ou superposição de uma a outra. Demonstra-se, assim, que diferentes costumes podem coexistir na formação da identidade nipo-brasileira:

Quanto ao processo de integração, verificamos ser impossível uma completa assimilação cultural dos imigrantes com perda da formação cultural da sua origem. De maneira que o que se observa neles é apenas a aquisição de novos costumes, hábitos, conhecimentos, valores culturais etc., que poderão existir na mesma personalidade como complementações dos correspondentes originais. Já os *nisseis* são produtos da cultura brasileira, cabendo então questionar o grau de sua projeção social e a eventual existência das influências culturais de seus pais (Ibid, 1980, p. 12).

Nesse sentido, os conceitos de cultura e aculturação têm se renovado, conforme Cuche (2002):

A perspectiva se inverteu: não se parte mais da cultura para se compreender a aculturação, mas da aculturação para se compreender a cultura. Nenhuma cultura existe em 'estado puro', sempre igual a si mesma, sem ter jamais sofrido a mínima influência externa. O processo de aculturação é um fenômeno universal, mesmo que ele tenha formas e graus muito diversos. O processo que cada cultura sofre em situação de contato cultural, processo de desestruturação e depois de reestruturação, é em realidade o próprio princípio da evolução de qualquer sistema cultural (2002, p. 136).

Atualmente, outras terminologias são propostas para dar conta desse processo de troca, visto que a “aculturação”, tal qual o autor a entende, nunca se dá em mão única, não existe um grupo que somente transmita aspectos culturais e outro que somente os receba. De modo que os termos propostos por Bastide (1960), citados por Cuche (op. Cit), de “interpenetração” e “entrecruzamento” tem a intenção de demonstrar a reciprocidade de influências culturais entre os grupos, mesmo que elas não aconteçam de forma simétrica.

2.2 Manutenção de Traços Culturais e Identidade

Manter alguns traços de origem é fundamental na construção de uma identidade hifenizada, no caso a nipo-brasileira. Em Santa Maria/RS, ainda encontram-se informantes de primeira geração, isto é, japoneses nascidos no Japão e emigrados para o Brasil.

Existem costumes que são mantidos, outros esquecidos ou recriados pelas novas gerações. De acordo com Seyferth, “mesmo quando a cultura, língua ou os costumes mantidos

pela primeira geração deixam de ser importantes como características de configuração grupal, os grupos étnicos são continuamente recriados por novas experiências” (2010, p. 28).

Maeyama (1996, apud MORI, 1998, p. 58) define etnicidade e identidade étnica, tal qual utilizado nesta pesquisa, para esclarecer o entendimento que faço dessas duas importantes categorias em meu estudo como “uma maneira de classificação do homem na sociedade nacional”, sendo que, na “sua base jaz o princípio de ver a si ou a outrem pelo atributo ou atributos, sejam eles de natureza cultural ou somáticos, que considera tê-los adquirido através de sua origem”, isto como “medida de classificação do homem, da interpretação do mundo e percepção e conhecimento do ser”.

Nos estudos de Lesser (2001), encontrei referência à negociação da identidade e à identidade hifenizada, como a de nipo-brasileiros:

O sentimento de serem diferentes e, mesmo assim, semelhantes era particularmente visível entre os não-europeus, que tinham mais a ganhar abraçando *tanto* uma nacionalidade brasileira uniforme, tal como imaginada, *quanto* suas novas etnias pós-migratórias. Essas identidades eram múltiplas e muitas vezes contraditórias, e os símbolos disponíveis para serem usados e re-trabalhados estavam em constante fluxo.[...] Eles [os imigrantes] criaram gêneros orais e escritos, nos quais as diferenças étnicas foram reformuladas para apropriar-se da identidade brasileira. Alguns insistiam em que, sendo 'brancos', eles se encaixavam numa sociedade tradicional que funcionava ao longo de um *continuum* bipolar preto/branco. Outros, contudo, recusaram-se a se categorizar nesses termos. Esses imigrantes (e seus descendentes) insistiram que novas categorias hifenizadas deveriam ser criadas sob a rubrica de 'brasileiros' (2001, p. 19/20).

Lesser observa que, ao final do milênio, o Brasil era um país onde a etnicidade hifenizada predominava, mas não era reconhecida, porque a uma identidade de imigrante somavam-se aspectos de uma brasilidade. Ele afirma que uma “identidade nacional única e estática jamais existiu” (2001, p.20), demonstrando o fluxo de aspectos identitários sofridos pelos, imigrantes na tentativa de se inserir na sociedade e serem reconhecidos como cidadão brasileiro, ao passo que mantinham traços da identidade japonesa.

Para entender a questão da identidade hifenizada, é necessário, antes, a compreensão de outros dois conceitos acerca da identidade, a social e a cultural. Cuhe (2002), assim, define:

Todo grupo é dotado de uma identidade que corresponde à sua definição social, definição que permite situá-lo no conjunto social. A identidade social é ao mesmo tempo inclusão e exclusão: ela identifica o grupo (são membros do grupo os que são idênticos sob um certo ponto de vista) e o distingue dos outros grupos (cujos membros são diferentes dos primeiros sob o mesmo ponto de vista). Nesta perspectiva, a identidade cultural aparece como uma modalidade de categorização da distinção nós/eles, baseada na diferença cultural (2002, p. 177).

Nesse sentido, a identidade cultural remete ao grupo de origem do indivíduo, as suas raízes, “segundo a imagem comum, seriam o fundamento de toda a identidade cultural, isto é, aquilo que definiria o indivíduo de maneira autêntica” (Ibid., p. 178). Expressa em outros termos, a identidade seria anterior ao indivíduo.

Para fins desse estudo, vale lembrar a visão culturalista, na qual a ênfase é tirada da herança biológica e direcionada à herança cultural que se refere à socialização do indivíduo dentro do grupo. E ainda cabe ressaltar uma visão primordialista na qual se considera a identidade étnico-cultural como primordial, visto que é o vínculo primeiro do indivíduo com seu grupo. “É onde se estabelecem os vínculos mais determinantes porque se trata de vínculos baseados em uma genealogia comum” (Ibid., p. 179).

Sob esses dois aspectos, o grupo em estudo apresenta uma identidade cultural, ainda que bem particular, visto que apresenta raízes comuns já que vieram praticamente quase todos da mesma região do Japão. No entanto, partilham de um *ethos* brasileiro, compondo ou (re)elaborando uma identidade cultural diferenciada e que pode ser negociada e acionada conforme a situação: ora a identidade japonesa, ora a brasileira. A questão da criação da identidade hifenizada (nipo-brasileira) e da relação estabelecida entre o diferente (que seria o imigrante) e o *nós* (referindo-se ao nativo) é trabalhada por Hatugai (2009):

A identidade destes *japoneses* não é algo que vem à consciência somente no universo da casa ou por meio de um processo individual de classificar-se, construções como estas se dão por processos de alteridade e classificações em uma relação com os outros que envolve as noções de 'iguais' e 'diferentes'. Identidade e diferença são construções de um campo relacional que envolve alteridade entre o 'eu' ou 'nós' e os outros, nestas relações se dão classificações mediadas por formas simbólicas onde pessoas são nomeadas e definidas. Em contexto, as elaborações de alteridade ganham corpo principalmente no contato com os não descendentes ou os *brasileiros*, notadamente essas elaborações começam a ser produzidas na infância, alcançando esta memória as lembranças que surgem são de contrastes construídos em marcas corporais: os 'olhos' em seus traços acentuados ou 'puxados' que na sociedade brasileira explana a definição dos asiáticos e de seus descendentes. (2009, p. 05)

Hatugai (2009) atenta sobre essa identidade do hífen, especialmente a nipo-brasileira, que pode estabelecer e determinar uma nova categoria de identidade, pautada por construções e elaborações acerca da noção de cultura, trocas culturais, alteridade e das tradições, mais do que especificamente pelo geneticismo ou características físicas como traço de definição identitária. Porém, a autora ainda considera essa categoria de identidade como sendo “meramente” conceito utilizado nas ciências sociais pelos estudiosos da cultura japonesa, pois, na prática, os *nikkei* não se definem como pertencentes a uma identidade hifenizada.

Os imigrantes e seus descendentes, colaboradores desta pesquisa, são simplesmente brasileiros ou japoneses, dependendo da situação. Não há uma auto-identificação por uma identidade do hífen, uma vez que, na vida cotidiana, essa classificação de nipo-brasileiros, considerada como identidade, não aparece. Quanto à questão, Hatugai afirma que:

Nipo-brasileiros enquanto uma categoria para definir os descendentes de japoneses em contexto possui maior alcance para aquele que faz uso dela enquanto objeto de estudo, em contexto não há hífen, há *japoneses*, categoria nativa que expressa o sentido de definição de japonês do Brasil ou japonêsbrasileiro que entrelaça elaborações acerca de suas especificidades perpassadas pelo corpo, pelo sangue e notadamente pela ideia *valor de família*. (2009, p. 08 Grifo meu)

Seyferth argumenta que a “identidade [étnica] permite associar o indivíduo, ou o grupo, a um passado, uma raça, uma cultura compartilhada, suscita sentimentos de pertença, mas o interesse comum também une, permitindo laços concretos de comunidade” (2011, p.55). O que pode demonstrar o sentimento de pertença dos *nikkei* em relação ao seu grupo, sua comunidade, ainda que vivam a 55 anos na sociedade brasileira, em alguns momentos e/ou situações, essa identidade étnica manifesta-se, como é o caso das práticas religiosas.

Seyferth (2011) salienta o resultado de algumas pesquisas sobre imigração no Brasil, que, normalmente, têm como foco as questões econômicas e políticas, mas que revelam evidências da pluralidade cultural.

As análises realizadas apresentaram evidências da pluralidade cultural e da formação de novas identidades fundadas na diferença cultural, assuntos de pouco interesse quando o foco é o processo de absorção ou integração dos imigrantes na sociedade nacional. (2011, p. 47).

Quanto ao grau de “assimilação” cultural e as diferenças culturais apresentadas sobre a imigração japonesa entre o período anterior à Segunda Guerra Mundial e o período pós-guerra (descritas no primeiro capítulo), Koyama (1980) traça as seguintes reflexões:

Em tais condições [em que viviam os imigrantes no período pré-guerra] era temerário falar em assimilação cultural. As atividades culturais em si não existiam, consumidos que foram os imigrantes pelas doenças e pelas prementes necessidades econômicas. Os contatos com os brasileiros estavam limitados ao mínimo indispensável, devido às dificuldades da língua e ao ambiente hostil que existia durante a guerra. Talvez tivessem contato com os caboclos que eram empregados nas roças, mas estes não ofereciam nada que fosse digno de assimilação. Enfim, todos os imigrantes estavam empenhados na luta pela sobrevivência, não lhes sobrando tempo nem energia para a cultura e muito menos para a assimilação da cultura alheia. E assim, a marcha da integração sócio-cultural dos imigrantes estava praticamente na estaca zero ao término da guerra (1980, p. 14/15 Grifo meu).

Tal afirmação indica que além das dificuldades de comunicação, que impediam uma interação cultural, também havia um desinteresse por parte do imigrante em participar da

cultura local, visto que pretendia voltar ao Japão. Além disso, é possível que, na década de 1980, Koyama entendesse cultura como algo somente erudito, quando afirma que os caboclos não tinham nada a oferecer aos imigrantes. Afinal, era nas colônias que se davam os primeiros contatos com a língua portuguesa, com a alimentação e hábitos de higiene dos brasileiros, de modo que poderiam oferecer algo que fosse tomado de empréstimo.

Dentro das colônias, ainda no período anterior a Segunda Guerra Mundial, os japoneses, como não tinham a intenção de interagir socialmente com a sociedade local, tentavam preservar sua cultura, conforme exemplifica Koyama (1980):

Comemorava-se o ano novo com o tradicional *omochi*, uma espécie de pão de arroz. Não faltava em ocasiões de festa o *bon-odori*, uma espécie de carnaval à moda japonesa. Existia o grupo de *hai-kai*, poesia típica do Japão, cuja especialidade é exprimir simbolicamente sentimentos fugazes, em poucas linhas. Havia ainda a promoção periódica de *engei-kai* e *undo-kai*, este último uma competição de atletismo e brincadeiras, e o primeiro uma espécie de programa tipo Silvio Santos, com teatro, canções, malabarismo e outras variedades, tudo na base do amadorismo e com uma dose de sentimentalismo peculiar a esse povo. Enfim, todas essas coisas fazem parte da cultura popular do Japão e não foram esquecidas pelos imigrantes na Amazônia (1980, p. 17).

Porém, esse processo de “assimilação” não deve ser mesmo intencional, ele acontece naturalmente, na medida em que há uma convivência entre imigrantes/estrangeiros e a comunidade anfitriã. E, se, por um lado, cultivam seus costumes, por outro, acabam por incorporar alguns hábitos brasileiros.

Koyama ressalta ainda que não havia como acontecer uma assimilação cultural se os imigrantes buscavam, primeiramente, pela sua sobrevivência, mas considerando que o homem é um ser social, havia uma “acaboclação”, e ainda que o trecho a seguir remeta a algum tipo de juízo de valor, ele é bastante interessante:

Não pode haver vida cultural digna de nota enquanto não existir infraestrutura econômica, como foi dito alhures. E nada de expressivo se espera em termos de assimilação cultural de quem luta pela sobrevivência. E os poucos que ficaram ao abandono nas colônias fracassadas? Eles correm até o risco de assimilação no sentido negativo, pois o homem é um animal gregário; precisa da vida grupal, sem a qual não há evolução, nem econômica e nem cultural. Se lhe falta um grupo da mesma origem étnico cultural, vê-se obrigado a associar-se a qualquer outro ao seu alcance, mesmo que seja estranho ou insignificante em termos de nível cultural e não adquirem outra significativa. Dir-se-ia ‘acaboclação’ dos imigrantes que, na falta de companheiros e de condições de vida melhor, procuram convivência com os caboclos locais, processo cuja etapa final seria a miscigenação. (...) Sempre há exceções, os que, por esforço e por sorte, conseguem integrar-se socialmente a grupos de nível mais alto, dando aos filhos a oportunidade de assimilação cultural no sentido positivo (Ibid, 1980, p. 18).

O estudo de Koyama refere-se ao período pré-guerra e as suas observações quanto à “assimilação” são oriundas dos colaboradores da pesquisa do autor que são imigrantes japoneses. Nesse sentido, observei a resistência destes membros em estabelecerem contato com a sociedade brasileira, tendo em vista o receio de adquirir traços negativos provenientes destas interações. Aqui, torna-se claro o sentido racial atribuído às questões culturais de grupos sociais.

Os costumes, sejam eles religiosos, gastronômicos ou outros da cultura dos imigrantes japoneses, perpassam por uma transição dentro do grupo étnico, que pode variar conforme a situação, manifestada através de uma identidade étnica ou por meio da convivência com o grupo familiar. O japonês, conforme pude perceber em campo, sabe quando, como e onde pode apresentar-se como brasileiro ou como japonês, o que não contrapõe nenhuma das identidades:

A identidade étnica tem dupla dimensão, pois sua definição envolve a atribuição pelos membros do grupo e pelos outros (estranhos, estrangeiros); não é fixa, varia de acordo com diferentes situações sociais, está em permanente negociação – o que implica em ação recíproca e na percepção das diferenças significativas que delimitam a fronteira. (SEYFERTH, 2010, p. 29)

Se alguns costumes manifestam-se como traços diacríticos de diferenciação cultural, outros permanecem em âmbito doméstico e familiar. A coletividade japonesa como *habitus* do grupo se revelou entre os imigrantes japoneses com que convivi, demonstrando que:

De um modo geral, as famílias japonesas têm recorrido aos valores de sua própria cultura de origem para estabelecer seus vínculos com a população nacional e outros grupos. As estratégias adotadas para suas vivências no contexto [brasileiro] estão baseadas em valores culturais como: união, solidariedade, hierarquia, disciplina e respeito. Estes valores, herdados de uma tradição cultural milenar, são reinterpretados por cada indivíduo e constituem a base para o enfrentamento das situações vivenciadas cotidianamente na sociedade brasileira. (DEMARTINI 1999 apud OCADA 2002, p. 01).

O conceito de *habitus*, utilizado por Bourdieu (2001), alude às capacidades “criadoras”, “ativas” e “inventivas” do agente em ação. Para aprofundar a noção de *habitus* de Bourdieu, vali-me do trabalho de Rosa e Brito (2010), no qual se encontra:

Tal espécie de máquina transformadora nos faz reproduzir as condições sociais de nossa própria produção, ou seja, refere-se a um processo de interiorização e exteriorização em que estruturas sociais se transformam em estruturas mentais e, num segundo momento, estas atualizam aquelas por meio das práticas: movimento de caráter dialético, cuja dinâmica ocorre de maneira circular (re)construindo e atualizando a realidade social (2010, p. 196).

A noção de *habitus* torna-se importante para esse estudo à medida que se relaciona com essa dinâmica de (re)construção e (re)elaboração das práticas que podem ser costumeiras e tornarem-se parte de um *ethos*³⁰ representativo do conjunto de comportamentos que definem um grupo. Utilizo ainda Rosa e Brito (2010) para explicar esse conceito:

Ao se transformarem em estruturas mentais, as estruturas sociais exercem influência na forma como percebemos o mundo, delineando parte do nosso modo de agir, sendo exteriorizadas por meio do *ethos*, que corresponde a um conjunto sistemático de princípios ou valores em estado prático e de disposições morais que regulam a conduta cotidiana; e por meio da *hêxis*, que corresponde a um conjunto de princípios interiorizados pelo corpo, tais como posturas e expressões corporais que são adquiridas [...]. Ambas trabalham como esquemas de percepção e nos ajudam a (re)produzir nossas práticas. É pelo *ethos* que, por exemplo, nós julgamos se uma pessoa é humilde ou soberba (2010, p. 197).

O *habitus* é uma noção histórica adquirida, incorporada e acionada, um capital cultural preservado, que indica um arranjo quase costumeiro do sujeito em ação, no interior de uma estrutura que é, ao mesmo tempo, estruturada e estruturante. Sob esse entendimento de *habitus* (BOURDIEU, 2001) é que foram analisadas as atitudes representativas de uma moral³¹ ”ética, jeito, estilo japonês de ser” em relação ao seu grupo, sua coletividade e sua postura frente a situações do conflito ou convivência com a comunidade receptiva.

As estruturas, nas quais são interiorizadas ou exteriorizadas as práticas cotidianas de determinado grupo, podem sofrer com um tipo de inércia do *habitus*, o que corresponde dizer, no senso comum, que é difícil mudar velhos hábitos, no entanto, podem ocorrer rupturas, o grupo pode interiorizar novo *habitus*. A isso Bourdieu (2005) chama de “*habitus* clivado”, no qual há uma persistência da socialização primeira.

Bourdieu (2005) ilustra a noção de “*habitus* clivado” na autorreflexão em que explica o antagonismo de sua própria experiência como um menino de origem simples, criado no interior da França que, posteriormente, se torna um consagrado sociólogo, de modo que esse antagonismo ocasiona certas “clivagens” em seu modo de ver e perceber o mundo social em que vive.

Um processo semelhante àquele descrito por Bourdieu pode acontecer com o imigrante japonês, que vem de um *ethos* diferente de tudo o que encontra no país adotivo e que incorpora hábitos e costumes do mundo social em que está inserido. Ou ainda, o imigrante que mantém os costumes religiosos em âmbito doméstico e diz-se católico para

³⁰ *Ethos* – Os aspectos morais (e estéticos) de uma dada cultura, os elementos valorativos foram resumidos sob o termo ‘*ethos*’, enquanto os aspectos cognitivos pelo termo ‘visão de mundo’. (Geertz, 1989, p. 143)

³¹ Moral Confuciana, retidão de caráter (SANTOS, 2011).

incorporar-se à sociedade. O antagonismo desses dois *ethos* diferentes pode gerar clivagens na percepção de mundo do imigrante.

Assim, o imigrante pode possuir um *habitus* familiar e outro social, nesse sentido, abro um parêntese para fazer uma analogia com DaMatta (1997), obra em que utiliza a “casa” e a “rua” para demonstrar o comportamento, as relações e as contradições da sociedade. Para o autor, esses ambientes não se limitam a espaços físicos, constituindo-se em “esferas de ação social”, que são opostas e, ao mesmo tempo, complementares.

A “casa” e a “rua” refletem as ambiguidades das relações sociais, são diferentes conjuntos de valores, ou, para justificar a analogia, são diferentes *habitus*: um *habitus* familiar que se apresenta em espaço doméstico e privado, ou seja, dentro de casa com a família, em que são “pessoas” iguais. E, além disso, é um *habitus* social que se estabelece em espaço público e até mesmo comercial, isto é, na rua, onde são “indivíduos” que se relacionam com o diferente, necessitam transitar nesses espaços, muito embora não compartilhem de todos os seus valores, fazem-no para deslocar possíveis olhares que lhe imputem um diferenciador social.

Quanto ao *habitus* clivado, no caso dos japoneses especificamente, o “ser japonês” ou o “espírito japonês” é bastante forte no nipônico que emigra, embora tenham incorporado aspectos da cultura japonesa. Nesse sentido, há uma “coexistência” de sentimentos e costumes que podem provocar algumas clivagens.

Se, por um lado, o japonês tenta enquadrar-se na sociedade para atenuar sua diferença e tornar-se minimamente invisível ou parecido (HALL, 2000), por outro lado, existe uma tendência da sociedade majoritária, do país adotivo, de encontrar justamente as diferenças nos “estrangeiros”.

Assim, a própria sociedade insiste em encontrar traços que os classifiquem como japoneses, por exemplo, na gastronomia japonesa. Situações como esta podem ser observadas à luz de reflexões de Durkheim (1974) como uma característica coercitiva sobre os nipo-brasileiros. Trata-se de uma expectativa da sociedade brasileira em não reconhecer traços de brasilidade nos nipo-brasileiros ou de esperar que estes ajam como japoneses. É o caso de uma interlocutora, proprietária de uma floricultura, que nega o fato de dominar a arte do “Ikebana”, sobre o qual sempre lhe questionam, ou seja, ela entende-se como uma criadora de arranjos florais, diferentemente de praticar uma arte estritamente japonesa.

Conforme a coerção que caracteriza o fato social, em Durkheim (1974), pode-se observar que não é somente o indivíduo que decide manifestar suas heranças culturais frente à

sociedade hospedeira. Há uma expectativa dos anfitriões em reconhecer a cultura japonesa nos nipo-brasileiros.

De acordo com Santos (2011), encontram-se referências à influência do Confucionismo nesse “espírito coletivo” que permeia a identidade do povo japonês e que contribui para a diferenciação ou contraste do imigrante em relação ao brasileiro, sendo, talvez, aquilo que resista mais a uma coerção social, pois está intrínseco ao japonês:

[...] seus principais preceitos [do Confucionismo] estavam em torno da *'virtude suprema'*, ou *Jen*, que seria um sentimento ativo de *'dignidade humana'*³², que englobariam o humanitarismo e a benevolência. Como um dos sinais destes valores confucionistas, temos a piedade filial, na forma que o idoso não é visto pela invalidez ou fraqueza física, como no Ocidente, mas como um homem de vivência, portador de sabedoria e pensamento elevado que (talvez de forma idealizada) dedica os anos restantes de sua vida para o aprimoramento espiritual, e não para um fim angustiado. A retidão de caráter, o rigor moral ao qual se dedica todo aquele que se propõe ao caminho de sabedoria confucionista, dizem respeito, também, à obediência para com os superiores. A consideração do filho para o pai, assim como do povo para com os governantes, é vista pelo Confucionismo como uma base importante para o estabelecimento da ordem social. Mas para tanto, os pais e governantes, mantenedores dessa doutrina, deveriam ter a flexibilidade para contrapor seu próprio rigor, afim de que a busca pela ordem não se torne uma tirania. (2011, p. 23)

Torna-se importante descrever ou fazer-se entender os princípios confucionistas, que compõem a personalidade japonesa, e que, acompanhado do Budismo e do Xintoísmo, formam o que Santos (2011) denominou de “*tríplice pilar*”³³ que molda o comportamento japonês quanto ao seu *habitus*, costume e conduta (BOURDIEU, 1989). O *ethos* japonês foi fortemente influenciado pela presença do Confucionismo no país, bem como pelas outras religiões presentes na formação do pensamento nipônico, isto é o Xintoísmo e/ou o Budismo, sugerindo uma noção de coletividade, pois “o Japão contemporâneo, em geral, enxerga a si mesmo como resultado de um ‘espírito coletivo’” (SANTOS, 2011, p. 17).

Para Ocada (2002), no Japão tradicional, o *ie*³⁴ configurou um quadro no interior do qual se moldaram relações sociais e familiares específicas à sociedade japonesa. Em tais

³² (GRANET, 1997, p. 295 apud SANTOS 2011, p. 23)

³³ Formado por três doutrinas, Confucionismo, Xintoísmo e Budismo – em processo de interrelação filosófica.

³⁴ A origem do *ie* data do século XIII, uma época marcada por guerras e incertezas. Neste contexto, desenvolveu-se um conjunto de regras que tinha por fim assegurar a continuidade familiar e a transmissão da herança, através do sistema de primogenitura. Entretanto, o *ie* não corresponde estritamente à ideia de família, pois seus vínculos ultrapassam os laços de consanguinidade, permitindo a adoção de outro indivíduo, na ausência de um herdeiro primogênito. Todo o sistema social e econômico era baseado nesta linhagem, que supunha a residência comum, sob a autoridade do pai e a divisão dos papéis que cabiam a cada membro da família, segundo critérios de gênero e de idade. Trata-se de uma unidade de organização social que perpassou todos os estamentos sociais (SAKURAI, 1993; ORTIZ, 2000).

valores confucionistas, a família é entendida como um alargamento, continuação do próprio indivíduo. O Estado, por sua vez, apresenta-se como uma continuidade da família, assim o príncipe seria, para os súditos, o que um pai significa para seus filhos:

Não existe solução de continuidade entre ética e teoria política, não sendo a segunda senão uma extensão da primeira à dimensão comunitária. Confúcio transforma assim a autoridade do príncipe em ascendente do homem exemplar, da mesma forma que o ‘decreto celeste’ é transformado de mandato dinástico em missão moral (CHENG, 2008, p. 83 apud SANTOS 2011, p. 24).

Como exemplo de valores com base no Confucionismo, pode-se mencionar o conceito de *Gambarê*, expresso por Ocada (2002),

Este termo [*Gambarê*] define um *ethos*, um valor da cultura japonesa que permeia todo o conjunto das relações sociais, atribuindo um sentido causal às ações individuais e coletivas. *Gambarê*, [...] significa ter força para suportar com perseverança e resignação, todas as adversidades impostas pelo ‘destino’, a fim de que cada indivíduo possa dar a sua contribuição para que se possa, coletivamente, atingir a ‘harmonia’. Orientada neste sentido, esta forma de consciência tem por fim soldar o indivíduo às condições objetivas que o cercam. O Confucionismo, no qual este princípio está baseado, ensina que o homem deve buscar estabelecer uma relação de harmonia (*wa*) com o universo. A aceitação das adversidades, aliada à vontade de vencer, é uma das virtudes que conduz o homem à harmonia. Para os japoneses esta aceitação tem um significado positivo, pois é considerado um sinal de maturidade. Este caminho para a maturidade prevê o aperfeiçoamento das virtudes pessoais. Esta noção, contida na ideia de *gambarê*, é fundamental para se compreender a motivação subjetiva dos japoneses no Brasil, pois foi sobre este *ethos* que se fundou a decisão dos imigrantes de aqui permanecer e lutar por condições melhores de vida. No contexto brasileiro, a noção de *gambarê* se traduziu pela necessidade de trabalhar ao máximo, economizar ao máximo e abrir mão de luxos considerados supérfluos (SAKURAI, 1993 apud OCADA 2002 p. 8).

O princípio do *Gambarê* pode ilustrar o comportamento dos japoneses, tendo em vista como eles enfrentaram suas dificuldades sob tensão ao se depararem em um contexto sociopolítico brasileiro, em que ocorria a imposição do sentimento de brasilidade aos imigrantes, em geral, durante a campanha nacionalista de Vargas em 1937 (SILVA E SOARES, 2012).

Confúcio apontava o aperfeiçoamento interno como necessário para aquele que governa. Se esse for sincero, o aperfeiçoamento será inevitável, já que seu contato exterior (com o povo) exigirá a sabedoria que ele só disponibilizará mediante um controle (e crescimento) interior. A Nação como uma ampliação do círculo familiar é ideia clara no Oriente, devido ao próprio Confucionismo (SANTOS, 2011).

O Xintoísmo, através da influência do Confucionismo, teria fundamentado, posteriormente, todo seu panteão nas virtudes do *Li*³⁵, a *maneira correta de agir*. São justamente virtudes como esta - do *Li* - que estimularam considerações e correlações com ideia de Colônia ou de grupo cooperativo que tem como objetivo o "bem comum" do grupo.

Para Ocada (2002), no Japão tradicional, o *ie* configurou um quadro no interior do qual se moldaram relações sociais específicas à sociedade japonesa. Com o advento da modernidade, esse modelo sofreu um processo de adaptação, preservando alguns aspectos do passado. No Brasil, entre algumas famílias de imigrantes japoneses, ainda é possível encontrar casas, onde três gerações convivem sob o mesmo teto.

Atitudes e manifestações da personalidade do japonês em relação à família, ainda hoje, mantêm muito da bagagem trazida pelos imigrantes, noções como "honra" e "lealdade" (*giri*) em relação à família, ou ao superior, o sentimento de dívida impagável (*on*) com os pais, o respeito pelos mais velhos, o autocontrole das emoções, o silêncio diante de situações adversas, a recusa de formas de ajuda assistencial, a perseverança que, cooptada pelo trabalho, leva homens e mulheres ao esgotamento e ao suicídio, são representações e comportamentos orientados pelos códigos da cultura. A compreensão da maneira como esses códigos são interpretados e perpassam todos os comportamentos exige, portanto, a análise da cultura e do *habitus* japonês (DORADO, 1993; OCADA, 2002; SILVA e SOARES 2012).

2.3 Os Traços Diacríticos que compõe a Identidade Japonesa

Um aspecto da coletividade em que se insere o povo japonês e a convivência cooperativa do grupo familiar pode-se justificar pelo que Linton³⁶ (1967) chamou de personalidade básica, a qual é composta por características comuns que aparecem com mais frequência, que se manifestam comumente nos membros de determinado grupo.

Para Linton (op. cit.), a personalidade básica é diretamente determinada pela cultura e é o aspecto comum a todo o grupo, o que é compartilhado ou adquirido através do sistema educativo próprio de sua sociedade. O autor também define a personalidade de *status*, que se

³⁵ O Termo confucionista *Li*, seria a maneira correta de agir e se relacionar, de uma forma concordante com a benevolência (*Ren*). (SANTOS 2011)

³⁶ Do culturalismo norte-americano, que constitui os ensinamentos da antropologia a partir da década de 1920/1930. Nesse período havia uma ênfase nos padrões de cultura. Nesse estudo, porém, o culturalismo serve somente para ilustrar características do grupo.

relaciona como o próprio nome remete à posição social, ou à representação desta posição por parte do indivíduo, membro de determinado grupo.

Staniford demonstra que os imigrantes japoneses apresentam quatro características determinantes em sua personalidade. “Em primeiro lugar, a ausência de fé em uma natureza pródiga; em segundo, a baixa tolerância à frustração; em terceiro, um percepção negativa da autoridade; e finalmente, uma forte dose de autoconfiança” (1973, p.44). Estes pressupostos, embora eu não os conceba em sua totalidade por não aceitar um determinismo cultural nos modos de agir dos nipo-brasileiros, são de extrema importância para compreender as construções de sua identidade.

Nos escritos de Benedict (2002), a personalidade de *status* aparece, porém não conceitualmente, mas quando a autora apresenta seus personagens, mães, pais etc. e sua representação hierárquica dentro da sociedade, o *status* do pai, por exemplo, da autoridade dentro da casa ou da sogra perante a nora, entre outros, os sujeitos assumem a personalidade conforme seu *status* e sua posição na família ou no grupo.

As características dessa personalidade de *status*, apresentadas nas análises de Benedict e Linton, podem ocorrer por pressão social, relação recompensa-castigo etc., através também do sistema educativo, de modo que são pré-estabelecidas e, conforme o sujeito cresce, a personalidade manifesta-se como observado na obra “*Crisântemo e a Espada*”. Porém, Benedict (2002) também não refuta a ideia de um padrão ou da personalidade básica conforme Linton (1967).

Benedict (1934) apresenta a ideia da totalidade, da repetição em todos os indivíduos, de uma estampa, um modelo ou uma configuração, que pode ser básica ou pode ser observada em diferentes níveis da sociedade como uma personalidade de *status*. A autora ainda observou que existem diferentes tipos de sociedades, algumas serão mais rígidas quanto ao “tipo de personalidade ideal”, outras mais frouxas. As mais rígidas desenvolverão instituições que promovam essa única direção.

Nesse sentido, para os referidos autores, existem “novelos” mais comuns, que representam uma unidade básica segundo Linton (Op. Cit.), ou padrão conforme Benedict (1934), mas a rigidez ou maleabilidade quanto à personalidade ideal perpassará pelo tripé da cultura, educação e personalidade, tão enfatizadas pelos antropólogos norte americanos discípulos de Franz Boas.

Os conceitos de personalidade básica e de *status* de Linton (op. cit.) são importantes para entender a sociedade japonesa, a convivência no grupo familiar e a hierarquia que define as relações sociais, no entanto, a aplicabilidade destes conceitos não se deu de maneira estrita,

pois não foi perceptível uma rigidez e nem padrões culturais, apenas características destes comportamentos que foram detectados na identidade nipo-brasileira.

Sobre estrutura social do Japão tradicional e do japonês, Pereira afirma:

[...] é caracterizada aqui pelo 'grupismo' ou 'interpersonalismo', pela verticalidade das relações humanas e instituições, e pela dependência entre as pessoas (isso mais uma vez em contraste com as sociedades ocidentais, nas quais predominam o individualismo, a horizontalidade e a independência) (1997, p. 99).

Em Cardoso (1998), encontra-se referência a essa dependência mencionada: “(...) os imigrantes chegaram, ao Brasil, reunidos em famílias, isto é, em grupos que trabalhariam conjuntamente. Essa situação não lhes era estranha, dado que, no Japão, o grupo doméstico se define primordialmente como uma unidade cooperativa, articulada pelo parentesco” (p. 24). Mantendo-se como unidade cooperativa, a família investe na educação de um ou de alguns de seus membros que darão o passo definitivo no processo de ascensão: a conquista de uma profissão que garanta independência e prestígio (Ibid., p. 76).

O quanto à família vê esta profissionalização individual como um objetivo coletivo por ser percebido através dos critérios de escolha do filho que receberá o privilégio de estudar. Normalmente, como indicam as obras de Maeyama (1973), Saito (1980) e Cardoso (1998), são os filhos caçulas que estudarão, enquanto os mais velhos ficam para o trabalho nas terras ou no comércio da família.

Ainda que, na cultura japonesa e na imigração, especificamente, a família seja tratada como unidade de cooperação, a “devida posição” e a “hierarquia” são fundamentais para a compreensão das relações sociais japonesas:

[...] existe uma representação ideológica que serve de base para pensar e agir em assuntos de família. Nela, um dos pontos de referência básicos é a autoridade paterna que, como já vimos, deve centralizar e ordenar a vida familiar, fazendo-se responsável pela continuidade e honra do nome da linhagem. Neste quadro, as relações pais-filhos, onde a obediência é a virtude máxima, se apresentam sob forma de uma quase devoção (CARDOSO, 1998, p. 102).

Para a autora, no plano da família, obediência significa reconhecer sua posição hierárquica e, portanto, aceitar a participação que lhe cabe no sistema cooperativo familiar (1998, p. 107), o que consiste em assumir a “devida posição” de cada indivíduo dentro da família.

Essa hierarquia e “devida posição” também é trabalhada por Benedict e representa a posição da mulher na sociedade no contexto dos imigrantes pré-guerra.

Qualquer que seja a idade, a posição de cada um na hierarquia depende do fato de ser homem ou mulher. A mulher japonesa caminha atrás do marido e tem uma posição inferior. Até mesmo as mulheres que em certas ocasiões, ao usarem roupas ocidentais, caminham ao seu lado e precedem-no ao passar por uma porta, voltam para a retaguarda, uma vez envergado o quimono (2002, p. 51).

A noção de que a mulher é sempre submissa em público é bastante antiga e não corresponde mais a realidade dos *nikkei*, de segunda e terceira geração, mas vale lembrá-la considerando que os meus interlocutores são da primeira geração. E durante as visitas que realizei normalmente conversava com o casal de imigrantes e quase sempre as perguntas eram respondidas pelos homens, com um pequeno aceno de cabeça da mulher concordando com a resposta. Outras vezes, para conversar somente com a esposa, fui acompanhada de meu orientador e outros estagiários do Memorial de Imigração e Cultura Japonesa, eles ficavam na sala conversando com o marido, enquanto eu tomava café e conversava com a esposa na cozinha.

A submissão à vontade da família efetua-se em nome de um valor supremo para o qual todos voltam-se. Ela processa-se em nome da lealdade geral que se dá em relação ao nome e, sobretudo, ao Imperador. “Os japoneses mais do que qualquer outra nação soberana, foram condicionados para um mundo onde as menores particularidades de conduta já estão traçadas e onde o *status* já está determinado” (BENEDICT, 2002, p. 64). Pereira (1997) faz um breve comentário sobre a obra de Benedict, que considero importante, na medida em que ele desmitifica o relativismo cultural e a perspectiva holística da autora:

Benedict caracterizou o Japão como uma ‘cultura da honra’ (*shame culture*), na qual ‘os indivíduos são controlados pela ameaça social à honra e à reputação social’, em contraste com o Ocidente, dominado pela ‘cultura da culpa’ (*guilt culture*), na qual os indivíduos são controlados através de sanções internas contra a violação dos códigos morais (1997, p. 100)

No entanto, o autor percebe que, a partir de Benedict, a ideia de uma vida japonesa harmônica e uniforme, colocada sob um todo complementar pautada sobre um consenso, perdurou por muito tempo, em que as idiossincrasias individuais, os conflitos e os grupos marginais, ou seja, o que destoava destes padrões tidos como típicos não foram considerados pelas pesquisas sobre japoneses que seguiram.

As particularidades características já mencionadas do *habitus* japonês, como sentimento familiar, o *status* ou a hierarquia, podem causar estranhamentos, uma vez que o modo de ser e viver do japonês é diferente do senso comum brasileiro, os japoneses são mais reservados, preservam o sentimento de coletividade. Demartini (1999, apud OCADA, 2002) explana sobre as dificuldades de se explicar/entender tais valores sob aspectos ocidentais:

O fato de que o *habitus* 'oriental' incorporado, em muitas ocasiões torna-se difícil de ser explicitado, pois pela tradição do povo japonês, não se aprende pelo que é verbalizado, mas sim pela imitação do outro, tornando difícil, portanto explicar o que não se sabe ao certo o que é, sente-se, percebe-se, mas não se consegue traduzir por meio de palavras (2002, p. 07).

Carneiro da Cunha (1986) trata sobre o processo de construção da identidade étnica, que perpassa pela tradição, mas que se altera e se ressignifica no presente. É nesse processo de construção da identidade que residem os traços diacríticos dos nipo-brasileiros, aqui representados pelos valores morais. A construção da identidade étnica explica-se segundo o conceito de "cultura de contraste" que é justamente aquilo que se mantém como herança para que o grupo auto identifique-se como "nipo-brasileiro".

A cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna *cultura de contraste*: este novo princípio que a subentende, a do contraste, determina vários processos. A cultura tende ao mesmo tempo a se acentuar, tornando-se mais visível, e a se simplificar e enrijecer, reduzindo-se a um número menor de traços que se tornam diacríticos (1986, p. 237).

Dentro da construção da identidade étnica, a autora observa que as práticas religiosas podem atuar como traços diacríticos, no sentido da demarcação das diferenças com a sociedade envolvente, ela apresenta a "negociação da identidade étnica" de grupos sociais como objeto de investigação antropológica.

A construção da identidade étnica extrai assim, da chamada tradição, elementos culturais que, sob a aparência de serem idênticos a si mesmos, ocultam o fato essencial de que, fora do todo em que foram criados, seu sentido se alterou. Em outras palavras, a etnicidade faz da tradição ideologia, ao fazer passar o outro pelo mesmo; e faz da tradição um mito na medida em que os elementos culturais que se tornam 'outros', pelo rearranjo e simplificação a que foram submetidos, precisamente para se tornarem diacríticos, se encontram por isso mesmo sobrecarregados de sentido. Extraídos de seu contexto original, eles adquirem significações que transbordam das primitivas (1986, p. 239).

Traços de identificação étnica e valores culturais que se manifestam e perpassam gerações são possivelmente advindos do sistema educativo, por exemplo, os japoneses têm a justaposição internalizada socialmente, ninguém aprende ou ensina o japonês a ser subordinado e obediente no grupo familiar ou mesmo ao Imperador.

Henshall (2004, apud Santos, 2011, p. 21) observou que "do ponto de vista político, Confúcio advogava um governo paternalista, em que o soberano era benevolente e honrado e os súditos respeitadores e obedientes". Assim sendo, o sistema educativo, no caso dos imigrantes japoneses, pode atuar como fonte de manutenção de traços diacríticos e de

contraste, em que se reconhecem como nipo-brasileiros por manterem certos *habitus*, costumes e valores para diferenciar-se da sociedade abrangente, ao passo que adquirem novos hábitos ao tentarem inserir-se na comunidade receptiva, tanto que, no caso estudado, o *habitus* religioso, por exemplo, mantém-se em âmbito familiar, doméstico e privado.

O presente estudo da cultura japonesa entre os imigrantes de Santa Maria teve a intenção de relacionar o “ser japonês” ao *habitus* religioso ou às suas práticas religiosas, que estão baseadas no *tríplice pilar*, com a finalidade de compreender o processo de construção identitária. Sob tal perspectiva, as práticas religiosas mantidas, que foram ressignificadas e/ou ressemantizadas, compõem a identidade étnica do grupo imigrante em Santa Maria. Essa religiosidade conserva-se muito em função do culto aos antepassados e na manutenção do *Butsudan*³⁷, que é tratada como normal e costumeira pelos imigrantes.

Quando ocorre de ninguém assumir a responsabilidade pelo cuidado do *Butsudan*, esse pode ser coletivizado, ancorando-se no grupo “cooperativo” (CARDOSO, 1998, p. 81). Assim, a família torna-se um grupo de cooperação e, por isso, tem condições de manter algumas das tradições japonesas trazidas pelos imigrantes.

As práticas religiosas são anunciadas, negociadas e manifestadas conforme a situação em que o imigrante japonês encontra-se, ora com aspectos budistas japoneses e ora com aspectos cristãos incorporados a um *ethos* imigrante na chegada ao Brasil e assumidos pelas novas gerações, principalmente por estreitar as fronteiras do diferente com a sociedade brasileira, facilitando uma integração por parte dos *nikkei* à referida sociedade.

Tais manifestações das práticas religiosas, bem como outros costumes, que também passam por esse processo de negociação, são assumidas para a inserção na sociedade receptora na tentativa de pertencer a esse grupo social e tornar-se invisível aos olhos das críticas e preconceitos estigmatizadores (GOFFMAN, 1988). Neste aspecto, Hall atenta que “o que substitui a invisibilidade é uma espécie de visibilidade cuidadosamente regulada e segregada” (2003, p. 339).

A respeito dos repertórios culturais negociados e ressignificados pelas condições socioculturais, Hall afirma que:

Na cultura [...] estritamente falando, em termos etnográficos, não existem formas puras. Todas essas formas são sempre o produto de sincronizações parciais, de engajamentos que atravessam fronteiras culturais, de confluências de mais de uma tradição cultural, de negociações [...], de estratégias subterrâneas de recodificação e transcodificação... (2003, p. 343).

³⁷ Oratório Japonês – Descrição mais detalhada será apresentada nos capítulos II (nota 44) e III.

Teorias como essas revelam a existência de um “hibridismo” religioso entre o Budismo e o Cristianismo (SILVA E SOARES, 2010) na tentativa dos japoneses adaptarem-se, mais rapidamente, aos hábitos socioculturais locais (SOARES, GAUDIOSO, 2009), o que apresentarei com os resultados deste estudo no terceiro capítulo.

Ainda que tais práticas religiosas familiares revelem-se costumeiras há de ser considerada a possibilidade de terem passado por um processo de invenção, tal qual propõem Hobsbawn e Ranger (1984). Para estes autores, as tradições inventadas prevalecem como um conjunto de práticas que expressa valores e normas comportamentais através das quais é conferida uma continuidade em relação ao passado, ou seja, das “tradições genuínas” (valores e práticas legados do passado longínquo e pré-moderno) modificadas.

O termo ‘tradição inventada’ é utilizado num sentido amplo, mas nunca indefinido. Inclui tanto as ‘tradições’ realmente inventadas, construídas e formalmente institucionalizadas, quanto as que surgiram de maneira mais difícil de localizar num período limitado e determinado de tempo - às vezes coisa de poucos anos apenas - e se estabeleceram com enorme rapidez (Ibid. 1984, p. 09).

Segundo os autores já mencionados, as tradições inventadas fazem referência a um passado e podem, por vezes, representar artificialidades, quando se manifestam em situações quase que por uma repetição obrigatória. Porém, são contrastantes com as mudanças e inovações da modernidade, através da “ideologia liberal da transformação social, no século passado [século XIX], deixou de fornecer os vínculos sociais e hierárquicos aceitos nas sociedades precedentes, gerando vácuos que puderam ser preenchidos com tradições inventadas” (HOBSBAWM; RANGER, 1984, p.16).

Uma das tradições que os japoneses preservam atualmente (no Brasil) é o *Undokai*, uma gincana esportiva com o intuito de ressaltar os valores japoneses, que foi inventada no Governo *Meiji* (SOUZA, 2008, p. 44).

Por iniciativa del nuevo gobierno de *Meiji*, comenzaron a celebrar el ‘*undokai*’ em todos los colégios nacionales y privados, y en otras entidades sociales com el propósito de formar buenos vassalos del Imperio del Sol Naciente, física y mentalmente sanos y fuertes (YANAGUIDA, 2003, p. 01).

No caso dos imigrantes, que trouxeram em seu imaginário social tradições que lembravam a sua terra natal ou a sua “sociedade precedente”, eles tiveram que adaptar e/ou inventar tradições para que pudessem ser vivenciadas em um novo contexto social e, ainda, preencher algumas lacunas, na memória ou em seus costumes, com as reelaborações.

A elaboração de representações pelos grupos sociais é realizada pela significação de símbolos e imagens advindas do passado, todas selecionadas de acordo com os valores,

muitos deles ocultos, e que se pretende eternizar (HOBSBAWM, 1997). Infere-se, aqui, que os valores são o conteúdo derivado das “interações sociais concretas” que, por sua vez, resultam nas formas sociais (SIMMEL, 1983).

Na sociedade receptora, os japoneses optaram por manter as práticas religiosas trazidas do Japão em nível doméstico, e adaptando suas tradições com as condições que tinham na época da chegada ao Brasil. Ressaltei depoimentos que se referiam ao sentimento de estigma na escola, por exemplo, fazendo-o tal qual Goffman (1988) para quem o estigma é utilizado “em referência a um atributo profundamente depreciativo [...]” (GOFFMAN, 1988; p. 13).

No sentido de os japoneses sentirem-se diferentes, posso citar o relato de T.K., a qual afirmou que: quem não fosse católico, na época de sua infância, ficava do lado de fora da sala de aula durante as aulas de ensino religioso, e, por sentirem isso de maneira constrangedora, já sendo batizados na Igreja Católica, optavam por dizerem-se católicos, participarem da aula de modo que não se sentissem estigmatizados ou diferentes.

Sou batizada, mas não sou registrada. Os grandes não foram batizados, eram só as crianças... porque a gente ia escola, ia à Igreja. Na escola, quem não fosse católico ficava do lado de fora [na aula de ensino religioso], acho que ainda é assim, não sei, é discriminação daí né... então se era católico podia assistir a aula. A gente tem uma facilidade.. que é considerado assim... um pouquinho melhor que negro, que cafuzo e índio assim... e é diferente e dizem que é mais inteligente, aquela coisa assim... A gente tinha mais amigos, não era discriminado no mau sentido, era discriminado no sentido que todo mundo queria andar com a gente porque a gente era diferente. Então era assim, a gente ficou católico assim, depois seguiu né... faz a comunhão, casa na Igreja Católica... tem padrinho, tem madrinha, convivi assim né...(T.K. 09 de maio de 2012)

O processo de invenção da tradição perpassa pela elaboração e construção das memórias individuais e coletivas, as quais eternizam alguns costumes e, por algum motivo, permitem que outros aspectos culturais caiam no esquecimento, ou se acomodem à realidade local na tentativa de inserção à sociedade local.

2.4 A construção da Memória Imigrante na Manutenção das Práticas Religiosas Familiares

Na intenção de percorrer os caminhos que levaram os imigrantes de Santa Maria a manterem ou não suas práticas religiosas, eu precisei compreender as operações realizadas

pela memória desses sujeitos. Embora não seja enfocada essa literatura de forma exaustiva, pretendi demonstrar os processos pelos quais a memória foi construída, entendendo sua defesa como um construtor de identidade.

Ancorei-me em Halbwachs para elaborar meu entendimento sobre memória, pois, para o autor, "cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, [...] este ponto de vista muda conforme o lugar que ali eu ocupo, e (...) este lugar mesmo muda segundo as relações que mantenho com outros meios" (1990, p. 51).

O conceito de memória, segundo Halbwachs, pode dividir-se em duas noções: a memória individual e a memória coletiva. Ambas relacionam-se e interferem entre si. A memória individual seria aquela que toda pessoa possui, que faz referência ao que ela viveu ao longo de sua vida, ou seja, faz referência às lembranças individuais. Já a memória coletiva:

Envolve as memórias individuais, mas não se confunde com elas. Ela evolui segundo suas leis, e se algumas lembranças individuais penetram algumas vezes nela, mudam de figura assim que sejam recolocadas num conjunto que não é mais uma consciência pessoal (HALBWACHS, 1990, p. 53).

Conforme o autor, a memória coletiva ocupa-se das memórias individuais, mas acaba por desprender-se delas, formando uma memória do grupo que exerce uma coerção sobre ele, na mesma perspectiva de Durkheim (1974). No entanto, entendo que a memória, a partir de Halbwachs (1990), é uma lembrança do passado realizada no presente, o que lhe confere um *status* de reelaboração contínua.

Somente a partir do conteúdo que compõe as memórias do grupo pesquisado, pude interpretar o que há de significativo para ele e que pudesse ser tomado como sinais diacríticos na composição de sua identidade. Expresso em outras palavras, as memórias não se referem a uma realidade igual ao evento ocorrido, mas uma construtora da identidade do grupo.

Por memória coletiva, Halbwachs (Op.Cit.) entende a compreensão de quadros sociais de grupos que carregam lembranças, imagens, sentimentos, valores comuns, experiências compartilhadas por determinado grupo. A memória individual é vista como uma leitura de uma parte da memória coletiva, tendo menor peso em relação à memória coletiva.

Neste sentido, "é tarefa do cientista social procurar esses vínculos de afinidades eletivas entre fenômenos distanciados no tempo" (BOSI, 2003, p. 31), sendo assim, reconhecer, nas narrativas, os aspectos que podem ser significativos e persistentes no tempo também fez parte dessa tarefa, na qual a memória pode ser enquadrada.

Pela memória, o passado não só vem à tona das águas presentes, misturando-se com as percepções imediatas, como também empurra, 'descola' estas últimas, ocupando

o espaço todo da consciência. A memória aparece como força subjetiva ao mesmo tempo profunda e ativa, latente e penetrante, oculta e invasora (BOSI, 2003, p. 36).

A partir da “memória coletiva”, tentei desvelar a continuidade e/ou reformulação das “tradições”, costumes ou *habitus* dos imigrantes japoneses, interpretando as narrativas de cada interlocutor. Dei importância não somente ao sentido das palavras (ideias “escondidas” nas entrelinhas e silêncios), mas também às frequências das palavras e como contavam suas experiências com relação às práticas religiosas.

Giddens entende que “a memória pode ser um modo de descrever a cognocitividade de agentes humanos. [...] A consciência discursiva implica as formas da recordação que o ator é capaz de expressar verbalmente” (2003, p. 56).

Nesse contexto, pude perceber, também, que algumas memórias são silenciadas – diferentemente de esquecidas. Há aquelas que são guardadas por algum motivo, vergonha, sofrimento, sobre esses silêncios ou lacunas nas narrativas das lembranças ou sobre a seleção das memórias contáveis, dizíveis, Pollak pondera que: “A fronteira entre o dizível e o indizível, o confessável e o inconfessável, separa, em nossos exemplos, uma memória coletiva subterrânea da sociedade (...)” (1989, p. 08).

A positivação do passado é percebida quando o relato inicia na superação, no heroísmo em enfrentar as dificuldades que existiram, seja durante a viagem ao Brasil ou na chegada dos imigrantes e superando obstáculos culturais, as quais não são descritas. Em muitos momentos, observei que solicitavam que desligasse o gravador, pois não se sentiam à vontade para registrar algumas memórias, visto que havia a possibilidade de ofender outros imigrantes, mesmo que falecidos. Assim, percebi que, também entre os japoneses, poderia se falar de um “enquadramento da memória”. Para Pollak (1989):

O trabalho de enquadramento da memória se alimenta do material fornecido pela história. Esse material pode sem dúvida ser interpretado e combinado a um sem-número de referências associadas; guiado pela preocupação não apenas de manter as fronteiras sociais, mas também de modificá-las, esse trabalho reinterpreta incessantemente o passado em função dos combates do presente e do futuro. [...] O trabalho permanente de reinterpretação do passado é contido por uma exigência de credibilidade que depende da coerência dos discursos sucessivos (1989, p. 10).

A tarefa de costurar as memórias dos sujeitos e ligar esses recortes da “cognocitividade” de Giddens (2003) ao coletivo, com a intenção de salvaguardar e garantir a transmissão desses conhecimentos do passado é o papel do presente em relação ao futuro e, está sendo fonte de pesquisas em diversas áreas do conhecimento, como a antropologia por se tratar dos traços diacríticos que compõem a identidade do grupo.

Com relação ao grupo de meu estudo, os sujeitos são imigrantes moradores na cidade de Santa Maria, contam suas recordações sobre a família e as práticas religiosas especificamente, e, em meio a suas lembranças, recordam o trabalho na agricultura, as dificuldades na chegada ao Brasil, a época de sofrimento e o processo de superação. Evidentemente, quando se trata de história oral é impossível evitar o encontro com as análises e as críticas sobre a legitimidade das fontes consultadas.

De fato, alguns autores não desconsideram a parcialidade da fonte oral, no entanto, Joutard (1999) revida as críticas nesse sentido quando afirma que o verdadeiro para um sujeito o é com maior razão para uma coletividade, cuja capacidade para elaborar sua história oficial é muito forte.

Assim sendo, passo a relatar (no terceiro capítulo) as memórias contadas durante as entrevistas, como as visitas ocorreram, a convivência, as minhas percepções sobre as conversas e as atitudes dos entrevistados/colaboradores.

2.5 Religião e Práticas Religiosas Japonesas

O entendimento sobre o que é religião, no decurso do presente estudo, está baseado na obra *“As Formas Elementares da Vida Religiosa”*, um dos textos fundadores da Sociologia da Religião. Durkheim (1996) revela que todas as religiões “correspondem, ainda que de maneiras diferentes, a condições dadas da existência humana”, definindo-as como “um sistema solidário de crenças, de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas; crenças e práticas que reúnem, em uma mesma ‘comunidade moral’, chamada Igreja, todos aqueles que a ela aderem” (1996, p. 32).

Para Durkheim (1968), em datas especiais (neste estudo, principalmente cerimônias religiosas), existe uma energia oculta aos sentimentos sociais que aglutina as pessoas, mantém os indivíduos unidos. Durkheim assevera: “o que ocupa o pensamento são as crenças comuns, as tradições comuns, as lembranças comuns dos grandes antepassados, o ideal coletivo” (1968, p. 321).

A religião, de acordo com Durkheim (1968), é aspiração para o bem, para o belo e para o ideal, porém, a religião também incorpora o mal e a morte “ao exteriorizar sentimentos comuns, as religiões são também os primeiros sistemas coletivos de representação do mundo” (QUINTANEIRO, 2003, p. 92).

Nesse sentido, Geertz entende que a religião configura-se como “provedora de sentido” para a vida, quando afirma que a fé “sustenta, cura, consola, corrige as injustiças, melhora a sorte, garante recompensas, explica, impõe obrigações, abençoa, esclarece, reconcilia, regenera” (2001, p. 159). O mesmo autor define religião como:

um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulações de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas (2001, p. 67).

Como se pode observar, a religião sempre esteve presente nas formas de receber, de viver e conviver dos grupos sociais. Dessa forma, a religiosidade assume uma função social, no momento em que o sujeito da estrutura religiosa e social se reconhece como integrante de um corpo social, merecedor de reconhecimento, inclusão social e expectativas boas.

Se a religião cumpre funções sociais, tornando-se, portanto, passível de análise sociológica, tal se deve ao fato de que leigos não esperam da religião apenas justificações de existir, capazes de livrá-los da angústia existencial da contingência e da solidão, da miséria biológica, da doença, do sofrimento ou da morte. Contam com ela para que lhes forneça justificações de existir em uma posição social determinada, em suma, de existir como de fato existem, ou seja, com todas as propriedades que lhes são socialmente inerentes (BOURDIEU, 1999, p. 48).

Contudo, vale lembrar que “o termo ‘religião’ é uma categoria construída a partir das línguas e das culturas europeias, sem um equivalente em várias partes do mundo. Esse era o caso do idioma japonês, que não possuía, até o começo da era moderna, um termo genérico correspondente para ‘religião’” (PEREIRA, 2001, p. 102). Pereira cita Norbeck (1970, p. 43) para explicar a origem do termo religião no idioma japonês, apontando que, no final do século XIX, a partir do contato com o ocidente, que o termo *shûkyô* (religião) surgiu com a união dos ideogramas *shû* (seita) e *kyô* (ensinamentos).

A partir dessas teorias sobre religião é que busquei respostas para “(re)interpretar” a religiosidade dos imigrantes japoneses em Santa Maria. Na tentativa de saber como e quando ela manifesta-se, porque e por quais razões ela manteve-se em cunho familiar e qual foi o processo de trocas que essa religiosidade estabeleceu, uma vez que, “imigram os homens e seus deuses e mesclam-se as crenças” (GONÇALVES FERNANDES 1941, p. 84), pode-se observar, por meio das práticas religiosas cotidianas e do culto aos antepassados, que os imigrantes trouxeram seus deuses e que sua religiosidade passou por uma espécie de mescla, como observa o autor. No entanto, apesar da obra de Gonçalves Fernandes tratar do sincretismo religioso no Brasil, na presente dissertação não tenho a intenção de aprofundar a

discussão sobre sincretismo, visto que esse termo não representa a mescla religiosa que ocorre com os japoneses em sua totalidade.

Em trabalho recente sobre relação entre Cristianismo e Budismo, Paiva apresenta desta forma o sincretismo:

É forçoso reconhecer que, entre os estudiosos da religião, o conceito de sincretismo, como amálgama disparatado de crenças e/ou práticas não integradas [...], continua com denotação e conotação negativas, a ponto de Stewart e Shaw (1994) terem declarado que, para a maioria dos estudiosos, o conceito e o termo perderam qualquer interesse analítico. [...] ao longo da história humana, o contato entre os indivíduos e os grupos resultou em múltiplos empréstimos recíprocos, em variadas composições conceituais e de procedimento, que em algum sentido legítimo podem ser denominados sincréticos. Isso em particular no caso do transplante de religiões universais, como o Cristianismo, para culturas a elas alheias, como a japonesa, o que deu, não raro, em agregados religiosos amoldados às estruturas psíquicas e sociais das culturas acolhedoras, a que se dá em inglês o nome de *indigenization* [...] embora o conceito e o termo sincretismo não tenham resgatado toda a hipoteca negativa e nem tenham adquirido, sem mais, uma densidade analítica, partilhamos da posição de Stewart e Shaw (1994), que veem nas trocas culturais oportunidade para novos *insights* que favoreçam a expansão da personalidade, a tolerância entre os grupos e a construção de uma humanidade mais rica (2010, p. 353).

Reconhecendo o valor que as trocas culturais e os empréstimos recíprocos possuem dentro do contexto estudado, apresento a seguir um panorama das três religiões identificadas entre os imigrantes, como eles percebem a questão da morte e quais as diferentes faces encontradas no Budismo.

2.5.1 O registro das Três Religiões Identificadas entre os Imigrantes

Como o presente estudo trata da religiosidade, denominada pelos meus colaboradores de Budismo, vale ressaltar alguns aspectos desta religião, principalmente sua chegada e fixação no Japão e suas doutrinas éticas, para tanto, além de Sherer (2008) utilizo os estudos de Collcutt, Jansen e Kamakura na obra “Japão o Império do Sol Nascente”, na qual cita que o “Budismo faz parte da cultura japonesa pelo menos desde o século VI” (1998, p. 54).

Chama-se Buda Histórico (SCHERER, 2008) o asceta itinerante Gautama Siddartha, que recebeu o título honorífico de “O desperto” significado de “o Buda”. Em Scherer, a data de nascimento do príncipe Gautama, faz referência ao ano de 563 a.n.e. (A.D. anno domini)

na república dos *Shakyas* em Lumbini (Nepal), o autor ainda afirma que “o Budismo³⁸ em suas diferentes escolas, possui cerca de 500 milhões de adeptos” (2008, p.16).

Em Collcutt, Jansen e Kamakura (1998), também aparece a data de 563 a.C. para o nascimento do Buda, chamado de *Xáquia Múni* e a data de seu falecimento é 483 a.C. Para os autores, o Budismo foi trazido da Índia e do ocidente asiático para a China por caravanas de camelos no século I da nossa era, onde fincou raízes até o século IV (Ibid., p. 54).

Inicialmente, o Budismo atuava como uma maneira de aprofundar a capacidade espiritual dos japoneses e ainda de estreitar seus conhecimentos da cultura chinesa. Segundo Collcutt, Jansen e Kamakura, os ensinamentos budistas espalharam-se pelo Japão, principalmente depois do século XII, “altura em que se pode considerar o Japão na sua era budista” (1998, p. 54), os autores sublinham ainda:

A influência do Budismo continuou a fazer-se sentir até o início da era moderna, mas passou a ser posta em causa por pensadores nativos nos séculos XVIII e XIX, que o considerava como um inimigo do racionalismo de Confúcio, das tradições Xintoístas japonesas e dos interesses dos governantes nipônicos (Ibid., p. 54).

Foi durante o governo *Meiji* que houve uma tentativa de separação entre o Budismo e o Xintoísmo, com perseguição do Budismo através de uma legislação que interferia na vida monástica, como a indução a que os samurais largassem o costume de raspar a cabeça e usar roupas diferentes do homem comum; a criação de agências governamentais ligadas ao Xintô; e hierarquização dos santuários xintoístas, que era promovido como uma crença nacional. Além disso, os ensinamentos budistas também tiveram que enfrentar os ensinamentos cristãos, cujas atividades eram permitidas durante o período *Meiji* no Japão.

Dentre os ensinamentos deixados pelo “O iluminado”, Buda *Xáquia Múni*, ou príncipe *Siddartha Gautama*, como era conhecido antes de renunciar ao ascetismo e seguir o caminho da meditação, está o *darma*.

No centro do *Darma* de Buda reside a convicção de que todos os seres vivos estão sujeitos ao sofrimento e ao efêmero, limitados pela ignorância e sujeitos a um ciclo de nascimento, morte e renascimento (*samsara*). As ações, ou carma resultante de uma série de dependências fruto da ignorância, perpetuam o ciclo do nascer e

³⁸ A difusão do Budismo: Desde a morte do Buda, no século V a.C, os seus ensinamentos espalharam-se por toda a Ásia em duas grandes correntes. Uma corrente conhecida por Budismo *Therevada* (“o ensinamento dos mais velhos”), difundindo-se para o sul, até o Sri Lanka, na Ásia Oriental. A outra corrente, o Budismo *Mahayana* (“o ensinamento do grande veículo”), através do qual todos os seres vivos podem caminhar para a salvação, atravessou as montanhas e os desertos de Gandara (Afeganistão), o Tibete e a China. Da China, o Budismo passou para a Coreia, no século IV, e, daí, para o Japão, em meados do século VI. O Budismo introduziu no Japão não apenas um sistema moral e uma filosofia elaborada como também uma arte e uma música fecundas, a par das culturas chinesa, coreana e indiana, bem como a organização econômica e social dos mosteiros. (COLLCUTT, JANSEN, e KAMAKURA, 1998, p. 54)

renascer de uma forma consciente. A única forma de quebrar o ciclo de *Samsara*, para atingir o *Nirvana*, é seguir o exemplo de Buda, abandonar todas as dependências, procurar a sabedoria transcendental e reconhecer o vazio da realidade (COLLCUTT, JANSEN E KAMAKURA, 1998, p. 54).

Gonçalves Rosa (2008) observa que as religiões japonesas são divididas em três grandes grupos:

Xintoísmo, Budismo e Novas Religiões. O Xintoísmo e o Budismo correspondem ao período tradicional do Japão, ou seja, o período pré-moderno, entendido como sendo a época desde os primórdios da nação japonesa até o fim do período Tokugawa (1600-1868). A época moderna da nação japonesa entende-se como o período que se iniciou logo em seguida, com a restauração Meiji (1868), até os dias atuais. E as Novas Religiões são as religiões que surgiram nessa época moderna, sendo diferentes do Budismo e do Xintoísmo tradicionais, mesmo que tenham incorporado muitos elementos dessas duas religiões (s/n).

O “*tríplice-pilar*”, já referido por Santos (2011), engloba o Budismo, o Xintoísmo e o Confucionismo, constituindo uma tradição de religiosidade “sincrética” por parte dos japoneses. O “*Tríplice-pilar*” rege algumas características de padrão comportamental e de moral dos japoneses, as quais são representadas no seu cotidiano, muitas vezes nas atitudes e ações de cunho moral, outras com relação às práticas religiosas domésticas.

As práticas religiosas sofreram algumas alterações desde a chegada dos imigrantes no Brasil, são essas modificações que compõem o foco deste estudo, visto que, desde a entrada do Budismo no Japão, houve convivências de ensinamentos na vida dos japoneses, manifestadas conforme a situação.

Essa convivência com o Xintoísmo, por exemplo, religião que, segundo Collcutt, Jansen e Kamakura, é o “caminho dos deuses” (1998, p. 48) ou “caminho dos ‘*kami*’³⁹”, a veneração dos ‘*kami*’” (Ibid.p.54), seria a influência espiritual mais antiga do Japão, pois dá “forma à questão da natureza, vida, morte, vida comunitária, organização social, ideologia política, festivais e conceitos estéticos” (Ibid.p.48), possui virtudes como a “simplicidade e pureza de coração” que podem ser observadas na postura do japonês em convivência com o Budismo e o Confucionismo.

Embora o Budismo fosse importante no Japão medieval, não podemos esquecer que o Xintoísmo, o Confucionismo e o taoísmo também faziam parte do pensamento intelectual da época. A par da sua devoção aos budas e aos *bodhisatvas*, o homem e a mulher da era medieval adoravam os deuses nativos, os *kami* de Xintó e figuras como Hachiman, patrono dos guerreiros, combinando as características budistas com as características xintoístas (1998, p. 117).

³⁹ A veneração dos *Kami*, que se pode considerar como divindades ou espíritos poderosos, encontra-se no centro do Xintoísmo. [...] os *kami* eram numerosos e possuíam o dom da ubiquidade; qualquer pessoa viva ou morta ou qualquer objeto ou lugar – desde que possuíssem qualidades transcendentais - podiam ser considerados *kami* (COLLCUTT, JANSEN e KAMAKURA 1998,p.52).

Abrir um parêntese para tratar sobre os *kami* faz-se pertinente, na medida em que esse termo apareceu em diversas narrativas dos interlocutores e há certa disparidade no entendimento dessa palavra por parte dos imigrantes. Collcutt, Jansen e Kamakura (1998) assim a definem:

Os *kami* eram inúmeras forças ou espíritos associados à Natureza e às forças do crescimento e da renovação. A relação entre os *Kami* e a Natureza é reforçada a partir da introdução do mito da criação nas *nihongi*. ‘Antes da formação do céu e da terra, existia algo que podia ser comparado a uma nuvem flutuando sobre o mar e não havia lugar para enterrar a sua raiz. No meio disto, surgiu do lodo qualquer coisa que se assemelhava a um rebento de junco, transformando-se rapidamente em deus’. Os *kami* nem eram forças personalizadas nem figuras divinas que julgavam os homens. No entanto, podiam ser invocados para ajudar o homem e a mulher, ou quando zangados, podiam ser apaziguados através de rituais de purificação e de entretenimento (1998, p. 48).

Nesse sentido, vale lembrar que: “Antigamente, os japoneses não identificavam uma fronteira muito explícita entre seus próprios antepassados e esses deuses. Estes eram vistos como divindades protetoras que, do alto das montanhas, protegem os homens” (PEREIRA, 2011, p. 57). A afirmação pode respaldar as narrativas dos interlocutores ao responderem sobre para quem dirigem suas orações, quem são os *kami* ou sobre quem vira *kami* após a morte, assunto do terceiro capítulo.

Retomando a convivência e as diferenças entre as três religiões, em Santos (2011), observa-se a seguinte passagem sobre os diferentes rituais japoneses que se dividem entre Xintoísmo, Budismo e o Confucionismo com relação à educação:

Muito se diz que os Japoneses se casam em ritual xintoísta, prestam reverência aos antepassados através de rituais budistas, e educam os filhos segundo os preceitos de Confúcio. O samurai, ou o japonês moderno que neste se espelha, cumpre seus deveres e segue o caminho reto da moral confuciana, através deste buscando o alcance do estado interior da ‘mente liberta’, tão cara ao Budismo (2011, p. 17).

As práticas religiosas de culto aos antepassados persistem ainda hoje, mesmo que presentes em cunho familiar e doméstico. No entanto, essas práticas religiosas dos japoneses desde a chegada dos primeiros imigrantes ao Brasil ficaram nessa esfera íntima, silenciosa ou particular, segundo André (2010):

Há vários motivos que podem ser elencados para esse fenômeno, ou, melhor dizendo, ‘silêncio’. Primeiramente, pode-se sugerir que o ritmo de trabalho dos imigrantes nas fazendas, principalmente de café, não permitia a dedicação a atividades culturais institucionalizadas. O trabalhador, obrigado a cumprir certas cotas de produção sob a vigilância de capatazes frequentemente violentos, não encontrava tempo, tampouco energia, para a construção, por exemplo, de templos budistas e a realização de cerimônias religiosas em esfera pública. Inclusive, houve poucos monges entre os primeiros japoneses no Brasil especializados para a execução de rituais do gênero. (2010, p. 77)

Contudo, mesmo em função da forçada jornada de trabalho ou das enfermidades encontradas no Brasil, muitas mortes ocorreram entre os imigrantes e a execução de cerimônias religiosas foi necessária, porém não pública, porque, conforme Handa (1987, p. 484): “Um número cada vez maior de sepulturas significava, para os imigrantes, estarem deixando raízes irremovíveis aqui em terras brasileiras. (...)”. E, assim, em âmbito familiar, as cerimônias ocorriam, mas com a finalidade de cultuar os antepassados, demonstrando aspectos do comprometimento e a devoção filial japonesa.

Ainda sobre o silêncio das práticas religiosas japonesas na chegada dos imigrantes, André comenta:

No entanto, as razões para o silêncio da religiosidade no Brasil não se devem apenas à política adotada pelos imigrantes, uma vez que a sociedade brasileira (ou, melhor dizendo, parte de sua intelectualidade) também influenciou, direta ou indiretamente, no fenômeno. As primeiras décadas de imigração japonesa referem-se a um período particularmente delicado da história do país, uma vez que a ideia de nação, buscada desde meados do século XIX, ainda não estava concretizada. Pelo contrário, era o território simbólico do conflito. Um dos pilares da nacionalidade, segundo a inteligência do contexto, passava pela questão racial. O peso da herança colonial fazia-se presente por intermédio do tripé envolvendo o negro (excluído social, econômica e politicamente), o índio (ora transformado em herói, ora brutalizado) e o branco. (2010, p. 82)

Aspectos históricos, culturais e políticos da época da imigração são importantes para entender o contexto em que a religião forjou-se familiar pelos imigrantes, em que valores herdados do Confucionismo, Xintoísmo e Budismo, foram resguardados e até transmitidos para os mais jovens, mas de maneira doméstica, privada. André (Op.Cit) pondera:

De acordo com a manifestação do fenômeno religioso nas primeiras décadas de imigração, pode-se afirmar que um de seus traços fundamentais é constituir-se enquanto atividade predominantemente privada. Entretanto, há indícios que sugerem uma tentativa esparsa de praticar uma religiosidade pública, como indica Handa (1987, p.727-728), ao citar o caso de alguns imigrantes que, em Promissão (SP), ao descobrirem os restos de um cemitério indígena, construíram um templo shintoísta, seguindo os padrões nipônicos, em homenagem aos espíritos ancestrais que ali permaneceriam, [...] O episódio é sintomático do caráter das religiões japonesas, propensas à apropriação e à adaptação em relação à situação local, mesmo incorporando elementos estranhos ao seu arcabouço cultural (2010, p. 87/88).

No cemitério da cidade de Registro em São Paulo, Baldus e Willems (1941) também observaram túmulos com padrões nipônicos, todavia, muitos túmulos possuíam uma mistura de símbolos religiosos, como se houvesse uma dialética entre cultuar o falecido, o antepassado e tornar-se invisível, sendo enterrado como brasileiro. E mesmo para aqueles túmulos que possuíam características budistas, os japoneses familiares da pessoa enterrada

não sabiam explicar a simbologia dos ornamentos budistas, mas conheciam a técnica japonesa milenar do arranjo de flores, por exemplo.

Os autores afirmam que: “Parece que o ritual se transmite de geração a geração somente como obrigação moral” (1941, p. 134), demonstrando, novamente, a ambiguidade vivenciada pelos japoneses, apropriando-se de elementos religiosos brasileiros para diluir-se na sociedade receptora e ainda preservar o ritual do culto aos antepassados, seja por motivos religiosos ou por costume e obrigação com a família.

Sobre a manutenção de aspectos religiosos trazidos do Japão, Handa (1987) explica que por não existir, na época da imigração, cemitérios, templos e Igrejas nos quais pudessem realizar práticas religiosas coletivamente, muitas ações de cunho religioso eram preservadas em âmbito familiar, mesmo que os imigrantes não tivessem consciência do que seria essa religião:

Dessa forma, muitos ensinamento budistas, que sempre estiveram presentes no cotidiano dos japoneses, vinham sendo preservados pelos imigrantes, também aqui no Brasil, embora talvez não tivessem consciência de que tais atos tivessem algum significado religioso. O detalhe, no entanto, era que tais atos jamais eram manifestados como um todo, de modo que pudessem ser classificados de religiosos. É muito provável que o desejo de orar por Buda e cultuar os antepassados tivesse se exteriorizado na vida cotidiana dos imigrantes à medida que crescia a nostalgia pela terra natal, ao contrário do afã do enriquecimento rápido que decrescia (HANDA, 1987, p. 730 Grifo meu).

A convivência das três religiões que compõem o “*tríplice-pilar*” na tradição japonesa pode ser traduzida para o meio brasileiro, uma vez que os imigrantes encontraram terreno fértil para a combinação de elementos religiosos no Brasil como eram acostumados no Japão. O texto de Pereira (2008b) sobre as instituições ético-religiosas japonesas situadas no Distrito Federal pode representar essa ideia:

As religiões japonesas no Distrito Federal, de certa forma, refletem os dados nacionais. Há em torno de sessenta grupos japoneses no país, excluindo os que se identificam puramente como cristãos. Essas instituições religiosas pertencem a uma ou combinam várias tradições ético-religiosas, como Xintoísmo, Budismo, Cristianismo, Confucionismo e outras (2008b, p. 271).

Do mesmo autor, tem-se a ideia do Brasil como uma “*civilização de fusão*, resultante da mistura e fusões étnico-culturais” (2000, p. 211), referindo-se não somente à religiosidade japonesa, mas também ao fato que o país abriu espaço para a gastronomia e aspectos culturais dos povos imigrantes, entre eles, a culinária japonesa. Assim compreendido, o Brasil conforma-se em um espaço de convivência entre as diferentes culturas, vislumbrado também em relação à religiosidade, onde podem se manifestar múltiplas afiliações religiosas.

Pierre Sanchis [...] declara que quase a metade dos católicos brasileiros, manifestam a crença na reencarnação; e este percentual pode ser maior, por exemplo, em Belo Horizonte, uma das capitais mais Católicas do país. Por isso sustento que as religiões japonesas se favorecem desse ‘clima’ religioso no Brasil, para se difundiram entre os brasileiros, ao mesmo tempo em que perpetuam e intensificam essa tradição oriental na religiosidade do Brasil. [...] Essas pontes são possíveis, também, por haver uma certa semelhança entre alguns elementos da religiosidade japonesa e brasileira. [...] Os católicos brasileiros majoritariamente “nominais” ou de ‘tradição’, são, em grande parte responsáveis por uma prática de múltipla afiliação, na qual a pessoa se diz Católica, mas frequenta reuniões da *seichô-no-ie*, ou da teosofia, apela para pais de santo ou videntes em épocas limites de crise...[...] Se a maioria brasileira opta pela identidade Católica (ao menos oficialmente), no Japão, as pessoas assumem a multi-afiliação. [...] Muitos, se não a maioria, dos japoneses se declaram sem religião ou não sabem a qual grupo religioso pertencem; no entanto, de uma coisa estão certos: ao morrer algum familiar, suas identidades budistas (independentemente da seita) serão ressuscitadas e eles voltarão a ser budistas praticantes, pelo menos durante os 49 dias após a morte do familiar (PEREIRA, 2000, p. 217).

Assim, observa-se que a tradição combinatória do japonês adquire um novo *ethos* no Brasil e ressignifica-se, na medida em que o Cristianismo se “encontra” com o Budismo e o Xintoísmo. Pereira ainda aborda a questão da propensão a uma religiosidade eclética por parte dos *nikkei*, e, mesmo que muitos tenham aderido ao Cristianismo, poucos são praticantes (2008b, p. 272).

No entanto, o autor afirma que: “embora os japoneses tenham apresentado uma prática religiosa bastante rica e plural, o predomínio xinto-budista tem sido constante” (2008b, p. 273), sendo que, para fins desse estudo, essa realidade pode ser demonstrada em âmbito doméstico, onde o culto aos antepassados acontece.

Ainda sobre a tradição japonesa de pluralismo religioso, que vai além da coexistência e do “sincretismo” religioso, está ligada também a doutrina de *bankyô dokôn* (que reconhece uma origem comum a todas as religiões) (PEREIRA, 2000, p. 215). Talvez essa doutrina esteja entre os motivos de os japoneses de Santa Maria conviverem com diferentes práticas religiosas sem estranhamento.

O que pude perceber junto à comunidade gaúcha, principalmente entre os japoneses de Santa Maria, colaboradores desse estudo, pode indicar a prática religiosa do culto aos antepassados como um costume, um *habitus* de âmbito familiar, transmitido de geração a geração, cuja responsabilidade recai sobre o filho mais velho.

Entretanto, é importante salientar que não domino o idioma japonês para compreender a profundidade de algumas crenças, essa problemática é enfrentada por vários estudantes como eu, e mesmo especialistas. Conforme Pereira: “A língua ainda constitui uma grande barreira para muitos especialistas que não estão na área de letras-japonês” (2000, p. 98).

Apresentarei as nuances dessa religiosidade com maiores detalhes no terceiro capítulo, bem como a persistência do “convívio” de três religiões, porém, agora, o Cristianismo insere-se nesse *ethos* imigrante.

2.5.2 A Questão da Morte

Uma das questões que envolvem a religiosidade dos imigrantes japoneses desde sua vinda ao Brasil é a morte. A partir dos estudos de Handa (1987), tentei reconstruir o cenário em que as práticas religiosas dos japoneses foram mantidas em âmbito familiar (o que será apresentado no terceiro capítulo). Busco nos relatos de Handa desvelar alguns “costumes” que foram trazidos do Japão e mantiveram-se entre os imigrantes ao precisarem enterrar seus entes queridos em solo brasileiro.

As histórias contadas pelo autor são lembranças de um imigrante, pois ele mesmo vivenciou algumas das situações relatadas e outras foram coletadas por ele. São narrativas do início da imigração, do período pré-guerra, mas que seguramente se reproduziram por outros japoneses, inclusive pelos imigrantes de Santa Maria. O autor observa que, em um primeiro momento, não era necessário expressar sua religião no Brasil, pois voltariam ao Japão poucos anos depois, a religiosidade ficara na terra natal, onde estavam seus ancestrais. Porém, à medida que perdiam familiares, seja pelas doenças adquiridas na chegada ao Brasil, ou pelo trabalho pesado, iam percebendo que estavam fincando raízes no país adotivo (HANDA, 1987).

Os enterros por sua vez, poderiam ser caracterizados como budistas. Uma vez que inexistiam monges qualificados, alguns devotos improvisavam preces para encomendar os falecidos. Como não poderia deixar de ser, os ataúdes eram, em sua maioria, de fabricação manual. Assim sendo, em tais cerimônias ninguém questionava as formalidades pertinentes à ocasião. Quando muito, entoavam o cântico nupcial ou rezavam as orações budistas. Nos cemitérios, a ausência de tabuletas de estilo budista – *sotoba*⁴⁰ – era compensada por cruzeiros de madeira onde o nome do falecido e a data da sua morte eram escritos com as inscrições de prece budista *namuami dabutsu*⁴¹. (1987, p. 384)

⁴⁰ *Sotoba* – pedaço comprido e pontudo de madeira, que se finca em túmulos budistas, que traz na frente o *kaimyô* (no Budismo, nome póstumo) e no verso o *zokumyô* (na concepção budista, é o nome que a pessoa tem em vida. Depois da morte, será substituído pelo *kaimyô*).

⁴¹ *Namuamidabutsu* – expressão usada nas rezas budistas, que significa: “Eu me refugio no” ou “Veneração ao Buda Amida”. No Budismo Nichiren, há uma recitação similar: *Namyohorenguekyo* que talvez possa ser traduzido como: “Eu me refugio no” ou “Veneração ao Sutra de *Lótus*”.

Ocorria, então, um improvisado na hora do sepultamento da pessoa falecida, pela inexistência de *bonzos*⁴² ou monges, os imigrantes realizavam a cerimônia com artefatos e orações ou ladainhas conhecidas popularmente, nesse contexto, não havia uma separação de correntes budistas. Ao mesmo tempo, as gerações que nasciam em solo brasileiro eram batizadas no catolicismo, havia uma conversão por parte dos imigrantes e das novas gerações. Desse modo, no início da imigração, já se observava uma mistura de símbolos religiosos brasileiros e japoneses, como salienta Handa: “Outrossim, a inscrição de preces póstumas budistas em lápides em forma de cruz de estilo católico, muito corriqueiras, denuncia claramente a mudança de religião, de uma geração para a outra” (1987, p. 384).

Baldus e Willems também observam uma mistura de elementos religiosos nas sepulturas pesquisadas por eles no Vale da Ribeira. “Este cemitério é uma mina para o estudo de sincretismos religiosos e mudanças culturais. Encontramos nele não somente túmulos cristãos e budistas uns ao lado de outros em promiscuidade completa, mas também traços cristãos e budistas reunidos nos mesmo túmulos” (1941, p. 131).

Os autores ainda descrevem alguns túmulos, o que corrobora as características mencionadas por Handa (1987). “A forma mais comum do túmulo budista é um poste de madeira de altura variável. Esses mourões trazem inscrições em letras japonesas. Num lado figura o nome do falecido, noutro a data do passamento. Às vezes um pensamento budista cobre a face principal do poste” (BAUDUS e WILLEMS, 1941, p. 131). Ademais, observam que não eram raros os túmulos japoneses que não apresentavam nenhum elemento de traço budista.

Retomando as memórias de Handa (1987), pode-se inferir que os rituais católicos eram bastante raros, pois havia, entre outras, a dificuldade da língua, porém os rituais também não eram genuinamente budistas, pela absoluta falta de *bonzos*:

Estes eram quase sempre substituídos por leigos que soubessem rezas budistas, não importando de que seita fossem. Quando não havia nem mesmo esses *bonzos* improvisados, cada qual rezava à sua moda, enquanto queimava o incenso funerário à cabeceira do morto. Antes, quando ainda não se fabricava incenso, costumava-se, simplesmente, acender velas. Além de acender velas, e queimar incenso, era ainda costume entre os japoneses oferecer uma pequena quantia em dinheiro, o chamado *kôden*, à família do morto. Podia ser tanto cinco como dez mil réis, não havia um valor fixo nem necessidade de ostentação. Era uma contribuição que se destinava a cobrir, diziam, a despesa com incenso. Como não existisse o *sotoba*, usava-se em seu lugar uma cruz, cristã mesmo, em madeira branca, e nela se inscreviam rezas budistas. Às vezes essas rezas eram dispensadas, mas nunca se deixava de lado o nome, as datas de nascimento e de morte e o número de anos que o falecido vivera.

⁴² *Bonzo* ou *bôzu* (em japonês) se refere ao monge budista

Os mais chegados retornavam à casa do falecido, voltavam a queimar incenso diante de um pequeno altar budista e recordavam a memória do falecido, petiscando o *shôjin ryôri*⁴³. Mesmo nessas ocasiões de luto, servia-se pinga aos presentes, um velho costume dos imigrantes (HANDA, 1987, p. 483).

No caso da família realizar as cerimônias póstumas com *bonzos*: “A principal atividade do *bonzo* consiste em celebrar ritos ligados ao culto dos mortos: enterros e *hôji* - ofícios em memória dos antepassados, geralmente celebrados nos dias de aniversário de falecimento” (GONÇALVEZ, 1990, p. 176).

Alguns dos costumes descritos, permanecem vivos ainda hoje dentro da comunidade *nikkei*, a oferenda de velas e incensos, o oferecimento do *Kôden*, entre outros que serão vistos no próximo capítulo. Handa conta que uma das maiores dificuldades de seu livro, hoje considerado um clássico, foi justamente a vida religiosa dos imigrantes, pois, em um primeiro momento, os japoneses, que chegavam ao Brasil, preocupavam-se em formar uma associação e construir uma escola, deixando para um segundo momento a vida religiosa:

A religiosidade dos imigrantes constitui-se, no máximo, em se lembrar – quando, por infelicidade, alguém da família falece – de que seria bom que houvesse algum bonzo para orar durante o funeral. É muito raro que haja alguém tão entusiasmado a ponto de procurar ensinamentos religiosos, em busca de sustento para seu espírito: a grande maioria se dedica mesmo exclusivamente às atividades que a façam enriquecer (HANDA, 1987, p. 725).

Apesar de os funerais e o culto aos antepassados representarem boa parte da religiosidade imigrante, outros hábitos também são permeados por crenças ou por algum significado religioso, e que permaneciam também em cunho familiar ou da colônia ou grupo. Conforme Handa (Op. Cit.):

Embora pudesse parecer que os imigrantes japoneses vivessem um cotidiano completamente despojado de religião, na prática tinham hábitos muito próximos dela e revestidos, por assim dizer, de significado religioso, o que, aliás, dava às suas vidas feições japonesas. (1987, p. 730).

Ainda sobre o culto aos antepassados, busquei referências sobre a existência, cuidados e responsabilidade dos altares domésticos. Assim, a questão seguinte refere-se à propriedade do *Butsudan*⁴⁴ ou *Kamidana*⁴⁵ em casa e sua manutenção. Essa prática de cultuar os

⁴³ Pratos vegetarianos, à base de vegetais, verduras, legumes, cereais, e algas marinhas.

⁴⁴ Um *Butsudan* (佛壇 ou 仏壇, literalmente "altar de Buda") é um altar ou sacrário comumente encontrados nos templos e casas de culturas japonesas budistas. Um *Butsudan* é um armário de madeira com portas que encerram e protegem um *gohonzon* ou ícone religioso, uma estátua ou pintura de um Buda ou Bodhisattva, ou um "script", mandala em rolo. As portas estão abertas para exibir o ícone durante as comemorações religiosas e são fechadas antes do anoitecer. Um *Butsudan*, geralmente, contém uma série de itens religiosos subsidiários, chamados *butsugu*, como castiçais, porta-incensos, sinos e plataformas para colocar ofertas, tais como chá de

antepassados é amplamente difundida na sociedade japonesa: Benedict (2002) faz menção aos oratórios que os japoneses mantinham em suas casas e que, regra geral, os imigrantes japoneses conservam ainda hoje em seus lares.

O culto devido aos ancestrais é prestado num altar bastante diferente na sala de estar da família, onde apenas seis ou sete mortos recentes são reverenciados. No Japão, em todas as classes é prestado o culto diário perante o altar, sendo preparado alimento para os pais, avós e parentes próximos lembrados em carne e osso, representados no altar por pequenos túmulos (2002, p. 50 Grifo meu).

A partir da descrição dos altares japoneses de Benedict (Ibid.), tentei estabelecer as práticas religiosas que permaneceram em âmbito familiar na comunidade nipo-brasileira de Santa Maria, visto que a maioria dos imigrantes e seus descendentes declaram-se, num primeiro momento, católicos, mas que, em número bastante expressivo, ainda possuem oratórios japoneses em suas residências.

Baldus e Willems (1941) perceberam a presença desse oratório japonês⁴⁶ nas residências que visitaram:

Este altar budista consiste num pequeno armário (*zushi*) que, na casa rural do Japão ocupa o nicho ao lado do *tokonoma*⁴⁷. No Japão nele colocam tabuinhas (*ihai*) que contem os nomes póstumos dos antepassados, na frente, e no lado oposto, os nomes que levavam em vida, havendo um espaço destinado a fazer-lhes ofertas de arroz, chá e galhos de *shikimi* (*Illicium religiosum*), enquanto queima continuamente o incenso e luzem de noite as lamparinas. [...] As tabuinhas fúnebres trazidas do Japão que vimos em algumas casas, são delgada e pintadas de negro com letras douradas. As que foram feitas aqui [...] são mais grossas, toscas e com letras negras sobre a madeira sem pintura nem verniz (1941, p. 128).

Considerando a presença do *Butsudan* nas casas que visitei e a persistência do culto aos antepassados, mesmo por aqueles que se apresentam como católicos, aspectos que compunham o *ethos* imigrante assemelham-se ao brasileiro. No que se refere aos conhecidos pelo senso comum como “católicos não praticantes”, por exemplo, todos dão “Graças a Deus”

frutas ou arroz. Algumas seitas budistas tem *ihai*, lápides de parentes mortos, dentro ou perto do *Butsudan*. Fonte: <http://en.wikipedia.org/wiki/Butsudan>, ultimo acesso em 18 de maio de 2011. Referente à nota 37.

⁴⁵ (...) altares de culto doméstico, amplamente difundidos entre os imigrantes japoneses. Ao lado do *Butsudan*, havia o *Kamidana*. Aparentemente, ambos os relicários atendiam às mesmas funções, mas suas origens são diferentes. O *Kamidana* possui raiz shintoísta, tendo por objetivo cultuar alguns deuses de seu panteão, como a deusa-sol, Amaterasu-o-mi-kami. Porém, divindades ligadas às atividades cotidianas também se apresentavam, inclusive algumas budistas, demonstrando que as fronteiras entre as duas religiões eram relativamente imprecisas. Antes de realizar os rituais, era necessário lavar as mãos, referindo-se à ideia de purificação, elemento importante no imaginário *shintô* (ANDRÉ, 2010, p.89 Grifo meu)

⁴⁶ Gonçalves (1990, p. 176) também descreve o *Butsudan*, que contém, no seu interior, uma pintura representando o Buda Amida e é ladeado pelos *ihai*.

⁴⁷ Termo utilizado por Baldus e Willems (1941, p. 126) para descrever a sala onde se recebem convidados de honra. “No *tokonoma*, presumivelmente *shintô*, há quadros de *Inari* ou do Imperador ou de ambos. *Inari* deus da colheita”.

pelas coisas boas, pela comida na mesa, ou deixam o ‘bem’ na mão de algo superior dizendo “Se Deus quiser”.

Além disso, percebi uma preocupação por parte dos meus interlocutores sobre onde e como fazer os ritos funerários, mesmo que somente nessas datas eles prezam por fazer e manter de modo correto as tradições póstumas. Um exemplo que aprofundarei no terceiro capítulo é que não podem enterrar pais e sogros no mesmo cemitério, mesmo que não saibam explicar o motivo, sabem que não podem fazê-lo. A princípio, a explicação para esse costume seria da sociedade patrilinear, bem definida no Japão tradicional, não havendo envolvimento entre as famílias, as mulheres casavam-se e passavam a ser de outra família, mesmo no momento do falecimento. No capítulo terceiro, essas questões serão aprofundadas e comparadas com os dados empíricos coletados durante a pesquisa.

2.5.3 As faces do Budismo

Para Rafacho (2007, p. 52): “A cultura japonesa é repleta de rituais e atividades que transmitem toda a dedicação e riqueza de suas crenças”. Aludindo, ademais, ao fato de que os jardins japoneses possuem simbolismos, a arte dos arranjos florais, a cerimônia do chá entre várias outras, as quais, ousou acrescentar a religiosidade doméstica.

Para poder inferir a existência de uma religiosidade doméstica, tive que percorrer um caminho teórico sobre o tema das religiões japonesas tradicionais e as Novas Religiões Japonesas (NRJ).

A ressurreição das “religiões japonesas” aconteceu na década de 1950, “no seio da comunidade *nikkei*”. Mori afirma que essa ressurreição ocorreu em consequência do sentimento de “perda de sua pátria diante da derrota do Japão na II Guerra Mundial” (MORI, 1998, p. 57). Ele continua:

O desmoronamento da estrutura social simbólica sustentada pelo ‘simbolismo da veneração do imperador’, a fermentação da ‘consciência de pseudofamília’ que foi configurando o pensamento de residência permanente e definitiva neste país, e concretamente, com a vinda para o Brasil de novas seitas religiosas do Japão, e o culto ao antepassado, no lar, que tem muito haver com estas religiões. Todos esses aspectos têm direcionamento comum em abarcar o sistema de crença japonesa reinterpretado como sistema de símbolos representativos da niponicidade dos “japoneses que residem definitivamente no Brasil” (1998, p. 57 Grifo meu).

Alguns conceitos parecem-me importantes para apresentar a religião de meus interlocutores, entres eles estão: o “Budismo tradicional”, o “Budismo de imigração”, o “Budismo étnico” e o “Budismo de conversão”; que ainda possuem subdivisões, mas o tema será abordado somente para fins da compreensão da religiosidade apresentada pelos imigrantes em Santa Maria.

Shoji (2007) salienta que o Budismo, desde as suas origens, demonstrou uma atitude “inclusivista de outras religiões” e, durante sua expansão, apresentou um sincretismo histórico. “No contexto japonês, a abordagem mais geral foi de um inclusivismo e mesmo um sincretismo com as religiões nativas, como o Xintoísmo” (p. 139). A afirmação de Shoji vem ao encontro dessa dissertação, pois observa que o Budismo, originalmente, permite “sincretismos” ou inclusivismo de outras escolas, religiões ou culturas.

Shoji (2002 e 2011) aponta características comuns, que me permitem, inicialmente, descrever o grupo de estudo como praticantes de um Budismo étnico, pois é possível vislumbrar aspectos étnico-culturais. Inclusive por Shoji afirmar que o Budismo japonês é ancorado em influências familiares e de culto aos antepassados.

No caso do Budismo japonês é possível identificar aspectos étnicos a partir da religiosidade popular japonesa, que combina elementos do Xintoísmo e da religiosidade familiar chinesa. De uma forma geral, os japoneses nunca incorporaram as doutrinas budistas da reencarnação e sobre o sofrimento que estão presentes nas escrituras budistas mais antigas e que são o ponto de partida para muitos budistas ocidentais (2011, p. 48).

O mesmo autor (2002 e 2011) ainda diferencia os budistas entre “imigrantes” e de “conversão” da seguinte maneira:

O Budismo dos imigrantes teria como principal característica a preservação de uma identidade étnica a partir de rituais e devoções específicas. As principais características do Budismo dos convertidos seriam uma interpretação mais racionalizada do Budismo e uma estreita associação com a meditação, tendo como perfil social característico pessoas educadas e da classe média e alta da sociedade (2002, p. 50).

Mesmo que os dois grupos de budistas, imigrantes e de conversão, venham, por vezes, a utilizar o mesmo espaço, eles têm práticas autônomas e independentes, inclusive, em função da língua no Brasil, visto que os imigrantes realizam suas práticas em língua japonesa e os convertidos são, em sua maioria, ocidentais em busca do conhecimento budista. Tal diferenciação entre convertidos e imigrantes tem, para Shoji (2002), fundamentado em Balmann (2001), “um tempo curto de duração, já que essa categoria não faria mais sentido

tanto para a segunda geração de imigrantes quanto para a segunda geração de convertidos” (SHOJI, 2002, p. 52).

Usarski (2002) também faz referência à divisão “Budismo de Imigração” e “Budismo de Conversão”, sendo que esse segundo tem atraído, em especial, os brasileiros. Gonçalves (1990, p.178) refere a atração dos brasileiros pelo Budismo, salienta que é mais comum ver brasileiros e descendentes nipo-brasileiros procurando o Instituto Budista de Estudos Missionários, do que descendentes de japoneses. E também atribui a esses brasileiros as características de pessoas intelectualizadas, normalmente de nível universitário.

Rocha afirma: “longe dos meios japoneses, desde o começo do século XX, alguns intelectuais brasileiros já se interessavam pelo Budismo por meio de leituras de obras inglesas, francesas, e, posteriormente, americanas” (2011, p. 88). A autora também explica a divisão do Budismo no ocidente:

O Budismo no Ocidente é geralmente visto como dividido entre ‘étnico’ e ‘de conversão’, Budismo ‘étnico’ é definido como devocional ou o repositório da identidade cultural do grupo, e Budismo ‘de conversão’ é caracterizado pela meditação e estudo racional dos *sûtra* (textos budistas) (Ibid., p. 90).

A divisão entre Budismo étnico e de conversão é mencionada também por Tanaka quando estuda o Budismo japonês nos Estados Unidos: “os “budistas étnicos” são aqueles que trouxeram o Budismo como parte de sua “bagagem” quando imigraram para os Estados Unidos” (2011, p. 37). A mesma premissa de “trazer na bagagem” pode ser traduzida para os budistas étnicos no Brasil, no entanto, vejo como uma definição acadêmica, pois meus interlocutores não se definem como “budistas étnicos”. Tanaka (2011) também propõe uma divisão entre “novo” e “velho”, referindo-se aos convertidos e aos imigrantes japoneses nos Estados Unidos da América.

Ainda que o Budismo passe por essas subdivisões, existe também o processo contrário, há de se considerar que ele também se reelabora. É Rocha (2001 e 2011) que representa o processo de convivência, dinamismo e de interação dos imigrantes com a sociedade brasileira, com o conceito de crioulização dos rituais Zen no Brasil:

As múltiplas influências que as práticas religiosas dos *nikkeis* sofreram desde que chegaram ao Brasil, o fato de que muitos deles já se tornaram católicos, juntamente com o recente forte interesse pelo Budismo na sociedade brasileira, deram origem às práticas religiosas ‘crioulizadas’. Utilizo o conceito de crioulização para enfatizar a ideia de que a identidade não é formada por uma síntese perfeita de duas ou mais culturas, mas emerge de um processo dinâmico de troca e interação. Assim, o conceito de crioulização ilumina as várias maneiras em que os imigrantes japoneses e seus descendentes sobrepõem um ‘vocabulário’ religioso brasileiro sobre sua ‘gramática’ budista. Por exemplo, rituais são chamados de ‘missas’, abade de ‘bispo’ e fala-se de ‘paraíso’, ‘inferno’ e ‘rezar’ (2011, p. 90).

No entanto, o termo crioulização precisa ser compreendido como um processo em um contexto de continuidade e dinamismo, que abrange as combinações entre o Budismo trazido pelos imigrantes e a religiosidade brasileira. Além disso, praticar duas religiões não é privilégio do *nikkei*, isso é costumeiro no Japão e, de certa forma, também o é no Brasil, considerando a relação do catolicismo com as crenças afro-brasileiras, sobre as quais não vou me aprofundar.

No Japão, é comum ser budista e xintoísta. Da mesma maneira, para os *nikkeis*, ser católico não exclui manter suas tradições culturais, que incluem o Budismo. Acredito que, para a maioria dos *nikkeis* que se converteram ao Catolicismo, o Budismo e o templo budista são ainda vistos como repositórios de antigas tradições culturais japonesas, há muito esquecidas. Como o *Butsudan*, que contém memórias já nem mesmo identificadas pelos membros da família, o Budismo não é visto somente como uma religião, mas também como um nicho de memórias e tradições ‘esquecidas’ (Ibid., 93-94).

É de Shoji (2011) o estudo do Budismo *nikkeis*⁴⁸, no qual apresenta uma preocupação com a manutenção do Budismo tradicional, aquele que veio na bagagem dos imigrantes em função do desaparecimento da primeira geração e da crescente integração da segunda e terceira geração de japoneses com a sociedade brasileira. Sua afirmação vem ao encontro do presente estudo, pois, em Santa Maria, os imigrantes que praticam uma religiosidade familiar de culto aos antepassados são de primeira geração, correndo o risco das futuras gerações não terem essa prática, sobretudo, porque o Budismo japonês tem, em suas bases, o culto aos antepassados, em âmbito familiar, e pode fornecer subsídios que podem ser utilizados como traços de diferenciação cultural⁴⁹, “para uma identificação étnica por meio da valorização da origem e dos laços de parentesco” (SHOJI, 2011, p. 69). Assim sendo, os descendentes dos imigrantes podem vivenciar essas práticas religiosas dentro da família, para o autor, essa religiosidade “derivada de uma vivência como comunidade étnica, pode ser prolongada por diversas gerações” (Ibid., p. 69).

É do mesmo autor o termo “convivência religiosa múltipla”, atribuindo a conversão ao Cristianismo como tentativa de adaptação, e do sentimento de pertencimento:

Essa prática budista vem ao encontro de uma convivência religiosa múltipla, frequentemente encontrada tanto no Brasil quanto no Japão. Apesar de estar em contraste com o ambiente de recepção na maioria dos países ocidentais, no Japão e no Brasil as religiões assumem constantemente aspectos funcionais e contextuais na vida dos adeptos. Simplificadamente, se no Japão o Xintoísmo é a religião que representa o pertencimento étnico e é usado nas cerimônias de nascimento, no caso, do Brasil o pertencimento nacional ocorreu por meio do batismo católico e, em

⁴⁸ O termo *nikkei*, nesse estudo, foi utilizado no singular, porém o Dossiê Temático da Revista REVER 2011 faz uso da palavra sempre no plural.

⁴⁹ Bem como a Cultura de Contraste trabalhada por Carneiro da Cunha (1986) já mencionada.

muitos casos uma identidade *nikkeis* se deu por intermédio do Budismo. O Budismo tradicional, tanto no Japão quanto no Brasil, é reservado para os rituais funerários e culto aos antepassados da religiosidade familiar (2011, p. 64 Grifo meu).

Há, conforme Mori (1998, p. 57), uma construção de um mundo religioso adequado às necessidades dos japoneses, advindo de uma interpretação e modificação cultural no “processo da experiência do contato com a cultura distinta”.

A questão das particularidades da religiosidade dos imigrantes japoneses e seus descendentes compreendida como religiosidade múltipla é encontrada também em Usarski (2002):

Em vários casos particulares pode ser presumida uma atitude multirreligiosa cuja complexidade esta longe de ser representada adequadamente por uma simples cruz em um questionário [no caso das pesquisas quantitativas]. Não há, por exemplo, nenhum recurso que permita avaliar quantas das pessoas que se declararam budistas seguem exclusivamente esta religião ou a seguem em combinação com outras crenças e práticas. É desconhecido também se descendentes japoneses, oficialmente convertidos ao Catolicismo, a outras Igrejas cristãs e a religiões como a Umbanda, têm mantido os preceitos budistas e ainda participam dos ritos tradicionais na intimidade da família (2002, p. 02).

A ideia de uma acomodação e adaptação estratégica das práticas religiosas japonesas, relacionadas ao Budismo, está presente também em Pereira (2008a), que estabelece relação com a invenção das tradições e a memória, aspectos que compõem a identidade do grupo da *Sôka Gakkai*, por ele estudado, bem como pretendo fazer a partir das narrativas de meus interlocutores.

Tendo como base os conceitos dos diferentes Budismos, suas divisões e combinações até aqui apresentadas, interpretei as práticas religiosas de meus interlocutores de modo a tentar compreendê-las. No terceiro e último capítulo, exponho os dados empíricos coletados durante a pesquisa, bem como os métodos utilizados e a trajetória construída nesse caminho.

CAPÍTULO III – O CAMINHO ETNOGRÁFICO

3.1 A construção do Caminho Metodológico

Neste capítulo, pretendo descrever, inicialmente, os métodos e ferramentas que utilizei para realizar as entrevistas junto à comunidade japonesa de Santa Maria, bem como a minha recepção por eles e as dificuldades encontradas no momento de adentrar no grupo. Pode-se dizer que eles são reservados e não gostam de se expor frente a estranhos. Foram visitadas oito famílias de imigrantes na cidade, de um total de quatorze famílias japonesas que ainda residem em Santa Maria. As demais, por considerarem o tema de estudo bastante íntimo ou alegarem não saber nada sobre “religião”, preferiram não participar da pesquisa.

Bourdieu (2004, p. 20-21) destaca duas preocupações relevantes na escolha do método e das técnicas empregadas quanto à investigação do objeto de pesquisa, quais sejam: “nas situações reais da atividade científica, só é possível esperar construir problemáticas ou novas teorias com a condição de renunciar à ambição impossível [...] de dizer tudo sobre tudo e de forma ordenada”. A seguir, o autor atenta para o fato de o cientista sempre interrogar suas técnicas e não forçar o encaixe do seu objeto de pesquisa a elas. Entendo que, além de serem significativas as abordagens e técnicas metodológicas, tais orientações também conduziram o olhar da pesquisadora à interpretação dos fatos.

A temática analisada leva em consideração o que Bourdieu (2004) definiu como “vigilância epistemológica”. Ainda apoiada nas ideias defendidas pelo autor citado, a transformação de um problema social em problema sociológico foi construída sob a lógica de que “o real nunca toma a iniciativa já que só dá resposta quando é questionado” (2004, p. 48), ou seja, um objeto de pesquisa só pode ser construído por conta de uma problemática teórica que interroga os aspectos retirados de determinada realidade, neste caso, as práticas religiosas nipo-brasileiras na cidade de Santa Maria.

No que se refere aos aspectos éticos da pesquisa, foi elaborado um consentimento livre e esclarecido, mas por respeitar as características do grupo: imigrantes de primeira geração, agricultores que não dominam a língua portuguesa, eu optei por perguntar, nas entrevistas, se consentiam em participar de tal pesquisa. De maneira que, no início das entrevistas, foi solicitada, verbalmente, a autorização para publicar suas lembranças contadas, sendo

respeitada quando, em alguma ocasião, pediam que tal informação não fosse gravada ou não fosse contada no trabalho.

As respectivas autorizações foram feitas mediante gravação de voz. Esse procedimento permitiu a interação face a face entre pesquisador, sujeitos e objetos pesquisados, cujos instrumentos de auxílio foram: a caderneta e o diário de campo (GIL, 1996), mais o gravador. Não foram feitas imagens fotográficas do *Butsudan*, por reconhecer que o tema das práticas religiosas japonesas está permeado de intimidade e o local das orações pertence somente à família.

Os sujeitos entrevistados possuem semelhanças no que diz respeito às vivências, tão relevantes à definição do estudo em questão, seja pela experiência e os conhecimentos trazidos do Japão ou pelo empoderamento de informações devido à idade e à hierarquia estabelecida pelos japoneses. Cada entrevista teve duração de aproximadamente uma hora, seguida de uma conversa informal enquanto tomávamos chá verde ou café.

A aproximação e a empatia geradas em cada um dos encontros pela entrevista foram fundamentais para que as narrativas de trajetórias fossem efetivamente um ato de compartilhamento de experiências. Para conseguir esses dados, o pesquisador deve criar uma atmosfera que permita gerar – tanto quanto possível - um ambiente de confiança mútua que permita o diálogo. As interações face a face (GOFFMAN, 1985) nas entrevistas propiciaram maior profundidade nos questionamentos, maior contato e atmosfera, que facilitam a abordagem de assuntos mais delicados.

Por outro lado, neste tipo de técnica, sempre há a possibilidade de inibição do entrevistado, nesse sentido, pude contar com o apoio de meu orientador que participou, conjuntamente, em algumas entrevistas, abrindo “caminho” para que pudesse adentrar na comunidade, visto que ele já era conhecido das famílias da época em que publicou seu livro sobre os 50 anos de imigração japonesa em Santa Maria em 2008. Esse apoio foi fundamental, pois ele fazia as apresentações e, no início, fez a interlocução entre os sujeitos da pesquisa e eu, de modo que eu pudesse ir me inserindo aos poucos e adquirindo a confiança e a simpatia dos japoneses.

Durante as visitas, por exemplo, quase sempre era oferecido o chá verde, chá típico do Japão, que demonstra hospitalidade, o que permitia uma aproximação acolhedora entre a pesquisadora e os sujeitos da pesquisa, de modo a conservar as relações face a face (GOFFMAN, Op. Cit.) em contextos locais, ou seja, no ambiente em família.

forma adequada, os resultados, inclusive negativos, que ela produz e se interroge sobre as razões que fazem com que os fatos têm razão de dizer não (BOURDIEU, 2004, p. 78).

Tal afirmação de Bourdieu parece dar sustentação a minha pesquisa, visto que, em muitas entrevistas, os sujeitos eram diretos, apresentavam-se como católicos no Brasil, negando, a princípio, a prática de uma religiosidade japonesa. Porém, o saber científico, conforme o autor, permite aproveitar mesmo essas negações sobre o tema da pesquisa. Desse modo, baseada nessa premissa e nos incentivos de meu orientador, conhecedor da cultura japonesa, além da minha obstinação advinda da prática budista *Nitiren*, continuei a pesquisar.

Não desisti em nenhum momento de desvendar as nuances dessa prática religiosa dos sujeitos de pesquisa, além disso, inspirando-me também em um dos princípios morais da cultura japonesa: o *Gambarê*, termo supracitado que significa “trabalhar firme, não desistir, superar”.

A experiência de não encontrar nas narrativas dos interlocutores, em um primeiro momento, o que se busca saber com relação à comunidade japonesa foi vivenciada pelo antropólogo Selmo Norte, citado por Pereira (2008b).

O antropólogo Selmo Norte deu um testemunho vibrante dessa realidade em sua dissertação de mestrado:

Cheguei à Vargem Bonita com a expectativa de poder facilmente identificar os membros da comunidade que se apresentariam como budistas, xintoístas, cristãos, pertencentes às chamadas novas religiões japonesas etc. Pura decepção. Ao mesmo tempo que ninguém se identificava rigorosamente, todos demonstravam observar uma série de atos essencialmente religiosos. Quando perguntados sobre suas crenças, tentativas mal disfarçadas de se mudar de assunto eram esboçadas. Instigados diretamente a falar sobre suas religiões, surpresa, mais uma vez: um misto de concepções diversas, Budismo, Xintoísmo, catolicismo, parecia se sobrepor às convicções individuais, tornando difícil se dizer com clareza a orientação seguida por cada família.

[...] Registrei ao menos quatro situações em que as famílias se disseram Católicas, mas ao serem visitadas deram-me verdadeiras aulas sobre a função do *Butsudan* [altar budista] presente em suas residências, o papel dos ancestrais e os cuidados com os parentes mortos [...] a objetividade nativa que eu buscava não existia a não ser nos esquemas conceituais previamente elaborados com o propósito de abarcar o universo empírico. (NORTE 1994, p. 82-83 apud PEREIRA 2008b, p. 277).

Compartilho dessa experiência, sobretudo, porque também vivenciei momentos como os registrados por Norte. Porém, entendo, assim como ele, que essas disparidades entre o discurso e a prática contribuem enormemente para campo de pesquisa antropológica.

As entrevistas, por sua vez, foram realizadas sob o método da história oral, em que, durante as conversas, se reconhecem, na narrativa dos entrevistados, as suas histórias e estórias, as memórias trazidas do passado através do que se chama de história oral. Portelli (1997) considera a história oral como um “instrumento” para fornecer informações sobre o

passado, sendo que o importante é a subjetividade das narrativas, podendo recuperar memórias vividas sob a perspectiva de quem as viveu.

A história oral ultrapassa a semelhança entre história e memória quando prioriza a narrativa dos sujeitos e repensa a relação entre passado e presente, tendo ainda a possibilidade de construir uma fonte capaz de eleger sua própria história ao deparar-se com testemunhos de memórias que podem ser selecionadas.

Além das visitas, a convivência com o grupo de imigrantes de Santa Maria perpassou pela organização e participação de alguns eventos, como a exposição *washi no kimono* – Kimonos de Papel em março de 2011, Festa das Etnias no mês de agosto de 2011, *Engekai* na cidade de Porto Alegre em agosto de 2010 e setembro de 2011 e *Undokai* também em Porto Alegre em agosto de 2012, entre outros.

Um fator que se torna relevante para a compreensão das narrativas nas entrevistas é a questão do idioma. Santa Maria tem um benefício para se pesquisar cultura japonesa: a presença de imigrantes de primeira geração. No entanto, como a pesquisadora não fala o idioma japonês, mesmo nas entrevistas em que estava acompanhada de meu orientador, foi difícil entender todos os termos utilizados. Felizmente, na maioria dos casos, uma filha das senhoras entrevistadas participava da conversa, fazendo papel de intérprete quando um ou outro termo não era entendido. Cabe registrar, nesse aspecto, que muitos termos do japonês foram “equivocadamente” traduzidos para se fazerem entender pela sociedade envolvente, como o termo *okaguessamadê* que, no senso comum, seria traduzido erroneamente por “graças a deus” o que será posteriormente explicado.

O problema da tradução foi enfrentado, visto que eu e meus colegas pesquisadores não falamos japonês, e os entrevistados, por terem uma idade avançada, serem agricultores e viverem no campo, normalmente, somente com a família, não compreendem muito bem o português, por isso, a ajuda da segunda geração durante as entrevistas foi, sobremaneira, importante. O mesmo pode ser notado durante a pesquisa feita pelo Memorial de Imigração e Cultura Japonesa, em 2010 e 2011, com instrumentos de pesquisa realizados em língua portuguesa e japonesa. Esse instrumento serviu como base para o projeto de mestrado e para orientar alguns artigos e publicações em 2011, bem como para nortear as entrevistas que seriam realizadas, posteriormente, sobre as práticas religiosas japonesas. Os questionários aplicados em Porto Alegre, por ocasião do *Engekai* estão nos apêndices I e II.

Tais questionários foram aplicados em Porto Alegre em um evento chamado *Engekai*, comemorativo à imigração no Rio Grande do Sul, em 18 de setembro de 2010, e contando com algumas famílias *nikkei* de Santa Maria, os resultados dos 50 questionários, que eram

compostos com 18 questões de múltipla escolha, serviram somente como balizadores da entrevista semiestruturada, que realizei com os imigrantes de Santa Maria durante as visitas. Eu utilizo-os, neste estudo, somente com finalidade demonstrativa do que se retirou, se confirmou ou não se confirmou, nas visitas às famílias pesquisadas, os resultados desses questionários serão usados conforme a necessidade como dados primários.

Os questionários foram aplicados em língua japonesa e portuguesa, e foram respondidos da seguinte forma: 23 participantes (com idade média acima de 50 anos) responderam em japonês e 27 pessoas (com idade média entre 20 e 50 anos) responderam em português, o que sugere que os imigrantes de primeira geração ou *dai-nisseis*, por terem chegado ao Brasil muito crianças, ainda preferem ler e escrever na língua materna, enquanto os *nisseis* estão mais acostumados ao português.

Infere-se, pois, que são os idosos que permanecem e mantêm a língua materna como traço diacrítico, uma característica que pode ser considerada formadora de identidade étnico-cultural por ligar os membros que compõem o grupo e estar relacionado ao comportamento e atitudes em relação ao uso da língua e as relações sociais.

O que observei durante a aplicação desses primeiros instrumentos, foi que os mais velhos responderam os questionários em língua japonesa, que foram traduzidos pelo NEJA (Núcleo de Estudos Japoneses da Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS), enquanto a mostra referente aos mais jovens, *nikkei* de segunda e terceira geração, optaram por responder em português e encontrei palavras que tinham traduções ou “visões” diferentes conforme a idade, o caso das palavras *okagesamadê* e *kami*⁵⁰ que serão aprofundadas, posteriormente, na análise das entrevistas.

A tradução é bastante estudada na linguística, sendo que, para fins desse estudo, é importante lembrar sua função na comunicação e transmissão de conhecimentos entre os sujeitos envolvidos. Para Hurtado Albir (2001), a tradução é um processo interpretativo e comunicativo que consiste na reformulação de um texto com os meios de outra língua e que se desenvolve em um contexto social e com uma finalidade determinada, justamente para adaptar-se ao contexto social é que algumas palavras foram traduzidas pelos imigrantes com o propósito de estabelecerem a comunicação.

A tradução é um “ato comunicativo” e o tradutor é um operador cultural. (HEWSON e MARTIN 1991), o que significa dizer que a linguagem também é adaptada culturalmente e tem como objetivo principal a funcionalidade no ato comunicativo. Neste estudo, em especial,

⁵⁰ Idem a nota 39. Observaram-se várias interpretações a respeito desse termo e de sua tradução.

enfrentei alguma dificuldade, visto que os termos da religião, por serem de âmbito mais abstrato e/ou filosófico, eram comunicados em japonês, assim poderiam ocorrer adaptações equivocadas por parte da pesquisadora, o que tentei minimizar com o apoio de uma das colaboradoras principais da pesquisa Sra. T.Y. e com o auxílio da Prof^a. Tomoko Kimura Gaudioso da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), a qual em diversos momentos prestou colaboração.

Em função das dificuldades enfrentadas nas entrevistas, quanto ao idioma e à tradução, alguns trechos das transcrições passaram por um processo de transcrição. À luz de Meihy (1991) transcrição significa inspirar o trajeto de procedimentos e o espírito da transformação da fala do interlocutor, do momento da entrevista passando pelos últimos trabalhos com o texto até a interpretação dos dados, no sentido de reconhecer as diferenças encontradas na linguagem escrita e na linguagem oral, e tentar aproximar o oral da escrita para beneficiar o leitor.

... a fase final do trabalho dos discursos. [...] Teatralizando o que foi dito, recriando-se a atmosfera da entrevista, procura-se trazer ao leitor o mundo de sensações provocadas pelo contato, e como é evidente, isso não ocorreria reproduzindo-se o que foi dito palavra por palavra. [...] tem como fito trazer ao leitor a aura do momento da gravação. [...] O fazer do novo texto permite que se pense a entrevista como algo ficcional e, sem constrangimento, se aceita esta condição no lugar de uma cientificidade que seria mais postiça. Com isso valoriza-se a narrativa enquanto um elemento comunicativo preñado de sugestões. [...] Neste procedimento uma atitude se torna vital: a legitimação das entrevistas por parte dos depoentes (1991, p. 30-31).

Em antropologia, essa legitimação também se faz necessária à medida que é a voz do colaborador/entrevistado que transmite os conhecimentos, no caso deste estudo, as práticas religiosas dos imigrantes em Santa Maria, porém a transcrição palavra por palavra, muitas vezes, dificulta o entendimento do leitor que não vivenciou o momento da entrevista e, por isso, o processo de transcrição auxiliou a melhorar a compreensão em diversas falas ininteligíveis pelo grau de idioma, sotaque e tradução.

Para Caldas,

Todo o processo (do 'projeto', passando pelas entrevistas, com o trabalho de 'criar' o texto, até o texto 'final') faz parte de uma transcrição hermenêutica, que não é apenas a 'modificação' ou 'fase final dos trabalhos dos discursos', mas concepção e visão de mundo, não somente de como se produz um texto, mas sobre o fundamento da própria realidade, sendo, portanto, parte inextirpável da própria estrutura interpretativa. Transcrição não pode ser somente uma 'textualização' ou o fim de uma 'textualização', não pode ser texto, mas processo que exige, no caso, uma postura geral e uma textualização radical (1999, s/n).

Ainda para Caldas (1999): “O ‘resultado final’ da transcrição são textos vivos (texto-sujeito), pulsantes, que organizam-se numa grande ficcionalidade viva” (s/n), de modo que ocorre uma preocupação ética bastante grande em não alterar o sentido da fala do entrevistado, mas somente de passar do oral para o escrito, de uma forma inteligível e comprometida com a aura da entrevista, sendo que aquilo só poderia ter sido dito por aquele sujeito ainda que tenha passado por modificações.

Caldas (1999), além disso, explica:

A ideia de textualização, principalmente porque seu primeiro passo é uma transcrição, deve suportar a deformação como um dos seus momentos. Partindo de um escrever a oralidade e de um transformar esse primeiro texto num texto que será fruto de um largo processo de diálogo com nosso interlocutor (s/n).

O processo de transcrição foi importante para o bom entendimento de certas falas por parte do leitor que não é descendente de japonês ou que não fale o idioma, tornando o texto final mais literato, mais ficcional, porém não perdendo o conteúdo essencial que só seria dito por um japonês. Contudo, por esse trabalho não pertencer à área da linguística ou das letras e nem da história oral, mas da antropologia, que tem, em sua ética, não alterar as falas, estas serão mantidas no texto, porém, em notas de rodapé, para que seja comprovado que tal trecho da entrevista sem um processo de tradução e transcrição não faria sentido no texto escrito, ainda que antropológico ou etnográfico.

Sendo assim, analisei os códigos utilizados pelo grupo para comunicar-se, os quais estão vinculados às reações dos falantes em relação às questões étnicas, culturais e linguísticas, o que compõe outro campo de estudo que vai além do presente estudo, a etnolinguística. Pode-se afirmar, então, que tanto a religião, objeto primeiro deste estudo, quanto a língua utilizada nas práticas religiosas ou nas relações sociais são fatores que atuam na coesão das comunidades étnicas:

...desempenham um papel importante, talvez porque elas autorizam a comunidade de compreensão entre aqueles que compartilham um código linguístico comum ou um mesmo sistema de regulamentação ritual da vida. (POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. 1998, p. 38).

Com base na convivência com os imigrantes, pretendo descrever a minha experiência em campo, narrar atenciosamente não só os fatos, mas as relações construídas, sobretudo por entender, à luz de Geertz, que a prática etnográfica vai além de “estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário, e assim por diante” (1989, p. 15). Ela depende muito do “esforço intelectual” (Ibid.,

p.15) por parte do pesquisador no sentido de realizar uma descrição o mais densa possível, com base nas relações estabelecidas, nas leituras anteriores e nas interpretações e sentimentos.

Geertz (1989) aplica a ideia de descrever o que acontece no interior de cada interação “dramática”, ou seja, em termos do que aquilo significa para cada sujeito participante da interação, naquele exato momento e lugar, de modo que cada participante tem sua percepção e interpretação acerca dos fatos. O pesquisador observa e faz interpretações, é a partir dessas interpretações que o pesquisador tira suas conclusões, que, no entanto, são provisórias e relativas. A descrição densa, nos moldes propostos por Geertz, permite apreender o que o autor entende como objeto da etnografia: “uma hierarquia estratificada de estruturas significantes” (1989, p. 17).

Evidentemente, essas interpretações são subjetivas, e momentâneas, pois o pesquisador está envolto por uma teia de significados:

O conceito de cultura que eu defendo, e cuja utilidade os ensaios abaixo tentam demonstrar, é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado. É justamente uma explicação que eu procuro, ao construir expressões sociais enigmáticas na sua superfície. Todavia, essa afirmativa, uma doutrina numa cláusula, requer por si mesma uma explicação (GEERTZ, 1989, p. 15).

Com base em Geertz (Op. Cit.), posso afirmar que pretendo “interpretar” as práticas religiosas dos imigrantes japoneses em Santa Maria. Eu convivi com eles, não para tornar-me parte do grupo, eu não teria como fazê-lo, mas, a partir das interpretações deles sobre sua religiosidade, produzir a minha própria interpretação e construir um texto antropológico, com suas nuances de literatura e ficção, considerando e tentando distanciar-me das teias de significados sociais que são intrínsecas.

os textos antropológicos são eles mesmos interpretações e, na verdade, de segunda e terceira mão. (Por definição, somente um ‘nativo’, faz a interpretação em primeira mão: é a sua cultura.) Trata-se, portanto, de ficções; ficções no sentido de que são ‘algo construído’, ‘algo modelado’ — o sentido original de *fictio* — não que sejam falsas, não-fatuais ou apenas experimentos de pensamento. Construir descrições orientadas pelo ator dos envoltórios... (1989, p. 25/26).

“A análise cultural é intrinsecamente incompleta e, o que é pior, quanto mais profunda, menos completa” (Ibid., p.39). Com base nessa afirmação, posso, de antemão, presumir que a interpretação da religiosidade dos imigrantes será somente uma parcela do que pode representar para os nativos. E, ainda assim, com resultados e significações dos

imigrantes de Santa Maria, no período entre 2010 e 2012, podendo ser diferente de outros grupos de japoneses estudados em outras regiões do país e em outras épocas.

Entendo, porém, que essa descrição densa acerca de aspectos culturais não é tarefa fácil, vai além do “estar lá” com o grupo, é necessário estabelecer trocas, vivenciar, experienciar, de maneira que pretendo descrever, colocando no papel, essas trocas, sentimentos e experiências decorrentes de uma relação única vivida pelo antropólogo na etnografia.

Conhecidos, então, os métodos, as técnicas, as preocupações éticas e as categorias que balizaram esse estudo, eu passo para a exposição da minha experiência em campo. As narrativas serão relacionadas à literatura já existente sobre o assunto, para afirmar ou negar as hipóteses desse estudo.

3.2 Etnografando e Descobrimo as Práticas ou Costumes Familiares entre os imigrantes

A experiência com os japoneses de Santa Maria foi, sobremaneira, singular. Tive a oportunidade de aprender muitas coisas, não somente com relação às práticas religiosas, mas outros aspectos. Eu pude provar pratos da gastronomia japonesa que nunca havia comido, os quais foram preparados pelas próprias imigrantes. A Senhora K.N., gentilmente, tentou me ensinar a comer com o *hashi*, porém, sem muito sucesso.

Entre outros aprendizados, como algumas poucas palavras em japonês, pelo menos para cumprimentar as pessoas ao chegar ou ao sair da casa, ademais, relembrei a importância da pontualidade, sempre procurei chegar antes da hora marcada, o sentimento de agradecimento aos pais etc. Foram muitos os aprendizados e pretendo carregá-los comigo além desse trabalho, com muita gratidão aos japoneses por ter sido recebida dentro da comunidade.

Em princípio, nas conversas, depois das apresentações, explicações sobre o trabalho e conversas comuns, como o frio que fazia, ou o calor durante o verão, ou a saúde dos mais velhos ou outro, eu tentava adentrar no tema da pesquisa, às vezes, sem sucesso. E outras vezes, eles contavam-me prontamente sobre suas práticas.

Em todas as residências que visitei, as pessoas declararam possuir um altar japonês em casa, porém, existe uma variação quanto à pessoa que é responsável por cuidar do *Butsudan* ou *Kamidana*, ficando, principalmente, a cargo do pai ou filho mais velho, conforme a

tradição. Mas, no caso estudado, como as famílias visitadas eram compostas por viúvas, em sua maioria, elas mesmas é que cuidam do *Butsudan*, ficando as filhas responsáveis somente na ausência daquelas.

Mas esses cuidados com o oratório podem representar duas deduções contraditórias, uma é a de que ninguém assumindo a responsabilidade quanto ao cuidado, este pode ser coletivizado, ancorando-se no grupo cooperativo de Cardoso (1998, p. 81). A autora explica que a família é um grupo de cooperação e que, por isso mesmo, tem condições de manter algumas das tradições japonesas trazidas pelos imigrantes. Por outro lado, a dedução de que esse cuidado com o altar não se configura como “obrigação”, no entendimento dos japoneses, é algo tão natural que não compreende uma “responsabilidade”, e, por este motivo, não há como definir quem cuida disto.

Essa inferência é proveniente, também, dos resultados dos questionários aplicados em setembro de 2010 por ocasião do *Engikai*, no qual, além do tradicional cuidado pelo pai ou filho mais velho, apareceu, em seguida, a responsabilidade por esse cuidado pela mãe. As respostas variavam conforme a idade dos informantes, entre aqueles com mais de 60 anos, a resposta mais frequente foi o “filho mais velho”, seguida de uma alternativa que, equivocadamente, não estava no questionário a da categoria “eu mesmo” manifestada na opção “outro”.

Vale ressaltar que mesmo tendo um oratório budista em todas as residências, somente em três das casas visitadas, durante a pesquisa, convidaram-me para olhar o pequeno altar, sendo que, em nenhum desses momentos, houve a possibilidade de fotografar o *Butsudan*. Entendo, porém, subjetivamente, através das atitudes dos sujeitos pesquisados, que essa devoção aos antepassados está tão enraizada no seio da família que seria muita exposição mostrar a uma estranha. Contudo, perguntar sobre isso pareceu-me uma intromissão na intimidade das famílias.

Outro detalhe anotado em meu diário de campo é que todos os oratórios que pude observar, ao contrário da descrição de Benedict (2002), estavam localizados em um dormitório da casa, e são modestos e não suntuosos; o que também pode representar um tipo de inibição dos sujeitos de mostrarem seu pequeno *Butsudan*, em contraposição às imagens luxuosas dos livros. Por minha experiência como praticante budista, pode-se até mostrar o oratório, mas deixar fotografar algo que é sagrado e de devoção seria impróprio ou inadequado.

Na manhã de sol em que visitei a residência da Senhora F.K., sua filha T.K. convidou-me a olhar o *Butsudan*, que ficava no quarto de sua mãe. Em sua fala, pude notar essa reserva

do japonês e do ambiente do oratório. Ela disse: *Até se quiser olhar o nosso Butsudán, depois que ela arrumar a cama ali, você pode ir, porque não é proibido, ele é mais reservado, é uma coisa que a gente não ostenta, não é como eu ver na televisão, não, é bem reservado* (24 de maio de 2012 Grifos meus).

Enquanto tomávamos um café na sala da família, T.K. explicou que seu *Butsudán* fica no quarto, também, por não terem, em casa, um lugar apropriado como as casas possuem no Japão.

Poderia ter...[gesticula com as mãos, demonstrando um espaço], nós que vivemos numa casa pequena que não existe, como chama? *Tokonoma*? Como que era? Que tinha o... Aquela sala japonesa, geralmente tem uma sala especial.[...] *Tokonoma* é uma sala japonesa, tem casa japonesa que tá na sala 'isso' [o *Butsudán*], se tu olhar nos filmes assim, até que eu acho bem diferente de nós, as fotos são grandes e tem uma galeria de ex-presidentes, e é alto, é numa coisa mais elevada que pra nós aqui (24 de maio de 2012).

O espaço ao qual T.K. fez referência é descrito por Baldus e Willems (1941), os autores visualizaram esse cômodo em algumas casas de imigrantes japoneses na cidade de Registro/SP em 1941. Descrição anterior e mais detalhada da sala encontra-se em Morse ([1886] 1990, p. 145) que a caracteriza como o “melhor aposento da casa”, uma sala de recepção para visitas de honra, seria equivalente a sala de visitas no ocidente, e um nível, um degrau mais elevado que o restante dos cômodos. O autor descreve ainda que se observava, nessa sala, “suspenso o sempre presente pergaminho que pode apresentar uma pintura, ou numerosos caracteres chineses com algum preceito moral ou linhas de algum poema clássico” (MORSE, Ibid. p. 45).

Esse aposento específico, embora lembrado pelos japoneses, não foi observado nas residências que visitei. Para demonstrar as características de um *tokonoma*, utilizo uma imagem retirada da *internet*, que é apenas representativa.



Imagem 01: *Tokonoma*. Fonte: <http://nipponario.abranera.com/wp-content/uploads/2012/06/Tokonoma.jpg>

Quanto a olhar o oratório no quarto da Sra. F.K., mãe de T.K., e que esse objeto aparece muito nas falas dos imigrantes e nas bibliografias, pois é essencial para o culto aos antepassados, aproveito para abrir um parênteses. Considerando que não fotografei o *Butsudan* das famílias com quem convivi em função da intimidade do quarto onde se encontrava o oratório, optei por ilustrar o oratório com imagens públicas, coletadas na *internet*, somente com a intenção de apresentar aos leitores que, por ventura, não o conheçam. As imagens selecionadas são as que mais se assemelhavam com os oratórios em Santa Maria.



Imagem 02: *Butsudan*.

Fonte: http://hirose1117.ocnk.net/data/hirose1117/product/20120522_afb775.jpg

Sobre o cuidado e a manutenção do *Butsudan* e seus ornamentos, ainda que esse “cuidar” do altar configure-se simplesmente como o “costume” de Benedict (1934) demonstrando que, por ser considerado assim, alguns comportamentos ou hábitos passam despercebidos. Tal qual foi trabalhado por Silva e Soares (2010), o Sr. H. S. contou-me quando o visitei em 09 de julho de 2010, que, todas as manhãs, sem falhar um só dia, há muitos anos, realiza suas orações em frente ao *Butsudan* para seus antepassados, não mencionando ou não se importando com o local onde estão, *kami*, espíritos, almas. Ele oferece água, acende incenso, coloca flores, mas não porque tenha, para ele, significado religioso, mas porque foi assim desde criança, desde o tempo de seus pais, “*é um costume*”.

A responsabilidade do cuidado do altar pode ser representativa na medida em que se, ele não está relacionado com o “religioso”, pode estar, então, com o “costume” ou com a “tradição”.

O costume tradicional, considerado em todo o mundo, é um conjunto de comportamento pormenorizado mais espantoso do que o que qualquer pessoa pode jamais desenvolver em ações individuais por mais aberrantes que sejam. Entretanto, esse é um aspecto um tanto trivial da questão. O fato de primordial importância é o papel predominante que o costume representa na experiência e na *crença* e as variedades muito grandes que ele pode manifestar (BENEDICT, 1934, p. 01).

A relação das crenças com costumes é verificada nas falas dos entrevistados, quando perguntados porque razões ornamentam o oratório e realizam suas orações diariamente. A senhora T.Y revelou: *Eu não sei, porque meus pais sempre faziam, minha sogra fazia, pessoal de lá do Japão fazem, e daí eu continuo fazendo como continuação deles, sabe?* (em agosto de 2010, acervo do Memorial de Imigração e Cultura Japonesa).

Constituem-se, pois, como um sistema familiar que se adquire e pode ser apreendido tanto na família de nascimento, quanto agregar os hábitos da família do marido, as práticas religiosas familiares, de culto aos antepassados, bem como a “devida posição” estabelecida dentro da família e aqueles aspectos que são apreendidos em família ou com a sogra, por exemplo, visto que esta tem um papel fundamental na relação familiar e hierárquica japonesa. Como demonstrou a senhora M.N. – *É... já depois de casada, se aprende o sistema da família, cada família tem seu sistema...*⁵¹ (27 de abril de 2012).

As famílias têm hábitos e costumes diferentes umas das outras; em algumas famílias, o costume de cuidar do *Butsudan* não é tão rigoroso, como se pode ver no relato de T.K.: *Não adianta dizer que faz certinho, que todo mundo não faz a mesma coisa 365 dias (...). Às vezes a gente deixa uns alimentos por mais que um dia, a fruta que não tá pericida, dependendo deixa. É que é só de manhã que é oferecido.* (24 de maio de 2012)

E, além disso, na primeira vez em que conversei com T.K., em sua sala no Hospital Universitário de Santa Maria, ela disse preocupar-se, tendo em vista a idade avançada de sua mãe, que é a pessoa que cuida do altar, acende as velas, por exemplo:

Quase todos os dias... a vela também, eu que proíbo ela de usar vela, porque ela liga, acende, fica perto da janela, entra vento e tem as flor ali pode pegar... a cortina, então na idade dela já é perigoso.. [...] É ela, é os antigos da casa é os antigos, quando ela não tá a gente faz né, porque já é hábito né, e sempre tem aquela coisa, o antepassado gostava muito de chá, o antepassado gostava muito de uma comida também é colocado... (T.K. 09 de maio 2012, Grifo meu).

⁵¹ Transcrição feita a partir da fala de M.N.: *É... aí que dá...já depois de casada, aí que vai assim que cada coisa sistema de família que aprende, né?”* (em 27 de abril de 2012).

Na casa da senhora F.K., pude observar o cômodo onde se encontra o oratório. Como a filha descreveu, o *Butsudan* fica perto da janela, no quarto onde dorme a senhora F.K., ornamentado com flores e com a foto do marido e alguns familiares (da família do esposo), ali no pequeno altar, ela acende vela e incenso.

A família ainda pretende colocar, no *Butsudan*, algumas fotos dos pais da Sra. F.K, como sua filha contou, vale lembrar que a Sra. F.K. falava pouco, em japonês ou somente concordava com as perguntas com um aceno de cabeça, e sua filha era quem repassava as informações. Sendo assim, não foi possível inserir a voz da Sra. F.K., uma vez que, quando eu fazia alguma pergunta, ela somente concordava ou contrariava, e ainda, pela idade avançada, o seu tom de voz era bastante baixo, com um sotaque forte que dificultava a compreensão:

Eu até estou com algumas fotos na bolsa ali dos pais e dos avós, pais dela, pra eu achar uma ‘moldurinha’, porque é pequeno [o *Butsudan*] então tu tem que arrumar direitinho, adaptar, porque como a gente está aqui a gente, não que a imagem seja importante, mas como a gente não conviveu [com os avós] a imagem assim materializada é uma coisa importante (T.K. 24 de maio de 2012).

Em outras ocasiões, ouvi que não se coloca duas famílias no mesmo *Butsudan*, mas, como houve adaptações para a realidade local, algumas dessas crenças foram se alterando. Como exemplo, a Sra. M.N. contou que, em sua casa, fica o *Butsudan* da família de seu esposo, os *ihais* dos seus pais estão no oratório de uma sobrinha. Mostrando-me o oratório, ela disse:

Não, aqui não [ênfatiza] se mistura, o da minha família quem tá cuidando é a minha sobrinha, antes era da minha irmã, depois, quem está cuidando é a minha sobrinha. Cada raça [família] cuida o seu. Esse é da minha família, esse aqui é N., então é da família N.⁵² (M.N. 27 de abril de 2012).

Ela também explicou que não é somente no *Butsudan* que não se misturam as famílias de marido e mulher. Quando perguntei se existe essa separação no cemitério, no momento de enterrar, ela comentou:

Separação, isso. É... casou é de outra família... minha filha I. já é de outra família, então, vai para outra capela. Casou é de lá. Então não mistura. Essa aqui [apontando para a filha H.] quando casar, não sei com quem, ainda é solteira... Então, é da minha família ainda⁵³.

⁵² Transcrição feita a partir da fala da Sra. M.N - não, essa aqui que não mistura, quando raça por minha, aí agora casa que tá cuidando é sobrinha, essa aqui que é da irmã que foi cuida, depois foi da sobrinha que cuida, cada raça que foi cuida. Esse nome que é minha (...) essa aqui é N., então que N. de raça, é N. de raça.

⁵³ Transcrição feita a partir da fala da colaboradora M.N: MN: Separação!...isso, aí que filha Isabel já é (...) então, que vai outro pra capela. É casou é de lá. Então não mistura (...). Essa aqui e o... quando assim que casar... não sei quem, não casou ainda, solteiro, né? Ainda. Então que... minha.

Essas falas e ações denotam a permanência do culto aos antepassados, característica do Budismo trazido pelos imigrantes, da mesma forma que “no Japão, a religião doméstica estima o culto aos antepassados e os ritos aos mortos, liturgia que busca a manutenção e a prosperidade familiar. Não se pode escolher os antepassados e os progenitores. Diferentemente da crença e da religião” (NAKAMAKI, 2005, p. 58).

A afirmação de Nakamaki (Op. Cit.) possui outro aspecto abordado nas conversas que tive com as imigrantes: de poderem escolher a religião. No caso do casamento, por exemplo, algumas senhoras optaram pela cerimônia na religião católica. A Sra. T.Y. contou que se casou em Santa Maria, na Catedral Diocesana Nossa Senhora Conceição, mesmo sem ser católica até então:

Casei vestida de noiva, mas eu não ia na Igreja Católica. Meu marido era católico e o padre não deixou eu entrar para casar, tinha que me batizar antes. Então, o que eu fiz? Com vestido de noiva, batizei primeiro e depois entrei na Igreja para casar. Mas tem que batizar primeiro, né? Demorou um pouquinho a cerimônia, porque eu tinha que batizar, porque o noivo estava lá no altar, mas eu tinha que batizar primeiro (T.Y. em agosto de 2010).

A fala vem ao encontro dos pressupostos deste trabalho, que considera a religiosidade japonesa como aspecto cultural “negociado”, sobretudo, porque a realidade econômica dos imigrantes não permitia que aderissem “totalmente” aos costumes locais. Ainda sobre casamento, a entrevistada contou que só se casava de quimono quem não tinha condições de comprar um vestido de noiva. – *Aí, minha irmã batizou-se junto também, só que a minha irmã casou com quimono. Na Igreja, mas de quimono. Não tinha vestido porque ela recém tinha chegado do Japão e era bem pobre. Não tinha dinheiro para comprar vestido e, por isso, minha irmã usou quimono* (T.Y.⁵⁴).

Além disso, havia a possibilidade de não se casarem no religioso, somente no civil. A Senhora R.I., *nissei*, nascida no Paraná e vinda com a família para a região metropolitana do Rio Grande do Sul, após a Guerra, casou-se com o Sr, I. *issei*, vindo do Rio de Janeiro para Santa Maria de forma independente e sozinho. Ela também informou sobre seu casamento:

Quando eu casei, ele perguntou se eu queria casar na Igreja, porque daí se eu dissesse que queria casar de branco, casar na Igreja... daí, ele ia casar na Igreja. Mas eu disse assim: com a idade que eu tô vou querer casa na Igreja? Casamos no cartório e pronto (R.I. 31 de maio de 2012).

O Sr. H.S. foi o único homem a responder as perguntas referentes à religião, acompanhado de sua esposa, que servira um café preto na sala da família para esquentar a fria

⁵⁴ Entrevista concedida em agosto de 2010.

manhã de inverno. Ela participou da conversa timidamente, acenava com a cabeça concordando ou não com o marido e respondendo alguma pergunta que ele pedisse. No caso da família S., seus filhos não foram batizados na Igreja Católica e, o Sr. H.S. contou-me sobre o seu casamento, “*Ah assim... chamou meia dúzia de amigos, só isso, na Igreja nada*” (H.S. em 09 de julho de 2010).

Outro sacramento da Igreja Católica adotado pelos japoneses foi o batismo dos filhos. A maioria das pessoas que respondeu aos questionários, que balizaram as minhas entrevistas em Santa Maria, informou ter batizado seus filhos na Igreja Católica, independentemente de terem se casado no Catolicismo ou Budismo ou de possuírem o *Butsudan* para o culto dos antepassados, obtive respostas semelhantes com as famílias de imigrantes que participaram dessa pesquisa.

Handa (1987) salienta que os imigrantes batizavam os filhos por razões diferentes:

Embora não entremos em pormenores a respeito, parece não ter havido grandes problemas no que se refere à conversão dos imigrantes - na maioria budistas – ao Cristianismo. Apenas entre os protestantes parece ter havido alguns elementos que reprovavam um ou outro caso de conversão, apontando que tinham sido por interesse: eram casos em que se havia convidado para padrinhos pessoas influentes da sociedade paulistana. E se a conversão não foi dolorosa, deve ser porque a vida religiosa - em princípio budista – que os imigrantes levavam até então não tinha raízes tão profundas, não passando de mera tradição (HANDA, 1987, p. 734 Grifo meu).

Mais uma vez, o termo utilizado por Handa, em suas memórias, pode remeter ao “costume” de Benedict (1934) ou ao estudo proposto por Silva e Soares (2010), discutindo se essas práticas são religiosas ou tradicionais.

Durante o período que convivi com algumas famílias japonesas, a totalidade dos imigrantes de primeira geração (*issei*) declarou-se budista no Japão e católico no Brasil. Assim, no decorrer das entrevistas realizadas com os mesmos, diversas pessoas afirmaram que haviam sido batizados para poderem batizar os filhos na religião católica. Trata-se, por exemplo, do caso de T.Y., que afirmou: *A gente batizou os filhos na Igreja, né, para ter padrinho. Os padrinhos do D. que escolheram o nome brasileiro deles. A gente casou na Igreja para ter padrinhos, né?* (T.Y. entrevista a André Soares, 2008)

M.N. disse que os filhos são católicos, mas continuam com hábitos japoneses em casa, ou, pode-se dizer, cultuando os antepassados, como budistas.

Por isso que é católico, né? Daí que... é daí que... como se diz que é sangue [família] que é a mesma coisa que é a da Católica, Budismo, o deus vai ser um. Pra mim, né? Eu acho que foi. Por isso que foi, a mesma coisa. Elas também têm o costume de rezar, as coisas é diferente, que não entende... (27 de abril de 2012).

T.K contou que foi batizada na Igreja Católica e fez os outros sacramentos do Catolicismo, pois, na época de sua infância, era o modo de se inserir na comunidade, e, ademais, deu o exemplo da escola, quem não fosse católico não podia assistir à aula de Educação Religiosa, de modo que se sentiam deslocados, ou diferentes, mas mesmo assim, em âmbito familiar, participa do culto aos antepassados, principalmente quando coletivos.

Sim, fui batizada. Sou Católica. Mas assim algumas coisas da cultura japonesa, eu acompanho, se tem culto em memória, se tem uma missa de falecimento, porque tem assim um culto que é para todos né, uma coisa assim como é que se chama, nós chamamos, quanto tem vários. [...] É que às vezes acontece assim que rezam por todas as almas, todos os antepassados, lá no Enkyo, por exemplo, acontece... (T.K. 09/05/2012).

O fato de os imigrantes da primeira geração batizarem seus filhos na Igreja Católica ou casarem na Igreja, segundo depoimento de entrevistados na Colônia de Ivoti (2003), deveu-se principalmente à necessidade de obter a integração com a sociedade local, sobretudo aquela que pertence a nível social mais elevado, já que, sendo estrangeiros, os imigrantes não possuíam seu lugar definido na comunidade. Alguns entrevistados afirmaram igualmente que, batizando seus filhos, teriam padrinhos ou madrinhas que lhes propiciariam benefícios econômicos e outras vantagens através de laços de parentesco por afinidade.

A gente, como não temos renda por sermos religiosos, não podemos sobreviver se não tivermos madrinhas. É por isso que, apesar de difundirmos nossa religião, batizamos nossos filhos na Igreja Católica. Não temos outra saída. Elas dão festa de aniversário, trazem presentes, roupas, não é? A gente não pode dar isso aos filhos. (Y.M. entrevista a Tomoko Gaudioso, 2003 – Acervo do Memorial de Imigração e Cultura Japonesa - UFSM).

As cerimônias budistas em Santa Maria, bem como em outras localidades durante o período de imigração, eram realizadas por alguém da própria comunidade, ou (raramente, quando havia) por um monge ou *bonzo*. Somente os *issei*, imigrantes de primeira geração, já presenciaram cerimônias budistas com a liturgia gravada em fita, no navio, durante a viagem ou já em Santa Maria, quando não havia ninguém para realizar a cerimônia, e, mesmo assim, o número é bastante pequeno. Índices que entram em acordo com Handa (1987), que conta que as cerimônias católicas eram mais comuns entre os mais jovens:

No que concerne os funerais, costumam ser realizados de acordo com a religião católica para os jovens, ao passo que, no caso dos idosos, a maioria é realizada no estilo budista. Contudo, pode haver casos em que se celebre a missa de corpo presente numa Igreja Católica e, depois, se dirijam ao cemitério acompanhados de um *bonzo*, fazendo-se o enterro no estilo budista. Ocorre o mesmo com as bodas: celebra-se a cerimônia na Igreja e, ao chegar em casa, fazem a cerimônia japonesa dos cálices de saquê, o *san-san-kudô*, antes de passar para a recepção, certamente fazem isso para satisfazer a vontade dos *isseis* e dos *nisseis*. Não se pode fazer

afirmações sem depender de estatísticas, mas é natural que as festas, bodas e funerais sejam realizados cada vez mais, ano após ano, no estilo católico com o aumento do número dos *nisseis* (HANDA, 1987, p. 798).

As famílias de imigrantes, com quem convivi, disseram possuir uma fita com as cerimônias gravadas, mas que, mesmo para eles, a gravação é muito longa e a pronúncia muito rápida, não conseguindo acompanhar a liturgia, de modo que, quando há a necessidade de uma cerimônia, ou chamam alguém de Porto Alegre ou São Paulo, ou alguém da comunidade diz algumas palavras.

S.S. relatou-me sobre a cerimônia: *É, é muito cansativo, é muito repetitivo o que eles falam, nem eu consigo entender direito porque é muito rápido o que falam, e aqui, em Santa Maria, não tem uma pessoa pra representar, então, é tudo uma gravação* (04 de maio de 2012).

A Sra. S.S. é *nissei* e acompanhava a mãe na entrevista, mas os próprios imigrantes comentaram que não conseguiam acompanhar a gravação, inclusive, mencionando que a oração era cantada e em outro idioma que não o japonês, tamanha dificuldade na compreensão, todavia, eu não tive oportunidade de ouvir tal gravação:

H.S. Em *Nihongo...*, aquele outra ninguém entende, falando tipo cantando e não entende assim, tipo se é chinês ou indiano, não sei. Aquele budista... Não entende mas... É, não sabe, e depois outra língua como direitinho e parando, tem as vez pedacinhos né, mas aquele padre falando não entende nada. Acho que é chinês, ou língua chinesa.

T.K. complementou sobre o uso da gravação em cerimônias fúnebres ainda hoje:

Sim... porque, atualmente, o que que acontece, é difícil se deslocar e é difícil alguém que reze assim, ultimamente eu fui assim... numa cerimônia em Cruz Alta, e tinha assim um genro [do falecido] que rezava, ele era da *seisho-no-ie*, e ele fez a cerimônia, depois na missa também eu fui e era ele, ele é de São Paulo, mas como era genro... aqui [em SM] usam muito a fita K7, preparam assim o incenso e a vela, e rezam, fazem um momento de oração assim... (T.K. 09 de maio de 2012)

Reproduzindo, dessa forma, o que acontecia com os primeiros imigrantes, como conta Maeyama (1973):

...as atividades religiosas foram postas de lado e permaneceram quase esquecidas. As cerimônias concernentes ao enterro e o culto aos mortos não desenvolveram além de uma 'medida de emergência'. Em caso de luto, alguém da comunidade que recordava, ainda que sejam fragmentos da sutra budista, era chamado para ofertar um réquiem amador ao morto. No aniversário de falecimento, o mesmo homem rezaria alguns versos da sutra vagamente lembrado (1973, p. 433).

Através do instrumento de pesquisa aplicado em setembro de 2010, pude observar ainda que um número expressivo diz que realiza cerimônia católica quando alguém da família falece, seguido com pouquíssima diferença pela cerimônia budista. Já as cerimônias póstumas estão igualadas, existe uma mínima diferença entre mandar rezar a missa de sétimo dia e realizar a cerimônia budista de 49º dia de falecimento. A ambiguidade das respostas manifesta-se em uma pequena porcentagem que diz realizar todas essas cerimônias.

Os rituais póstumos japoneses e brasileiros vêm se mesclando desde a época da imigração conforme memórias de Handa (1987), que narra, e com bastante propriedade, como aconteciam as missas de sétimo dia e as cerimônias de 49º dia:

Nessa época eram raros os rituais católicos. Mas, por outro lado, não podemos dizer que eles fossem genuinamente budistas: por absoluta escassez de *bonzos*, estes eram quase sempre substituídos por leigos que soubessem rezas budistas, não importando de que seita fossem. Quando não havia nem mesmo esses *bonzos* improvisados, cada qual rezava à sua moda, enquanto queimava o incenso funerário à cabeceira do morto. Antes, quando ainda não se fabricava incenso, costumava-se, simplesmente, acender velas. Além de acender velas, e queimar incenso, era ainda costume entre os japoneses oferecer uma pequena quantia em dinheiro, o chamado *kôden*, à família do morto. Podia ser tanto cinco como dez mil réis, não havia um valor fixo nem necessidade de ostentação. Era uma contribuição que se destinava a cobrir, diziam, a despesa com incenso. (HANDA, 1997, p. 483)

Havia ainda, missas de sétimo e do quadragésimo nono dia (no Budismo dizem que a alma permanece pairando no mundo dos vivos por 49 dias), embora muitas vezes a cerimônia se reduzisse a uma visita de sepultura. Como muitos vinham de longe, depois da visita ao túmulo fazia-se um convite para um chá e, por vezes, oferecia-se o *shojin ryôri*⁵⁵. (HANDA, 1997, p. 484)

Os trechos anteriores, recortes das lembranças de um imigrante, são necessários à medida que podem explicar e ratificar a ideia de que, deixando sepulturas no Brasil, sejam elas de seus pais (imigrantes japoneses), ou filhos (japoneses nascidos no Brasil), os japoneses deixavam suas raízes no país adotado. E se, inicialmente, havia a esperança de enriquecer e voltar à terra natal, esse sonho ficava cada vez mais distante, como deixariam o túmulo de um pai ou um filho?

E ainda, se, no início da imigração, não se preocupavam com os aspectos religiosos, porque pretendiam voltar em seguida ao Japão, com as mortes de seus familiares e suas sepulturas no Brasil, além de manifestarem, de alguma forma, sua religiosidade, tinham, sobretudo, que se adaptar aos costumes das cerimônias e funerais da realidade local.

⁵⁵ Pratos vegetarianos, à base de vegetais, verduras, legumes, cereais, e algas marinhas.

3.3 Culto aos antepassados – Costume ou Fé?

Um dos aspectos considerados importantes nesta pesquisa foi buscar elementos nos hábitos cotidianos dos japoneses que contribuíssem para a evidência e o reconhecimento de práticas religiosas ou atividades religiosas dos imigrantes, como o culto diário aos antepassados e as visitas ao cemitério.

A maioria dos sujeitos, que respondeu os primeiros 50 questionários que nortearam a pesquisa, disse que visita o cemitério pelo menos uma vez por ano, o que pode significar que independentemente da idade, na maioria dos casos, existe sim “alguma religiosidade” seja budista ou católica. Também observei que a visita ao cemitério é uma prática que persiste entre os *nikkei*, resultado semelhante manifestou-se entre os imigrantes em Santa Maria, nesse caso, todas as senhoras, que eram, em sua quase totalidade, viúvas, visitam periodicamente o túmulo de seus maridos e algumas visitam seus pais e sogros que estão enterrados na cidade.

Resta saber se essa religiosidade é a demonstração de uma prática cultural japonesa ou brasileira, ou ainda “abrasileirada”, conforme conceito utilizado por Handa (1987). Mas, normalmente, elas visitam nos dias de finados, nas datas de falecimento dos familiares ou antepassados, na passagem para o ano novo, nas datas comemorativas como dia das mães ou dos pais, essas visitas ficam, em média, entre duas a quatro vezes por ano e incluem as datas relativas ao dia dos finados tanto no Brasil em dois de novembro quanto no Japão em 15 de agosto.

A Senhora R.I. é católica e possui esse hábito, contou que, pelo menos, duas vezes ao ano vai ao cemitério em Porto Alegre, cidade onde morava com a família, e em Santa Maria. Em seu caso, refere-se ao dia de finados no Brasil em dois de novembro:

No dia das mães, eu tive lá... [cemitério e Porto Alegre], fui de ônibus né... no aniversário dela também... no mínimo duas vezes por ano, no dia das mães é certo que eu vou. Dia de finados também quando dá... aqui também [Santa Maria], a gente leva flor né, no dia das mães, dia de aniversário, de finados, levava flor pra primeira esposa do I. (31 de maio de 2012).

A mãe de H.N. costumava ir mais ao cemitério, sempre na data em que seu esposo faleceu: H.N - *data de falecimento, data... agora, não mais, mas antes era todo mês ela ia, sempre no mesmo dia do mês. Ele faleceu em sete de maio, daí todo dia sete de maio...*

Sua mãe, M.N., explicou que, agora, com a idade avançada, ora em casa: (...) *Agora, que foi em casa, que tem capela, então, que vai se a mesma coisa que (...) aqui, né?* E a filha H.

complementou: (...) *ela ia todos os meses, né? Mas eu acho que tanto faz reza lá, como aqui, porque a oração é a mesma, né? Então... Eu penso assim, não, não é o fato dele estar presente lá naquele local, que vai fazer a diferença. Claro que é importante, mas, eu acho um exagero todo mês, toda... né?* (27 de abril de 2012).

Essas datas de visitação ao cemitério foram comentadas também pela Sra. K.S.: *Mais certeza que a gente vai é data de falecimento. Finados também. Não agosto... novembro... no ano novo...* (04 de maio de 2012).

Parece, então, que os imigrantes mantiveram o costume de visita ao cemitério, exceto pela idade avançada. Visitam nas datas japonesas e incorporaram aquelas relativas ao calendário cristão, visto que houve um trabalho missionário, por parte da Igreja Católica, junto aos imigrantes:

As Igrejas cristãs não tiveram nenhum impedimento para o trabalho missionário entre os imigrantes; pelo contrário, os próprios funcionários do governo japonês aconselhavam-lhes a se batizarem. De um modo geral, a evangelização Católica teve uma presença maior de padres sem ascendência japonesa, enquanto que, no caso dos protestantes, esta se deu com missionários japoneses ou *nikkei*. Muitos imigrantes (sobretudo depois da segunda geração) tornaram-se cristãos, mas isso é interpretado por Takashi Maeyama e Hirochika Nakamaki como uma adaptação ou acomodação social ao meio brasileiro. Ou seja, para não ter problemas com a vizinhança ou na escola, muitos japoneses permitiam o batismo de suas crianças, sendo que os padrinhos eram brasileiros não-descendentes (PEREIRA, 1991, p. 167).

As visitas ao cemitério nos dias referentes a finados nos dois países pode representar a dualidade das duas culturas religiosas presentes no cotidiano dos japoneses e da comunidade *nikkei* no Brasil, evidentemente, essas manifestações póstumas foram se modificando nos funerais desde a época da imigração e com o envelhecimento e “abrasileiramento”⁵⁶ dos imigrantes, como é o caso da ausência das tabuletas budistas e sua substituição por cruzeiros cristãos, acompanhadas de coroas de flores. Sobre a data e a frequência com que se visitam o cemitério, o Sra. T.Y. diz:

Mas a gente reza todo dia 20⁵⁷, pra o meu marido, reza assim especial, e às vezes eu vou ao cemitério, minha mãe também foi no dia 20, meu pai foi no dia 5 e minha sogra no dia 25, então essas datas a gente sempre visita o cemitério e faz orações... A gente coloca no *Butsudan* nestas datas, muitos docinhos essas coisas, frutinhas, compra fruta, em seguida, trocando e colocando assim sabe, uma florzinha (agosto de 2010).

⁵⁶ Termo utilizado por Tomoo Handa (1987) e que vem ao encontro da “assimilação” e “aculturação”, no sentido dos imigrantes estarem se apropriando de algumas características culturais brasileiras, ou se integrando ao modo de viver dos brasileiros.

⁵⁷ 20 de Fevereiro – data de falecimento de seu marido.

Todas as famílias, que visitei, possuem o oratório familiar em casa, mas uma das diferenças e disparidades encontradas foi entre o significado de *Butsudan* e *Kamidana*. Na casa da Senhora M.N., eu também fui convidada a ir até seu quarto para conhecer seu oratório. Nele, encontra-se o *ihai* com o nome de seu esposo e de seus sogros, pois, agora, ela é dessa família, o *ihai* de seus pais está com sua sobrinha no Japão, mas, mesmo de longe, ela ora para seus pais. Ela foi indicada por outras senhoras por ter uma idade mais avançada, mais experiência e conhecimento nesses assuntos, estando, pois, segundo a compreensão do grupo, mais apta para falar das práticas religiosas. A senhora M.N. explicou que, no *Butsudan*, cultuam-se os antepassados do núcleo da família e recentes, enquanto o *Kamidana* seria um culto mais generalizado.

...maioria trouxe assim o *Butsudan*, quando se mudou, [quando veio para o Brasil]... igual como *kamidasan*⁵⁸. Assim que se faz a mudança [...] a família que se muda de outro lugar, assim que o levava junto. Então que se ensina ainda, lá [no Japão] de pai para filho [...] na família N. foi assim, [...] O *Butsudan*, trouxemos como uma coisa assim. Então que essa aqui que [nós temos] é o *hotoke-san* da pra família N., é aqui que rezamos e agradecemos, coisa assim que fazemos na família⁵⁹ (M.N. 27/04/2012 Grifo meu).

Para a senhora R.I.: *A diferença é que o Butsudan é para a pessoa que morreu né, e Kami... Kamisama, o que que é... Kamisama é deus (...) para o japonês mesmo, Kamisama é o sol, forças da natureza... tudo ele [o sol] que... se não fosse ele, a gente nem existiria né* (31 de maio de 2012).

Mesmo atualmente, entre algumas famílias de japoneses e descendentes no Brasil, é possível encontrar dois tipos de altares domésticos: o *Butsudan*, de caráter budista, no qual são inseridos os *ihai*, tabuletas comumente de madeira onde são escritos os nomes póstumos dos entes falecidos, que se converteriam em entidades protetoras do lar; ao lado daquele, há o *Kamidana*, adornado com pequenas cortinas, em cujo interior são colocadas pequenas tábuas com as denominações dos principais *kami*, palavra geralmente traduzida como ‘deus’ (BALDUS & WILLEMS, 1941, pp. 125, 126 e 128 apud ANDRÉ 2008, p. 01)⁶⁰.

Em Santa Maria, pelo que eu soube, somente uma família possui *Kamidana*, mas, com essa família, eu não consegui fazer contato. Pedi a T.K., prima da esposa do Sr. K. que

⁵⁸ Pronúncia utilizada pela Sra. M.N.

⁵⁹ Transcrição feita a partir da fala da colaboradora M.N. que, originalmente, seria: ...maioria que assim o butsudam, e o quando mudança que vai se... igual como *kamidasan*. Aí que faz (...) família que muda, mudança de outro lugar, que aí assim que levava e o do bota por cima. Então que se ensina ainda, lá de e pra (...) família N., isso. [...]A butsudam não ai muda que vai ser assim, traz pra como coisa assim. Então que essa aqui que *hotoke-sam* da pra família que... faze de... tipo assim que missa e reza e agradece, coisa assim que fazem na família.

⁶⁰ Utilizo a síntese das páginas 125, 126 e 127 de Baldus e Willens (1941) feita por André (2008) por considerá-la pertinente a esse trabalho e, sobretudo, pela qualidade da síntese.

tentasse marcar uma visita, pois por telefone eu não havia conseguido. T.K. tentou, no entanto não foi possível.

Por que o japonês tem uma coisa que chama... não vou dizer que nós chamamos de Deus que é uma coisa superior, eles têm um altar até a minha prima disse que nem mexe, porque tá se desmanchando já... já não tira nem dali para limpar porque tá se desmanchando. Porque são 55 anos aqui, então se vem de gerações anteriores da família é mais velho ainda (09 de maio de 2012).

Para o Japão, Morse (1990) faz uma descrição dos altares domésticos, budistas e xintoístas, nas residências japonesas, facilitando talvez a compreensão sobre as diferenças existentes entre os dois tipos de santuários.

Em quase todas as casas vê-se uma prateleira chamada *kamidana*, um pequeno e curioso arquetônico que, examinado melhor, mostra ser um santuário xintoísta, ou o aspecto principal de um altar deste culto, um espelho circular. Na estante em frente, há algumas lâmpadas (ou uma única lâmpada) e travessas, contendo, às vezes, oferendas de alimentos. Se o santuário tem a forma de uma caixa, então, acompanhando-o há várias pequenas bases de latão, pedaços de madeira com caracteres escritos, em resumo, uma representação em miniatura da parafernália usada em um grande templo. A prateleira fica no alto da parede, perto do teto. E nas casas antigas esta área é preta devido à acumulação de fumaça da pequena lâmpada que é acesa todas as noites, e que pode ter queimado ali por mais de um século. Estes são os santuários xintoístas. Os santuários domésticos budistas, tendo uma figura de Buda ou de algum de seus discípulos, ou talvez de outro deus, são muito mais ornamentados, e ficam no chão – pelo menos foi o que me informaram. Meu informante também me disse que a maioria do povo presta culto perante os santuários das duas grandes crenças e, que todos os budistas, exceto os mais rigorosos, possuem santuários xintoístas em suas casas. [...] Flores e queima de incenso, usualmente acompanham o santuário budista doméstico. ([1886] 1990, p. 205-6)

Para fins de ilustração e entendimento a respeito das diferenças comentadas, utilizo, novamente, imagens de domínio público da *internet*.



Imagem 03: *Kamidana* Fonte: <http://bujinkancleveland.com/>

O culto e a reverência aos antepassados foi uma prática observada entre todos os imigrantes que participaram da pesquisa. Em entrevista aos autores Soares e Gaudioso, a senhora T. Y. pede desculpas aos pais falecidos, por ter chorado durante aproximadamente dez dias por nunca ter manuseado uma enxada, lembrando da época da chegada ao Rio Grande do Sul e o trabalho como agricultores: “*Peço sempre as desculpas aos espíritos dos meus pais falecidos por ter-lhes preocupados tanto. Agradeço-lhes, por outro lado por ter-me trazido ao Brasil*” (SOARES e GAUDIOSO, 2008, p. 198).

Essa prática é diária, as senhoras cuidam pessoalmente das oferendas, como comenta H.N., filha de M.N. - *é.. todas as manhãs... é uma coisa de admirar, sabe? Todas as manhãs a primeira coisa que ela faz, claro depois da higiene, é fazer um chá e oferecer, né? Todos os dias, todas as manhãs* (27/04/12).

Confirmando isso, a senhora M.N. continua: *mesmo estando doente, eu faço. Quando eu viajo, assim... quando não estou em casa, que não posso fazer, aí ela que faz pra mim, no meu lugar* (27/04/2012). O que indica que mesmo sem ser budistas, a segunda geração, ainda que a pedido dos pais, sabe como tomar conta do oratório.

O Sr. H.S. também mantém essa prática, em seu caso, contou-me que faz esse ritual diário há 35 anos.

Aham, tem [i*hai*]. Aí acho que escolhe tudo. Quando meu pai e mãe falecidos, todos os dias, manhã quando levanta e coloca [oferenda], já meu pai faz 35 anos [que faleceu] e minha mãe 30 anos, mas, toda vez de manhã, eu faço, esse nunca faltou, quando eu tô em casa. Coloco flor, água não falta né, água trocando [todo dia], e comida no Japão, coloca todos os dias comida coloca, mas comida não [coloco], mas flor, água e incenso, sim (H.S. 09 de julho de 2010).

H.S. tem um irmão que mora na cidade vizinha, chamada Itaara, perguntei-lhe se seu irmão mantinha os mesmos hábitos diários que ele e, com a resposta, percebi que alguns imigrantes, ainda hoje, conservam a tradição de que a responsabilidade do culto aos antepassados é do filho mais velho: *Não sei, eu nem pergunto, se ele faz eu não sei, eu sou o mais velho né, até ela* [indicando sua esposa] *que todos os dias faz, não é pai e mãe dela, são os sogros, então eu sou obrigado a fazer* (09 de julho de 2009).

Sobre essa prática religiosa familiar, Mori (1992) comenta:

[...] a vida religiosa dos japoneses, tradicionalmente, teve como uma das coordenadas de referência o ‘culto aos antepassados’, que se alicerça na instituição familiar, e a outra, o “culto às deidades da comunidade”. Na tradicional instituição da família, o culto ao antepassado era função atribuída ao sucessor, em regra o primogênito [...] (1992, p. 562).

Mas, na família do Sr. S. I., essa prática não é constante, como ele era o filho mais novo e veio para o Brasil solteiro sem trazer o *Butsudan*. Assim como outras famílias, ele comprou seu oratório aqui, porém não possui o hábito de orar todos os dias, sua esposa, com quem eu conversei em sua casa, contou-me: *quando a irmã dele faleceu, ele abriu o oratório colocou a foto dela e acendeu incenso uns três dias e depois fechou de novo* (31 de maio de 2012).

Ela explicou ainda que essa diferença na prática de sua família pode vir do fato de seu marido não ter vindo da mesma região do Japão que o resto das famílias de Santa Maria:

A minha família não pratica muito né... porque ele *issei*, eu *nissei* e ele já é de outra região né, do que o pessoal daqui... [...] por isso que é um pouco diferente, porque ele não veio junto com eles, [veio do Rio de Janeiro] veio independente né, sozinho e o resto veio no mesmo navio... (R.I. 31 de maio de 2012).

Situação semelhante ao que acontecia com os primeiros imigrantes, que eram normalmente não sucessores e, por isso, “eles não herdaram os antepassados para prestar culto em seus lares e, como eles emigraram, em geral, muito jovens (...) não tinham qualquer obrigação religiosa, no tempo de sua chegada ao Brasil” (MAEYAMA, 1973, p. 428), posto que, afinal, haviam deixado seus ancestrais no Japão, cultuado por algum irmão ou pelo pai. Somente quando houve mortes entre os imigrantes no país adotivo essa preocupação surgiu.

O que pude perceber junto à comunidade gaúcha pode respaldar a hipótese da prática religiosa do culto aos antepassados como um costume de âmbito familiar, transmitido de geração a geração, cuja responsabilidade recai sobre o filho mais velho, conforme mencionado anteriormente. Tanto que, para cultuar os antepassados, diariamente, a oração realizada aparece em ambas às línguas, portuguesa e japonesa, que varia conforme a idade do entrevistado. Assim como os “costumes” religiosos a linguagem também é um traço diacrítico que compõe a identidade do grupo étnico. Assim: “Percebe-se que a identidade cultural está baseada na consciência de um grupo social, formada através da língua(gem) utilizada entre seus membros” (MUKAI, 2009, p. 170).

Além de cultuar os antepassados em frente ao *Butsudan*, *Kamidana* ou outro, oralmente através de orações, independentemente da língua, esse altar ou oratório que alguns possuem em casa é ornamentado. Sobre os acessórios utilizados no *Butsudan*, existe uma pequena variedade, como flores, oferendas, incenso, sino e *ihai*, sendo que os informantes com mais de 50 anos não mencionaram a utilização de fotografias no *Butsudan* enquanto os mais jovens fizeram essa referência, mas, de acordo com M.N e também T.K, cada família pode ter os seus costumes.

Se não cada família faz do seu jeito, né? No seu templo [seu *Butsudan* ou *Kamidana*]. Mas o normal é de manhã quando oferece o chá, né? E se tem, por exemplo, se alguém planta e colhe uma... um tomate, por exemplo, né? Daí, oferece [...]. Até em agradecimento pela boa colheita e tal, né? Ou faz um prato novo, uma receita nova, também oferece. Então são oferendas, né? (H.N. 27 de abril de 2012).

As oferendas vão além da decoração, são feitas para lembrar e agradecer aos falecidos. As fotos também são utilizadas para ornamentar o oratório, com a finalidade de materializar a lembrança, como já foi mencionado por T.K. A Senhora R.I. também comentou sobre as fotos: *Não importa se foto seja pequena ou grande né, é para lembrar... e aí... aí fala com o morto né, pede, agradece... pede né... principalmente quando tem filhos né que precisam de ajuda, aí pedem para eles ajudarem lá do outro lado lá né.* (31 de maio de 2012) .

Contudo, mesmo entre as residências em que fui convidada a olhar o Butsudan, o altar foi aberto somente em duas delas, de modo que não há como definir no momento qual a figura de Buda e/ou deuses estão presentes nos oratórios domésticos em Santa Maria, sobretudo, porque, em várias narrativas, encontrei referências às linhas ou escolas budistas existentes no Japão. No entanto, em nenhuma dessas narrativas, consegui visualizar elementos que definissem a qual linha o interlocutor pertencia.

Uma das interlocutoras, que mostrou o interior de seu sacrário, referiu-se ao pergaminho ou figura existente dentro do oratório como a “santinha” que trouxe benzida do Japão quando voltou ao país natal, depois do falecimento de seu marido.

MN: *Sim, que dá, ... como é que diz assim, da santinha; essa aqui veio quando que... morreu meu marido, ai veio batizado de lá, em Tóquio, né?* (27 de abril de 2012).⁶¹

Sobre ornamentar o oratório, também encontrei referência em Handa (1987):

Assim, por exemplo, no ano-novo não deixavam de decorar o oratório com o *ossonae* (oferendas) e oferecer-lhe *omiki* (saquê sagrado ofertado aos deuses), que podia ser o próprio saquê ou, na falta deste, pinga. Ainda nos aniversários da morte dos entes queridos preparavam e comiam *shôjin-ryôri*⁶², e nas cerimônias de colocação da armação da casa – *jôtôshiki* -, o *mochi*⁶³ (1987, p. 730).

No que se refere às oferendas encontradas no oratório, utilizo novamente a descrição de Morse (1990), referindo-se ao santuário de uma casa muito simples no Japão.

⁶¹ Transcrição feita a partir da fala da interlocutora MN: Sim, que dá... como é que diz assim da... santinha, esse aqui que foi quando que assim que... morreu marido que foi que trouxe batizado de lá, pra com Tóquio né. (27 de abril de 2012).

⁶² Pratos “vegetarianos” à base de verduras, legumes, cereais e algas marinhas, que jamais empregam quaisquer tipos de carne.

⁶³ Alimento feito de *mochigome* (arroz específico, mais pegajoso), cozido no vapor e, posteriormente, socado num pilão com um bastão próprio, de onde resulta uma massa branca pegajosa. Dela, fazem-se bolinhos, que podem ser degustados preparados com *shôyu* ou colocados em uma sopa.

Os diversos recipientes estavam cheios de arroz cozido, com pães de *mochi* feitos de um tipo especial de arroz, e vários pêssegos verdes. Na prateleira inferior, no canto direito, há uma batata doce e um rabanete, parecendo animais de brinquedo. Não se sabia se era uma brincadeira de criança ou cavalos sobre os quais os deuses podiam viajar ([1886] 1990, p. 207).

Vale lembrar que os animais feitos com batata doce e rabanete, aos quais Morse se referiu, foram mencionados somente uma vez pelos meus interlocutores e, ainda assim, contando-me sobre sua experiência como decasségui no Japão. T.K., que é *dainissei*, contou-me sobre seu aprendizado no Japão:

Eu fui na época de finados no Japão, quando estive no Japão... as famílias mais tradicionais... eu acompanhei a época de finados, onde isso era preservado, lá no interior de Tóquio, parece uma coisa... tem arranha-céu e tudo, mas culturalmente permanece aquilo, então essa família [com quem ficou no Japão] que é bem abastada, bem... tinha um pensamento tradicional assim..., porque lá eles dizem que o espírito volta, [...] a família faz uma fogueira naquela tarde, e tem uns certos capins, uns verdes lá que eles acendem... e deixa a cinza, e depois no último dia para o espírito ir embora se limpa tudo aquilo. [...]... e aquilo ficava assim, e ela [a governanta da casa onde ficou] me disse que tinha que botar um transporte para o espírito... Andar... ela me disse, assim, que utilizaram uma berinjela para fazer um cavalo, puxa vida umas pessoas tão inteligentes, [...] dono de não sei o quê. Mas é cultura né, daí ela me disse assim: - É Kimura-san, me chamavam de Kimura-san, tem uns que já tão botando jipe, jipe e avião viu... essa senhora tinha 70 anos, tinha a idade do meu pai na época, e era da região do meu pai, ela era a governanta desse senhor... e disse agora tão botando avião, eu fiquei muito impressionada com aquilo... e fui comprar o material com ela, e ela me ensinando, quando eu tava lá, eu aproveitava toda aquela cultura diferente né... (09 de maio de 2012).

Esses animais utilizados para “transportar” os espíritos não são usados, pelo menos, em Santa Maria. Nesse sentido, ela lembrou que um hábito mantido pelos imigrantes mais idosos, realizado em Santa Maria, porém, somente antigamente, era o de não varrer a casa no dia primeiro do ano, para não afastar os bons fluídos.

Para ilustrar os ornamentos⁶⁴ comumente utilizados no oratório familiar, aproveito igualmente uma imagem retirada da *internet*. Nas imagens a seguir, o pequeno altar no canto do cômodo, próximo à janela, como visualizei em algumas residências e alguns ornamentos comuns às famílias que visitei.

⁶⁴ Para maiores detalhes sobre os ornamentos, vide apêndice IV.

Imagem 04: *Butsudan*.

Fonte 04: <http://global.sotozen-net.or.jp/por/commemoration/altar.html>

Fonte 05: <http://www.uchiyama.nl/nggods3nav.htm>

Imagem 05: *Butsudan*

A Sra. T.Y.⁶⁵ fez referência ao *ihai*⁶⁶, um dos componentes presentes nos oratórios de todas as famílias que visitei:

É, todo mundo tem a ‘casinha’⁶⁷ onde a gente tem o *ihai*, que dizem tem que se colocar em uma folha de madeira fininha sabe, daí a gente coloca o nome da pessoa falecida, a data que faleceu, quantos anos tinha, cada um é diferente, eu já não sou muito de rezar, um monte de coisas assim, sempre de manhã eu peço para proteger nós, sabe, nossa família, paz...

O Sr. H.S. também me explicou sobre o *Ihai*: *De família, nome quando falecido, mas não é como o nome de agora, budista quando falece é outro nome, troca nome, coloca né. Quando falecido nome e ano, tudo escrito aí [no ihai]. Aí tem essas coisas...*

Sobre os aspectos materiais que envolvem essa prática diária japonesa, soube ainda que, para trocar a “casinha” ou oratório, se faz também um tipo de cerimônia, os sacrários de Santa Maria todos são antigos, e um dos motivos para que não tenham trocado até hoje é que não sabem bem como realizar esse ritual. Sobre isso T.K. explicou:

É... e tem o... é que muitos já foram substituídos né, mas os mais antigos provavelmente trouxeram [o oratório], porque tinham avós né..., quer dizer assim... mas provavelmente já substituíram, e até para substituir tem todo um ritual né... Claro. É material né, é material, é que nem bandeira né, não pode botar num canto, tem todo um ritual. Às vezes, por isso, a gente já nem troca sabe, porque tem uns

⁶⁵ Agosto de 2010, acervo Memorial de Imigração e Cultura Japonesa.

⁶⁶ *Ihai* é uma tabuleta com o nome da pessoa falecida. Tabuleta de madeira com o nome do falecido, sua data de falecimento (considerada “nascimento” para outra vida) e em alguns casos, um “novo nome” ao qual os vivos referem-se para não citar o nome do morto. Nome Póstumo ou *kaimyo*.

⁶⁷ Referindo-se ao *Butsudan*.

que às vezes precisa de um monge sabe, cada um tem uma linha, o nosso já é antigo, tem uns 30/ 40 anos, quase 50 anos, porque a gente tá aqui a 55 anos, é tudo antigo, então é tudo bem simples, porque a 40 anos atrás como que era, agora já é bem mais sofisticado, material diferente disso e aquilo, então tem tudo isso, mas da minha casa que eu lembre veio de São Paulo (09 de maio de 2012).

No entanto, desconheço a bibliografia que trate do ritual de trocar um *Butsudan* antigo por um novo. Em alguns momentos, ouvi que o sacrário antigo deveria ser queimado, mas essa cerimônia não foi realizada em Santa Maria, sendo os oratórios bastante antigos e simples, mesmo entre as famílias que ascenderam socialmente. Talvez esse ritual mereça ser aprofundado em uma futura pesquisa.

Outro aspecto, que sempre era lembrado durante as conversas, era o das cerimônias póstumas, visto que, em Santa Maria, por não praticarem uma religião institucionalizada os imigrantes só se encontram para orar juntos em cerimônias esporádicas de falecimento, ou sétimo dia. A Sra. M.N explicou as datas em que são realizadas essas cerimônias: *Sétimo dia, 49º dia... aí depois no 1º ano, depois três anos, sete anos e depois 13 anos. Agora, no ano que vem, faz 13 anos que meu marido faleceu, já estou preparada para fazer uma cerimônia. Mas nos 55 anos, da Graças a Deus se tiver alguém que vai te cuidar*⁶⁸ [que lembre e faça a cerimônia] (27 de abril de 2012).

A Sra. K.S. também enumerou as datas das “missas” e disse assim como a Sra. M.N. que: *o último ano é 55*. Desde que ainda exista algum familiar/descendente que possa realizar.

H.N. contou que, para os japoneses, a contagem da data de falecimento é diferente, quando a pessoa falece, a cerimônia de sétimo dia já é um ano, é o ano que a pessoa faleceu. Explicou dando o exemplo do seu pai:

Pelos meus cálculos, ele tem 12 anos, mas eles já contam como 13. E a contagem do [...] é diferente também, né? Sempre é um ano a mais, né? [...] primeiro já é um ano, né? é né? É assim que funciona. Até o nascimento também considera-se que os nove meses, quando nasce, claro registra, mas como se já tivesse um ano. Porque já estive nove meses, né? (H.N. 27 de abril de 2012).

Essa diferença foi lembrada também pelas Sras. K.S e R.I., todas fizeram referência à data de aniversário, a qual não chamam, como no Brasil, de “aniversário de morte”, mas de um novo aniversário, pois o aniversário “de vida” não existe mais, como explicou também T.K., é como se nascessem de novo. Comentaram ainda sobre os nove meses da gestação, a criança já nasce com quase um ano de vida, por isso contam diferente, como se fosse um ano

⁶⁸ Transcrição feita a partir da fala da Sra. M.N.: Sétimo dia, 49º dia... Ai depois que 1 ano, depois 3 anos, 7 anos e depois 13 anos, ai agora pai e da meu marido que ano que vem 13 anos isso aqui que eu to preparada pra fazer (...)Mais 55 anos da graças a Deus que alguém que vai te cuida .

a mais do que os brasileiros. Mas, para fins de convivência, registram e comemoram como brasileiros.

Pude observar, ainda, como é o entendimento dos imigrantes sobre a efemeridade da vida, não em termos teóricos ou religiosos, mas comentavam com muita naturalidade, explicando-me sobre a beleza do florescimento das cerejeiras no Japão.

H.S.: *Eu acho que é só o bonito, sakura como (...) tem de florescer, floresce e, em seguida, cai né, como tipo a vida da gente assim, como nasce e a gente... quando cai aí que bonito que cai é colher. Quando a gente vai, termina, bonito que vai* (09 de julho de 2010).

3.4 “Deus é Eles” – Para Onde ou para Quem são Direcionadas as Orações

Percebi que as orações diárias, que são realizadas em frente ao *Butsudan*, são direcionadas para Deus/deuses ou antepassados, como se confirma na fala de T.Y.:

Toda manhã, eu acendo um incenso e bato três vezes um sininho, mais para proteger nós, nossa família dia inteiro; de noite, eu agradeço, sabe, aqui é... Deus, né? Pra eles e pra mim é Deus... Eu peço tudo pra ele e sempre alcanço meu pedido, é engraçado, né? [...] eu rezo para o meu marido, pra minha sogra, pro meu pai e pra minha mãe, para quatro pessoas pra me ajudar. Deus é sempre pessoa antiga da família né, às vezes nem conheço, meus avós assim eu não conheço, eu peço pra eles. Eu sempre rezando pra família do meu marido, família dos meus pais, da minha mãe. Eu acredito porque eu peço muitas coisas pra eles, então isto me faz bem feliz quando alcanço alguma coisa, pra mim deus é eles, sabe? (agosto de 2010 Grifos meus).

No dia em que a Sra. T.Y. disse essa frase, estávamos conversando em seu quarto, onde, em cima de um móvel, no canto próximo a janela, fica o seu oratório com as fotos dos falecidos. Ela mostrou-me um “livretinho⁶⁹” de orações que ganhou de sua irmã, que mora em São Paulo e é membro da *Soka Gakkai*, praticante do Budismo *Nitiren*. Porém, disse que prefere simplesmente conversar com “eles”, ou seja, com os antepassados. Logo fomos tomar um chá verde, mas a frase sobre “deus” ficou em meu pensamento.

A fala que inspirou o título dessa dissertação e desse item em particular é da Sra. T.Y. e fez refletir muito a respeito da visão dos japoneses sobre deus e também sobre a relação familiar. Shoji observa que: “A família, na visão tradicional do culto aos antepassados, permanece unida inclusive após a morte” (2011, p. 66).

⁶⁹ Sutra de *Lótus* – Liturgia do Budismo *Nitiren*

Maeyama (1973) também faz referência a essa inseparabilidade da família mesmo após a morte: “Os antepassados são inseparáveis do *ie*⁷⁰, (...) os antepassados, na tradicional crença popular japonesa, são, antes de mais nada, algo para ser cultuado, e, além do mais, eles são almas que não são adoradas senão pelos membros dos próprios *ie*” (1973, p. 427). Além disso, segundo o mesmo autor, “o culto a eles dedicado é mais um direito que uma obrigação” (Ibid. p. 428).

O respeito e a gratidão pelos pais permanecem após a morte, perspectiva semelhante a que encontrei na fala da Sr. R.I.: “... para a gente pai e mãe é como se fosse deus né (...) a gente valoriza muito isso, pai... mãe...”.

No livro sobre os 50 anos de imigração de Santa Maria de Soares e Gaudioso, também observei afirmações a esse respeito, no trecho a “saga de uma família” que é a transcrição da entrevista da Sra. T.Y., ela referia-se ao pai: *Ele era realmente uma pessoa equivalente a deus* (2008, p. 188).

No mesmo texto, mais duas passagens de autoria de T.Y. chamaram a minha atenção, no entanto, essas eram relativas ao seu esposo: *O meu falecido esposo deve estar contente no céu porque ela é muito esforçada e tem boas ideias* [falava de sua filha que cuidava da loja fundada pelo casal Y]. (...) *Acredito também que eu também fui o maior amor da vida de meu esposo. Assim, todos os dias eu rezo para que ele nos proteja, juntando as palmas das mãos* (2008, p. 189), falas que me encorajaram a intitular dessa forma a dissertação.

Mesmo as famílias que não demonstravam religiosidade e não possuíam o oratório, como o caso da Sra. R.I., os familiares possuíam essa relação pós-morte e faziam o culto aos antepassados: *Quando meu pai faleceu, minha mãe fazia isso... mas aí quando a minha mãe faleceu, ninguém mais fez... (...) assim, ela colocava fotografia dele né, e colocava incenso e orava...* (31 de maio de 2012). Essa fala denota que, mesmo sem o *Butsudan* em casa, os imigrantes oravam aos falecidos, e ainda demonstra que depende dos filhos para que o costume ou a crença permaneça.

Nas visitas que realizei, observei diferentes referências aos *kami*. Sobre isso, o Sr., H.S. diz que se tornam *kami* somente os descendentes do Imperador, outras pessoas quando falecidas, mesmo dizendo não acreditar, *se são boas vão para o céu, se não são boas vão*

⁷⁰ *Ie* para Maeyama (1973): Distingui-se da Família, *ie* é um corpo organizacional, no qual um empreendimento econômico é mantido baseado na sua propriedade; os membros compartilham a vivência comum e os antepassados são comumente cultuados, sendo a entidade mantenedora da economia doméstica e a parte constituinte de agrupamento inter-*ie* (NAKANO e MATSUSHIMA, 1958, p. 54 apud SAITO e MAEYAMA 1973, p. 421).

para o inferno⁷¹. A esse respeito, quando questionada sobre o que é *kami*, se são descendentes do imperador, ou se toda a pessoa que falece pode virar *kami*, a colaboradora K.S. é enfática: “Não! O Falecido não vira *kami*, vira *hotokesama*^{72,73} (04/05/2012).

O significado de *hotokesama* foi explicado pela Sra. R.I. com uma analogia bem brasileira, facilitando o meu entendimento, visto que ela é *nikkei* de segunda geração e fala bem o português: “*Hotokesama* é... toda pessoa que morre vira *hotoke*, é como santo, todo mundo vira santo, morreu é santo (...)” (31 de maio de 2012).

Sobre o culto aos *Kami*, André (2008) salienta:

No entanto, mesmo antes da introdução do Budismo no Japão, havia o chamado culto aos *kami*. Cabe um esclarecimento conceitual: a palavra, como apontado, é traduzida como ‘deus’. Porém, esta se trata de uma noção ocidental que, a despeito de sua complexidade, não dá conta da alteridade da noção japonesa (VANCE, 1983). Por *kami*, pode-se designar uma série de divindades, tais como *Amaterasu*, *Ryuguu Otohime* e *Izanagi*. Além disso, os espíritos da natureza – como árvores e montanhas – também entram na categoria, inclusive alguns malignos, denominados *tatarigami* ou *goryoshin* (WIJAYARATNA, 1997, p. 121). Para tornar o quadro mais complexo, um ente falecido poderia tornar-se um *kami* (idem, p. 107) – ou, se a morte fosse prematura e violenta, como no caso de afogamentos ou catástrofes naturais, o espírito correria o risco de tornar-se um demônio, que não deixava de ser um *kami* a seu modo (idem, p. 113). Na própria palavra *tatarigami*, *gami* é somente uma leitura variante de *kami*, escrito com o mesmo ideograma (*kanji*). [...] Contudo, a oposição ao Budismo fundamentava-se em apropriações de alguns de seus elementos. A começar pelo próprio conceito *shintô*: a palavra é composta de dois ideogramas, *kami* (que pode ser lido como *shin*) e *michi* (*to*), que significa caminho. Modernamente, seria o “caminho dos deuses” (2008, p. 03).

Talvez, a passagem anterior possa ajudar a clarificar o culto aos *Kami* e ainda a possível mescla entre elementos do Budismo e do Xintoísmo trazidos pelos imigrantes e que se converteram em uma religiosidade ou práticas religiosas bem particulares dos japoneses. Ademais, de acordo com Pereira: “A relação simbiótica xintó-budista é de tal monta que, atualmente, os japoneses não fazem muita distinção entre *kami* e budas” (2000, p.218).

A Sra. R.I. também faz uma analogia para explicar o seu ponto de vista sobre o “outro lado” a que se referiu anteriormente:

Aprende assim né, *Jigoko* e *tengoko*, *jigoko* é o inferno né e *tengoko* é céu, *ten* é em cima né... céu, a gente aprende desde pequeno né, se faz coisa errada vai pra *jigoko* né, quando morrer né..., se fizer só coisa boa vai pra *tengoko*... igual assim ao catecismo, a gente aprende no catolicismo: olha que tu vai pro inferno... é quase parecido (...) se parece com a religião católica, só que não é rico... aquela ostentação que a Igreja faz né (31 de maio de 2012).

⁷¹ Entrevista do Sr. H. S., em 09 de julho de 2010.

⁷² Pessoa falecida.

⁷³ Transcrição feita a partir da fala da colaboradora K.S, que originalmente seria: “Não! Falecido vira, não é *kami*, é *hotoke sama*” (04/05/2012)

Com relação ao tema, tem-se menção, porém com outra percepção, no relato de T.K., “*Inferno assim não... porque o espírito tem que se iluminar, iluminar quer dizer limpar a alma, a mente estar aberta, tem que se iluminar o espírito...*” (09 de maio de 2012).

A segunda geração tem uma concepção mais espiritualista, H.N. que é *nissei*, disse:

Eu acho que assim, eu acho... os guris [se referindo aos seus alunos] acreditam nos espíritos, consideram que, após a morte, tem, continua tendo vida assim. Então, eu entendo por esse lado. E por isso que há toda essa oração (...) e por isso que oferece pra que... [...] nessa condição assim tem religião que não, morreu, acabou (27 de abril de 2012).

Percebe-se, então, uma mistura de símbolos e significados nos discursos, caracterizando uma prática de orações aos antepassados que se confunde, às vezes, com religião e, às vezes, com costumes e tradições familiares, por exemplo, a fala anterior pode remeter à iluminação do Buda *Gautama*, ainda que, inconscientemente, no sentido de que “o espírito precisa se iluminar” pode ser entendida como uma fala budista, mesmo que a informante T.K., *dai-nissei*, autodeclare-se católica.

Nessa perspectiva, constatei as diferenças nas visões sobre a existência de deus, os imigrantes entendem que o que chamam de deus é diferente do Deus Católico. A Senhora M.N. explicou essa diferença e que cada família tem seus próprios costumes.

É. E o do Igreja Católica, assim coisa, e diferente e deus de católico, né? Ensina, que cada família de ensino é diferente. Eu que penso, não sei se certo, não tá certo, não sei, né? (M.N. 2 de abril de 2012).

Segundo T.Y., para os antepassados, que faz seus pedidos, é para eles que agradece pelas coisas boas. O agradecimento por estas coisas boas é direcionado ao “universo” ou às “forças da natureza”, com a expressão “*okagesamade*”⁷⁴ na totalidade entre os mais velhos, já entre os mais novos o agradecimento vai para “Deus, pai de Jesus” e alguns informantes admitem agradecer aos dois. A ambiguidade semântica está presente nas duas últimas questões do questionário aplicado em setembro de 2010, em que o entendimento de conceitos de uma filosofia budista de imigração não fica facilmente esclarecido devido a dificuldades linguísticas.

O resultado dessa mostra vem ao encontro das narrativas contadas pelas senhoras que visitei, sobre o significado do “*okagesamade*”, todas elas disseram utilizar o termo em suas orações diárias.

⁷⁴ Comunicação pessoal de Yamada Massanobu durante o VIII Congresso Internacional de Estudos Japoneses no Brasil, ao qual agradeço o esclarecimento.

Igualmente, observei que os japoneses empregam, diversas vezes, termos conhecidos popularmente no Brasil como “*Graças a Deus*”⁷⁵. Ainda que este termo não tenha o mesmo valor conotativo que para os brasileiros, ele é comumente utilizado pelos imigrantes. Na verdade, o termo em japonês é o “*okagesamade*”, que significa “*Kage* é o ideograma de *yin* (do *yin-yang*) e também é negativo, melancolia, sombra, favor, assistência. *Okage-sama deshita*, literalmente significa “Você que foi ou tem sido de grande ajuda, apoio, assistência!” Poderia ser traduzida como: “Graças à sua ajuda ou de outros... tal coisa aconteceu, ou eu obtive tal coisa...”⁷⁶.

Percebi, então, que a diferença no idioma e o sotaque carregado, mesmo anos após a imigração, podem influenciar na construção e interpretação do pesquisador, daí a necessidade de aprofundar os conhecimentos relativos à cultura e à língua japonesa para entender o modo de pensar dos interlocutores, e as condições em que a (con)vivência com a sociedade envolvente manifesta-se através destas cinco décadas da imigração no Rio Grande do Sul.

Entendi que os japoneses de Santa Maria, estavam fazendo, ainda que inconscientemente, justamente o processo de tradução, aos moldes de Hewson e Martin (1991) e Albir (2001), como ato comunicativo e interpretativo, que é reproduzir ou traduzir, para a língua portuguesa, os termos, de modo que os brasileiros entendam. Fazem-no de maneira que o “*okagesamade*” ficasse claro para os anfitriões brasileiros (na época da imigração) e para estabelecer uma comunicação com a comunidade receptora que perdura até os dias atuais, traduzindo-se resumidamente por “*graças a deus*”.

Na tarde de inverno, enquanto tomávamos um chá verde na sala do apartamento da senhora M.N., acompanhadas de sua filha H.N. e de meu orientador Prof. André Soares, ela explicou o significado de *Okaguessamadê*:

É, quando gente que vai pedir assim, por exemplo, que dê saúde para família ... como é que chama assim, como é que eu vou dizer? Assim ... quando começa o dia, né? Quando reza, hoje, que vai se começo de dia. Então, fica pedindo que não aconteça nada, Deus me cuida, assim... pedindo, né? (M.N)
 Uma proteção de... Eu acho, né?(H.N)
 É. também. Então quando termina, quando vai dormir, agradece assim, que diz: ‘Não me aconteceu nada.’ (M.N. 27 de abril 2012).⁷⁷

⁷⁵ Em entrevista concedida a André Soares e Alexandra Begueristain da Silva em 09 de julho de 2010, o Sr. H.S. manifestou-se, várias vezes, em agradecimento à sua vida no Brasil, educação dos filhos e aposentadoria, com a expressão “*Graças a Deus*”.

⁷⁶ Tradução e Colaboração do Prof. Dr. Ronan Alves Pereira (UnB) em agosto de 2012.

⁷⁷ Transcrição feita a partir da fala das colaboradoras H.N. e M.N. que, originalmente, seria: É, quando gente que vai pedi assim, por exemplo, que da saúde, família que vai ser, pedi pra com... bem... como é que chama assim, como é que eu vo dizer? Assim que dia em ser (?), dia começo de dia, né? Quando reza, hoje, que vai se começo de dia. Então, que o pedindo que não aconteça nada, que vai ser, Deus me cuida, que foi, assim que... pedindo, né? Assim... Aí... (M.N)

Explicação semelhante pode ser observada quando conversava com a senhora K.S., que me recebeu também acompanhada por sua filha, na cozinha de sua casa enquanto esquentava a água para fazer o chá verde. Quando perguntei se “*costuma*” rezar a noite e agradecer com *Okaguessamadê*, que, para ela, é como se fosse “*Graças a Deus*”, ela disse: *De noite, quando tiro o chá, rezo também... Agradeço, Okaguessamadê. Agradeço pelo dia que passou*⁷⁸ (K.S. 04 de maio de 2012).

Nessa ocasião, ela trouxe uma caixinha de recordações, com fotografias de *Butsudan* e *Kamidana* no Japão, argumentando que o seu oratório não é igual aos do Japão. Mostrou-me também os envelopes utilizados para a “contribuição”, ou *kôden*, que é uma soma de dinheiro que as pessoas, que vão ao funeral, entregam à família do falecido nas cerimônias de sepultamento. E outro envelope que é utilizado com a mesma finalidade nas cerimônias de casamento.

A oração a que K.S. e as outras senhoras referem não é específica ou decorada, mas ela explicou de um jeito único, colocando a mão no lado esquerdo do peito: *É o que tá dentro do coração*.

R.I. manifestou-se, da mesma forma, sobre o *okaguessamadê*: *Toda a hora a gente diz... Graças a deus... agradece no fim do dia, porque se não fosse deus, não tinha passado o dia né...* (31 de maio de 2012).

Quanto aos bons ou maus acontecimentos da vida, as respostas advindas dos questionários de setembro de 2010 convergiram para uma ambiguidade semântica entre os dois idiomas utilizados pelos colaboradores: as coisas ruins foram atribuídas ao “destino” pela maioria dos informantes, mesmo por alguns que possuem o *Butsudan*, sendo que, entre os *nissei*, a alternativa de atribuir as intempéries da vida às “causas naturais” está empatada com “destino”; o “*karma*”,⁷⁹ tal qual entendido pelos budistas, como a somatória de boas ou más ações, causas positivas e negativas de existências passadas, praticamente não apareceu.

Uma proteção de. Eu acho, né?(H.N)

É. E (...) também. Então quando termina, quando dormi assim coisa, que diz: “Não me aconteceu nada.” (M.N. 27/04/2012)

⁷⁸ Transcrição feita a partir da fala de K.S. que originalmente seria: “De noite, quando tira o chá, reza também...Aham. Agradece, *Okaguessamadê*. Agradece pelo dia que passou”.

⁷⁹ Conceito de *Karma* utilizado entre outras das Novas Religiões Japonesas pelo Budismo *Nitiren* – da *Soka Gakkai* Internacional. Ou ainda: “*karma* ou Carma, é um termo de uso religioso dentro das doutrinas budistas e/ou, hinduísta (...) para expressar um conjunto de ações dos homens e suas conseqüências. Este termo, na física, é equivalente a lei: “Para toda ação existe uma reação de força equivalente em sentido contrário”. Neste caso, para toda ação tomada pelo Homem ele pode esperar uma reação. Se praticou o mal então receberá de volta um mal em intensidade equivalente ao mal causado. Se praticou o bem então receberá de volta um bem em intensidade equivalente ao bem causado. Dependendo da doutrina e dos dogmas da religião discutida, este termo pode parecer diferente, porém sua essência sempre foca as ações e suas conseqüências. Vale a pena lembrar que

Sobre esse tema, encontrei respostas semelhantes enquanto conversava com os imigrantes em Santa Maria. Para as senhoras com quem convivi, os acontecimentos da vida, bons ou maus, fazem parte da vida e são atribuídos às “causas naturais”. Novamente é possível que a dificuldade linguística tenha influenciado na simplificação das respostas que, por vezes, vinham envoltas em um silêncio difícil de ser traduzido. Questões como estas merecem um aprofundamento dos estudos da língua japonesa e sua tradução, bem como da filosofia budista que os imigrantes receberam no Japão, aspectos que não foram contemplados durante a pesquisa.

Além disso, constatei que a religiosidade comentada por todos não necessita de uma institucionalização. Em Santa Maria, os imigrantes não possuem mais, formalmente, uma associação, e somente duas famílias se identificaram como pertencentes as Novas Religiões Japonesas (NRJ), U. e H., as duas da *Soka Gakkai*⁸⁰, as quais também preferem realizar a sua prática diária em casa, de maneira familiar, sem manterem vínculo institucional com a *Gakkai*. De modo que a particularidade e a singularidade da religiosidade imigrante em Santa Maria são justamente em estar ancorada na família, valorizar as pessoas.

3.5 2ª Geração: O Dilema da Manutenção das Práticas Familiares Trazidas pelos Imigrantes

O tema da pesquisa é a religiosidade dos imigrantes, mas, para conseguir entender as respostas dadas pelos japoneses, contei com o apoio da segunda geração. Esse apoio foi, sobremaneira, importante, pois as filhas repetiam em português o que as mães respondiam, ou explicavam novamente a minha pergunta para que elas entendessem.

Com isso, percebi que os *nisseis* conhecem as práticas, mesmo que pratiquem outra religião e, em caso de necessidade, reproduzem o ritual feito pelos imigrantes. Afinal, são brasileiros, mas observando seus pais aprenderam vários usos e costumes, entre eles, o culto aos antepassados.

o termo Karma (Carma) diz respeito ao Hinduísmo, Budismo e sistemas de pensamentos originários na Índia”. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Carma>. Acesso em: 10 de julho de 2012.

⁸⁰ Em acesso aos registros da *Soka Gakkai*, em Santa Maria, pude verificar que não constam famílias japonesas no *tokan* (relatório das famílias convertidas). Entre as 120 famílias convertidas ao Budismo *Nitiren* em Santa Maria, não há registro de famílias japonesas. Esta realidade vale apenas para a cidade de Santa Maria, diferente de outros municípios do estado, como Porto Alegre e Ivoti.

O dilema da manutenção dos costumes, enfrentado pelos *nikkeis* de segunda geração não é privilégio de Santa Maria, nem está relacionado somente com as práticas religiosas, como foi observado por Flores:

Os *nisseis*, filhos de japoneses nascidos no Brasil, e os *sanseis*, netos de imigrantes japoneses, seguem profissões liberais. O *nissei* sente-se complexado, pois o brasileiro chama-o de japonês, enquanto que o japonês chama-o de brasileiro. Marginalizado culturalmente, às vezes tem a grande vantagem de participar ao mesmo tempo das duas sociedades. O *nissei* pelo seu conflito com a velha geração de imigrantes não se adaptaria mais à vida no estilo japonês. Dentro o complexo de urbanização, o imigrante sofre uma mistura de usos e costumes, por influências de diversos grupos de que participa, acelerando a contribuição para a mestiçagem de seus descendentes, início da última etapa de aculturação. (1975, p. 97)

Percebi nesse período em que convivi com os japoneses em SM que o conflito mencionado por Flores é vivenciado ainda hoje pelos *nisseis*. Durante o jantar de abertura da Exposição *Washi no Kimono* em Santa Maria, sentei-me com o filho da Sra. K.N. e sua esposa, ele é *nissei* e ela é brasileira. Conversamos sobre muitas coisas, eles também me ensinaram como comportar-me ao estilo japonês e como comer os pratos típicos que foram servidos, foi o casal que me recomendou a não dar os ‘três beijinhos tradicionais’⁸¹ do Rio Grande do Sul durante as visitas. Perguntei a J.N. se era o filho mais velho, pois tem um irmão que mora no Japão, ele respondeu que não, é mais novo. Perguntei então se conservava algum costume, como o de manter um *Butsudan* em casa e ele disse que não, somente seus pais, eles são brasileiros. Mas quando perguntei se ficaria com o *Butsudan* da família na falta de seu pai, ele respondeu que: se o seu pai pedisse, sim, ele ficaria. Perguntei isso a ele porque é costume que o sacrário fique na casa dos pais, onde os pais estão. Esse encontro foi bem no início da pesquisa, comecei a perceber que ainda existe um conflito vivenciado pelos *nisseis*, e não se trata somente de religião, mas de fazer a vontade do pai, lembrar os pais falecidos, manter costumes de famílias.

Posteriormente, outros comentários parecidos surgiram, por exemplo, sabe-se que o *Butsudan* fica com o filho mais velho, mas a Sra. M.N. teve duas filhas mulheres, uma delas é casada e mora em Porto Alegre, possui, em sua casa, o oratório da família de seu marido, como já foi mencionado. Nesse caso, a filha solteira H.N., com quem conversamos, ficaria com o *Butsudan* da mãe, mesmo que tenha se apresentado como católica e não costumando fazer o ritual diário. No caso de seu futuro casamento, a Sra. M.N. disse que ela poderá ter dois *Butsudans* em casa, o marido cuidando um (o de sua família) e ela cuidando o da família

⁸¹ No Rio Grande do Sul, tradicionalmente, cumprimentam-se as pessoas dando-lhes “três beijinhos” no rosto.

N. H.N. complementou a explicação de sua mãe: HN: *É porque daí, no caso, é da família N., né? A I. já é da família M.* (27 de abril de 2012).

Perguntei a Sra. M.N. o que aconteceria se não houvesse filho homem ou com quem ficar o *Butsudan*, ela respondeu, estendendo as mãos, senti certo pesar: *é... não tem (... termina.* A questão de terminar o cuidado e não ter mais quem faça ou cultue também foi mencionada pela Sra. R.I., a qual contou que eles e sua única filha nunca pensaram nisso. Mas como a moça é católica: *“Se não ficar... termina.”*

O mesmo impasse ocorreu quando conversei com a Sra. K.S. e sua filha S.S., ela é *nissei*, porém convertida como Testemunha de Jeová e seu único irmão mora no Japão. Quando eu perguntei se ficaria com o *Butsudan* da família, ela respondeu que era da responsabilidade do irmão e que se ele não quisesse, não saberia o que fazer, nunca havia pensado nisso e não se sentia segura para responder.

S.S.: *Pois é, aí eu vou ter que passar pro meu irmão né... Porque ele é o filho homem e porque também ele é da mesma religião da minha mãe. É, ele é da mesma religião, segue o mesmo caminho...* Mas como seu irmão está no Japão e considerando que o oratório permanece na casa da família, perguntei se ela ficaria com o sacrário caso ele não possa ou não queira, ela respondeu: *Aí eu não saberia o que fazer, porque realmente nessa parte eu não tô preparada, o que vai acontecer, com quem vai ficar.* Acredito que a dúvida, em ficar ou não com a responsabilidade de manter o *Butsudan*, neste caso, está mais relacionada ao sentimento familiar do que à religião, visto que a interlocutora pertence à outra religião.

No caso de T.K. foi diferente, seu irmão mais velho também mora no Japão, e eu perguntei se ficaria com ele por ser o primogênito.

Não... fica na casa dela... se o meu irmão mais velho quiser aí... mas ele não ficou com os pais, fica na casa dos pais [...] porque vai que não tenha o primogênito homem... no Japão, eles têm um hábito, chama *ioshi*, quando vem um genro e pega o nome da família da esposa [caso a família tenha só filhas mulheres etc.], aí muda, agora, ele pertence aquela família... [...] mas se ele quiser ele pode, porque eu assim... não sou praticante né... (T.K. 09 de maio de 2012).

Conforme foi discutido no segundo capítulo, a família constitui uma unidade de cooperação e, por isso, é tão importante para os japoneses. No grupo estudado, não é diferente, bem como em outras localidades do Rio Grande do Sul, como analisam Santos, Doll e Gaudioso (2003), sobre a colônia de Ivoti no RS.

As famílias continuam se mantendo extensas, mesmo as pessoas mais novas mantêm a tradição de viverem com os pais, avós ou sogros. Outro lado interessante a ser destacado e que não permite que eles cortem as relações com o Japão é que além do fato de a maioria já ter ido ao Japão também possuem vários parentes que residem lá

permanente ou temporariamente. Nem todas as famílias estão unidas por questões de estudo, de trabalho ou mesmo de casamento. Mas nota-se que a família que reside no mesmo lugar mantém como hábito os encontros durante as refeições e nas datas importantes não dispensam os encontros como no natal, ano novo, aniversários casamentos, funerais (2003, p. 58).

O sentimento familiar e de coletividade entre as famílias japonesas de Santa Maria pode ser explicado por Maeyama (1973):

Como não possuíam a solidariedade social em termos de *ie*, *dosoku*⁸², e outros laços de parentesco, eles criaram relações fictícias de parentesco, com outros japoneses tendo como base o fato de serem originários da mesma província, (...) ou de terem vindo no mesmo navio imigrante ou ainda, de terem trabalhado na mesma fazenda... (1973, p. 432).

Tal relacionamento decorre do fato que a maioria das famílias residentes na cidade veio no mesmo navio e trabalhou na mesma fazenda em Uruguaiana (conforme expresso no primeiro capítulo). Nesse sentido, a categoria do “parentesco” torna-se um terreno fértil para futuras pesquisas. Desse modo, pode-se relacionar o sentimento de família, de coletividade, a devoção aos antepassados e a gratidão pelos pais por terem recebido a vida, educação etc. a um dos valores japoneses comentados anteriormente, o *On*.

Sobre o *On*, Benedict (2002, p. 88) salienta: “A probidade do Japão repousa sobre o reconhecimento do próprio lugar dentro da grande rede de mútuo débito, abarcando tanto os antepassados quanto os contemporâneos”. A autora exemplifica esse sentimento através do culto ao Imperador: “*On* é sempre empregado neste sentido de devoção sem limites quando emana da principal e maior dos débitos, *on* imperial. É débito para com o Imperador, que se deve aceitar com gratidão incomensurável” (2002, p. 89).

Evidentemente, a exposição da autora referia-se à realidade do Japão no período anterior e durante a Segunda Guerra Mundial. Estudo mais recente que trata de pautas morais e religiosas da tradicional sociedade japonesa é de Dorado (2003), que registra: “*On significa literalmente benevolencia, favor, gracia, pero también posee el sentido de obligación (ongi), un deber que nace de la gratitud*” (p. 35).

Para la sociedad japonesa, una de las máximas virtudes que un individuo puede poseer es el saber devolver el favor; la benevolencia recibida, esto es precisamente lo que trata este concepto de obligación como pauta moral. [...] Existen obligaciones contraídas cuyas devoluciones nunca se logran totalmente, nos estamos refiriendo al *gimu*, o sea a la obligación que todo individuo contrae con su familia, entendiéndose por tal a los antepasados próximos y a sus padres, así como también a sus descendientes (Ibid., 1993, p. 36).

⁸² *Dosoku*: é um grupo local formado na base da relação entre *honke* (*ie* tronco) (MAEYAMA, 1973, p. 421).

Ouvindo os relatos dos informantes da pesquisa, percebi que o sentimento de retribuir e agradecer aos pais e antepassados foi demonstrado pelo carinho e devoção com que cuidam do oratório, oferecem a comida que o antepassado gostava e enviam suas orações. Com isso, recorro à concepção de Mauss (2002) sobre a Dádiva, considerando que existe uma obrigação na relação “dar-receber-retribuir”. Mauss constatou que, em muitas civilizações primitivas ou arcaicas, as trocas faziam-se baseadas em presentes, que, na teoria, seriam voluntários, mas que são ofertados e retribuídos quase como uma obrigação.

O processo de obrigação de retribuir o que é dado está ligado à moral e à ética; o compromisso interior de ser humano e de acreditar e confiar na gratidão está relacionado ao doar-se, ajudar e receber, bem como ao respeito entre as pessoas, à reciprocidade e à cordialidade que são refletidas no “fenômeno social total” (MAUSS, 2002). Com base na noção do *potlatch*, cerimônia das sociedades indígenas primitivas, que configura um sistema de trocas e dádivas, eu acredito que os filhos cultuem seus pais, gratos pela vida que receberam, sabendo que, um dia, os seus filhos farão o mesmo, num ciclo do “dar-receber-retribuir”, afinal, para Mauss, o *potlatch* também é religioso, em função de representar uma elevação espiritual.

Outro exemplo que corrobora a inferência que o interesse dos mais novos pela cultura advinda do país de seus pais dá-se pela unidade familiar está na fala de T.K. quando conversei com ela pela primeira vez: *Mas não sei se vou poder te ajudar né, minha noção é muito limitada né, tem alguma coisa assim que a gente segue de religião, mais pela convivência do dia-a-dia da gente aqui, tem alguma coisa que a gente segue de religiosidade, dessa parte cultural* (09 de maio de 2012 Grifo meu). E ela comentou também sobre os momentos em que as famílias reúnem-se, pois somente nesses momentos de convivência em grupo ela faz as orações junto com os demais:

A gente acompanha, quando tem um falecimento, a gente pode até se reunir, e podem dizer: ah tão fazendo uma festa... mas a gente tá ‘fazendo a oração’, e a gente come.... tem alguns alimentos que são feitos para aquela data né, quando alguém falece a gente faz um... quando os nenês nascem se faz também, se faziam muito antigamente... depois tinha algumas coisas que a gente fazia, porque era criança que tinha nascido sabe... e lá no Japão tem muito disso... (T.K. 09 de maio de 2012).

Sobre essa convivência familiar que se mantém dentro do grupo imigrante, com características étnicas (como apontado no primeiro capítulo), Shoji (2002) explica que “a comunidade religiosa fundada pelos imigrantes tem de se tornar multiétnica ou então corre o risco de desaparecer, por perder seu sentido social. De qualquer forma, o grupo religioso com uma única base étnica tenderia a acabar” (p. 53). Isso tende a acontecer tanto pela conversão

das gerações mais jovens quanto pelo casamento interétnico, ou, por outro lado, tornar-se-ia multiétnica se houvesse a conversão de brasileiros para esse Budismo imigrante como ocorreu com as NRJ.

A sociabilidade e o sentimento de família como componentes da identidade *nikkei*, como nipo-brasileiros, que ela denomina como brasi-nipônicos, é discutida em Hatugai (2011):

Brasi-nipônicos, ou seja, ‘japoneses’ que ao se tornarem ‘brasileiros’ produziam um sentido novo, não uma terceira via ou uma crise em sei jeito de ser; são aqui brasileiros e japoneses sem ter que abdicar ou decidir somente por uma identificação como um sentido que expressa esses estados em suas vivências cotidianas. De maneira que os sentidos que compunham tal japonesidade na vida da associação estavam, principalmente, baseados em cultivos da ‘tradição’ que os imigrantes trouxeram expressos, por sua vez, em festividades, sociabilidades entre as famílias e os valores agregados a ela, no uso da língua japonesa como um ideal, e em noções de *substância* pensadas na ordem dos alimentos e no símbolo do ‘sangue’ como descendência japonesa (2011, p. 61 Grifo meu).

Para fins desse estudo, eu incluiria, nos valores expressos por Hatugai (Ibid.), o culto aos antepassados. Relaciono a afirmação da autora com a “negociação” da identidade (abordada no capítulo terceiro), além disso, a autora comenta sobre os “costumes” em que foram criados os *nisseis* dentro da família e na comunidade japonesa.

Na geração *nissei*, dado outro contexto histórico e esta já estabelecida num Brasil em processo modernizador, a família não era mais uma unidade produtiva articulada pelo parentesco, mas estava projetada pelo parentesco como uma unidade doméstica composta de pessoas juridicamente brasileiras formadas em ‘costumes’ japoneses em conjunção com os brasileiros advindos da intersecção cultural (HATUGAI, 2011, p. 63).

As afirmativas da autora podem corroborar as falas dos *nisseis* com quem conversei, no sentido da importância dos valores familiares. “A ‘cultura’ e a ‘tradição’ na reflexão local, sempre foi o símbolo distintivo dos ‘japoneses’. A ‘tradição’ na vida dos descendentes possui uma emergência localizada no tempo e no espaço reunido na figura e nos cultivos culturais do imigrante” (Ibid. 65).

Contudo, não há como afirmar como será o futuro dessas práticas religiosas em função do pouco interesse dos *nisseis* com a religiosidade de seus pais, ainda que afirmem ficar com o oratório dos imigrantes em sua falta pelos fortes laços familiares. Pude observar a preocupação com a continuação dessas práticas na fala da Sra. M.N.:

É que aqui da Santa Maria... É também que pequeno [a colônia], primeira imigração, mas quer dizer que é um grupo pequeno, cada vez que vai se falecendo [cada vez vai mais gente falecendo], assim né, vai diminuindo de colônia, então que foi assim que

da esse tipo de *Nissei* coisa que tudo estuda...vai trabalha, estuda, luta e assim coisa [se esforça], daí que nesse instante que vai ficando longe né?, daí foi que fico cada vez mais pequeno, que foi. Então, que pra cresce, não cresce muito, né. Mas também que a religião é da Budismo é pouco também só no *issei*, assim época de nosso assim, então que foi assim, que como ela [sua filha H], que é o do *nissei*. Mas é que aqui é da católico, que obrigaram pra estudo de católico. Então que foi... soube de eu ouvi, ouve, mas que foi de assim, que entrou assim para religião mesmo que não entrou, assim né? Estuda pra com católico né? Por isso assim que tem diminuindo, entende? Então que fica, não sei o que é que vai se preciso aqui (27 de abril de 2012).

A fala da Sra. M.N. pode indicar a identidade “negociada”, visto que, em resumo, a religiosidade imigrante manifesta-se de maneiras diferentes em situações diferentes, cultuam aos antepassados diariamente, mas agradecem por seus pedidos atendidos com “*Graças a Deus*” ao menos para abreviar a conversa nas relações interpessoais do cotidiano na comunidade em que vivem. Além disso, apresentavam-se como católicos para participar da aula de ensino religioso na escola, mas, em casa, mantinham seus costumes familiares de culto aos antepassados.

À luz de Cardoso de Oliveira (1996), relacionei a noção de fricção interétnica, com uma “fricção” cultural, pois, o autor entende que existe uma tensão no encontro entre as culturas, no sentido dos dois grupos serem afetados através de trocas culturais. Fricção cultural ou religiosa, diferentemente de conceitos considerados, atualmente, reelaborados pela antropologia (discutidos no segundo capítulo), como aculturação e sincretismo que não pressupunha esta tensão, afetação ou troca. Mas, tais conceitos trabalhavam com a ideia de uma plena aceitação dos aspectos culturais da sociedade envolvente, negando ou abandonando a cultura original do grupo e não ressignificando esses aspectos da diferenciação cultural e ou “demarcação das diferenças” (SAHLINS, 1997).

Ainda com base na noção de Cardoso de Oliveira (1996), ao invés de uma “fricção interétnica”, haveria uma “fricção cultural”, na qual, no encontro entre as culturas, certos elementos culturais das práticas religiosas são ressignificados e/ou ressemantizados para diversos fins, como inserção e/ou interação na sociedade receptora, ou mesmo outros fins (SOARES e GAUDIOSO, 2009). Diferentemente do conceito de sincretismo, não há uma ou outra cultura ou prática religiosa, seja japonesa ou brasileira que se sobreponha à outra, mas se manifestam em ocasiões diferentes, configurando-se como “negociadas”.

São os aspectos da particularidade e da diferenciação cultural que conformam o objeto antropológico na atualidade, abrindo um leque de possibilidades, ultrapassando a antiga noção de sociedade: primitivas e tradicionais, mas considerando as idiosincrasias e as teias (GEERTZ, 1989) que envolvem o grupo estudado.

Desse modo, entende-se que: “A ‘cultura’ está sob suspeita porque marcaria *diferenças* de costume entre povos e grupos, (...) é a cultura como *demarcação de diferenças*” (SAHLINS, 1997, p.42). O autor ainda observa que o conceito de cultura pode atuar como um instrumento de diferenciação social e cita Lila Abu-Lughod: “A cultura (...) é uma ferramenta essencial para a fabricação de alteridades” (ABU-LUGHOD 1991, p. 143 apud SAHLINS 1997, p.43).

É no sentido da demarcação das diferenças que a prática religiosa imigrante configura-se como objeto de pesquisa, visto que muitos japoneses se “converteram” à religião praticada no país adotivo, ou seja, o Cristianismo, enquanto, em âmbito familiar, continuam a cultivar seus antepassados em cerimônias diárias em frente ao *Butsudan*, oratório japonês, e a realizar cerimônias de falecimento budista, ao passo que se casaram no catolicismo, ou simplesmente no civil.

No entanto, o que acontece com os imigrantes japoneses em Santa Maria não é diferente dos demais grupos minoritários que vão se diluindo, deixando-se integrar em uma sociedade, mesmo assim, algumas das diferenças culturais são utilizadas justamente para demarcar a identidade de um grupo, ainda que no inconsciente dos indivíduos que compõem o mesmo.

As semelhanças culturais da globalização se relacionam dialeticamente com as exigências opostas de indigenização [ou retorno às origens de um grupo]. Como observou Lévi-Strauss, ‘podemos facilmente conceber um tempo em que haverá somente uma cultura e uma civilização sobre a terra’. Mas, pessoalmente, ele não acredita nessa possibilidade, ‘pois existem sempre tendências operando em direções contrárias — por um lado, em direção à homogeneização e, por outro, em direção a novas distinções’ (...). Justamente por participarem de um processo global de aculturação, os povos ‘locais’ continuam a se distinguir entre si pelos modos específicos como o fazem. (SAHLINS, 1997, p. 57).

E Sahlins continua:

Vê-se, assim, que a homogeneidade e a heterogeneidade não são mutuamente exclusivas, elas não disputam um jogo histórico de soma zero. ‘A fragmentação étnica e cultural e a homogeneização modernista não são dois argumentos, duas visões opostas daquilo que está acontecendo hoje no mundo, mas sim duas tendências constitutivas da realidade global’ [...]. Integração e diferenciação são co-evolucionárias. Assim, dentro do ecúmeno global, existem muitas formas novas de vida, como nos ensinaram Hannerz e outros: formas sincréticas, translocais, multiculturais e neotradicionais, em grande parte desconhecidas de uma antropologia demasiadamente tradicional. (1997, p. 58).

A partir desses conceitos, busquei identificar e interpretar os traços diacríticos que compõem a identidade étnica no grupo de imigrantes em Santa Maria, aqueles que são usados e negociados como cultura de contraste, já que pode acontecer, conforme Sahlins (1997), uma

dialética entre o processo de tornar-se igual, homogeneizar-se e o de diferenciar-se na heterogeneidade da sociedade.

Baseada no entendimento de Sahlins (Op. Cit.), pretendo apresentar uma noção para a realidade das práticas religiosas dos imigrantes japoneses em Santa Maria, uma noção em que não existe uma sobreposição de aspectos culturais, mas que reconheça que cada aspecto cultural ou religioso percebido durante a pesquisa manifestou-se em situações diferentes. Acredito que, para o caso dos japoneses em Santa Maria, seria apropriado um termo particular, visto as peculiaridades do grupo em estudo.

À luz de Pereira (2008b), que se refere aos japoneses no Distrito Federal como “nipo-brasilienses”, ousou chamar os meus interlocutores de “nipo-gaúchos”, valorizando termos tipicamente locais que se manifestaram em diversas ocasiões durante o tempo em que convivi com os japoneses, como o uso do pronome pessoal *tu*, a expressão *Bah!*, diminutivo de *Barbaridade Tchê*, entre outras palavras do senso comum do gaúcho, que foram bastante utilizadas pelos sujeitos da pesquisa enquanto contavam suas memórias e práticas religiosas japonesas.

Além disso, acredito que a noção de tecer, entrelaçar, tramar os fios (representados pelas práticas religiosas) possa caracterizar melhor o que acontece com a religiosidade japonesa em Santa Maria. No Rio Grande do Sul, chama-se “trama” ou “trança” de tentos, que são tiras de couro, essas tiras quando tramadas ou trançadas compõem figuras, cordas, bainhas de faca, rédeas para cavalo, configurando-se como artesanato local. No artefato feito com “trama” de tentos, cada uma das tiras possui sua função e está exatamente no lugar onde deveria para compor a peça. Ao mesmo tempo, as tiras são interdependentes entre si, pois, somente juntas e tramadas conformam a originalidade do artefato.

Tal noção de “trama” está envolvida também com o que Geertz (1989) chama de teia. Considerando, então, os aspectos culturais como “negociados”, cada um deles tem sua função e apresenta-se exatamente no momento e lugar certo e, do mesmo modo que os tentos, são interdependentes, estes aspectos culturais quando entrelaçados ou tramados apresentam uma interdependência que compõe a religiosidade japonesa em Santa Maria. Nesse sentido, acredito que as práticas religiosas dos imigrantes são o resultado de aspectos culturais que são “tramados” na atualidade.

Contudo, acredito que, sob certo aspecto, os imigrantes japoneses podem apresentar uma prática que Shoji (2002 e 2011) chama de Budismo étnico, tendo em vista que ele está intimamente relacionado com influências familiares e de culto aos antepassados, aspectos mais presentes nas narrativas dos interlocutores. E, além disso, o grupo realiza suas

cerimônias, ainda que esporadicamente, somente com membros da comunidade japonesa de Santa Maria, não havendo brasileiros que se identifiquem com essa prática, bem como eles não pertencem a nenhuma religião institucionalizada, mantendo elementos da identidade étnica.

Sendo assim, cada uma das nuances apresentadas nas narrativas dos interlocutores, sejam elas cristãs, budistas, xintoístas, confucionistas ou outra, representam um dos tentos que compõem a trama, e somente a união de todas essas nuances entrelaçadas pode compor a singularidade das práticas religiosas dos japoneses em Santa Maria, bem como somente a união de vários tentos ligados em uma trama pode desenhar artefatos do artesanato gaúcho com seus usos específicos e características regionais. Assim, a religiosidade dos imigrantes japoneses de Santa Maria não pode ser compreendida como um único aspecto ou religião, mas, como diversos “tentos” que constituem a “trama” de sua espiritualidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desde muito cedo, eu determinei dedicar-me aos estudos, incentivada pelos meus pais a transformar o meu carma de “gurira” moradora de bairro pobre da cidade de Santa Maria, tinha sonhos e não sabia onde eles chegariam. Terminei os estudos em escola pública e fui fazer faculdade de Bacharelado em Turismo, na qual, mais tarde, me especializei. Foi durante esse período em que estudava Turismo que descobri o gosto pela pesquisa acadêmica, vindo a desejar seguir esse caminho.

Baseada nas convicções do Budismo *Nitiren*, o qual pratico desde 1994, decidi que entraria no mestrado, porém não havia um programa de pós-graduação na UFSM que contemplasse o tema do Turismo. Em março de 2010, fiz contato com alguns professores a fim de ingressar como aluna especial no mestrado em Ciências Sociais, tendo em vista a afinidade que este tem com o Turismo, uma vez que, em alguns casos, se dedica aos diferentes grupos sociais e suas idiossincrasias.

Misticamente ou não, encontrei o Prof. André Soares que, de antemão, já, no primeiro encontro, alertou-me que não trabalhava com nada relacionado ao Turismo, e nem nenhum de seus colegas do programa. No entanto, mostrou-me seu objeto de estudo: A cultura japonesa. Fiquei encantada, por ter encontrado alguém que tivesse esse tema de estudo, um tema do qual eu também era simpatizante.

No mesmo dia, determinei que entraria no mestrado em Ciências Sociais: com disciplina nipônica, dediquei-me o ano todo, com estudo e *daimoku*⁸³, visando à seleção que seria em outubro do mesmo ano. Quando fiz essa determinação nem imaginava o grau de dificuldade que encontraria, tanto academicamente por trocar de área de conhecimento e entrar em outra completamente diferente da minha formação inicial, como também por não dominar o idioma japonês e não conhecer a fundo sua cultura. Não imaginava quão difícil seria inserir-me nesse grupo, todo o conhecimento que eu tinha sobre cultura japonesa era advindo da minha prática budista, e como uma “Budista Convertida” brasileira de nascimento e criação não havia me aprofundado nos assuntos referentes à cultura, pois a *Gakkai* vem se modernizando e se adaptando aos moldes ocidentais para a propagação de sua filosofia entre os brasileiros (PEREIRA, 2008a).

⁸³ Recitação da oração do Budismo *Nitiren* praticado pela *Soka Gakkai*. “*Nam-myoho-rengue-kyo*”. Vide nota 41.

Com a convicção adquirida pela minha prática budista e pelos incentivos de meu orientador e familiares, ademais, inspirada nos valores japoneses que estava conhecendo, não desisti em nenhum momento. Ao ingressar no mestrado em março de 2011, já estava um pouco mais habituada, tanto com as teorias antropológicas, como com a cultura japonesa. Então, passei a conviver mais de perto com os imigrantes de Santa Maria, valendo-me, pela primeira vez, do método etnográfico e da teoria interpretativa de Geertz (1989).

No entanto, outra dificuldade encontrada foi a de manter o distanciamento necessário do objeto de estudo, uma vez que pratico um Budismo pertencente às NRJ, não poderia permitir que a minha crença interferisse nos rumos da pesquisa, visto que as práticas religiosas imigrantes são bem particulares, para isso recorri a “vigilância epistemológica” de Bourdieu (2004).

Através da convivência com os japoneses pude, na presente dissertação, debruçar-me na interpretação das práticas religiosas dos imigrantes em Santa Maria/RS como um aspecto exclusivo em uma realidade singular. A singularidade da religiosidade imigrante cativou-me, no sentido de apresentar-se como a união de vários elementos sem constrangimento ou juízo de valor, afinal, não apontavam um ou outro elemento como mais importante. Cada um desses elementos era expresso em circunstâncias diferentes e juntos formavam a realidade particular da religiosidade japonesa em Santa Maria.

Nesta dissertação, as reflexões, inicialmente discutidas, foram referentes à época da imigração, práticas religiosas que foram trazidas e/ou mantidas até os dias de hoje. Perpassando pelo período anterior à Segunda Guerra Mundial e por um segundo momento da imigração no pós-guerra. Pude verificar a importância da educação dos *nisseis* desde o início da imigração, ainda quando seus pais pretendiam voltar ao Japão, os imigrantes procuravam educar e alfabetizar seus filhos como bons japoneses para quando regressassem à terra natal.

Justificando o caráter étnico das colônias, que tentavam reproduzir em terras brasileiras um pouco da cultura de sua terra natal, houve, a partir de 1942, através de uma política nacionalista, o fechamento das escolas étnicas, uma proibição de falar a língua estrangeira no país e de toda e qualquer prática religiosa do país de origem, quando se renovou um espírito nacionalista e a ideia de caldeamento, através de uma preocupação com a integridade do Estado-nação. Nesse sentido, aqueles imigrantes que chegaram no pós-guerra encontraram um contexto sociopolítico diferente do anterior. Os japoneses de Santa Maria vieram juntos da cidade de Uruguaiana, para onde foram enviados assim que chegaram ao Brasil. Uma das características desse grupo era a de que compartilhavam o sentimento de voltar ao Japão em um período não maior do que cinco anos. Tal qual os primeiros imigrantes

almejavam trabalhar, juntar recursos, enriquecer e voltar à terra natal, assim como os imigrantes de outrora acabaram por fincar raízes no país adotivo.

A forma encontrada pelos imigrantes para inserirem-se na sociedade brasileira foi a de tentar tomar de empréstimo alguns hábitos brasileiros, entre eles a linguagem e a religiosidade. No caso estudado especificamente, houve uma “conversão” à religião católica em função dessa integração, batizavam-se para casar na Igreja, batizavam os filhos para terem padrinhos e assim laços familiares por afinidade, e ainda para que os filhos fossem à escola brasileira onde havia a disciplina de ensino religioso.

Foi assim que se estabeleceram, muitos prosperaram, formaram seus filhos e vivem ainda em Santa Maria vendo os netos crescerem, outros voltaram ao Japão ou já são falecidos. Hoje, são quatorze famílias na cidade, e sobre o tema das práticas religiosas, oito delas colaboraram com a pesquisa, visto o âmbito familiar e discreto com que tratam sua “religiosidade” ou seus “costumes”. Convivendo com essas famílias de imigrantes japoneses, ouvi histórias que vão além das práticas religiosas, objeto primeiro desse estudo, contavam sobre sua chegada à cidade, a época da lavoura, a conquista da aposentadoria, a educação e a formação de seus filhos.

Essas histórias e estórias, conforme apresentei no capítulo segundo, eram contadas a partir de suas memórias e da história oral, narrativas nas quais podem ocorrer, conforme se verificaram nas entrevistas do Memorial de Imigração e Cultura Japonesa, e durante o período da pesquisa, alguns silêncios quando o assunto é a religião.

Por considerar a “negociação” da identidade japonesa e, sobretudo *nikkei*, os quais acabaram por participar desta pesquisa como tradutores e colaboradores, abordei a questão da identidade étnica. Compartilho do significado que Zanini (2005) atribuiu ao seu entendimento de identidade étnica ao trabalhar italianidade com descendentes de imigrantes italianos na região central do RS. Para a autora, identidade étnica permite que o sujeito realize uma discursividade sobre si, de maneira que os elementos simbólicos e afetivos possuam importância bastante acentuada. São elementos tomados de empréstimo do mundo dos antepassados que são considerados sagrados.

Assim, conforme sugere Cardoso, “(...) procuramos entender de que maneira certas partes da cultura japonesa renasceram no País adotivo” (1998, p. 173), certas tradições, “costumes” e práticas religiosas que sobrecarregados de sentido adquiriram novos significados no processo de “fricção”, “negociação” ou “trama” cultural dos *nikkei* na sociedade brasileira. Na intenção de desvendar essas lacunas na memória, as histórias, a discursividade sobre si, a valorização de certos elementos simbólicos dos imigrantes de Santa

Maria, vali-me da etnografia, desvendando, como sugere Carneiro da Cunha (1986), o que havia de residual e o que era irreduzível na cultura japonesa trazida pelos imigrantes e mantida pelos *nikkei*.

No terceiro capítulo, descrevi as relações estabelecidas com os japoneses, acredito que as entrevistas transcorreram tranquilamente, porém, é importante ressaltar que a melhor parte da convivência, a mais significativa em termos de aprendizado cultural, acontecia quando o gravador era desligado, uma vez que os interlocutores sentiam-se mais a vontade. Naqueles momentos, a conversa tornava-se ainda mais agradável, acompanhada de chá verde ou café, eles contavam sobre o Japão, temperos e pratos típicos que utilizam cotidianamente. Foi em um desses momentos que aprendi que a “flor de *lótus*” é comestível para os japoneses.

Utilizei trechos das conversas para reafirmar a ideia da manutenção do *Butsudan*, do culto aos antepassados, o qual tem um valor singular para os imigrantes. A relação familiar também foi, sobremaneira, comentada pelos sujeitos de pesquisa, ao demonstrarem carinho e gratidão pelos seus pais e antepassados.

A valorização dos pais e familiares foi percebida tantas vezes que me inspirou a intitular esse trabalho, haja vista que alguns consideram pai e mãe como equivalentes a deus. Por esse motivo, acredito que o caráter étnico, de pertencimento e origem, constituiu um dos elementos que compõe a prática religiosa dos imigrantes.

À medida que a pesquisa aproximava-se do fim e que as leituras aprofundavam-se, eu pude perceber que poderia ter observado e trabalhado várias outras questões culturais. E que se estas não explicassem as práticas religiosas, pelo menos poderiam clarificar as peculiaridades do grupo estudado em Santa Maria no Rio Grande do Sul. Verifiquei que várias questões de pesquisa ainda se apresentavam, demonstrando que este objeto de estudo, dentro da cultura japonesa ou das relações culturais, pode ser abundante.

Algumas categorias que poderiam ser aprofundadas são: o parentesco, a gastronomia⁸⁴ (principalmente pratos típicos servidos em datas especiais, como o *Mochi* no ano novo, e outros nos nascimentos e missas que se apresentaram nas narrativas), e os amuletos da sorte, contudo, por não possuir um conhecimento de causa anterior e desconhecer bibliografia acadêmica específica sobre os temas somente me dei conta da relevância científica dessas categorias ao finalizar esta dissertação.

Enquanto finalizava o trabalho de dissertação, notei que muitas perguntas de cunho cultural poderiam ter sido feitas nas entrevistas realizadas e que não, necessariamente,

⁸⁴ O *Missô*, prato típico da gastronomia japonesa entendido como patrimônio cultural, foi estudado por Silva, Soares e Wolf, 2011.

relacionavam-se com religião, mas que ajudariam a contextualizar as práticas religiosas dentro de uma cultura japonesa no Rio Grande do Sul.

O caso específico dos amuletos ou talismãs da sorte estaria intimamente ligado ao objeto primeiro deste estudo, pois eles poderiam estar também no limbo entre o “costume e a crença”. E, do mesmo modo, poderiam ser relacionados com os amuletos da sorte ou superstições dos brasileiros, como as “figas”, que são colocadas no espelho retrovisor do carro; a “Santo Antônio”, posto “de cabeça para baixo” para encontrar namorado (a); o ato de acender uma vela ao “negrinho do pastoreio”⁸⁵ para encontrar alguma coisa perdida, ou outro, que não necessariamente represente a fé dos brasileiros, mas que se acha presente no senso comum, como presenteadores de sorte.

Com os japoneses, não é diferente, entre os talismãs da sorte (*engimono*) que eu visualizei em algumas casas, os mais conhecidos são:

Daruma – chamado de *okiagari koboshi* (boneco que sempre fica em pé), é um símbolo de perseverança, flexibilidade e determinação. Um provérbio japonês é intimamente associado ao *daruma*: “*Nana Korobi Yaoki*” (Caia sete vezes, levante oito)⁸⁶.

Manekineko – um gato com uma pata levantada. Esta figura é vista no Japão como símbolo de boa sorte, acenando para a prosperidade e sucesso nos negócios, com a sua pata curvada⁸⁷.

Amuletos ou talismãs, como estes, foram observados em diversas residências visitadas, além disso, outras superstições foram anotadas com relação aos números, comidas especiais, entre outras. Sobre isso, Bowker (1997) salienta a presença de *fuda* nas residências japonesas:

O *fuda* protetor – Os *fuda*, ou amuletos, podem ser adquiridos na maioria dos centros religiosos e podem tanto repelir o mau e o infortúnio como trazer boa sorte. São geralmente colocados em um altar budista, ou *Butsudan*, ou na ‘prateleira de deus’, ou *Kamidana*, em casa, a fim de proteger e trazer boa sorte à família. Ocasionalmente, são também vistos em trens, como proteção contra acidentes. O nome do centro religioso e/ou da divindade estão normalmente escritos no *fuda* (1997, p. 105).

Por esse motivo, considero a temática das diversas nuances da cultura japonesa ainda ligada às categorias de costume e de crença, bem como o parentesco, como um terreno fértil para futuras pesquisas acadêmicas, pois, inspirada em Sahlins (1997), acredito que a cultura seja fonte inesgotável de pesquisa.

⁸⁵ A lenda do “negrinho do pastoreio” faz parte do folclore gaúcho.

⁸⁶ Disponível em: <http://portalmie.com/japao/tradicao/supersticoes.htm> Acesso em: 25 de fevereiro de 2013.

⁸⁷ Idem a nota anterior.

Percebi também que poderia ter entrevistado japoneses e nipo-brasileiros em outras cidades do Rio Grande do Sul, além de Ijuí, para fins de comparação, como na colônia de Ivoti, a maior do estado. Além disso, constatei que poderia utilizar conversas com amigos nipo-descendentes, estudantes da UFSM ou membros da *Soka Gakkai*, para respaldar ou negar as informações advindas das entrevistas.

Justifico essa percepção porque o grupo estudado é sobremaneira peculiar, de modo que não me senti preparada para denominar a relação cultural-religiosa japonês-brasileira desse grupo. É possível que manifestações culturais regionais tenham influência nessa relação, e que durante o processo de pesquisa não tenham se descortinado como perguntas para os interlocutores, mas que, aprofundando as leituras, eu via que poderiam ser importantes. Por exemplo, a maioria dos entrevistados come churrasco no almoço de domingo, seja porque gosta ou porque os netos pedem pelo prato típico do Rio Grande do Sul (o que não exclui os pedidos dos descendentes por *sushi* em outras ocasiões). Na ocasião de uma visita a Sra. T.Y., havia um jogo de futebol na televisão, era época das olimpíadas, o jogo era da seleção brasileira e perguntei se ela torceria para o Brasil, sorriu-me e disse educadamente que sim, mas que se jogasse com o Japão torceria pela terra natal.

Um casal de irmãos, praticantes do Budismo *Nitirem*, *nikkei* de segunda geração (porém da cidade de Porto Alegre, e que não estão inseridos na mostra desta pesquisa), se autodenominam gaúchos, falam expressões tipicamente regionais, como o termo “*Bah*”, diminutivo da expressão “*Barbaridade Tchê*” muito popular no RS corriqueiramente. Essa expressão, assim como “*Barbaridade*”, foi encontrada nas transcrições das entrevistas do grupo estudado. Em Santa Maria também se encontra *nikkei* participando dos CTGs (Centro de Tradições Gaúchas), dançando nos grupos de dança ou em danças individuais como a Chula, dança masculina típica dos gaúchos. Garbosos, perfeitamente pilchados com trajes típicos do RS nas suas apresentações, há *nikkei* de segunda e terceiras gerações, dois rapazes que moram em Santa Maria longe de seus pais, para estudar. Contaram-me que, em casa, com seus avós, tentam conversar em japonês e apreciam a comida típica de seus ancestrais, nesses dois casos, nenhum deles possuía *Butsudan* em casa, uma vez que moram sozinhos. Um deles é meu colega no Memorial de Imigração e Cultura Japonesa, com quem pude discutir, durante várias tardes, sobre as leituras feitas a respeito do tema da identidade étnica japonesa, tomando um saboroso chimarrão “feito por ele”.

Durante a pesquisa, tais questões passaram despercebidas, pois o casal de irmãos é de Porto Alegre e os dois rapazes moram sozinhos, longe de suas famílias e não pertenciam ao

grupo no qual me inseri, mas compartilham dessa identidade “negociada”, tanto no espaço privado de suas casas, quanto no espaço público, aos moldes de DaMatta (1997).

Porém, comecei a comparar essas atitudes com os meus interlocutores, e que eu não havia associado em nenhum momento da pesquisa a cultura japonesa com a regional rio-grandense, mas que, possivelmente, uma tenha “influenciado” a outra. Resolvi, pois, identificar o meu grupo de estudo de “nipo-gaúchos” à luz de Pereira (2008b) e seus “nipo-brasilienses”, assim tive condições de analisar os dados sob outra ótica, uma mais regionalizada que justificasse as peculiaridades desse grupo.

Desse modo, sob essa ótica, tive a pretensão de definir para o meu estudo um conceito para a “interação” cultural que se aplicaria ao grupo, entre os já mencionados: aculturação, assimilação, acomodação, adaptação, sincretismo, síntese, interiorização, fricção, negociação, sobreposição, justaposição, acoboclação, crioulização, entre outros. Dentre todos estes conceitos, não encontrei um que caracterizasse e definisse o processo de “integração” pelo qual, os japoneses e os *nikkei* de Santa Maria passaram para inserir-se na comunidade. Talvez porque seja cedo, em termos de profundidade acadêmico-científica, ficando, pois, para uma posterior oportunidade de pesquisa. Contudo, poderão abrir-se caminhos teóricos para uma definição particular de “negociação” cultural para os “nipo-gaúchos”.

No entanto, ousei inferir que as práticas religiosas *nikkei* são “tramadas” na complexidade da cultura brasileira e japonesa com traços diacríticos bem peculiares. Valho-me de termos gaúchos, do dicionário gaúcho, porque há uma “trama” cultural que caracteriza as práticas religiosas dos imigrantes e dos *nikkei* em Santa Maria no Rio Grande do Sul.

O termo “trama” indica que há uma relação delicada entre todos os fios [elementos] que tecem as práticas religiosas dos imigrantes e *nikkei* no RS, e que cada fio possui sua função para construir essa trama, cabendo a cada um dos fios um lugar exato, bem como acontece com a religiosidade dos imigrantes japoneses em Santa Maria, com elementos que são indissociáveis, pois isolados não conferem a definição de uma ou outra religião. Existem momentos em que praticam o culto aos antepassados, normalmente em cunho familiar, ao passo que, algumas vezes, em âmbito social, os imigrantes e/ou descendentes afirmam-se católicos: há, portanto, uma divisão de espaços, em que cada uma das práticas religiosas japonesas ou brasileiras convivem em lugares diferenciados, ainda assim pertencentes à mesma “trama”.

Ao amadurecer algumas ideias sobre o tema de estudo, acredito que se vislumbrem novos temas de pesquisa em Santa Maria ou no estado do Rio Grande do Sul: um aspecto bastante observado foi a questão do sentimento familiar, e essa perspectiva como objeto de

pesquisa pode ser estendida ao parentesco, visto que, no caso da cidade de Santa Maria, vários imigrantes são parentes entre si, inclusive com alguns casamentos entre primos de primeiro grau.

Ao findar esta parte de meu caminho em busca do conhecimento científico, considero que muito ainda há para caminhar. Como nas práticas colocadas na introdução, não há uma chegada, mas um aprimoramento ao seguir caminhando. Assim, espero poder continuar meus estudos e, quem sabe, aproximar-me não somente dos japoneses, mas principalmente de valores adotados por eles e que são esquecidos por muitos de nós, como amor filial, gratidão, dedicação, honra, entre tantos outros.

Ao finalizar esta dissertação, sinto-me grata aos meus pais, meu irmão e todas as pessoas que participaram deste processo. Agradeço por demais aos japoneses e japonesas que, mais do que sujeitos de minha pesquisa, transformaram-se em pessoas que admiro e respeito profundamente. Assim, minha trajetória de mestrado encerra-se aqui; meu caminho como pesquisadora, espero que não.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRÉ, R. G. Shintoísmo e Culto aos *Kami*: Aproximações e Distanciamentos. **In: Revista Nures** nº 9, Maio/Set. 2008. Pontifícia Universidade Católica: Núcleo de Estudos Religião e Sociedade – SP ISSN 1981-156X . Disponível em: <http://www.pucsp.br/revistanures>. Último acesso em: 25 set. 2012

_____. Silenciosos Diálogos: Religião, apropriação e cultos privados entre imigrantes japoneses no Brasil. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano III, n. 8, Set. 2010 - ISSN 1983-2850. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao>. Acesso em: 20 jul. 2010.

AUIKUWAN. **Como montar um altar budista**. Disponível em: <http://aoikuwan.com/2011/05/11/como-montar-um-altar-budista/> Acesso em: 27 de fevereiro de 2013.

BALDUS, H. e WILLEMS, E. **Casas e túmulos japoneses no vale da Ribeira de Iguapé**. In: Revista do Arquivo Municipal 7, 77, 1941 (junho/julho) p. 121-136

BARROS, B. F. de. **A saga Nipo Brasileira. Uma epopeia moderna**: 80 anos de imigração japonesa no Brasil. Comissão de Elaboração da História dos 80 anos da imigração japonesa no Brasil. Ed. Hucitec, Soc. Brasileira de Cultura japonesa, São Paulo, 1992.

BARTH, F. **Grupos Étnicos e suas fronteiras**. Texto introdução de uma obra dirigida por F. Barth: *Ethnic Groups and boundaries. The Social Organization of culture difference*. Bergen,Oslo: Universitetsforlaget, 1969.

BAUMANN, M. **Global Buddhism in Journal of Global Buddhism**. Vol. 2, 2001. p. 1-43. Disponível em: <http://jgb.la.psu.edu/2/baumann001.html>. Último acesso em: 15 de novembro de 2012.

BELTRÃO, K. I.; SUGAHARA, S. **Permanente temporário**: dekasseguis brasileiros no Japão. *Revista Brasileira de Estudos de População*, São Paulo, n. 1. p. 61-85. jan/jun. 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbepop/v23n1/v23n1a05.pdf>. Acesso em: 01 set. 2011.

BENEDICT, R. **Patterns Of Culture**, Trad. Olga Dória. Bostou: Houghton Mifflin Company, 1934.

_____. **O Crisântemo e a Espada.** 3ª Ed. São Paulo: SP Brasil Perspectiva S.A. Coleção: Debates – Antropologia, 2002.

BOFF, L. **Virtudes para um outro mundo possível:** Hospitalidade – Direito e Dever de todos. Petrópolis: Vozes, 2005.

BOSI, E. **O tempo vivo da memória:** ensaios de Psicologia Social. São Paulo: Ateliê, 2003.

BOURDIEU, P. **O desencantamento do mundo.** São Paulo: Perspectiva, 1979.

_____. **O poder simbólico.** Lisboa: Difel, 1989.

_____. **A economia das trocas simbólicas:** Introdução, organização e seleção Sérgio Miceli. São Paulo: Perspectiva, 1999.

_____. **O poder simbólico.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

_____. **Esboço de auto-análise.** São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

BOURDIEU, P.; CHAMBOREDON, J. C. e PASSERON, J. C. **O Ofício de Sociólogo:** Metodologia da pesquisa na sociologia. 5ª ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2004.

BUJINKAN. **Kamidana.** Disponível em: <http://bujinkanleveland.com> Acesso em: 13 de janeiro de 2013

BOUKER, J. **Para Entender as Religiões** – As grandes religiões mundiais explicadas por meio de uma combinação perfeita de textos e imagens. Trad. LEITE, C.A. São Paulo: Ática, 1997.

CALDAS, A. L. **Transcrição em História Oral.** Caderno de Criação. ANO VI, Nº19, AGOSTO - PORTO VELHO 1999, Disponível em: <http://www.albertolinscaldas.unir.br/transcriacao.html>. Acesso em: 25 de junho de 2012.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **Introdução a noção de fricção interétnica:** A empresa e o índio. In: O índio e o mundo dos brancos. Campinas: Unicamp, 1996.

_____. **Os (des) Caminhos da Identidade**. Versão revisada de conferência proferida no XXIII Encontro Anual da Anpocs, Caxambu, MG, outubro de 1999. Revista Brasileira de Ciências Sociais Vol. 15 no 42 fev/2000.

CARDOSO, R. C. L. **Estrutura Familiar e Mobilidade Social**: Estudo dos Japoneses no Estado de São Paulo. Org. Masato Ninomiya. – 2ª Edição Trilíngue. São Paulo: Kaleidos – Primus Consultoria e Comunicação integrada S/C Ltda., 1998.

CARNEIRO DA CUNHA, M. **Antropologia do Brasil**: Mito, História e Etnicidade. São Paulo: Brasiliense, 1986.

COSTA, J. P. C. **De decasségui a emigrante**. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2007.

COLLCUTT, M.; JANSEN, M.; KAMAKURA, I. **Japão o Império do Sol Nascente**. Vol. 1. Edições Delpadro. Madrid – Espanha, 1998.

CONCEITO DE. **Aculturação**. Disponível em: <http://conceito.de/aculturacao> Acesso em: 15 de julho de 2012

CUCHE, D. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Tradução de Viviane Ribeiro. 2ª Ed. Bauru: EDUSC, 2002.

CULTURA, Japonesa. **Missas e Memoriais**. Disponível em <http://www.culturajaponesa.com.br/htm/missasmemoriais.html>. Acesso em: 10 de abril de 2013.

DAIGO, M. **Pequena História da Imigração Japonesa no Brasil**. Associação para Comemoração do Centenário da Imigração Japonesa no Brasil . Tradução: Masato Ninomiya, 2008.

DAMATTA, R. **A Casa & a Rua**: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DEMARTINI, Z. B. F. Viagens vividas, viagens sonhadas: os japoneses em São Paulo na primeira metade deste século. In: LANG, A. B. S. G. (org.). **Família em São Paulo**: vivências na diferença. (Coleção Textos. série 2. n.7). São Paulo: Humanitas. 1997. p. 77-95.

_____. Japoneses em São Paulo: desafios da educação na nova terra. In. T.M. KISHIMOTO, Z.B.F. DEMARTINI (Orgs). **Educação e Cultura: Brasil e Japão**. São Paulo: USP, 2012, p. 23-46.

DEZAN, M. D. S. **Imigração, Diversidade Cultural e Identidade Urbana: Japoneses em Piracicaba – SP**. Seminário Memória Ciência e Arte, nº 5. Campinas: Unicamp, 2007.

DORADO, G. G. **La Colectividad Japonesa em Uruguay**. Montevideú: Ediciones de La Critica, 1993.

DURKHEIM, E. **Las formas elementales de la vida religiosa**. Buenos Aires: Schapire, 1968.

_____. **As regras do método sociológico**. Tradução de Maria Isaura P. Queiroz. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1974.

_____. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FAUSTO, B. **Historiografia da Imigração para São Paulo**. São Paulo: Sumaré/FAPESP, 1991.

FENTON, S. **Etnicidade**. Lisboa: Instituto Piaget Epistemologia e Sociedade, 2003.

FERNANDES, G. **O Sincretismo Religioso no Brasil**. Curitiba/São Paulo/Rio de Janeiro: Guaíra, 1941.

FERNANDES, S.E. (Org) **Manual de Conceitos da Diversidade**. SEDUC-MT. Disponível em: fpt.scribd.com/doc/7018825/Manual-de-Conceitos-Da-Diversidade. Acesso em 29 de junho de 2012

FERREIRA, E. **A imigração japonesa, a identidade nipo-brasileira e o movimento dekassegui: o exemplo de Paraguaçu Paulista**. Simpósio sobre Pequenas Cidades e Desenvolvimento Local 1, e Semana de Geografia/UEM, 17., Maringá, 2008. Disponível em: http://www.dge.uem.br/semana/eixo8/trabalho_84.pdf. Acesso em: 10 out. 2011.

FLORES, M.. Os Japoneses no Rio Grande do Sul. In: **Separata da Revista Veritas**. Ano XX, Nº 77, Porto Alegre: PUCRS, 1975. p. 65-77

FOOTE-WHITE, W. **Sociedade de esquina**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

GAUDIOSO, T.K. A presença dos primeiros japoneses no Brasil. In: **Tecendo Relações: 200 anos de encontros entre Brasil e Japão**. Cadernos do Programa de Pós-Graduação em Direito – PPGDir./UFRGS Edição Especial. Porto Alegre, 2003, p.09-19

GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

_____. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

GIDDENS, A. **A constituição da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

GIL, A. C. **Como elaborar projetos de pesquisa**. São Paulo: Atlas, 1996.

GOFFMAN, E. **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Rio de Janeiro: LTC, 1988.

GONÇALVES H. R. **Igreja Messiânica Mundial e suas dissidências: a Religião de Mokiti Okada no Brasil**. Revista Nures nº 9 – Maio/Setembro 2008 – Disponível em: <http://www.pucsp.br/revistanures> Núcleo de Estudos Religião e Sociedade – Pontifícia Universidade Católica – SP ISSN 1981-156X. Acesso em: 25 dez. 2012.

GONÇALVES, R.M. O Budismo Japonês no Brasil: Reflexões de um observador participante. In. LANDIN, L. (Org) **Sinais dos Tempos: Diversidade Religiosa no Brasil**. Rio de Janeiro, Instituto de Estudos da Religião (ISER), Cadernos do ISER nº 23, 1990 p. 167-180

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 4ª. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

_____. **Da diáspora: Identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HANDA, T. **O Imigrante Japonês: História de sua vida no Brasil**. São Paulo, T.A. Queiroz: Centro de estudos nipo-brasileiros, 1987.

HATUGAI, É. R. **A cultura em movimento e as noções de especificidades locais: Imigrantes japoneses e seus descendentes.** Anais 33º Encontro Anual da Anpocs GT 25 – Migrações Internacionais, setembro de 2009.

_____. Alimentando Japonêsidades: Tradição e substancia em um contexto associativo nipodescendente – Erica Rosa. In: MACHADO, I.J.R. (Org). **Japonêsidades Multiplicadas: Novos Estudos sobre a presença Japonesa no Brasil.** São Carlos: EDUFSCAR, 2011.

HEWSON, L.; MARTIN, J. **Redefining Translation.** London: Routledge, 1991.

HIRATA, Ricardo Yoshiyuki. **Tempo e Espaço na Dinâmica Migratória Japonesa: O Caso de Mogi das Cruzes.** Trabalho apresentado no XV Encontro Nacional de Estudos Populacionais, ABEP, realizado em Caxambú – MG – Brasil, 18 a 22 de setembro de 2006. Disponível em: http://www.abep.nepo.unicamp.br/encontro2006/docspdf/abep2006_438.pdf. Último acesso em: 21 nov. 2012.

HIROSE. **Butsudan.** Disponível em: http://hirose1117.ocnk.net/data/hirose1117/product/20120522_afb775.jpg Acesso em: 13 de janeiro de 2013

HOBSBAWM, E.; RANGER, T. **A Invenção das Tradições.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

HOBSBAWM, E. **Era dos Extremos: breve século XX 1914-1991.** São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

HOUAISS, A. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa.** Rio de Janeiro: Ed. Objetiva, 2001.

HURTADO ALBIR, A. **Clasificación y descripción de la traducción.** In: Traducción y traductología. Madrid: Cátedra, 2001.

IKEDA, S.N. MORALES, L. ODA, I.H. Contactos Linguísticos do Português Paulista com o Japonês. In: OLIVEIRA, M. (Org) **Língua Portuguesa em São Paulo: 450 anos.** São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2006.

INAGAKI, E. M. Dourádossu: **Caminhos e Cotidianos dos Nikkeis em Dourados (décadas de 1940, 1950 e 1960).** 2002, 164 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Mato Grosso do Sul. Dourados, 2002.

ISHI, A. **Reflexões sobre os 20 anos do movimento “dekassegui”**: a perspectiva de um brasileiro radicado no Japão. In: 20 anos dos brasileiros no Japão. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2010.

JAPÃO, O. **Karatê Dô Estilos Tradicionais** - www.japaookinawakarate-do.blogspot.com.br/2011/05/do-caminho-karate-do-historia-e-origem.html. Acesso em: 29 de julho de 2012.

JOUTARD, P. **Esas voces que nos llegan del pasado**. Trad. Pasternac, N. 2ª Ed. Fondo de Cultura Económica, 1999.

LINTON, R. **Cultura e personalidade**. São Paulo: Mestre Jou, 1967.

KAWAMURA, L. K. **Para onde vão os brasileiros?**: Imigrantes brasileiros no Japão. Campinas: Unicamp, 1999.

KOYAMA, T.. Japoneses na Amazônia: alguns aspectos do processo de sua integração sócio-cultural. In: SAITO, Hiroshi (org). **A Presença Japonesa no Brasil**. São Paulo: EDUSP, 1980.

KULAITIS, F. “Assimilação” e “Culturalismo”: Vertentes de um debate para abordar as imigrações internacionais. In: **1º Seminário Nacional de Sociologia e Política da UFPR 2009**: Sociedade e Política em tempos de Incerteza. ISSN:2175-6880 (online). Disponível em: <http://www.humanas.ufpr.br/site/evento/SociologiaPolitica/GTs-ONLINE/GT4/EixoI/assimilacao-multiculturalismo-FernandoKulaitis.pdf>. Acesso em: 05 de julho de 2012.

LARAIA, R. de B. **Cultura**: um conceito antropológico. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

LESSER, J. **A negociação da identidade nacional**: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil.. Trad. Patrícia de Queiroz C. Zimbres. São Paulo: Editora da UNESP, 2001.

LOURENÇÃO, G. V. **O caminho da espada como máquina de operação da japonesidade**. [2010, MIMEO], disponível em: http://xa.yimg.com/kq/groups/19822694/747762021/name/GVL_LEM_OUT_2010.pdf; acesso em: 03 de julho de 2012.

MACHADO, I.J.R. **Japonesidades Multiplicadas**: Novos Estudos sobre a presença Japonesa no Brasil. São Carlos: EDUFSCAR, 2011.

MAEYAMA, T. O antepassado, o imperador e o imigrante: religião e identificação de grupo dos japoneses no Brasil Rural (1908-1950). In: SAITO, H. e MAEYAMA, T. (eds) **Assimilação e Integração dos Japoneses no Brasil**. Petrópolis: Vozes, EDUSP, 1973, p. 414-447.

MALINOWSKI, B. **Argonautas do Pacífico Ocidental**: Um relato do empreendimento e da aventuras nativos da Nova Guiné Melanésia. São Paulo: Ática, 1976.

MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. O ensaio sobre a dádiva. São Paulo: Cosac e Naify, 2002.

MEIHY, J. C. S. B. **Canto de Morte Kaiowá**: História Oral de Vida. São Paulo: Loyola, 1991.

MORI, K. Vida Religiosa dos Japoneses e Seus Descendentes Residentes no Brasil e Religiões de Origem Japonesa. In: **Uma Epopéia Moderna**: 80 Anos de Imigração Japonesa no Brasil. São Paulo: HUCITEC: Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa, 1992.

_____. Processo de “Amarelamento” das Tradicionais Religiões Brasileiras de Possessão: Mundo Religioso de uma Okinawana. In: **Estudos Japoneses**. ISSN 1413-8298, N°18, USP, São Paulo, 1998, p. 57-77.

MORSE, E.S. **Lares Japoneses – Seus Jardins e arredores** [1886]. Trad. Mário Salviano. Rio de Janeiro: Nórdica, 1990.

MOTTA, G. **Identidade(s) de kassegui**: um olhar antropológico . No prelo, 2012.

MUKAI, Y. A identidade cultural de uma japonesa “recém-chegada (newcomer) ao Brasil: um estudo de caso. In: **Anais do XX Encontro Nacional de Professores Universitários de Língua, Literatura Cultura Japonesa**. Centro de Estudos Japoneses de São Paulo, 2009. pp. 167-186

NAKAMAKI, H. A religião nas empresas japonesas. In: **Estudos Japoneses**. FFLCH/ USP, n° 25, 2005.

NIPOCULTURA. **Significado de Dô**. Disponível em:
www.nipocultura.com.br/?cat=12&paged=13 Acesso em: 02 de julho de 2012

NIPPONARIO. **Tokonoma**. Disponível em: <http://nipponario.abranera.com/wp-content/uploads/2012/06/Tokonoma.jpg> Acesso em: 13 de janeiro de 2013

NOGUEIRA, O. **Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem**. Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas. Organizado por Herbert Baldus. São Paulo, Anhembi, 1955.

NORA, P. **Entre memória e história: A problemática dos lugares**. Projeto História. São Paulo, 10, dez 1993, p 7-28.

OCADA, F. K. **A Cultura e o Habitus Japonês: Ingredientes da experiência**. Trabalho apresentado no XIII Encontro da Associação Brasileira de Estudos Populacionais, realizado em Ouro Preto, Minas Gerais, Brasil de 4 a 8 de novembro de 2002.

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

PAIVA, J.G. Identidade Pessoal e Psicossocial, Sincretismo e Pós-modernidade no Encontro entre Cristianismo e Budismo. In: CARNEIRO, M.L.T. e TAKEUCHI, A.Y. **Imigrantes Japoneses no Brasil: Trajetória, Imaginário e Memória**. São Paulo: EDUSP, 2010 p.349-367

PEREIRA, R. A. Religiões Japonesas no Brasil: Identidade e mudança sócio-cultural. Ronan Alves Pereira. In: **Anais do II Encontro Nacional de Professores Universitários de Língua, Literatura e Cultura Japonesa**. São Paulo: Centro de Estudos Japoneses da USP, 1991. Pg. 165-169.

_____. Antropologia Cultura Japonesa e as Teorias *Nihonjinron*. In: **Anais do VIII Encontro Nacional de Professores Universitários de Língua, Literatura e Cultura Japonesa**. São Paulo: Centro de Estudo Japoneses, 1997, p. 97-102

_____. Estudos Japoneses no Brasil: Antropologia/Sociologia. In: **Anais do XI Encontro Nacional de Professores Universitários de Língua, Literatura e Cultura Japonesa e I Encontro de Estudos Japoneses**. Brasília: Universidade de Brasília. Departamento de Línguas Estrangeiras e Tradução, 2000, p. 97-100

_____. “Religião” como tema emergente nos estudos japoneses no Brasil. In: **Anais do XII Encontro Nacional de Professores Universitários de Língua, Literatura e Cultura Japonesa/ II Encontro de Estudos Japoneses**. Porto Alegre: UFRGS, 2001, p. 101-111

_____. **A construção da memória e da identidade na Sôka Gakkai:** Breve análise de escritos de Daisaku Ikeda. In: Revista Nures nº 10 – set/dez 2008a – Disponível em: <http://www.pucsp.br/revistanures> Núcleo de Estudos Religião e Sociedade. Pontifícia Universidade Católica, SP. ISSN 1981-156X. Acesso em: 10 de novembro de 2012.

_____. **Instituições ético-religiosas Japonesas no Distrito Federal:** Centenário da Imigração Japonesa no Brasil e cinquentenário da presença nipo-brasileira em Brasília. Brasília: FEANBRA/ Federação das Associações Nipo-Brasileiras do Centro Oeste, 2008b. p. 271-278. Disponível em: <http://repositorio.bce.unb.br/handle/10482/1769> Acesso em: 13 de dezembro de 2012.

_____. **Ishizuchi Jinja:** Sobrevivência Xinto-budista no contexto brasileiro. Seção Temática, Revista REVER ano 11, nº 2 jul/dez 2011

POLLAK, M. **Memória, Esquecimento, Silêncio.** Estudos Históricos. Rio de Janeiro, Vol. 2. n. 3, Nota: Esta tradução é de Dora Rocha Flauman.1989.

PORTELLI, A. Tentando Aprender um pouquinho: Algumas reflexões sobre a ética na história oral. In: **Ética e História Oral. Projeto História.** Revista do Programa de Estudos pós-graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP. São Paulo, vol 15, 1997.

PORTAL MIE. **Japão Tradição.** Disponível em: <http://portalmie.com/japao/tradicao/supersticoes.htm> Acesso em: 25 de fevereiro de 2013.
POUTIGNAT, P.; STREIFF- FENART, J. **Teorias da etnicidade.** São Paulo: UNESP, 1998.

QUINTANEIRO, Tânia. (org) **Um Toque de Clássicos:** Marx, Durkheim e Weber. 2ª Edição. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

RAFACHO, A.M. O jardim do chá: um caminho para a iluminação. In: **Estudos Japoneses** nº 27- 2007 ISSN 1413-8298. São Paulo: USP Oficina Editorial, 2007.

RENAN, E. **Qué es una nacion?.** Madrid: Alianza Editorial, 1987.

ROCHA, C. **Rezando Preces Budistas e Católicas:** A Crioulização de Rituais Zen no Brasil. 2001. Disponível em: <http://www.fjsp.org.br/estudos/ed%2001/artigo%20Rituais%20Zen.doc> ultimo acesso 10 de março de 2011.

_____. **Sôtô Zenshû no Brasil: A Crioulização de Práticas Cotidianas.** Sôtô Zenshû in Brazil: The Crioulization of daily practices. Dôssie Temático Revista REVER, ano 11, nº 02 jul/dez 2011

ROSA, A.R; BRITO, M.J. “Corpo e Alma” nas Organizações: um Estudo Sobre Dominação e Construção Social dos Corpos na Organização Militar. **Revista de Administração Contemporânea RAC**, Curitiba, v.14, n. 2, art. 1, pp. 194-211, Mar./Abr. 2010. Disponível em: www.anpad.org.br/rac. Último acesso em: 08 jan. 2013.

SAHLINS, M. O “Pessimismo Sentimental” e a experiência etnográfica?: Por que a Cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte I) In: **MANA** vol.3, nº1, 1997, p.41-73

SAITO, H. e MAEYAMA, T. (Orgs) **Assimilação e Integração dos Japoneses no Brasil.** Petrópolis: Vozes, EDUSP, 1973

SAKURAI, C. **Romanceiro da Imigração Japonesa.** Série Imigração vol 4. São Paulo: Sumaré- FAPESP, 1993.

_____. **Imigração japonesa para o Brasil:** Um exemplo de imigração tutelada- 1908-1941. In: XXII Encontro Nacional da ANPOCS. GT 9: MIGRAÇÕES INTERNACIONAIS. Caxambu-MG, Out. 1998.

_____. **Imigração Tutelada:** Os Japoneses no Brasil. 2000, 191 f. Tese (Doutorado em Antropologia) - Unicamp, Campinas, 2000.

SANTOS, A. F. dos. **A Contribuição do Confucionismo para as Interrelações Doutrinárias presentes no pensamento Japonês Durante a Formação do Período Edo (Séc. XVII).** 2011, 168 f. Dissertação (Mestrado em História), UFRGS – Porto Alegre, 2011.

SANTOS, A.G., DOLL, J. GAUDIOSO, T.K. A integração cultural do japonês na cultura brasileira: A experiência da colônia de Ivoti. **Tecendo Relações: 200 anos de encontros entre Brasil e Japão.** Cadernos do Programa de Pós-Graduação em Direito – PPGDir./UFRGS Edição Especial. Porto Alegre, 2003, p. 53-62;

SASAKI, E. **A imigração para o Japão.** Estudos Avançados, São Paulo, 20 (57), p. 99-117, 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v20n57/a09v2057.pdf>>. Acesso em: 18. out. 2011.

SEYFERTH, G. **Imigração e Cultura no Brasil.** Brasília: UNB, 1990.

_____. **Os paradoxos da miscigenação:** observações sobre o tema migração e raça no Brasil. Estudos Afro-Asiáticos, Rio de Janeiro, n. 20, 1991.

_____. **A Assimilação dos Imigrantes como questão Nacional.** MANA 3(1):95-131, 1997.

_____. **[Entrevista disponibilizada em 10 de dezembro de 2000, a Internet].** 2000. Disponível em: <<http://www.comciencia.br/reportagens/migracoes/migr03.htm>>. Acesso em: 12 out. 2011.

_____. **Colonização, imigração e a questão Racial no Brasil.** Revista USP, São Paulo, n 53, p. 117-149, mar/mai, 2002. Disponível em: <<http://www.usp.br/revistausp/53/12-giralda.pdf>>. Acesso em 20 set. 2011.

_____. **Imigração e diferenciação cultural:** Algumas questões culturais. In: Migrantes ao Sul do Brasil. TEDESCO, João Carlos, ZANINI, Maria Catarina C. Santa Maria: UFSM, 2010.

_____. **A Dimensão Cultural da Imigração.** Revista Brasileira de Ciências Sociais. RBCS Vol. 26 n° 77 Pág.47 a 62. Outubro /2011.

SCHERER, B. (org). **As Grandes Religiões.** Temas centrais comparados. 2ª Edição. Petrópolis: Vozes, 2008.

SILVA, A. B. e SOARES, A.L.R. Catolicismo japonês ou Budismo Brasileiro?: As práticas Religiosas nipo-brasileiras na cidade de Santa Maria/RS. In: **Anais do VIII Congresso Internacional de Estudos Japoneses no Brasil/ XXI Encontro Nacional de professores Universitários de Língua, Literatura e Cultura Japonesa.** ISBN 978-85-61700-06-5. Brasília: UNB, 2010, p. 410- 419.

_____. O Coletivismo e a Hierarquia Familiar no Pensamento japonês à luz do *habitus* religioso. In: **Anais VIII Encontro com o Japão.** ISSN 21784573. Santa Maria: UFSM, 2012. CD-ROM

SILVA, A.B., SOARES, A.L.R., WOLF, R.A. Registro da gastronomia japonesa como patrimônio imaterial dos nikkeis residentes no Brasil. **Revista Mauseion.** Nº 10, 2011. ISSN 1981-7207. Disponível em: <http://www.revistas.unilasalle.edu.br/index.php/Mouseion/article/view/247/248> Acesso em: 01 mar. 2013, p. 150-57

SILVA, C. L. B. **Em nome do imperador:** reflexões sobre a Shindo Renmei e sua campanha pela preservação da etnicidade japonesa no Brasil (1937-1950). Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas e Sociais) 2006, 240 f.. UFRRJ, 2006.

SIMMEL, G. **Sociologia**. FILHO, E. M. (Org.); FERNANDES, F.(Coord.). São Paulo: Ática. 1983.

_____. O estrangeiro. In: **RBSE**, n. 12 dez. 2005.

SHIBATA, H. A nacionalização do ensino e os japoneses em São Paulo. In. T.M. KISHIMOTO, Z.B.F. DEMARTINI (Orgs). **Educação e Cultura:** Brasil e Japão. São Paulo: USP, 2012, p 47-68.

SHIGERU, K. *Kaigai Ijû to Imin, Hôjin, Nikkeijin*. In: **Higashi Ajia no Diasupora**. KOMAI, H. (org.). Editora: KOBAYASHI Tomoko. “Coleção *Sôsho Gurôbaro Diasupura*”. 2011, p.152 – 175, Tokyo. SHIGERU, K. Imigração para o exterior e [os conceitos de] Imigrante, Compatriota e Nikkeijin p. 152 - 175 In: KOMAI H. (Org.) **A Diáspora da Ásia Oriental**. Ed. Kobayashi. Coleção Diáspora Global, Tóquio, 2011. Disponível em: <http://www.akashi.co.jp/book/b94744.html>. Colaboração na Tradução: Prof. Andrei Cunha UFRGS.

SOARES, A. L. R. e GAUDIOSO, T. K. **50 anos de História:** Imigração Japonesa em Santa Maria, Rio Grande do Sul, Brasil. (1958-2008), Itajaí, Mariadocais, 2008.

_____. Entre o Japão e o Brasil: Religiosidade e Diálogos Culturais entre os imigrantes Japoneses em Santa Maria, RS. **Anais do III Simpósio Internacional:** Religiosidades, Diálogos Culturais e Híbridas. Abril de 2009.

SOTOZEN. Commemoration. Disponível em: <http://global.sotozen-net.or.jp/por/commemoration/altar.html> Acesso em: 12 de janeiro de 2013

SOUZA, C. S. **Imigração Japonesa em Santa Maria:** História, Trajetória e Imigração. Monografia (Graduação em História) 2008, 58 f. Universidade Federal de Santa Maria, 2008.

STANIFORD, P. O background, a estratégia e a personalidade do imigrante japonês no além-mar. In: H. SAITO; T. MAEYAMA. **Assimilação e Integração dos Japoneses no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1973, p. 32-55

SHOJI, R. **O Budismo Étnico na Religiosidade Nikkey no Brasil**: Aspectos Históricos e Formas de Sobrevivência Social. Revista de Estudos da Religião pp. 47-80, Nº 4, jun 2002. ISSN 1677-1222. Disponível em: www.pucsp.br/rever/rv4_2002/p_shoji.pdf. Último acesso: em 05 de janeiro de 2013

_____. **Buscando o Olhar Budista**: Notas sobre o Diálogo Interreligioso no Japão. Um relatório a partir do Instituto para a Religião e Cultura da Universidade de Nazan (Nagóia, Japão) In: Revista de Estudos da Religião, nº 2, Ano 7, jun. 2007, pp. 138-145 ISSN 1677-1222

_____. **Budismo Étnico em Perspectiva Comparada**: Herança das Missões japonesas no Brasil. Dôssie Temático Revista REVER, nº 02, ano 11, jul/dez 2011.

TANAKA, A.M.M. Imigração e Colonização Japonesa no Brasil: Um resumo. In: **Tecendo Relações**: 200 anos de encontros entre Brasil e Japão. Cadernos do Programa de Pós-Graduação em Direito – PPGDir./UFRGS Edição Especial. Porto Alegre, 2003, p. 37-42.

TANAKA, K.K. **Budismo japonês nos Estados Unidos**: As tensões da identidade étnica e os ensinamentos universais. Seção Temática, Revista REVER ano 11, nº 2 jul/dez 2011

TAJIRI, T. e YAMASHIRO, J. A Abertura da Imigração no Japão. In: COMISSÃO de Elaboração da História dos 80 anos da imigração japonesa no Brasil. **Uma Epopéia Moderna**: 80 Anos de Imigração Japonesa no Brasil. São Paulo: Hucitec, Soc. Brasileira de Cultura japonesa, 1992. p. 15-61.

TOMITA, A. G. S. O contato com o “Caminho” (*Dô*) através das Novas Religiões Japonesas. In: **Estudos Japoneses**. n 25 – pág. 7 – 21, ISSN 1413-8298 Universidade de São Paulo: Oficina Editorial, FFLCH/ 2005.

UCHIYAMA. **Boeddhisme in Japan**. Disponível em: <http://www.uchiyama.nl/nggods3nav.htm> Acesso em: 12 de janeiro de 2013

USARSKI F. O Budismo no Brasil: Um Resumo Sistemático In: idem. [org.] **O Budismo no Brasil**. São Paulo: Lorosae, 2002, ISBN 85-88775-07-7, pp.9-33 Disponível em: http://www.academia.edu/998999/O_Budismo_no_Brasil_-_um_resumo_sistematico Acesso: 08 de janeiro de 2013.

USHIDA, M. A. T. **A imigração Nipônica no Rio Grande do Sul**. Monografia (Graduação em Ciências Sociais). 1999, 218 f. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 1999.

VAINER, C. Estado e Migração no Brasil: da Imigração à Emigração. In PATARRA, N. (org.). **Emigração e Imigração internacionais no Brasil contemporâneo**: Programa internacional de avaliação e acompanhamento das migrações internacionais no Brasil. Vol I. São Paulo: Unicamp, 1995. p.39-52.

WEBER, M. **Economia e Sociedade**. Fundamentos da sociologia compreensiva. Vol. 2. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Ed. UnB. Imprensa Oficial de São Paulo, 2004.

WIKIPEDIA. **Butsudan**. Disponível em: <http://en.wikipedia.org/wiki/Butsudan> Acesso em: 18 de maio de 2012

WIKIPEDIA. **Carma**. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Carma> Acesso em: 10 de julho de 2012

WIKIPEDIA. **Decasségui**. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Dekassegui> Acesso em: 23 de novembro de 2012

YANAGUIDA, T. *Undokai*, como uno de los recursos socio-culturales para creación de identidad étnica de los *nikkei* peruanos en Lima. In: **XI Congreso Internacional de ALADAA**. Ciudad de México del 12 al 15 de noviembre del 2003. Disponível em: <http://ceaa.colmex.mx/aladaa/imagesmemoria/yanaguida.pdf> Último acesso: 15 de fevereiro de 2013

YAMASHIRO, J. **Japão**: Passado e Presente. São Paulo: Aliança Cultura Brasil-Japão, 1997.

ZANINI, M.C.C. Italianidade: pertencimento, reivindicações e negociações identitárias na região central do Rio Grande do Sul, Brasil. **VI Reunión de Antropología Del Mercosur**, Montevideú, 2005. GT 38 (Fronteiras e interfaces migratórias em perspectiva comparada). Disponível em: http://www.fsma.edu.br/visoes/ed03/3ed_artigo5.pdf. Último acesso: 10 de fevereiro de 2013

APÊNDICES

Apêndice A – Questionário aplicado no engkai em 18 de setembro de 2010, em língua portuguesa.



Você pode escolher mais de uma opção para responder!!

- 1) Onde você mora? Cidade/município _____ idade: _____
- 2) Possui Butsudan em casa? () sim () não Possui Kamidana? () sim () não
- 3) Quem cuida disso? () pai () mãe () filho mais velho () outros _____
- 4) Quando reza em frente ao altar? () todos os dias () de vez em quando
() raramente () nunca
- 5) Se reza, em que língua: () português () japonês
- 6) O que tem no altar? () ihai () flores () sino () fotos
() oferenda () incenso
- 7) Em casa, tem imagens de: () Jesus cristo () cruz () santos () Buda () nada
- 8) A quem dirige suas orações? () deus/deuses () Buda () antepassados
- 9) O espírito do morto vai para: () céu ou inferno () terra pura ou inferno
() nasce de novo () vira hotoke ou Buda
- 10) Casou-se no : () Catolicismo () Budismo () outro _____
- 11) Batizou os filhos no Catolicismo? () sim () não
- 12) Se alguém morre, há: () cerimônia budista () cerimônia católica
() missa de 7º dia () cerimônia de 49º dia
- 13) Quem conduz esta cerimônia: () padre () alguém da comunidade
() monge - bonzo () usa gravação de fita ou CD
- 14) Visitam o cemitério? () não () sim () quando? _____
- 15) Você se ordenou como budista leigo? () sim () não
- 16) Você atribui coisas ruins a: () karma () destino () natural () vingança de alguém
() menosprezo ao antepassado
- 17) O que você diz pelas coisas boas: () Graças a Deus – pai de Jesus
() Okagesamade – graças a todos
- 18) Para quem você agradece: () para kami () para Deus () para Buda
() não agradece a ninguém

Muito obrigado por participar!!!!

Apêndice B – Questionário aplicado no *engekai* em 18 de setembro de 2010, em língua japonesa.



記しを適当につけてください (いくつか点けてもいいです) !!

- どこに住んでいますか? 町/地域名 _____ 年齢: _____
1. 家に仏壇がありますか? () はい () いいえ 家に神棚がありますか? () はい () いいえ
 2. 誰が守っていますか? () 父 () 母 () 長男 () その他 _____
 3. (神棚・仏壇の前で) いつ祈りますか? () 毎日 () 時々 () ほとんど祈らない () 祈らない
 4. (祈るなら) 何語で祈りますか? () ポルトガル語 () 日本語
 5. 神棚・仏壇には何がありますか? () 位牌 () 花 () チン () 木魚 () 写真 () 供え物 () 線香
 6. 家にはどんな物がありますか。 () キリストの像 () 十字架 () 聖人たち () 仏像 () 何もなし
 7. 誰に祈りますか? () 聖なる父 () 神々 () 仏 () 先祖
 8. 死んだら: () 天国・地獄に行く () 浄土・地獄に行く () よみがえる () 仏になる
 9. 結婚は: () カトリック式 () 仏式 () その他 _____
 10. 子供は洗礼を受けましたか? () はい () いいえ
 11. 誰か死んだら葬儀は: () 仏式で行う () カトリック式で行う () 7日目にミサをあげる () 49日の供養をする
 12. だれがその式を行いますか? () 神父 () 知人 () お坊さん () テープ、またはCDを使う
 13. 墓参りをしますか? () いいえ () はい () いつしますか? _____
 14. 在家得度を受けていますか? () はい () いいえ
 15. 何か悪いことがあったら: () カルマだと思ふ () 仕方ない () ふつう () たたりだと思ふ () 先祖をそまつにした
 16. 何か良いことがあったら: () 「Graças a Deus」と思ふ () 「おかげさまで」と思ふ
 17. 誰に感謝を感じますか? () 神々 () 聖なる父 (Deus) () 仏 () 別に感謝しない
- ありがとうございました!!!

Apêndice C – Roteiro da Entrevista

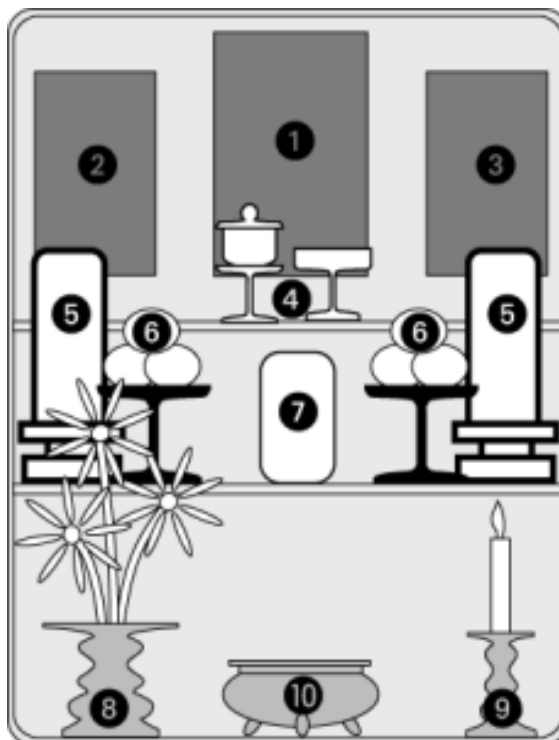
Considerando que eram perguntas abertas e conforme o método de entrevista semi-estruturada, respeitaram-se as idas e vindas das falas dos informantes, deixando-os o mais livre possível para recorrerem às suas memórias. Mas as entrevistas foram pautadas por algumas questões norteadoras da conversa.

- 1 – O senhor nasceu no Japão ou no Brasil?
- 2 – No Japão, era budista?
- 3 – Já havia um culto aos antepassados em sua família antes de virem ao Brasil?
- 4 – Como mantiveram isso ao chegarem ao Brasil?
- 5 – Converteu-se ao catolicismo, quando, por quê?
- 6 – Seus filhos nasceram no Brasil? Eles foram batizados na Igreja Católica?
- 7 – O senhor (a) tem Butsudana em casa? Como é sua manutenção? Quem cuida? O que tem nele?
- 8 – O senhor (a) tem Kamidana em casa?
- 9 – Qual a diferença entre Butsudana e kamidana?
- 10 – O que é kami? São cultuados diariamente como os antepassados?
- 11 – A quem e como agradece pelas coisas boas que acontecem na vida? Agradece a Deus ou okaguessamadê?
- 12 – Como é o culto aos antepassados? Quais são as oferendas?
- 13 – Costuma visitar o cemitério?
- 14 – Quando alguém falece que tipo de cerimônias são realizadas? Quem as realiza?
- 15 – Com quem pretende deixar o Butsudana?

Para a 2ª Geração:

- 1 – Você foi batizado na Igreja Católica? Fez os outros sacramentos da Igreja Católica?
- 2 – Casou-se na Igreja Católica?
- 3 – Auxilia na manutenção do *Butsudana*? Por quê?
- 4 – Pretende continuar com essa tradição de culto aos antepassados?

Apêndice D – Representação dos ornamentos presentes em um oratório doméstico visualizados nas residências visitadas.



Fonte: <http://aoikuwan.com/2011/05/11/como-montar-um-altar-budista/>

A figura acima foi retirada da *internet* e explica como montar um altar budista na escola *Shingon*: Para fins de ilustração, utilizo a imagem somente para indicar quais elementos foram encontrados e como são distribuídos no sacrário.

Nas entrevistas que realizei, perguntava quais elementos eram presentes nos oratórios dos interlocutores. A seguir, exemplos dos itens encontrados em Santa Maria, sem fazer referência a nenhuma escola budista em especial.

1 – Pergaminho central, pode ser a imagem de um Buda ou deus, a Sra. M.N. chama de “santinha”. Conforme p. 138.

2 e 3 – Em Santa Maria as imagens 2 e 3 podem ser representadas pelas fotos dos antepassados, registradas nas falas das Sras. T.K, R.I e T.Y. p. 97, 99, 111 e 116.

4 – vasos para água ou chá e para as oferendas de alimentos como *mochi*, em algumas residências se oferece água, como nas visitadas em SM, exemplo da família S. p. 110, outras, conforme as falas de T.K. e K.S. oferecem chá, mas este não foi vislumbrado entre os interlocutores;

5 – O *Ihai* é um elemento presente em todas as famílias que visitei e foi explicado pela Sra. T.Y pelo Sr. H.S, p. 113 e 114;

6 – As oferendas de alimentos são variadas, conforme observei nas falas dos interlocutores pode ser a primeira fruta colhida como contou H.N., a comida que o antepassado gostava tal qual lembraram H.N. e T.K. , docinhos como na fala de T.Y p. 107, ou outro;

7 – O incensário também foi lembrado pela maioria dos informantes, como a Sra. F.K p. 99; H.S. p. 110, e mesmo por aqueles que não mantinham as práticas budistas, como o caso contado pela Sra. R.I. sobre o falecimento de seu pai, p. 117;

8 – Flores ou ramos verdes, oferecidas aos antepassados; as flores foram as que mais apareceram nos relatos, como H.S., p. 98 e F.K., p. 99, alguns mencionaram “flores artificiais”;

9 – A vela também apareceu nas narrativas como acessório do oratório budista, porém nem todos a utilizam, inclusive em função da idade avançada, como o caso da Sra. F.K.,p. 99;

10 – O sino foi visualizado nas três residências onde fui convidada a olhar o Butsudán, e também apareceu nos questionários, mas não houve muitos comentários sobre a sua utilização.