

Entre a Casa, o Túmulo e as Cinzas: Permanências e transformações do culto budista aos ancestrais entre nipo-brasileiros

Between the House, the Tomb and the Ashes: Permanences and transformations of buddhist ancestor worship among japanese-brazilians

*Richard Gonçalves André*¹

Resumo

O objetivo da investigação acadêmica foi analisar o culto aos ancestrais realizado por nikkeis (japoneses e descendentes residentes fora do Japão) em Londrina, cidade localizada no Norte do Paraná, entre 1930 e 2016. Como fontes, foram utilizados, sobretudo, oratórios budistas, como os *butsudan* (literalmente, “altar para o buda”, numa das traduções possíveis) e artefatos relacionados ao culto aos ancestrais, como os *ihai*, as tabuletas que evocam ou lembram os falecidos. Foram realizadas, também, entrevistas com membros das famílias que possuem os oratórios. Partindo, principalmente, do conceito de habitus proposto por Pierre Bourdieu, percebeu-se que o culto mortuário começou a ser realizado em Londrina desde o estabelecimento dos primeiros colonos nipo-brasileiros na cidade, considerando que a região foi palco para a constituição de colônias étnicas nas quais se tornou possível reconstruir certos aspectos da cultura japonesa. Porém, paralelamente à manutenção do rito no interior de certas famílias, em determinados grupos familiares, com a progressiva morte dos japoneses de primeira geração, percebeu-se que os objetos ganharam diferentes sentidos para os descendentes, para os quais os artefatos passaram a ser acomodados em diferentes habitus religiosos, geralmente cristianizados. Com isso, esses oratórios têm passado por um processo de cemiterização, sendo alocados em capelas em necrópoles londrinenses como o Cemitério São Pedro. Isso implica novos usos, uma vez que, de acordo com as prescrições do Budismo nipônico, os relicários são voltados para a reverência doméstica aos ancestrais por meio de oferendas como água, comida e outros itens de caráter sagrado.

Palavras-chave: culto aos ancestrais. *Butsudan*. Nipo-brasileiros. Londrina. Budismo.

¹ Doutor pela Universidade Estadual Paulista e professor do Departamento de História da Universidade Estadual de Londrina.

Abstract

The main objective of the academic investigation was to analyze the ancestor worship performed by Nikkei (Japanese and descendants living outside Japan) in Londrina, city located in northern Paraná, between 1930 and 2016. As sources, were used, especially, Buddhist shrines, as the *butsudan* (literally, “shrine to the buddhas”, in a possible translation) and artifacts related to ancestor worship, as *ihai*, tablets that evoke or remember the dead. They were conducted, also, interviews with family members who have oratories. Departing, mainly, from the concept of habitus proposed by Pierre Bourdieu, it was realized that ancestor worship began to be held in Londrina since the establishment of the early Japanese-Brazilian settlers in the city, considering that the region was stage for the establishment of ethnic colonies in which it was possible to rebuild some aspects of Japanese culture. However, at the same time of the preservation of the rite within certain families, in determined familiar groups, with the progressive death of first-generation Japanese, it was realized that the objects earned different meanings for the descendants, for which the artifacts were accommodated within different religious habitus, generally Christianized. Thus, these oratories have gone through a process of cemeterization, being allocated within chapels in necropolis of Londrina as St. Peter Cemetery. This implies new uses, since, according to prescriptions of Japanese Buddhism, the reliquaries are related to the domestic reverence of ancestors through offerings such as water, food and other items of sacred nature.

Keywords: ancestor worship. *Butsudan*. Japanese-Brazilian. Londrina. Buddhism.

De acordo com o Cânon Páli, o conjunto de textos que sintetiza as ideias do buda histórico e seus discípulos, o fundador do Budismo, Sakyamuni, não teria deixado nenhuma prescrição para seus contemporâneos no sentido de um culto mortuário, inclusive no tocante aos procedimentos em relação ao próprio corpo quando de seu falecimento (GONÇALVES, 1971). Entretanto, a morte é uma questão importante no interior do Budismo Theravãda, na medida em que seria uma das evidências da impermanência do universo (juntamente com a doença e a velhice), levando à busca pela Iluminação e pelo Nirvana (COHEN, 2008). No entanto, a despeito de sua posição central, não se trata, a princípio, de algo voltado para o culto mortuário, não implicando, portanto, a presença de uma ancestralidade que teria influência significativa sobre os viventes.

Todavia, as diferentes escolas budistas japonesas parecem ter desenvolvido um culto à ancestralidade inexistente, como visto, na tradição Theravãda, a ponto dos monges terem se tornado figuras especializadas na lide mortuária (GONÇALVES, 1971; FUJII, 1983). Parte desses ritos ocorre em torno do *butsudan* (仏壇, literalmente “altar para o buda”), oratório doméstico de variadas dimensões no qual são inseridos diferentes objetos, principalmente o *gohonzon* (二本尊), que pode ser uma imagem ou estatueta de diferentes budas, como Sakyamuni e Amida, bem como sutras, no caso da Escola Nichiren; os *ihai* (位牌), pequenas tabuletas nas quais são escritos os nomes dos falecidos, sendo gravado, geralmente, a data de trespasse; o *butsugu* (仏具), que compõe as oferendas, especialmente água e arroz, e o conjunto de itens usados no cerimonial, como vela, incenso e um pequeno sino. Os objetos podem variar em maior ou menor grau, mas apresentam, de forma geral, esses elementos de caráter mais ou menos estrutural (RAMBELLI, s.d.).

As prescrições sobre a forma como o indivíduo deve se portar diante do *butsudan* podem variar de acordo com as escolas budistas em questão (RAMBELLI, s.d.), isso sem contar com possíveis particularidades regionais e mesmo as idiosincrasias dos devotos. Contudo, parece haver práticas mais ou menos permanentes, o que, provavelmente, está inscrito no habitus dos fieis estabelecido ao longo do tempo². O culto aos ancestrais começa logo pela manhã, quando o *butsudan* é aberto, tendo em vista que permanece fechado durante a noite. O praticante acende a vela e, com sua chama, o incenso que é inserido no incensário. As oferendas são colocadas numa pequena plataforma logo abaixo do *butsugu*, tratando-se, geralmente, do primeiro alimento do dia. O pequeno sino é tocando, dando início ao tempo sagrado. Em algumas variações, um pequeno tambor pode ser tocado todo o tempo durante o qual ocorre o rito doméstico. O devoto pode começar a recitação de sutras e mesmo “conversar” com o ancestral

² Compreende-se o habitus como um conjunto de práticas enraizadas no cotidiano a tal ponto que parecem naturais, mas que são frutos da cultura e das relações de poder em determinados contextos históricos (BOURDIEU, 2000).

(*senzo* 先祖), em voz alta ou silenciosamente. A cerimônia é finalizada, novamente, com o toque do sino, que encerra o tempo sagrado³.

Tendo em vista as considerações em questão, o objetivo do presente artigo é analisar como o culto budista aos ancestrais sofreu não apenas permanências, mas também transformações no Brasil. Mais especificamente, aborda-se a cidade de Londrina, que possui significativa presença de nipo-brasileiros em razão das características de seu desenvolvimento regional, que começou a partir de 1929, como será visto mais adiante. Parte-se das seguintes problemáticas: como o rito foi reconstruído por japoneses e descendentes num contexto histórico em que o Budismo não constituía religião hegemônica, tornando-se conjunto de concepções e práticas sagradas de caráter étnico? Quais teriam sido as apropriações e, portanto, as ressignificações realizadas por esses indivíduos em relação a uma prática estruturada, no Japão, desde o século XVII, quando não antes?

Do ponto de vista metodológico, foram entrevistados nipo-brasileiros de diferentes gerações residentes na cidade que possuem oratórios em suas residências. As entrevistas tiveram caráter aberto, baseando-se num roteiro flexível, permitindo que os entrevistados construíssem suas narrativas. As entrevistas, de forma geral, foram gravadas por meio de equipamento audiovisual de alta resolução (com exceção de um dos entrevistados, que não autorizou a gravação), sendo, posteriormente, transcritas (ALBERTI, 2011), tendo cumprido todos os procedimentos éticos na coleta e tratamento de dados. Os oratórios foram sistematicamente fotografados, tanto em contexto doméstico quanto cemiterial, considerando que diversos *butsudan* e objetos correlatos, como os *ihai*, encontram-se em jazigos no Cemitério São Pedro, a maior necrópole londrinense. A partir disso, foram constituídas fichas de identificação dos artefatos, contendo informações como descrição, proprietário, família, produtor, período, material e dimensões.

³ Algumas práticas de devotos encontram-se gravadas em vídeo e postadas no Youtube (BUTSUDAN RITUAL, s.d.).

Tais objetos foram concebidos, nesta pesquisa, como artefatos de cultura material, ou seja, dimensões culturais materializadas passíveis de apropriação e ressignificação em contextos históricos diferenciados (MENESES, 1998; DROOGAN, 2013). Parte-se do pressuposto de que os oratórios não possuem sentido imanente, ganhando, antes, significações a partir das relações estabelecidas entre os devotos e os artefatos propriamente ditos, cujos sentidos podem variar ao longo do tempo (REDE, 1996). Como ressalta o historiador brasileiro Ulpiano Toledo Bezerra de Meneses (1998), uma vez que tendem a transcender o tempo de vida de seus criadores, os objetos podem ser ressignificados de formas diferentes (e, às vezes, contraditórias), tendo em vista seus contextos de inserção. É o caso de espaços como a casa e o cemitério, nos quais os *butsudan* têm sido alocados nos últimos anos, como será desenvolvido mais adiante.

A apropriação é compreendida, de acordo com as proposições do historiador francês Michel de Certeau (2014), como a possibilidade do leitor (em sentido lato) de selecionar elementos de um texto (que pode englobar desde livros a cidades, o que contempla a dimensão da cultura material), ressignificá-los e construir interpretações imprevisíveis para seus criadores, constituindo o que poderia ser chamado de “leitura selvagem”. Os *butsudan*, como será explicado, não foram apenas “transplantados” para a sociedade brasileira, mas também associados a aspectos do imaginário cristão (como imagens de Cristo e da Virgem) e a realocados em espaços inconcebíveis no imaginário budista japonês, como os cemitérios. Isso remete à dinamicidade do fenômeno em questão, que converte um rito apenas aparentemente imutável num objeto passível de transformações, conflitos, negociações e acomodações. Pode-se mesmo arriscar uma proposição conceitual, sintetizada pelo termo “flexibilidade criativa”: as transformações não seriam empecilhos para o desenvolvimento de tradições religiosas (mesmo fora de seus contextos hegemônicos, como é o caso

não apenas dos *butsudan*, mas dos budismos), mas condições para sua disseminação espacial e temporal⁴.

1. O culto aos ancestrais em contexto japonês

Como afirmado, parte significativa do culto aos ancestrais é realizada em torno do *butsudan*. Fabio Rambelli (s.d.) ressalta que o oratório constitui uma representação em miniatura da organização cosmológica em contexto doméstico, pelo menos no Japão. Em primeiro lugar, é preciso lembrar que o relicário miniaturiza um templo budista propriamente dito, seja no que diz respeito à forma física, seja no tocante aos ritos realizados. Não é coincidência que, quando um novo *butsudan* é adquirido, ele seria apenas uma peça de mobília como qualquer outra. Para que se torne artefato sagrado, é necessário que o monge budista realize uma cerimônia denominada Nyubutsu Shiki (入仏式), literalmente “cerimônia de infusão do buda” (RAMBELLI, s.d.). Trata-se do mesmo procedimento realizado quando da consagração de um novo templo, que deixa de ser edifício comum e torna-se espaço sagrado, marcado pela presença de algum buda, como Amida nos ramos amidistas.

Na classificação tripartite dos *butsudan* proposta por Rambelli (s.d.), a plataforma interna superior seria marcada pela presença do *gohonzon*, invocando (e não apenas representando, em sentido moderno) a presença de um buda. Na **imagem 1**, pode-se observar o *gohonzon* de Amida com os raios de luz emanando

⁴ A própria história do Budismo no Ocidente tem sido marcada pelo processo de flexibilidade criativa. Na segunda metade do século XIX, as apropriações realizadas por intelectuais europeus teriam rejeitado os elementos metafísicos budistas (como o karma e o ciclo de mortes e reencarnações, o Samsara), ressaltando a questão da religião “racional” (BAUMANN, 2002). Autores como Nissim Cohen ressaltam o equívoco da leitura, chamando-a de “minimalista” ou “reducionista” (COHEN, 2008, p. 116) devido à “higienização” do estrato religioso. No entanto, sugere-se aqui que essa flexibilidade não constitui corruptela das crenças originais (como pressunha, pelo menos a princípio, o conceito de sincretismo), mas condição para sua reconstrução dinâmica. O mesmo se aplica à leitura realizada pelo movimento beat em meados do século XX (WATTS, 1988) e à difusão da meditação para além dos círculos monásticos (BAUMANN, 2002) na atualidade, compreendendo-a como mecanismo para superar o stress, a ansiedade e a depressão.

de seu corpo, lembrando que a entidade seria concebida, nas escolas de terra pura, como o “buda da luz infinita” (BUDISMO, 2013). O compartimento marcaria, hierarquicamente, a presença de um buda protetor, sugerindo, também, o pertencimento da família a certas escolas budistas⁵: como visto, o oratório em questão pertence à vertente da Nova Escola da Terra Pura; os *butsudans* de diferentes ramos Nichiren, como é o caso da Honmon Butsuryû Shu, possuem como *gohonzon* uma série de ideogramas expressando o Daimoku, a principal recitação da vertente Nichiren. Essa plataforma superior, além disso, equivaleria aos altares principais dos templos budistas, nos quais se encontram figuradas as diferentes entidades reverenciadas nas variadas escolas, como Amida, Sakyamuni e os patriarcas fundadores, como Shinran, Nichiren e Dôgen, entre outros personagens.

Imagem 1

⁵ Pelo menos no caso dos nipo-brasileiros, nem sempre o pertencimento religioso sugerido pelo *gohonzon* no *butsudans* expressa uma vinculação explícita e consciente. Geralmente, o culto aos ancestrais em torno desses oratórios é realizado a partir da manutenção de uma tradição das gerações mais antigas, não expressando escolha deliberada por alguma escola budista específica. Deve-se acrescentar que a falta de instituições religiosas formais até a segunda metade do século XX (MAEYAMA, 1973), com exceções como o templo da Honmon Butsuryû Shu fundado nas imediações de Lins nos anos 1930 (NAKAMAKI, 1993), oferece a base para essa não vinculação deliberada. A questão será aprofundada mais adiante.



Butsudan pertencente a Harumi Fuzii, mantido desde os anos 1970.
Fotografia de Richard Gonçalves André. Acervo de Harumi Fuzii.

A crença segundo a qual o *butsudan* seria um artefato vivo não é estranha ao imaginário nipônico, no qual diferentes objetos seriam perpassados por uma espécie de vitalidade (TSUSHIMA, NISHIYAMA, SHIMAZONO et al, 1979). Assim como o artefato vive a partir do Nyubutsu Shiki, ele pode morrer quando danificado ou no momento de sua substituição por outro oratório. Nessas ocasiões, ele pode ser submetido a ritos budistas como o Hakken Shiki, a “cerimônia de extração (do buda)”; o Mitama Nuki, “a remoção do espírito sagrado” e o Butsudan Kuyô, o “funeral do *butsudan*” (RAMBELLI, s.d.). Mesmo no Brasil, certos monges recomendam que os *butsudan* dos quais as famílias queiram desfazer-se sejam incinerados, como sugere Genyû Katata, monge atualmente à frente do Templo Nishi Honganji em Londrina, de vertente Nova Escola de Terra Pura (ANDRÉ, 2014; ANDRÉ, 2016). Portanto, as coisas não seriam apenas consagradas no imaginário japonês, mas tornadas vivas a partir da presença das entidades, como os diferentes budas.

Retomando a categorização tripartida proposta por Rambelli (s.d.), a plataforma intermediária do *butsudan*, como pode ser observado na **imagem 1**, comportaria o culto aos ancestrais propriamente dito por intermédio de objetos denominados *ihai*. Na pequena tabuleta, é escrito o nome do falecido convertido em ancestral (às vezes também o nome póstumo) e a data de falecimento, quase sempre utilizando os *kanji* (漢字), isto é, os ideogramas japoneses. Assim como o *butsudan* de forma mais ampla, o *ihai* também passa a ser considerado artefato vivo a partir do Nyukon Shiki (入魂式), a “cerimônia de infusão do espírito” (MAEYAMA, 1967). A crença em relação ao local dos ancestrais é bastante multifacetada no imaginário nipônico, uma vez que o *senzo* pode encontrar-se a todo o momento ligado ao *ihai* ou não, sendo evocado apenas no momento do culto, marcado pelo toque do pequeno sino (RAMBELLI, s.d.; NELSON, 2008). De qualquer forma, de acordo com G. B. Sansom (1973, p. 114, tradução livre),

[...] Uma vez que os mortos existem, suas necessidades devem também ser satisfeitas. Oferendas de comida e bebida devem ser feitas a eles, e seus desejos verificados e seguidos. Assim, uma criança póstuma deve ser anunciada diante do túmulo, ou da tabuleta memorial de seu pai, uma noiva deve ser apresentada aos ancestrais de seu noivo. Aqui nós temos os fundamentos do culto aos ancestrais. Para os propósitos da família, os mortos não estão mortos: eles devem ser consultados, confortados e reverenciados.⁶

Atualmente, existe uma tendência em afirmar que os alimentos seriam símbolos de prosperidade ou pureza, como a água. Entretanto, não é impossível que as oblações fossem consideradas, quando do sincretismo do culto aos ancestrais às práticas budistas, formas de alimentar os mortos protetores do lar⁷. É válido

⁶ Originalmente, “[...] Since the dead exist, their wants must be attended too. Offerings must be made to them, of food and drink, and their wishes must be ascertained and followed. Thus a posthumous child must be announced to the bier, or to the memorial tablets of its father, a bride must be presented to the bridegroom’s ancestors. Here we have the fundamentals of ancestor worship. For the purposes of the family, the dead are not dead: they must be consulted, comforted and revered.”

⁷ O sincretismo não é compreendido, aqui, como a corruptela de crenças originais e “puras”. Utiliza-se a definição proposta por Renato Ortiz (1986), segundo a qual a associação sincrética de

lembrar que o falecido não seria convertido automaticamente em ancestral, sendo necessária uma série de ritos em templos e no contexto doméstico, principalmente em torno dos oratórios budistas, com o intuito de transformá-lo num entidade protetora da família (FUJII, 1983). Os mortos seriam, a princípio, perigosos e instáveis, podendo infundir doenças, corromper as crianças e trazer pobreza, devendo ser “domesticados” e convertidos em ancestrais (WIJAYARATNA, 1997; NELSON, 2008).

Aqui, seria possível fazer um paralelo com o fragmentário e regionalizado culto aos *kami*, que iria se tornar a base teológica para a construção do Xintoísmo no século XIX (TEEUWEN, SCHEID, 2002). Os *kami* abarcariam desde “espíritos” de animais, como raposas e texugos, a divindades criadoras do universo, como Izanagi e Izanami (VANCE, 1983). Pode-se lançar a hipótese de que os *kami* tenham sido sincretizados com os *senzo* quando da introdução do Budismo no Japão no século VII d.C. Mesmo atualmente, os *ihai* mais antigos podem migrar do *butsudan* para o *kamidana*, o “altar para os *kami*”, sugerindo que as fronteiras entre os *senzo* e os *kami* são ainda voláteis, havendo certo compartilhamento de natureza (GONÇALVES, 1971). De qualquer forma, retornando à questão do ancestral, mesmo após sua domesticação, seus desejos e necessidades devem ser atendidos com o objetivo de angariar seus poderes de ordem sobrenatural para a proteção dos vivos.

Juntamente aos *ihai*, é relativamente comum que os usuários do *butsudan* insiram, também, fotografias dos falecidos convertidos em ancestrais, embora não seja o caso do oratório da **imagem 1**. É interessante notar que se trata de uma apropriação tardia, na medida em que a fotografia é uma invenção da primeira metade do século XIX, recordando que os protótipos dos atuais *butsudan* datam do século VII d.C., não obstante a popularização do relicário tenha ocorrido apenas no século XVII d.C. (RAMBELLI, s.d.). É possível que, assim como os *ihai*,

elementos de diferentes matrizes religiosas ocorre em contextos estratégicos, com o objetivo, por exemplo, de manter uma religião em situações não hegemônicas, o que se aplica ao caso do Budismo.

as fotos desempenhem o papel de artefato de invocação do *senzo* (ANDRÉ, 2011a), uma vez que, no próprio Ocidente, em razão da semelhança entre representação e referente, a fotografia tenha causado perplexidade por parte de alguns espectadores que afirmavam sua capacidade de capturar a realidade em si (BENJAMIN, 1992) e, inclusive, de registrar espíritos e mesmo estados mentais (DUBOIS, 1993).

Ainda de acordo com a categorização tripartida, a plataforma inferior do *butsudan* diz respeito ao *butsugu* (仏具), literalmente conjunto de utensílios utilizados para o culto budista. Esses objetos envolvem, geralmente, candelabros, velas, incensários, incenso, pequenos sinos, oferendas propriamente ditas (principalmente de alimentos) e recipientes para comportá-las, como copos e tigelas. O sino, como afirmado, tem por objetivo dar início e finalizar o tempo sagrado em que é realizada a reverência aos ancestrais, o que é semelhante aos procedimentos litúrgicos praticados nas cerimônias em templos budistas japoneses. As oferendas, como visto, têm sido ressignificadas ao longo do tempo (como, aliás, a o próprio culto aos ancestrais de forma mais ampla, como será visto no decorrer do artigo), variando desde forma de atender às necessidades dos mortos à compreensão simbólica de pureza e prosperidade. Não se trata de uma corruptela das crenças originais, mas de transformações nas formas de percepção em torno de uma mesma prática ou objeto, inserindo-os no que foi chamado flexibilidade criativa. De modo geral, o *butsugu* é concebido como a dimensão do *butsudan* que conecta a esfera do sagrado (os budas e os ancestrais) à dimensão humana do praticante, que realiza certas práticas com o objetivo de beneficiar-se do poder transcendente (RAMBELLI, s.d.).

A categorização proposta por Rambelli é volátil, porquanto os objetos inseridos no interior do *butsudan* podem variar de forma significativa, bem como as práticas realizadas pelos usuários (RAMBELLI, s.d.). Por isso, é importante compreender que, a despeito de parecer uma tradição imutável ao longo do tempo, arraigada num passado imemorial que remontaria às origens Japão, o culto aos ancestrais em torno dos *butsudan* é dinâmico historicamente no próprio

território japonês e, em outros contextos históricos (como no Brasil a partir de 1908, quando da chegada dos primeiros imigrantes japoneses), tem sido ressignificado ao longo dos últimos cento e dez anos, aproximadamente.

As primeiras fontes textuais e arqueológicas que remetem ao culto budista em torno de objetos que lembram o *butsudan* datam dos séculos VII d.C. e VIII d.C., quando da introdução do Budismo no Japão. Um dos três primeiros livros japoneses, o “Nihon Shôki” (日本書記), literalmente “Crônicas do Japão”, foi escrito, aproximadamente, em 720 d.C. utilizando caracteres chineses, num período de euforia relacionado à apropriação da cultura chinesa no país (SANSOM, 1973). No documento, o Imperador Tenmu teria afirmado que

Ordens fossem enviadas para todas as províncias para que em todas as casas um santuário budista deva ser erigido, e uma imagem do Buda com escrituras budistas sejam lá colocadas. O culto deve ser pago e oferendas de comida feitas nesses santuários. (JAPANESE HISTORICAL TEXT INITIATIVE, s.d., p. 1810, tradução livre)⁸

É tentador afirmar que isso comprovaria a existência dos *butsudan* desde o século VIII d.C. No entanto, os autores divergem quanto à tradução de certos termos, como 家: Rambelli (s.d., p. 71) utiliza a expressão “edifícios públicos”, ao passo que Nelson (2008, p. 309) “casas”. A primeira é restritiva, ao passo que a segunda extensiva. Além disso, não é possível saber o que seriam esses santuários: oratórios devocionais mais ou menos compactos, como os *butsudan* modernos, ou salas reservadas ao culto budista, como os *butsuma* (仏間, literalmente “salas (dedicadas) aos budas”). Por fim, embora se fale de santuários budistas e oferendas, não é feita nenhuma menção ao culto aos ancestrais propriamente dito, que poderia não estar ainda constituído. Um dos artefatos mais antigos do Budismo japonês é o oratório da família Tachibana, datado do século VII d.C. (AKIYAMA, 1993). O objeto possui uma estrutura bastante

⁸ No original, em chinês, 壬申。詔諸國。每家作佛舍。乃置佛像及經。以禮拜供養。 Também citado por Rambelli (s.d.) e Nelson (2008).

semelhante aos modernos *butsudan*, com um nicho que comporta uma estátua de buda sobre uma flor de lótus (possivelmente referência a Sakyamuni), sendo aberto ou fechado por pequenas portas. Mesmo assim, não há presença de artefatos como os *ihai*, não sendo possível, portanto, concluir sobre um culto aos ancestrais inerente ao relicário.

A mortuarização e a ancestralização do Budismo japonês parece ter ocorrido ao longo dos séculos, culminando com estruturação do culto aos ancestrais. Autores como Ricardo Mario Gonçalves (1971) e G. B. Sansom (1973) afirmam que a devoção mortuária não seria budista, mas xintoísta e confucionista. De fato, o fenômeno, provavelmente, é derivado em parte da apropriação de elementos das duas religiões, sincretizando-as estrategicamente com o objetivo de melhor acomodar o Dharma no Japão, o que, aliás, é uma característica do Budismo de vertente Mahayana (GONÇALVES, 1993). No entanto, do ponto de vista histórico, a mortuarização e a ancestralização passaram a marcar de tal forma as concepções e as práticas budistas nipônicas que é difícil afirmar que isso não faça parte de seu repertório, assumindo a dinamicidade religiosa e o postulado da flexibilidade criativa. De qualquer forma, o processo desenvolveu-se de forma mais ou menos longa. Artefatos fundamentais no culto moderno aos ancestrais foram introduzidos em território japonês apenas tardiamente, como os *ihai* trazidos pelos monges zen budistas a partir do século XIII (NAKAMURA, FUKUNAGA, 1989; NELSON, 2008), provavelmente inspirados nas tabuletas memoriais consideravelmente maiores utilizadas no culto doméstico aos ancestrais na China. Nesse sentido, a apropriação no século XIX de fotografias no *butsudan* não deve gerar estranheza, na medida em que a composição dos *butsudan* modernos foi estruturada numa longa duração.

É apenas no início do século XVII que, de forma mais ou menos segura, pode-se afirmar a realização de um culto aos ancestrais atrelado aos *butsudan* de forma difusa na sociedade japonesa. Até então, os protótipos do oratório teriam permanecido, provavelmente, circunscritos às elites. No início do Período Tokugawa (1603-1868), os cristãos haviam sido oficialmente expulsos do Japão,

após um período de trabalho missionário iniciado pelo padre Francisco Xavier no século anterior. Uma das estratégias utilizadas pelas autoridades para acabar com o culto cristão foi o estabelecimento do Sistema de Patronagem (Danka Seido 檀家制度), que buscava submeter todos os japoneses aos templos budistas locais, obrigando-os a possuírem os *butsudan* em suas residências e provarem não serem cristãos. O Budismo tornou-se, então, religião oficial de Estado, de modo que os templos passaram a receber subsídios governamentais, tornando-se os monges os responsáveis por excelência pela realização dos cultos mortuários, como velórios e sepultamentos (GONÇALVES, 1971). Contudo, o Cristianismo, reduzido à condição de culto ilegal, permaneceu sendo praticado de forma velada no país em grutas e cavernas. Além disso, diante da estratégia de controle governamental, algumas famílias cristãs, taticamente, passaram a utilizar oratórios móveis que, em uma das faces, seria um *butsudan* e, na outra, um relicário cristão com entidades como Jesus e a Virgem, tentando burlar o controle das autoridades nipônicas.

2. O culto aos ancestrais no Brasil

Como visto, desde o estabelecimento do Budismo no Japão no século VII d.C., a religião passou por um longo processo de mortuarização e ancestralização, de forma que o *butsudan* consolidou-se no início do século XVII como artefato em torno do qual seria realizado o culto aos ancestrais. Cabe agora compreender como esse rito doméstico foi reconstruído no Brasil, tendo em vista a presença nipônica no país desde 1908. O deslocamento da prática de um contexto de Budismo hegemônico para uma situação na qual a religião passou a assumir caráter étnico e restritivo parece ter exercido papel fundamental para explicar a forma como a reverência mortuária foi reestruturada em território brasileiro.

De acordo com o antropólogo japonês Takashi Maeyama (1973), as religiões japonesas (ou que tiveram parte de seu desenvolvimento no Japão, como é o caso do Budismo) apenas se estabeleceram institucionalmente no Brasil

a partir da segunda metade do século XX, destacando-se os templos budistas de Terra Pura, Nichiren e Zen, além de Novas Religiões Japonesas como a Seichô-no-ie, a Igreja Messiânica Mundial e a Tenrikyô. Houve poucas exceções, como o templo da Honmon Butsuryû Shu nas imediações da cidade paulista de Lins, como afirmado. Isso não quer dizer que, na primeira metade do século XX, não tenha havido práticas religiosas não institucionais, como os diferentes ritos mortuários em residências e cemitérios (ANDRÉ, 2011b).

Essa lacuna no que diz respeito às instituições religiosas no Brasil justifica-se, principalmente, em razão da recomendação que as autoridades nipônicas e as companhias de emigração japonesa faziam para que os imigrantes não realizassem qualquer tipo de proselitismo de religiões nipônicas em território brasileiro (LESSER, 2001; NAKAMAKI, 1993). Apesar da diversidade religiosa existente no país, considerando a multiplicidade de ramos e igrejas cristãs e as religiões de matriz afrobrasileira, as autoridades nipônicas apropriaram-se da representação do Brasil católico. Recomendava-se mesmo a conversão ao Catolicismo como forma de não criar atritos com a sociedade receptora, tendo em vista a atmosfera antinipônica crescente e que culminou numa série de hostilidades em relação aos imigrantes, principalmente no período da Segunda Guerra Mundial, quando os nipo-brasileiros passaram a ser considerados “súditos do Eixo” (LESSER, 2001).

No presente artigo, optou-se por analisar a questão do culto aos ancestrais na cidade paranaense de Londrina, municipalizada em 1934, mas cuja presença de pequenos proprietários data do final da década de 1920. No período, uma empresa britânica, a Companhia de Terras Norte do Paraná (CTNP), adquiriu terras do governo do Estado e vendeu-as para interessados de diferentes etnias, dentre eles imigrantes japoneses já estabelecidos no Brasil e que, de forma geral, trabalhavam como colonos, sobretudo, em diferentes cidades paulistas (ANDRÉ, 2014). Em Londrina, esses trabalhadores puderam tornar-se pequenos proprietários de terras e formar colônias nipônicas, uma vez que a Companhia abria a possibilidade para a constituição de seções étnicas, o que era dificultado

em outras regiões do país com o objetivo de criar empecilhos à mobilização social dos imigrantes (MAESIMA, 2012). Em contraste com a situação anterior, na qual os nipo-brasileiros possuíam mobilidade geográfica significativa devido aos curtos contratos de trabalho (SUZUKI, 1969), bem como às fugas em função das más condições de labuta (SETO; UYEDA, 2002), em território londrinense foi possível fixar-se a terra e buscar reconstruir certos elementos da cultura japonesa fora do Japão, como a organização das vilas rurais (*mura* 村), as associações e as escolas para a educação dos jovens (MAESIMA, 2012).

Em Londrina, foram fundadas cinco seções japonesas (OGUIDO, 1988). O número aumentaria se fossem consideradas, também, regiões de Londrina municipalizadas ao longo do tempo, como Cambé, Rolândia, Arapongas e Apucarana. A questão da fixação a terra é um dado importante, na medida em que as religiões e as religiosidades nipônicas demandam pela manutenção num espaço para a perpetuação ao longo do tempo. Como afirma Tomoo Handa (1987, p. 484), um “[...] número cada vez maior de sepulturas significava, para os imigrantes, estarem deixando raízes irremovíveis aqui em terras brasileiras. Para onde poderiam ir, deixando para trás e abandonando o ‘túmulo do papai’, ou o ‘túmulo do filho?’ [...]”. Trata-se, afinal, do espaço sagrado, sobretudo após o malogro do ideal de retorno ao Japão, principalmente devido aos efeitos da Segunda Guerra Mundial entre a população nipo-brasileira. Genjû Ibaragui, monge budista responsável pelo templo da Honmon Butsuryû Shu em Lins, referindo-se à vida dos imigrantes como colonos nas diferentes regiões paulistas, afirma em seu diário que “O princípio da prática da fé para se atingir a iluminação não condiz com a realidade dos imigrantes japoneses; é muito difícil a propagação da religião numa época onde todos buscam uma vida minimamente digna [...]” (IBARAGUI apud NAKAMAKI, 1993, p. 13). Disso resulta a importância da fixação a terra e o processo de ascensão social desses japoneses e descendentes em Londrina.

Foi justamente nesse contexto histórico que o culto aos ancestrais começou a ser realizado em Londrina. Todavia, é preciso ressaltar que o rito foi

estruturado sem o amparo de uma instituição religiosa budista de caráter formal, já que o primeiro templo, o Nishi Honganji, foi construído apenas em 1950 a partir dos esforços comunitários dos nipo-brasileiros estabelecidos na cidade (LUIZ, 2017). Ou seja, a realização da reverência mortuária de caráter doméstico foi desenvolvida por meio de um *habitus* aprendido pelos japoneses de primeira geração no próprio Japão, o que não foi, como será demonstrado mais adiante, necessariamente legado às demais gerações. Apesar disso, é provável que, semelhantemente a outras regiões do Brasil, tenha havido em território londrinense práticas religiosas informais, como grupos de oração e a atividade de substitutos de monges (*bôzu gawari* 坊主代わり) ou leitores de sutras (*okyô yomi* お経読み), indivíduos leigos que, na falta de monges propriamente ditos, realizavam os ritos fúnebres, como a leitura de sutras nos velórios e o acompanhamento nos cortejos fúnebres (MAEYAMA, 1967; ANDRÉ, 2011b).

Ao longo das entrevistas realizadas com nipo-brasileiros residentes em Londrina, foram encontrados indícios de cultos aos ancestrais em torno de oratórios trazidos do Japão nas décadas de 1930 e 1940. Duas entrevistadas foram Estela Okabayaski Fuzii e Stela Cristina Okabayaski Fuzii, mãe e filha, descendentes de segunda e terceira geração de japoneses, respectivamente. Estela é a primeira *nissei* (二世, segunda geração) nascida na cidade, sendo, atualmente, professora do Núcleo de Estudos de Cultura Japonesa (NECJ) da Universidade Estadual de Londrina. A filha também atua como professora no mesmo órgão da universidade. De acordo com elas, o sogro de Estela (e avô de Stela), Kurakichi Fujii, possuía um *butsudan* trazido diretamente do Japão, conforme se observa na **imagem 2**. O oratório encontra-se, atualmente, no Museu Agrícola Japonês (ANDRÉ, 2016), em Rolândia, cidade situada a cerca de vinte e dois quilômetros de Londrina. O relicário seria de tradição Nova Escola de Terra Pura, segundo as entrevistadas, o que foi reiterado em entrevista com a cunhada de Estela, Harumi Fuzii (ANDRÉ, 2016). Kurakichi, devoto budista, acordava cedo para realizar as orações e entoar os sutras (provavelmente o *Nenbutsu*, a principal recitação da

escola em questão) diante do *butsudan*, inserindo também as oferendas (ANDRÉ, 2015a; ANDRÉ, 2016).

Entretanto, as informações sobre as práticas religiosas de Kurakichi são relativamente lacunares, na medida em que as entrevistadas apresentam lembranças vagas sobre a questão. Estela faz parte do ramo católico de sua família, uma vez que sua mãe, Tokiko Okabayashi (batizada, em Londrina, como Teresa, em homenagem à Santa Teresa de Ávila) teria vindo metodista do Japão (ANDRÉ, 2015a). Por isso, Estela apresenta estranheza diante das práticas do sogro, de família budista. Harumi, por sua vez, por ter vivido com o marido na casa do sogro entre 1962 e 1970 e pertencer ao Budismo de Nova Escola de Terra Pura, apresenta maior familiaridade em relação à rotina de culto aos ancestrais (ANDRÉ, 2016).

Contudo, não obstante a escassez de dados sobre as práticas de Kurakichi, dois indícios são importantes para o presente artigo. Em primeiro lugar, seu *butsudan* foi trazido diretamente do Japão⁹. É válido ressaltar, como se percebe na **imagem 2**, que se trata de um oratório de grande porte. Isso sugere como a fixação a terra dos nipo-brasileiros como pequenos proprietários constitui algo importante, uma vez que a vinda para o Brasil, mais particularmente para Londrina, não se tratava de algo destinado à aventura, mas à rotina. Trazer um *butsudan* dessa magnitude significava o desejo de enraizar o culto aos ancestrais fora do Japão, diferentemente de alguns japoneses que improvisavam oratórios de madeira quando da morte de alguém, como anota Handa (1987). Em segundo lugar, o relicário de Kurakichi sugere que o culto aos ancestrais começou a ser realizado no Brasil antes mesmo da estruturação dos primeiros templos budistas japoneses no país, destituído do *background* religioso para a manutenção da

⁹ Alguns *butsudan* foram trazidos do Japão, ao passo que outros comprados no próprio Brasil, havendo ainda hoje empresas paulistas especializadas na produção dos oratórios. Certos anúncios foram publicados em 1984 no jornal Paraná Shimbun, que circulava na comunidade nipo-brasileira. Houve, também, nipo-brasileiros que produziam seus próprios oratórios, como um dos tios avós de Saulo Haruo Ohara, um dos entrevistados nesta pesquisa (ANDRÉ, 2015b). Todavia, considerando as dimensões deste artigo, a discussão sobre a produção e a circulação dos relicários torna-se inviável.

reverência mortuária. Algumas práticas religiosas, portanto, independem, a princípio, desse amparo institucional, desenvolvendo-se apenas a partir dos saberes constituídos como *habitus* religiosos aprendidos no próprio Japão.

Imagem 2



***Butsudan* que pertencia a Kurakichi Fujii.**

Fotografia de Richard Gonçalves André. Acervo do Museu Agrícola Japonês (Rolândia).

Como visto na **imagem 1**, a própria Harumi possui um *butsudan* datado da década de 1970. Assim como no caso de Kurakichi, trata-se de um oratório de Nova Escola de Terra Pura, possuindo um *gohonzon* de Amida na plataforma superior. O *ihai* utilizado nesse relicário é relativamente recente, datando de 2011, e pertencendo ao marido de Harumi, Jorge Fuzii (filho de Kurakichi). De acordo com a entrevistada, o *butsudan* teria sido presente de sua sogra (esposa de Kurakichi) quando Harumi e o marido se mudaram em 1970 para a atual residência, situada na região central de Londrina. Até então, o casal vivia sob o mesmo teto que os sogros, não sendo necessário mais de um oratório. Quando da mudança, a sogra teria alegado que toda residência necessitaria de um *butsudan*, lembrando que, na ocasião, não havia nenhum *ihai* em seu interior (ANDRÉ, 2016).

Chama a atenção, nesta pesquisa, o fato da maioria dos *butsudan* pertencerem à Nova Escola da Terra Pura. Aliás, a própria residência de Harumi situa-se a algumas quadras do Templo Nishi Honganji, parecendo significativo, também, que a região em questão, a Vila Shimabokuro, tenha sido estruturada a partir de uma colônia nipônica. Isso é condizente com os dados apresentados pelo cientista da religião Frank Usarski (2002, p. 16), segundo o qual “[...] 98,8% dos imigrantes antes da Segunda Guerra Mundial e 85,9% depois dela provinham das zonas agrícolas onde o Amida Budismo é tradicionalmente dominante. [...]”. Ao longo da pesquisa, a segunda maior recorrência diz respeito aos relicários da Escola Nichiren, especialmente da Honmon Butsuryû Shu, que possui um templo em Londrina, o Honpôji. Não foi encontrado nenhum *butsudan* referente ao Zen Budismo, que não possui templos em território londrinense, apenas em Rolândia.

No caso do *butsudan* de Harumi, é interessante a postura da sogra, que presenteou a entrevistada com o oratório. Enquanto o casal morava com o sogro, havia um relicário comum ao tronco principal da família (**imagem 2**). Porém, no momento da mudança para a Vila Shimabokuro e, portanto, da saída da residência do patriarca, responsável pela manutenção do culto aos ancestrais (MAEYAMA, 1973), surgiu a necessidade de outro *butsudan*, mesmo que o primeiro *ihai* nele inserido tenha sido confeccionado em 2011 em razão da morte do marido de Harumi. Isso pode, entre os nipo-brasileiros budistas, remeter à crença de que o buda que habita o oratório, na medida em que se trata de um artefato vivo (como discutido em relação ao Nyubutsu Shiki), seria o protetor da família e do lar, sem o qual a casa permaneceria espaço profano.

Um aspecto importante no caso de Harumi diz respeito à simplificação do culto aos ancestrais, prescindindo da oferta de oferendas e da recitação de sutras, mesmo que a praticante seja membro do Templo Nishi Honganji. Não se encontram presentes procedimentos relativamente comuns, como o toque do sino para a abertura e a finalização do tempo sagrado. A dimensão litúrgica propriamente recitativa dá lugar a uma conversa mental com o falecido. Por fim,

o culto aos ancestrais é realizado à noite, e não na parte da manhã (como era feito em relação ao *butsudan* de Kurakichi). No caso da filha, a reconstrução das práticas é ainda mais acentuada, uma vez que Sueli Fuzii (que acompanhou toda a entrevista) realiza a reverência mortuária apenas em datas especiais, e não cotidianamente como a mãe. Ou seja, em ambos os casos, parece que o culto aos ancestrais, relativamente distante das prescrições ortodoxas, passou por um processo idiossincrático e de adaptação às crenças mais ou menos pessoais dos fieis¹⁰.

Outro elemento interessante em relação à família que mora na residência de Harumi atualmente é a questão das múltiplas vinculações religiosas. Harumi, que pertence à segunda geração e fala fluentemente a língua japonesa, é declaradamente budista, frequentando o Templo Nishi Honganji próximo à sua casa. A filha, Sueli, pertencente à terceira geração, frequenta a Igreja Católica Rainha dos Apóstolos, instituição também bastante próxima à residência. Sueli possui alguns artefatos católicos como a cruz, a Bíblia e imagens de Maria, embora em cômodos diferentes daqueles em que o *butsudan* se situa, lembrando que o oratório permanece na sala de estar, ao lado da televisão e diante do sofá, não ocupando, portanto, nenhum nicho sagrado mais específico. Quem realiza o culto aos ancestrais cotidianamente é Harumi, embora de forma simplificada: apenas acende o incenso à noite e “conversa” mentalmente com o falecido, como enfatizou na entrevista, não recitando sutras ou inserindo oferendas de alimentos. Sueli, por sua vez, mesmo católica, realiza a reverência mortuária diante do oratório apenas em ocasiões especiais, como o dia dos pais (ANDRÉ, 2016).

A situação do ramo da família de Harumi vai ao encontro das observações de Maeyama (1967), segundo o qual as diferentes religiões, o Budismo e o

¹⁰ Mesmo no Japão, parece haver um movimento semelhante, porquanto empresas responsáveis pela comercialização de *butsudan* e aparatos relacionados têm enfatizado as inclinações idiossincráticas em detrimento das prescrições inerentes às diferentes escolas budistas. A tal ponto que chega a existir, atualmente, *butsudan* para pets (RAMBELLI, s.d.). Empresas como a Yagiken, uma das maiores do ramo, têm produzido oratórios, por exemplo, em estilo “italiano”, atendendo às inclinações estéticas do público (NELSON, 2008).

Cristianismo, podem ser desenvolvidas na mesma residência de acordo com as inclinações das diferentes gerações. Genilda Mello (2002, p. 66), no mesmo sentido, afirma que

[...] o chefe da família, geralmente o pai, seguidor do budismo, não impedia que os filhos se envolvessem com o catolicismo, desde que respeitassem os sagrados deveres familiares. Assim, o chefe da família concebia o budismo, essencialmente como religião da família, enquanto que o catolicismo era concebido como uma crença individual. Assim, as duas religiões eram concebidas em dimensões diferentes.

Ambas as religiões desempenham papéis mais ou menos específicos. Isso não é estranho à história religiosa japonesa, na medida em que, como afirmado, os *butsudan* podem também compartilhar o espaço com os altares xintoístas, os *kamidana*. Não é impossível que, em alguns casos, tenha havido a convergência entre *butsudan*, *kamidana* e objetos católicos ao mesmo tempo, sem maiores traumas para os praticantes, embora isso não se aplique à família de Harumi. Os próprios monges budistas, como Genyû Katata, à frente atualmente do Nishi Honganji, enfatizam esse trânsito religioso sem maiores preocupações (ANDRÉ, 2014), o que é uma característica da comunidade nipo-brasileira não apenas em Londrina, mas em diferentes regiões do Brasil. No entanto, embora os deslocamentos religiosos não incomodem os praticantes nipo-brasileiros, Harumi atenta para o fato de que alguns conhecidos seus sofreram críticas por parte de padres e outras autoridades cristãs por realizarem o culto budista em suas residências (ANDRÉ, 2016).

Em alguns casos, porém, o trânsito religioso é mais acentuado, de forma que se torna uma convergência sincrética manifesta no próprio *butsudan*. Estela afirma que, na década de 1960, viu um oratório budista em Londrina no qual, além dos elementos mais ou menos tradicionais, havia também a imagem da Virgem (ANDRÉ, 2015a). Outro entrevistado foi Nobuyoshi Kawasaki (ANDRÉ, 2008), imigrante que chegou ao Brasil no pós-guerra, tendo sido soldado durante

a Segunda Guerra Mundial. Atualmente, ele leciona aulas de língua japonesa em sua residência. Kawasaki possui um *butsudan* não sincrético em sua residência, mas afirma ser católico e frequentar a Igreja Imaculada Conceição, que, aliás, foi fundada por nipo-brasileiros, possuindo, em sua fachada, o nome do local escrito em japonês, イマクラダコンセイソン. Em certas regiões paulistas, Maeyama (1967) afirma ter visto *butsudan* sincréticos cujas figuras católicas haviam passado pelo Nyukon Shiki, o rito de infusão do ancestral geralmente executado em relação aos *ihai*. Pode-se perceber, portanto, um movimento de “budização” do Cristianismo, principalmente entre a primeira geração.

Uma das chaves para explicar esses trânsitos e convergências diz respeito à presença da Igreja Católica entre nipo-brasileiros, havendo um projeto de conversão do “paganismo” nipônico. Padres como Lourenço Hubbauer, Domingos Chohachi Nakamura, Emilio Kircher e Agostinho Utsch, na década de 1920, haviam empreendido esforços no sentido de converter japoneses e descendentes em diferentes regiões do Estado de São Paulo (YOKOYAMA, 1998). Esse movimento se estendeu para a região Norte do Paraná, como as cidades de Maringá e Londrina, principalmente a partir da segunda metade do século XX. Em território londrinense, o Bispo da Diocese de Londrina nos anos 1960, Dom Geraldo Fernandes, convidou dois padres japoneses, Katsumi Miyamoto e Haruo Sasaki, para iniciar o trabalho missionário entre nipo-brasileiros, utilizando, principalmente, da língua japonesa para o projeto de conversão. Em 1961, foi fundada a citada Igreja Imaculada Conceição, construída a partir dos esforços da comunidade japonesa, tendo sido a mãe de Estela, Tokiko/Teresa, uma das protagonistas no sentido de mobilizar os nipo-brasileiros e angariar recursos (MELLO, 2002; ANDRÉ, 2015a). Chegou mesmo a ser estruturada uma igreja para a conversão nipônica na zona rural de Londrina nas décadas de 1960 e 1970, atualmente conhecida como Emaús e utilizada como local de retiro espiritual, malgrado tenha perdido seu caráter étnico (ANDRÉ, 2015a).

É importante ressaltar que o sentido da palavra “conversão” pode variar significativamente de acordo com a geração em foco. Como enfatiza Andrea

Tomita (2005), converter-se não significa necessariamente abandonar as estruturas religiosas anteriores, de forma que o Catolicismo passa a ser apropriado pelo indivíduo a partir de uma matriz, por exemplo, Budista aprendida por meio do *habitus*. Isso é particularmente válido para a primeira geração, que não via conflitos entre o Budismo e o Cristianismo, seja tolerando práticas cristãs no seio da família, seja sincretizando-as no próprio *butsudan*. Disso resulta a citada budização do Catolicismo. Para a segunda geração, todavia, cujos membros, de forma geral, possuem domínio da língua portuguesa e são brasileiros do ponto de vista civil (tendo em vista o princípio legal dos *jus solis*), o Cristianismo pode ter se tornado a religião matriz, a partir da qual o Budismo seria visto como o conjunto de hábitos exóticos dos pais, daí resultando, no máximo, uma cristianização do Budismo. Isso pode se manifestar, como visto, na utilização dos *butsudan* apenas em datas comemorativas, como o dia dos pais ou, o que é mais sintomático, o Finados.

O trânsito religioso constitui, também, uma das principais explicações para um fenômeno que ocorre especificamente entre japoneses e descendentes no Brasil: o processo de cemiterização dos *butsudan*. No Japão, por mais que ocorram ritos mortuários no cemitério, o oratório budista é um artefato utilizado nas residências. Na principal necrópole de Londrina, o Cemitério São Pedro, fundado em 1932, realizei um levantamento fotográfico em 2007 das sepulturas de nipo-brasileiros: num total de 933 túmulos, 64 apresentavam elementos que sugeriam a cemiterização do culto aos ancestrais. Destes, a maioria era composta por capelas que comportavam artefatos como *butsudan*, *ihai* e oferendas. 40 deles, por sua vez, possuíam convergências entre objetos budistas e cristãos, principalmente cruces, imagens de Jesus e da Virgem, em especial Nossa Senhora Aparecida, entidade negra e considerada padroeira do Brasil desde a década de 1930 (LENHARO, 1986). Alguns túmulos mais simples possuíam oferendas como água e frutas, sugerindo que, independentemente dos artefatos em questão, a prática do culto aos ancestrais teria sido levada ao cemitério. Por fim, apenas algumas sepulturas apresentavam traços especificamente budistas, remetendo a

aspectos de escolas específicas, como o Nenbutsu (a principal recitação das escolas de Terra Pura) e o Daimoku.

Imagem 3



Butsudan, ihai e crucifixo no túmulo A. 1936-2003.
Fotografia de Richard Gonçalves André. Cemitério São Pedro¹¹.

Imagem 4



Sinos no túmulo A. 1936-2003.
Fotografia de Richard Gonçalves André. Cemitério São Pedro.

Imagem 5

¹¹ Tendo em vista que não é possível saber o período de construção ou alteração do túmulo, foi mantida a data, na legenda, do primeiro e do último sepultamento. Por questões éticas, a família à qual a sepultura pertence não foi identificada, mantendo-se apenas a denominação “túmulo A”. Quaisquer elementos que permitam a identificação foram propositalmente obliterados.



Estátua de Nossa Senhora Aparecida no túmulo A. 1936-2003.
Fotografia de Richard Gonçalves André. Cemitério São Pedro.

Considerando a quantidade bastante significativa de sepulturas fotografadas, foi selecionada apenas uma amostra que se considera emblemática em relação aos jazigos sincréticos no Cemitério São Pedro, no caso o túmulo A, representado nas **imagens 3, 4 e 5**. É difícil saber se o caráter sincrético da sepultura em questão já se encontrava no *butsudan* quando situado na residência da família ou se o fenômeno se constituiu quando de sua cemiterização. Além disso, é preciso ressaltar que a sepultura em foco não representa apenas a perspectiva religiosa da unidade familiar de maneira coesa, mas, antes, as inclinações de diferentes indivíduos. No entanto, o monumento mortuário como um todo não deixa de ser impressionante. Na **imagem 3**, verifica-se o *butsudan* possuindo cinco *ihai* e, logo abaixo, os aparatos relacionados ao *butsugu*. Não há *gohonzon*, não sendo possível, no caso, identificar a qual escola o oratório remete. Logo acima do *butsudan*, encontra-se Cristo crucificado. Na **imagem 4**, observa-se mais um elemento do *butsugu*, o sino utilizado para a abertura e a finalização do tempo sagrado. Na **imagem 5**, por fim, verifica-se uma pequena estátua de Nossa Senhora Aparecida, figurada com pele negra, manto azul, sustentada por um anjo, sob o qual se encontra uma pequena bandeira do Brasil.

O primeiro elemento importante em relação ao túmulo A é o próprio local em que os aparatos relacionados ao culto mortuário estão inseridos, isto é, uma sepultura. Praticamente todos os elementos inerentes ao *butsudan* encontram-se presentes, com exceção do *gohonzon*. Isso não necessariamente pode ser considerado uma corruptela das práticas originais, na medida em que se insere no princípio da flexibilidade criativa necessária para a manutenção de certas tradições religiosas. Como visto, no próprio Japão houve uma progressiva mortuarização e ancestralização da reverência doméstica budista, de forma que o *butsudan* apropriou-se de elementos de diferentes temporalidades, como o *ihai* no século XIII e a fotografia no XIX. Portanto, o processo de cemiterização, por mais que seja especificamente uma prática realizada por nipo-brasileiros, deve ser interpretado como indício de um fenômeno dinâmico. O próprio sincretismo presente no túmulo A insere-se na mesma lógica. Mais que a figura de Cristo, as representações de Maria são recorrentemente utilizadas. Aqui, a presença de Nossa Senhora Aparecida é emblemática, tratando-se, como afirmado, de uma entidade negra que, considerada padroeira do Brasil pela comunidade católica, habita um túmulo com indícios budistas. Os budas e os ancestrais se encontram com o Cristo e a Virgem, congregando duas religiões que, por sua vez, apropriaram-se de inúmeros repertórios religiosos ao longo de sua história.

Um dos elementos importantes para explicar o processo de cemiterização do culto aos ancestrais relaciona-se ao progressivo falecimento dos japoneses de primeira geração. Como visto, esses indivíduos desenvolviam práticas domésticas budistas independentemente da presença de um *background* religioso institucional, baseando-se apenas num *habitus* aprendido no próprio Japão. Mesmo após a institucionalização das diferentes escolas budistas no Brasil, o que passou a acontecer a partir da década de 1950 (USARSKI, 2002; MAEYAMA, 1973), inclusive em Londrina com o Templo Nishi Honganji, o Budismo japonês tem permanecido demasiadamente étnico, possuindo, em sua maioria, adeptos nipo-brasileiros. Os ritos, em sua maioria, são executados em língua japonesa, o que dificulta o acesso daqueles que desconhecem o japonês, nisso incluindo

descendentes de segunda e terceira geração. Sueli (ANDRÉ, 2016), que pertence à terceira geração, afirma que, quando pequena, não sentia atração no tocante ao Templo Nishi Honganji, na medida em que as cerimônias eram ministradas em japonês, sendo, portanto, incompreensíveis (lembrando que a entrevistada frequenta, atualmente, a Igreja Católica Rainha dos Apóstolos). Portanto, parece haver uma correlação diretamente proporcional entre o domínio da língua japonesa e a manutenção das religiões nipônicas, o que é corroborado pelas estatísticas levantadas por Teiti Suzuki (1969) no final da década de 1960. Diante desse quadro, com o falecimento dos japoneses de primeira geração, a perpetuação das práticas budistas, incluindo-se o culto aos ancestrais, tem sido dificultada em relação às demais gerações, que têm passado a ver com estranheza a religiosidade dos pais e dos avós.

Caso significativo é do fotógrafo da Folha de Londrina (atualmente, o principal periódico da cidade) Saulo Haruo Ohara, que pertence à terceira geração de japoneses, também entrevistado ao longo da pesquisa (ANDRÉ, 2015b). Ele é neto de Haruo Ohara, um dos fotógrafos mais renomados da região, tendo sua produção reconhecimento nacional e internacional (LOSNAK; IVANO, 2003). A família Ohara, inclusive, foi uma das primeiras compradoras de lotes fundiários da Companhia de Terras Norte do Paraná logo no final da década de 1920. Enquanto vivo, Haruo, o avô, possuía três *kamidana* e um pequeno *butsudan*. O interessante é que, no interior de um dos oratórios xintoístas, havia vinte e quatro *ihai*, presumivelmente de membros familiares falecidos no Brasil e, também, no próprio Japão. Após o falecimento de Haruo em 1999, a família não sabia o que fazer com os oratórios, uma vez que o *habitus* da primeira geração não havia sido legado para as demais, conforme sugerido logo acima (ANDRÉ, 2015). O relato de Saulo é bastante emblemático nesse sentido:

[...] o meu avô faleceu em 99, ele foi o último nome [inserido no *kamidana*], acho que talvez, por ele ser mais velho, por ser o guardião desses oratórios, mas, com o falecimento dele, ele foi o primeiro a falecer dos irmãos, eram seis, [...] nenhum dos irmãos

pegou [os oratórios]. [...] Só que daí, meu avô faleceu, não tinha ninguém pra cuidar, ninguém entendia, porque isso não foi passado pra gente. E daí o meu tio Ciro, que foi o que se preocupou muito com isso, ele foi atrás de informação pra saber o que que eu posso fazer com esses oratórios, né? Porque, com o falecimento do pai dele, meu avô, e o desconhecimento total, né? Ele foi atrás de informação de templos aqui de Londrina, xintô. Daí não existe xintô em Londrina. Existem os budistas, só os budistas. Daí o meu tio foi atrás, conversou com todo mundo, e chegou à conclusão de que o melhor lugar que tinha pra colocar na verdade seria a capela, no cemitério, aqui no São Pedro (ANDRÉ, 2015b, p. 9 e 10).

Embora a ênfase de Saulo seja sobre os oratórios xintoístas, o caso é pertinente por várias razões. Em primeiro lugar, os artefatos dos *butsudan* e dos *kamidana* encontravam-se bastante sincretizados nos relicários dos Ohara, sendo impossível distingui-los com clareza. Além disso, a não reconstrução do habitus fica muito clara no relato de Saulo, enfatizando que “[...] não tinha ninguém pra cuidar, ninguém entendia, porque isso não foi passado pra gente. [...]”. Isso levou à cemitização dos objetos em questão na capela familiar situada no Cemitério São Pedro. Porém, há um elemento atípico na experiência de Saulo: após cerca de quinze anos, os oratórios encontravam-se em estado de conservação precário, sendo devorados por formigas. Percebendo a situação, Saulo levou-os novamente para a casa de seus pais, procedendo ao trabalho de restauração, na medida em que isso seria, de acordo com seu relato, parte de sua identidade japonesa (ANDRÉ, 2015b).

Entretanto, de forma geral, os oratórios levados por famílias nipo-brasileiras para os cemitérios têm sido consumidos pela ação do tempo. Aliás, quando não inseridos em sepulturas, os *butsudan* podem encontrar diferentes fins: a doação para museus (como é o caso do oratório de Kurakichi, doado para o Museu Agrícola Japonês em Rolândia), a venda para móveis usados, o lixo comum ou a incineração particular ou em templos budistas. O monge à frente do Templo Nishi Honganji, Katata, afirma que algumas famílias o procuram com o intuito de desfazer-se dos *butsudan*, mas têm receio de fazê-lo de forma

inapropriada. A recomendação do monge tem sido de que os objetos sejam queimados. Quando as famílias não o fazem de forma particular, algumas deixam os oratórios no templo para esse fim. Aliás, há mesmo vídeos disponíveis no Youtube com a gravação de alguns *butsudan* em chamas, embora sejam casos norte-americanos (BUTSUDAN BURNING 6, s.d.).

Malgrado a incineração dos *butsudan* não seja incomum mesmo no Japão, na medida em que, como afirmado, os oratórios podem morrer e passar pelos procedimentos fúnebres para a aquisição de novos relicários vivos, no caso brasileiro o descarte tem marcado o fim do culto aos ancestrais para algumas famílias. Os motivos podem variar infinitamente, desde a perda do habitus religioso doméstico à conversão dos usuários para outras religiões, nas quais os objetos passam a constituir formas de paganismo. Isso é sugerido por Harumi quando cita o caso de conhecidos convertidos para diferentes vertentes cristãs, cujos sacerdotes condenam o uso dos *butsudan* (ANDRÉ, 2016). Embora tenha sido proposto, aqui, o conceito de flexibilidade criativa, é necessário, também, reconhecer seus limites quando determinada prática desaparece em razão da falta de condições inovadoras para permitir sua reprodução social. Os cemitérios podem comportar, ainda, certo culto aos ancestrais, principalmente em datas comemorativas no Ocidente, como o Finados (ANDRÉ, 2011b). As frutas colocadas sobre sepulturas comuns de nipo-brasileiros no Cemitério São Pedro podem sugerir uma transferência do culto aos ancestrais da casa para os cemitérios. No entanto, a incineração e o descarte em lixos comuns parecem demarcar o fim das práticas mortuárias budistas para certas famílias, que carecem dos saberes necessários para a manutenção do culto à ancestralidade.

Considerações finais

Como visto ao longo do artigo, o culto aos ancestrais não pode ser compreendido como tradição estática diacronicamente. No próprio Japão, desde os primeiros oratórios budistas nos séculos VII e VIII d.C., cuja existência é

sugerida por fontes textuais e arqueológicas, foram apropriados diferentes elementos historicamente, como os *ihai* no século XIII e as fotografias no XIX. A mortuarização e a ancestralização do Budismo, que não existiam claramente nas vertentes indianas como o Theravāda, ocorreu lenta e progressivamente na cultura japonesa, a ponto dos monges terem se tornado os responsáveis por excelência pela realização dos ritos mortuários, especialmente após a consolidação do Dharma como religião de Estado no século XVII. A partir de então, todas as famílias foram obrigadas a possuir *butsudan* em suas residências, filiando-se aos templos locais.

A disseminação do Budismo japonês no Ocidente não interrompeu o processo de ressignificação do culto mortuário. A flexibilidade dinâmica que tem marcado sua existência, permitindo sua reconstrução ao longo do tempo, também tem operado no Brasil. Em Londrina, cidade de significativa presença nipônica desde o final da década de 1920 (embora sua municipalização tenha ocorrido apenas em 1934), as práticas em torno do *butsudan* existiam desde antes da institucionalização do Budismo na década de 1950. Mesmo fora de um contexto religioso hegemonicamente estabelecido, o habitus dos japoneses de primeira geração permitiu a reconstrução do culto aos ancestrais em território londrinense. Isso se manifestou, inclusive, tanto nos *butsudan* de famílias plurirreligiosas, compartilhando do Budismo doméstico e do Cristianismo ao mesmo tempo, quando nos oratórios sincréticos, nos quais os ancestrais dividem espaço com figuras como o Cristo e a Virgem.

Todavia, mesmo após a institucionalização do Budismo, os templos, com algumas exceções, têm permanecido demasiadamente étnicos e voltados para a comunidade nipo-brasileira. O habitus para a realização do culto aos ancestrais em torno do *butsudan* tem ficado circunscrito aos japoneses de primeira geração, que tiveram a sua base de formação no Japão, sendo falantes fluentes da língua, de forma que esses saberes religiosos não têm sido legados às demais gerações. Os filhos e netos, brasileiros do ponto de vista civil e, geralmente, tendo pouco ou nenhum domínio da língua japonesa, têm passado a frequentar outras

instituições religiosas, sobretudo cristãs e, mais particularmente, católicas, embora não se possa ignorar outros possíveis vínculos. Com isso, as práticas religiosas dos pais e dos avós, especialmente em torno de oratórios como os *butsudan* e os *kamidana*, têm sido vistas com certa estranheza e mesmo exotismo pelos descendentes.

Em razão do progressivo falecimento das gerações mais antigas, considerando o distanciamento cultural dos filhos e netos, os artefatos de culto aos ancestrais têm mudado de lugar. Alguns têm sido deslocados para os cemitérios, de forma que as famílias podem manter, ainda, alguma reverência à ancestralidade, embora em tempos diferenciados da rotina doméstica, como o *Finados*. Trata-se, portanto, de um deslocamento que implica ressignificação do espaço e do tempo de ordem sagrada. Outros oratórios, por outro lado, têm encontrado variado destino, como a doação para os museus, o lixo comum ou a incineração realizada pelos usuários ou pelos monges budistas. Isso parece demarcar os limites da flexibilidade criativa, não havendo, para certas famílias, condições suficientes para a reconstrução do culto aos ancestrais ao longo do tempo. Assim como os oratórios são seres vivos para o Budismo nipônico, no caso em questão eles passam a morrer, sem a possibilidade de renascimento.

Referências

1. Fontes primárias

- ANDRÉ, Richard Gonçalves. *Entrevista com Nobuyoshi Kawasaki*, 19 dez. 2008. _____ . *Entrevista com Estela Okabayaski Fuzii e Stela Cristina Okabayaski Fuzii*, 18 set. 2015a.
- ANDRÉ, Richard Gonçalves. *Entrevista com Genyû Katata*, 23 maio 2014. _____ . *Entrevista com Saulo Haruo Ohara*, 25 set. 2015b. _____ . *Entrevista com Harumi Fuzii e Sueli Fuzii*, 29 set. 2016.
- BUTSUDAN BURNING 6, s.d. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=p3ErXHxMbWo>. Acesso em: 15 out. 2016.
- BUTSUDAN RITUAL. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4DqZyZnCPnw>. Acesso em: 15 out. 2016.
- JAPANESE Historical Text Initiative. *Nihon Shôki*. Sem data. Disponível em: <http://pnc-ecai.oiu.ac.jp/jhti/index.html>. Acesso em: 7 abr. 2016.

2. Bibliografia

- AKIYAMA, Teruzaku. *Horyuji tamamushi no zushi no Tachibana fujin zushi*. Tokyo: Iwanami Shoten, 1993.
- ALBERTI, Verena. Fontes orais: histórias dentro da história. In: PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). *Fontes históricas*. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2011, p. 155-202.
- ANDRÉ, Richard Gonçalves. Entre o ausente e o duplo corpo: apropriações mortuárias da fotografia na cultura religiosa japonesa. *Discursos fotográficos*, vol. 7, , 2011a, p. 115-136
- _____. *O paraíso entre luzes e sombras: representações de naturezas em fontes fotográficas (Londrina, 1934-1944)*. Londrina: EDUEL, 2014.
- _____. *Religião e silêncio: representações e práticas mortuárias entre nikkeis em Assaí por meio de túmulos (1932-1950)*. Tese (Doutorado em História), UNESP, Assis, 2011b.
- BAUMANN, Martin. A difusão global do Budismo: história e uma nova perspectiva analítica. In: USARSKI, Frank (Org.). *O Budismo no Brasil*. São Paulo: Editora Lorosae, 2002, p. 35-71.
- BENJAMIN, Walter. *Sobre arte, técnica, linguagem e política*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1992.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- BUDISMO da Terra Pura: um guia*. São Paulo: Comunidade Budista Sul Americana da Escola Jodo Shinshu Honpa Hongwanji, 2013.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. 22 ed. Petrópolis: Vozes, 2014.
- COHEN, Nissim. *Ensinamentos do Buda: uma antologia do Cânone Páli*. São Paulo: Devir Livraria, 2008.
- DROOGAN, Julian. *Religion, material culture and Archaeology*. London, New York: Bloomsbury Academic, 2013.
- DUBOIS, Philippe. *O ato fotográfico e outros ensaios*. 7. ed. Campinas: Papirus, 1993.
- FUJII, Masao. Maintenance and change in Japanese traditional funerals and death-related behavior. *Japanese journal of religious studies*, vol. 10, n. 1, 1983, p. 39-64
- GONÇALVES, Ricardo Mário. A religião no Japão na época da emigração para o Brasil e suas repercussões em nosso país. In: *O japonês em São Paulo e no Brasil*. São Paulo: Centro de Estudos Nipo-Brasileiros, 1971, p. 58-73.
- _____. O Budismo – história e doutrina. In: GONÇALVES, R. M. (Org.). *Textos budistas e zen-budistas*. São Paulo: Editora Cultrix, 1993, p. 11-33.
- HANDA, Tomoo. *O imigrante japonês: história de sua vida no Brasil*. São Paulo: T.A. Queiroz Editor, Centro de Estudos Nipo-Brasileiros, 1987.
- LENHARO, Alcir. *Sacralização da política*. São Paulo: Papirus, 1986.
- LESSER, Jeffrey. *A negociação da identidade nacional: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

- LUIZ, Leonardo Henrique. *A estruturação do campo religioso budista japonês em Londrina (1950-2014)*. Londrina (Trabalho de Conclusão de Curso), UEL, Londrina, 2017 (em andamento).
- MAESIMA, Cacilda. *Japoneses, multiétnicidade e conflito na fronteira: Londrina, 1930/1958*. Tese (Doutorado em História), UFF, Niterói, 2012.
- MAEYAMA, Takashi. O antepassado, o imperador e o imigrante: religião e identificação de grupo dos japoneses no Brasil rural (1908-1950). In: SAITO, Hiroshi; MAEYAMA, T. (Orgs.). *Assimilação e integração dos japoneses no Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973, p. 414-447.
- _____. *O imigrante e a religião: estudo de uma seita religiosa japonesa em São Paulo*. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Escola de Sociologia Política, São Paulo, 1967.
- MELLO, Genilda. *A imigração japonesa e a Paróquia Imaculada Conceição – Londrina, 1950-2002*. Monografia (Especialização em História Social), UEL, Londrina, 2002.
- MENESES, Ulpiano Bezerra Toledo de. Memória e cultura material: documentos pessoais no espaço público. *Estudos históricos*, Rio de Janeiro, n. 21, 1998, p. 89-103
- NAKAMAKI, Hirotika. *A Honmon Butsuruyu-shu no Brasil*. São Paulo: Religião Budista Honmon Butsuruyu-shu do Brasil, 1993.
- NAKAMURA, Gen; FUKUNAGA, Mitsui et al. *Bukyô Jiten*. Tóquio: Iwanami Shoten, 1989.
- NELSON, John. Household altars in contemporary Japan: rectifying Buddhist “ancestor worship” with home décor and consumer choice. *Japanese journal of religious studies*, vol. 35, n. 2, 2008. p. 305-330
- OGUIDO, Homero. *A saga dos japoneses no Paraná*. 2. ed. Curitiba: edição do autor, 1988.
- ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- RAMBELLI, Fabio. Home buddhas: historical processes and modes of representation of the sacred in the Japanese Buddhist family altar (butsudan). *Japanese religions*, vol. 35, n. 1/2, s.d., p. 63-86
- REDE, Marcelo. História a partir das coisas: tendências recentes nos estudos de cultura material. *Anais do Museu Paulista*, vol. 4, jan./dez. 1996, p. 265-282
- SANSOM, G. B. *Japan: a short cultural history*. Tokyo: Charles E. Tuttle, 1973.
- SETO, Claudio; UYEDA, Maria Helena. *Ayumi: caminhos percorridos*. Curitiba: Imprensa Oficial do Paraná, 2002.
- SUZUKI, Teiti. *The Japanese immigrant in Brazil*. Tokyo: University of Tokyo Press, 1969. v. 1.
- TEEUWEN, Mark; SCHEID, Bernhard. Tracing Shinto in the history of kami worship. *Japanese journal of religious studies*, vol. 29, n. 3-4, 2002, p. 195-207
- TOMITA, Andrea. Conversão e consumo religioso nas Novas Religiões Japonesas: a Igreja Messiânica e a Perfect Liberty. In: JORNADAS SOBRE ALTERNATIVAS RELIGIOSAS NA AMÉRICA LATINA, n. 13, 2005, Porto

Alegre. *Anais da XIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*. Porto Alegre: PUC Virtual, 2005. [s.p.]

TSUSHIMA, Michihito; NISHIYAMA, Shigeru; SHIMAZONO, Susumu et. al. The vitalistic conception of salvation in Japanese New Religions: an aspect of modern religious consciousness. *Japanese journal of religious studies*, vol. 6, n. 1-2, , mar./jun. 1979, p. 139-161

USARSKI, Frank. O Budismo no Brasil: um resumo sistemático. In: USARSKI, F. (Org.). *O Budismo no Brasil*. São Paulo: Editora Lorosae, 2002, p. 9-33.

VANCE, Timothy. The etymology of kami. *Japanese journal of religious studies*, vol. 4, n. 10, 1983. p. 277-288.

WIJAYARATNA, Mohan. Funerary rites in Japanese and other Asian Buddhist societies. *Japan review*, n. 8, 1997, p. 105-125

YOKOYAMA, Lia Cazumi. *A conversão ao Catolicismo*. Dissertação (Mestrado em História), USP, São Paulo, 1998.