
SILENCIOSOS DIÁLOGOS: RELIGIÃO, APROPRIAÇÃO E CULTOS PRIVADOS ENTRE IMIGRANTES JAPONESES NO BRASIL

Richard Gonçalves André*

RESUMO: Este artigo tem por finalidade analisar, da perspectiva da história das religiões, como se manifesta a religiosidade entre os imigrantes japoneses no Brasil durante as primeiras décadas do processo migratório. Questionando a tese do antropólogo Takashi Maeyama, que afirmava a ausência de manifestações religiosas entre o grupo étnico no período, defende-se que houve práticas voltadas principalmente para a esfera privada, por intermédio dos cultos nos relicários domésticos aos ancestrais e ao imperador. Porém, em contato com a complexidade da cultura brasileira, foram realizadas apropriações de elementos próprios ao Cristianismo. Conclui-se que esse trânsito simbólico relaciona-se tanto à negociação de identidades étnicas quanto à dinâmica das próprias religiões japonesas. Do ponto de vista teórico-metodológico, para a compreensão do fenômeno circunscrito, são utilizados os conceitos de representação e apropriação.

PALAVRAS-CHAVE: religião, japoneses, apropriação, cultos privados.

SILENT DIALOGUES: RELIGION, APPROPRIATION AND PRIVATE CULTS AMONG JAPANESE IMMIGRANT IN BRAZIL

ABSTRACT: This paper intends to analyze, since the perspective of history of religions, how is manifested the religiosity among Japanese immigrants in Brazil during the primer decades of migratory process. Questioning the thesis of anthropologist Takashi Maeyama, whom affirmed the absence of religious manifestations among the ethnic group in the period, it is defend that there were practices turned principally to the private sphere, through worship in the domestic oratories to ancestors and emperor. However, in contact with the complexity of Brazilian culture, it was done appropriations of elements proper to Christianity. It was concluded that this symbolic traffic is related both to the negotiation of ethnic identities or to the dynamic of Japanese religions. Since the theoretical and methodological perspective, for the understanding of circumscribed phenomenon, it is utilized the concepts or representation and appropriation.

KEYWORDS: religion, Japanese, appropriation, private worship.

Em entrevista concedida à TV Cultura, Gilberto Freyre afirmou, ao referir-se a si próprio, viver num tempo tríplice, conciliando passado, presente e futuro¹. Caminhar por algumas paisagens permite também perceber como as múltiplas temporalidades perpassam os objetos, mesmo que não seja possível apreendê-las num primeiro golpe de vista. É o caso de alguns cemitérios que possuem túmulos japoneses na atualidade, como nas cidades de Londrina, Maringá e Assaí, todas no norte do Paraná. Ao mesmo tempo em que se observam características relacionadas às religiões japonesas ou que

* Mestre e doutorando em História pela Universidade Estadual Paulista, campus de Assis. E-mail: richard_historia@hotmail.com.

¹ Entrevista concedida à TV Cultura de São Paulo. Disponível em <www.bvgf.fgf.org.br>. Acesso em: 03/06/2007.

encontraram parte de seu desenvolvimento no Japão, como o Budismo, pode-se entrever também elementos religiosos ocidentais como cruzes, imagens de Cristo e da Virgem, que podem causar, a princípio, certa estranheza.

Porém, os indícios de apropriação religiosa não se encontram presentes apenas nos cemitérios. Mesmo no interior de algumas residências de japoneses ou descendentes, os altares de cultos domésticos, os chamados *butsudan* (仏壇) e *kamidana* (神棚), que serão descritos e analisados adiante, apresentam sinais tanto da cultura pré-migratória, por intermédio de elementos como os *ihai* (位牌), tabuletas onde são escritos os nomes dos entes falecidos, como da religiosidade ocidental, semelhantemente aos sugeridos túmulos. A diferença é que estes se relacionam à esfera pública, enquanto os relicários encontram-se no espaço privado e doméstico.

Quais seriam os significados dessas apropriações que ocorrem no Brasil? A partir da percepção de tal “nó” cultural, pretende-se, neste artigo, analisar como era praticada a religiosidade entre os imigrantes japoneses nas primeiras décadas do processo migratório, enfatizando as apropriações que podem ser verificadas nos cultos domésticos em torno do *butsudan* e do *kamidana*. Busca-se perceber os motivos para a apropriação de elementos culturais próprios às religiões ocidentais².

1. A tese do silêncio religioso

A produção historiográfica em torno da imigração japonesa no Brasil ainda é um campo em construção, principalmente quando comparada à quantidade de material produzida em relação a outros grupos étnicos como italianos, alemães, portugueses e espanhóis. De modo geral, como sugere o brasilianista Jeffrey Lesser (2001, p. 9-10), os “[...] imigrantes não-europeus [...] têm sido ignorados pela historiografia, uma lacuna surpreendente, uma vez que se trata de milhões de pessoas [...]” Porém, nos últimos anos, alguns historiadores têm se engajado no assunto, seja pelo fortalecimento dos cursos de pós-graduação ou pela influência de novas tendências epistemológicas. Basta citar os trabalhos de Rogério Dezem (2005), Célia Sakurai (1993), Lia Cazumi Yokoyama (1998) e Marcia Yumi Takeuchi (2001). De qualquer forma, a história, em

² Compreende-se o conceito de apropriação como os diferentes modos que os indivíduos e grupos, em contextos históricos circunscritos, lêem as representações, atribuindo-lhes novos significados e associando-lhes ideias diversas com objetivos específicos (CHARTIER, 1990, p. 23-24; para um aprofundamento conceitual, CHARTIER, 2001). Os cientistas da religião têm afirmado a necessidade de conhecer a religiosidade não somente em nível teológico, mas também como os fiéis (e, de modo geral, as pessoas “comuns”) apropriam-se das ideias (GRESCHAT, 2006, p. 55, PADEN, 2001, p. 32).

termos acadêmicos, está apenas dedilhando uma temática que os sociólogos e antropólogos, por exemplo, já exploram há algum tempo. Nesse sentido, pode-se referenciar os estudos de Hiroshi Saito e Takashi Maeyama (1973).

No que se relaciona à religião, o campo é particularmente desértico. Há poucas produções sobre o assunto, com algumas exceções, como os trabalhos de L. Yokoyama, Frank Usarski (2002) e outros. Como afirma Eduardo Basto de Albuquerque (1997, p. 9), tomando como parâmetro o Budismo, trata-se de “[...] uma história, a ser feita, da recepção e acomodação do Budismo no Brasil [...]” Na área da sociologia, entretanto, Maeyama produziu textos que se tornaram referência no estudo da religiosidade entre os imigrantes japoneses. Todavia, o autor (MAEYAMA 1973, p. 415) consolidou uma visão segundo a qual “[...] eram quase nulas as atividades religiosas organizadas entre os imigrantes japoneses, até 1950, a não ser o catolicismo e religião quase-nacional do Brasil”.

Entretanto, a tese de Maeyama pode ser questionada em certos pontos. Em primeiro lugar, tende a estabelecer generalizações sobre a “ausência” da religiosidade nipônica no Brasil a partir de um espaço-tempo circunscrito, isto é, o caso paulista desde a chegada dos primeiros imigrantes, com o navio *Kasato-Maru* em 1908, ao fim da Segunda Guerra Mundial e o apaziguamento das tensões envolvendo os grupos vitoristas nipônicos, cujo mais célebre foi o Shindô Renmei. Além disso, pode-se afirmar que o sociólogo privilegiou apenas a religião em sua esfera pública, ao passo que houve práticas em nível privado, o que será retomado mais adiante. Apesar disso, as observações de Maeyama possuem sustentação ao se pensar numa religiosidade institucionalmente organizada.

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. Os velórios e funerais, que se tornaram numerosos nos anos iniciais devido a enfermidades como a malária, não eram ritualizados de modo tradicional, sendo o caixão do falecido

carregado à mão ou na carroceria de algum caminhão até o cemitério. As preces eram recitadas pelos próprios nikkeis (isto é, japoneses e descendentes) sem formação propriamente teológica³.

Em segundo lugar, a mobilidade espacial era praticamente uma constante entre os primeiros imigrantes japoneses. Costuma-se afirmar, por exemplo, que Londrina recebeu, nas décadas de 1930 e 40, um crescente contingente de imigrantes. Entretanto, analisando a trajetória das famílias, percebe-se que a maioria passou, primeiramente, pelo Estado de São Paulo antes de chegar ao Paraná. A família Ohara, por exemplo, que comprou o primeiro lote de terras oferecido pela Companhia de Terras Norte do Paraná (a empresa que loteou e comercializou lotes fundiários na região de Rolândia, Cambé, Londrina, Ibiporã, entre outras), passou pela cidade paulista de Santo Anastácio para, somente depois, sob a influência do agente da Companhia Hikoma Udihara, migrar para os rincões londrinenses (IVANO; LOSNAK, 2003, p. 27–36). A imigrante Kiyō Kono, um atípico caso de imigração não-familiar, passou pelas cidades de Cachoeira Paulista e Presidente Prudente, deslocando-se em seguida para as cidades paranaenses de Uraí e Londrina. Mesmo entre indivíduos de outras etnias, como os italianos, o fenômeno era muito semelhante (ANDRÉ, 2005, p.78-79).

A construção de templos e a execução de cerimônias públicas referem-se a atividades que exigem certo enraizamento, em termos temporais, em determinado local. A mobilidade geográfica consistia num empecilho nesse sentido. Cito 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?’ [...]” A coincidência da multiplicação de capital financeiro, o que levou aproximadamente duas décadas, com a respectiva mudança de algumas famílias para os centros urbanos propriamente ditos nos anos cinquenta, e a emergência de uma religiosidade na esfera pública, como ressalta Maeyama, devem-se em parte à fixação em um determinado local.

Como sugerido, há uma ligação das religiões japonesas com o lugar, entendido em seu sentido propriamente físico. Um aspecto dos rituais budistas que se desenvolveram no Japão, embora as práticas possam ser encontradas também na China,

³ Baseio-me nas observações de Handa (1987, p. 384; 483). O livro constitui uma descrição pormenorizada, embora prescindida de rigor analítico, o que não era a pretensão do autor, da vida dos nikkeis em diversas cidades dos estados de São Paulo e do Paraná.

refere-se ao culto aos ancestrais, que se tornariam entidades protetoras do lar, beirando um caráter divino. Portanto, uma vez falecidos, parte de sua natureza humana seria abandonada para converterem-se em seres semidivinizados. No *memento mori*, seus nomes são escritos nos mencionados *ihai*, inseridos no *butsudan*. No entanto, não se trata de sua identidade material, mas de uma nomenclatura espiritual, já que o indivíduo de tradição budista nipônica possui dois nomes: por um lado, aquele utilizado cotidianamente; por outro, aquele revelado na ocasião do falecimento, que marca a passagem para uma natureza transcendente. O *ihai* possui função sagrada relativa à invocação. Não se trata apenas de uma lembrança, sugerindo a ausência, mas da presença invocada ao local⁴. Por isso, ainda que em estado espiritual, algumas necessidades da pessoa em vida devem ser atendidas, motivo pelo qual são realizadas oferendas diárias no *butsudan*, tais como tigelas de arroz, frutas, saquê, água, entre outras, constituindo uma troca simbólica na qual se oferece algo em troca de benefícios (no caso, a proteção familiar). Segundo G. B. Sansom (1973, p. 114):

[...] 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.

Portanto, o lugar não é apenas aquele em que se vive, come, trabalha e dorme; trata-se de onde estão os ancestrais, constantemente vigiando e protegendo as crianças, as esposas e demais membros da casa. Nesse sentido, o deslocamento territorial possui implicações significativas em termos de imaginário. Em primeiro lugar, ao sair do próprio Japão, ocorre um corte em relação ao lócus de vivência material e espiritual. Além disso, como visto, a própria mobilidade geográfica no Brasil seria um empecilho ao enraizamento. É possível que a perspectiva de trabalhar na América e voltar à terra

⁴ Sobre a invocação da presença, o conceito de representação sugerido por Carlo Ginzburg (2001: 85), que difere daquele teorizado por Chartier, mostra-se operacional no caso em questão: tendo em vista os funerais reais durante a Idade Média, o historiador italiano afirma que o duplo corpo do rei, isto é, aquele colocado sobre o seu caixão, invoca a presença idealizada do soberano. Como afirma H. Varley (1986: 33), a ideia da palavra escrita tendo um valor invocativo deriva da China, já que os chineses “[...] revere the written word, no doubt even more because of the evocative nature of their ideographic script, and they transmitted this reverence for writing to the Japanese at an early date.” Algumas notas sobre a função da palavra escrita, ou *ji* (字), encontram-se em SANSOM (1973, p. 112).

natal em três, cinco ou dez anos constituísse um fator considerável em relação à pouca expressividade, segundo a tese de Maeyama, da vida religiosa dos imigrantes japoneses. Cito Lesser (2001, p. 159):

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

O retorno refere-se a uma tese amplamente aceita na produção sociológica e historiográfica brasileira. Até mesmo no drama *Haru to Natsu*, que narra a história de duas irmãs que se separaram quando da imigração para o Brasil, produzido em 2005 pela prestigiada emissora japonesa NHK, o tema é recorrente. Somente diante das circunstâncias concretas encontradas, como a exploração nas fazendas, os baixos salários e as hostilidades Brasil-Japão com o posicionamento do primeiro ao lado da Aliança na Segunda Guerra Mundial, o sonho de voltar à terra natal teria sido frustrado, de modo que os imigrantes começaram a buscar um maior enraizamento local, principalmente após o término da guerra⁵. De qualquer modo, para aqueles que desejavam retornar, a princípio, não se estava abandonando os antepassados, já que o processo migratório era apenas provisório, daí a falta de apego à vida religiosa. Porém, trata-se de uma explicação insuficiente, já que, como indicam os *butsudan* e *kamidana* remanescentes, que podem ser verificados nos museus da imigração japonesa, em Rolândia e São Paulo, a religiosidade doméstica esteve presente em território brasileiro. Por que os utilizá-los se a aventura na América era, ou deveria ser, algo temporário?

Antes de perscrutar respostas, outra hipótese que pode justificar a tese de Maeyama é o contexto japonês após a segunda metade do século XIX. Em 1868, houve no país a Restauração Meiji, que pôs fim aos trezentos anos de domínio político da família Tokugawa. Durante esses três séculos, o poder administrativo e militar concentrou-se nas mãos do *shôgun* (将軍) ou *bakufu* (幕府), título então dominado

⁵ A tese do retorno pode ser questionada, uma vez que não é possível aplicá-la de modo absoluto. Os primeiros imigrantes possuíam a perspectiva de retorno, porém alguns indivíduos das levadas posteriores tinham, desde o início, o objetivo de fixar-se no Brasil, a despeito das circunstâncias negativas. É o caso de Kiyô Kono, já citada.

pelos Tokugawa, ao passo que o imperador, originalmente o *Tennou* (天皇) ou “enviado dos céus”, era o responsável pela vida de corte e religiosa. Ou seja, quem exercia a política de fato era o Shogunato (sobre as suas raízes, REISCHAUER, 1999, p. 11 – 16; ALBUQUERQUE, 1997, p. 44). Porém, em meados do século XIX, por intermédio da ação de alguns domínios senhoriais descontentes, especialmente Satsuma e Chôshu, foi realizada a restauração que devolveu o poder ao jovem imperador Meiji.

A nação, então em processo de construção, abriu (com ressalvas) as portas para o Ocidente. Em dez anos, houve uma mudança profunda: as construções prediais ganharam estilos ocidentais, passou-se a utilizar sabres e fuzis no lugar das *katana* (刀), tradicionais espadas japonesas, as ferrovias espalharam-se pelo território nipônico, roupas de algodão tornaram-se moda e, *pari passu* às modificações na vida cotidiana, ideias políticas, jurídicas e filosóficas entraram em cena, num orientado processo de ocidentalização (DEZEM, 2005, p. 131–133). Sob a influência iluminista de laicização estatal, o governo cortou laços com a até então dominante religião, o Budismo, e empreendeu violenta perseguição aos seus adeptos, desde o corte de financiamentos governamentais ao incêndio de templos. À ocidentalização, houve uma série de revoltas locais, manifestando a resistência da velha sociedade, como a rebelião dos decadentes *samurai* (侍), guerreiros dotados de títulos de nobreza durante o período áureo do Shogunato. Alguns mestres budistas, como Inoue Enryô, também reagiram buscando uma reforma doutrinária diante do processo de laicização promovido pelo governo Meiji (STAGGS, 1983, p. 251–281).

É válido lembrar que uma das consequências das transformações ocorridas a partir do período foi o crescimento populacional, o que é especialmente problemático num país geograficamente pequeno e que possui poucas terras cultiváveis. Parte da solução encontrada foi a política emigratória que, em ação conjunta às empresas de emigração, enviou parcela da população japonesa para outras regiões do mundo como os Estados Unidos, o Havá e, já no século XX, para o Peru, o México e o Brasil (SAKURAI, 2000, p. 203–205). É possível que a falta de proselitismo religioso em território brasileiro deva-se, em parte, à relativa laicização que o Estado nipônico empreendeu a partir da Restauração Meiji. Mesmo assim, pode-se perguntar até que ponto a ação estatal conseguiu alcançar os grupos populares (e, conseqüentemente, a religiosidade popular) e se o esforço repercutiu da mesma maneira nas diferentes

regiões japonesas, de Okinawa a Hokkaidô. Outra questão é se todas as vertentes budistas, então bastante numerosas, sofreram o mesmo efeito das reformas.

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 influiu, 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 idéia 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. A esse quadro, as mudanças engendradas desde os oitocentos vieram a adicionar diferentes matizes, emprestando a metáfora empregada por Dezem (2005), no qual se incluía os amarelos, desde os chineses, cujo projeto de imigração em massa para o Brasil fracassou, aos japoneses, alternativa que se concretizou com a vinda das primeiras famílias a partir de 1908.

É válido ressaltar a popularidade alcançada pelas teorias racistas importadas da França, principalmente o racismo científico, segundo os padrões da época, teorizado por Arthur Gobineau. De acordo com o diplomata e jurista, havia três grupos raciais básicos no mundo: os brancos (europeus), os amarelos (asiáticos) e, por fim, os negros (africanos). Às características propriamente biológicas, corresponderiam qualidades morais, segundo as quais o branco seria o modelo de civilização e o negro, por sua vez, a própria selvageria. O asiático estaria numa categoria intermediária. A miscigenação resultaria numa degeneração física e moral, prevalecendo as características “inferiores” (DEZEM, 2005)⁶.

⁶ Cabe aqui diferenciar dois conceitos, geralmente confundidos pelos autores racistas: raça refere-se ao conjunto de características propriamente físicas, ao passo que etnia diz respeito aos elementos culturais de uma determinada sociedade. Para a intelectualidade apegada às teorias de Gobineau, a tipologia racial determinava a cultura. Portanto, o negro não seria apenas fisicamente inferior, mas também culturalmente, o exato oposto ao europeu. Portanto, no período de vigência do racismo, raça e etnia não apresentavam grandes diferenciações (LESSER, 2001, p. 24-25). No Brasil, um dos primeiros a questionar o determinismo raça/cultura foi Gilberto Freyre (2000, p. 44-45), claramente influenciado pela antropologia de Franz Boas, o que representou um passo importante na tentativa de superação das teorias racistas no país.

Parte do racismo em relação ao amarelo no Brasil decorreu da tentativa de trazer imigrantes chineses, principalmente a partir de 1878. Algumas experiências foram verificadas anteriormente, quando D. João VI empreendeu esforços no sentido de trazer trabalhadores para o plantio do chá no Rio de Janeiro, o que redundou em fracasso por vários motivos (DEAN, 1996, p. 143). Na década de setenta do século XIX, o debate sobre a vinda desses indivíduos tornou-se premente devido à escassez de mão-de-obra para trabalhar nas lavouras cafeeiras paulistas, então em franco crescimento devido à expansão das ferrorias em direção ao interior de São Paulo, uma vez que a alternativa européia (entenda-se italianos e alemães) era cara e afeita a resistências (LESSER, 2001, p. 37–85). No chamado Congresso Agrícola de 1878, alguns latifundiários propuseram o asiático enquanto solução, ao menos temporária, para os problemas. O debate tornou-se acirrado, opondo, por um lado, os pró-chineses àqueles contra a sua imigração. As polêmicas foram reproduzidas na popular Revista Ilustrada, encabeçada por Ângelo Agostini, que estigmatizou o chinês enquanto racialmente inferior, preguiçoso, moralmente suspeito (o “ladão de galinhas”), entre outros estereótipos negativos que tiveram ampla aceitação entre o público leitor. O resultado do longo debate foi a proibição da imigração chinesa para o território brasileiro, claramente expressa por D. Pedro II, considerado um dos arautos da modernidade no período (DEZEM, 2005, p. 45–109).

As qualificações negativas atribuídas, mais tarde, aos japoneses derivam parcialmente da “questão chinesa”, como sugere Lesser (2001, p. 160). Porém, como questiona Dezem (2005, p. 119; 120; 242), é preciso avaliar outros discursos em jogo sobre os nipônicos. Até 1905, quando da emergência da Guerra Russo-Japonesa, as representações em torno do Japão e seus habitantes calcavam-se no exotismo, voltado para o país das cerejeiras ou das gueixas. Isso se deve, em parte, ao chamado Japonismo, que se tornou *frisson* no período, principalmente na França, apropriando os estereótipos do exótico nas pinturas e outras produções artísticas. Entretanto, com o avanço imperialista japonês a partir da Era Meiji, as imagens a seu respeito vieram a mudar paulatinamente, primeiramente na Europa e, depois, na América. O Japão realizou intervenções militares na Coreia, na China e, no início do século XX, na Rússia, o que causou certo mal estar entre as potências européias, que viam a pequena nação recém-aberta ao Ocidente aumentar seu poderio rapidamente. Devido a isso, criou-se o medo do “perigo amarelo”, imagem utilizada estrategicamente pelo discurso

antinipônico, principalmente pelos Estados Unidos, que recebiam imigrantes japoneses desde as últimas décadas do século XIX. No Brasil, também houve a penetração da “esquizofrenia social”. Assim, de país das gueixas e das cerejeiras, como sublinhado por Dezem, o Japão converteu-se na nação dos samurais, dotada de claros qualificativos militares.

Com a vinda das primeiras famílias a partir de 1908, houve uma mudança em relação ao discurso em torno do nipônico. Até então, as representações eram construídas a partir de impressões estrangeiras, como aquelas derivadas do Japonismo ou dos relatos elaborados pelos diplomatas que residiram no Japão, dentre os quais é possível citar Aluizio Azevedo (1984) e Oliveira Lima (1997), profundamente influenciados pelo Japonismo. Com a imigração de fato, os intelectuais nativistas brasileiros rearticularam a gama de visões em torno dos japoneses para por em prática o antiniponismo. Os mais ferrenhos afirmavam que o japonês seria mais um elemento para agravar o problema racial brasileiro, provocando degeneração física e moral, utilizando as teorias racistas de Gobineau. Além disso, seriam inassimiláveis aos padrões culturais do país. Aliás, a assimilação foi um dos principais topos discursivos no que se relaciona aos nipônicos. Os debates tornaram-se mais acirrados durante o governo de Getúlio Vargas, que tomou severas medidas no tocante aos imigrantes, diminuindo, na década de 1930, a entrada de indivíduos a apenas 2% anuais, o que provocou a insatisfação do governo japonês. Isso na teoria, pois, na prática, famílias japonesas continuavam chegando ao país. Em 1941, o então Ministro da Justiça, Francisco de Campos (apud LENHARO, 1986, p.132), afirmou:

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

No discurso de Campos, encontra-se a maioria dos lugares comuns do imaginário antinipônico: a impossibilidade de assimilação, o fundamento da raça, a inferioridade cultural, o militarismo e mesmo a questão da concorrência com o trabalhador nacional. Os próprios imigrantes japoneses e, especialmente, a segunda geração (os chamados *nissei*, 二世), tinham consciência dos debates em torno de si próprios. Como sugere Lesser (2001, p.19-20), não é possível considerá-los “coisas” ou indivíduos passivos sobre os quais eram construídas e imputadas forçosamente representações. Eles próprios construía imagens de si e negociavam suas identidades, ainda que a relação de forças políticas estivesse longe de ser igualitária. Por intermédio de suas escolas, agremiações, periódicos e da silenciosa luta diária, buscavam afirmar-se enquanto assimiláveis, o que se tornou premente quando o sonho de voltar ao Japão esvaiu-se. É possível que essa afirmação estivesse ligada à religião ou, melhor dizendo, ao silêncio em relação às suas práticas na esfera pública, o que poderia causar estranheza e, por consequência, reforçar as más impressões sobre os nipônicos, cujas religiões soariam mal num país católico. De acordo com Lesser (2001, p.188),

[...] as elites imigrantes se deram conta de que a prática religiosa era um fator importante em sua negociação pública da identidade nacional, num país onde a constituição fora promulgada ‘em nome da Santíssima Trindade’, onde as leis, no século XIX, conferiam apenas aos católicos o direito de praticar publicamente sua religião, e onde os imigrantes judeus e hindus tinham que se submeter a inspeção especialmente cuidadosa, por serem não-cristãos. Em 1918, Ryoji Nioda, da delegação japonesa, insistiu em que santuários e templos não fossem construídos no Brasil e, na década de 1930, um membro da seita tenrikyo que, àquela época, vinha sendo energeticamente reprimida no Japão, só recebeu permissão para emigrar após prometer que não faria proselitismo entre os imigrantes. Kumao Takaoka, um intelectual cujo livro sobre o Brasil, publicado em 1925, foi muito lido no Japão, sugeriu que todos os imigrantes se convertessem ao catolicismo [...]

O Ministério das Relações Exteriores do Japão (apud HANDA, 1987, p. 726) afirmava a existência “[...] no Brasil [de] uma corrente antijaponesa camuflada, apontando-se, como sua causa, as diferenças não só de raça, língua e hábitos mas também de religião. É desejável, portanto, que não se enviem bonzos (ou sacerdotes xintoístas) ao Brasil [...]”.

Portanto, percebe-se que a falta de proselitismo e manifestações religiosas na esfera pública eram parte das estratégias para a assimilação dos japoneses no Brasil. O

próprio governo, as empresas de colonização e os intelectuais nipônicos sugeriam a reserva quanto à religiosidade e, se possível, a conversão ao Catolicismo. É possível que a inexistência de monges budistas e sacerdotes shintoístas no país antes da segunda metade do século XX se devesse à triagem realizada pelas instituições ligadas à imigração. Aliás, existia a ideia de que o Brasil fosse um país católico, devido à sua ligação com o Estado, que voltou com certa força a partir do governo Vargas, o qual se utilizou da Igreja e dos símbolos religiosos enquanto instrumento para promover a política populista e legitimar-se no poder (LENHARO, 1986, p. 139–168). Entretanto, sob os canais oficiais, a nação era um mosaico de diferentes manifestações religiosas, tais como o Catolicismo popular, as ramificações protestantes, o Candomblé, o Espiritismo, a Maçonaria, os cultos indígenas e outras manifestações populares, mapeadas por João do Rio (sem data e paginação) na antiga capital federal nas primeiras décadas de República.

Somente após 1945 ou, principalmente, no decorrer da década de 1950, as religiões japonesas ganharam mais terreno no Brasil, pelo menos na esfera pública (USARSKI, 2002). O fenômeno decorre de causas externas e internas, dentre as quais é possível citar o fim da Segunda Guerra Mundial, que apresentou violentos reflexos no país no tocante aos imigrantes japoneses, alemães e italianos, considerados súditos do Eixo, e o fim do governo Vargas que, desde 1937, com a implantação do Estado Novo, demonstrou claro matiz ditatorial (TAKEUCHI, 2001, p. 14). Além das formas religiosas tradicionais, como o Budismo e (em menor escala) o Shintoísmo, as chamadas novas religiões entraram em cena, como a Seichô-no-ie, a Tenrikyô, versões nipônicas de igrejas cristãs, como a Holiness, e mesmo novas vertentes budistas, como a Soka Gakkai. Além disso, os festivais tradicionais, perpassados de caráter sagrado, até então vistos com maus olhos pela intelectualidade racista brasileira, começaram a ser realizados com certa regularidade. Pode-se referenciar o *bon odori* (盆踊り), ocasião em que, ao som dos *taiko* (太鼓, tradicionais tambores confeccionados a partir do couro do boi), os indivíduos dançam em círculo, com movimentos relacionados a atividades cotidianas como a pesca, tendo por objetivo facilitar a transição dos espíritos através dos planos transcendentais. Ou seja, um rito fúnebre, a despeito da animosidade⁷.

⁷ No tocante às Novas Religiões Japonesas, trata-se de um variado mosaico cultural, perpassado de apropriações. Durante o século XIX, o Japão tornou-se um terreno fértil para o nascimento de religiões que iriam tornar-se populares, como a própria Tenrikyô, nem budista, nem shintoísta, embora não se opusesse a ambas e pudesse apropriar alguns de seus elementos. No que se relaciona ao *bon odori*, o mito

2. Práticas não-institucionais

Acompanhando os motivos esboçados acima, pode-se perceber que há várias justificativas para o silêncio da religiosidade nipônica nas primeiras décadas de imigração, o que sustenta parcialmente a tese de Maeyama. Porém, como apontado, há algumas fragilidades em sua ideia fundamental, já que apresenta uma generalização espacial e temporal. Além disso, é possível inferir que o antropólogo tivesse em vista a religião em nível institucional, isto é, apresentando uma estrutura organizada em templos, sacerdotes, cerimônias, circulação de textos e um público mais ou menos constituído de fiéis. Neste sentido, é difícil afirmar a presença de algum culto nipônico no Brasil, pelo menos até a década de 1950. No entanto, é válido lembrar que a religião não necessariamente é um fenômeno institucional, podendo circular em determinado contexto histórico enquanto visões de mundo que norteiam a ação em vida, podendo oferecer perspectivas em torno do *post mortem* ou permitir uma negociação em relação às necessidades imediatas, tendo no tête-à-tête um elemento essencial. Basta pensar, por exemplo, em manifestações como a Umbanda, que foge aos clássicos padrões institucionais. Isso porque, como sugere Paden (2001, p.13), a religião é um conceito polissêmico, variando de acordo com a perspectiva adotada pelo sujeito do conhecimento. Inspirando-se nessas reflexões, não seria possível pensar a religiosidade entre os japoneses, no período circunscrito, enquanto fenômeno institucionalmente invisível, porém presente em outras dimensões da vida?

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, recordando as palavras de Sansom (1973, p. 114), “[...] the dead are not dead [...]” O episódio é sintomático do caráter das religiões japonesas, propensas à apropriação e à adaptação em relação à situação local, mesmo incorporando elementos

envolvendo o rito fúnebre é alvo de várias interpretações distintas. Para algumas observações sobre o festival no Brasil, ver o trabalho de Ennes (2001, p.154 –156).

estranhos ao seu arcabouço cultural. O caso *per se* merece uma análise mais aprofundada, porém vai além das pretensões deste artigo.

Outro exemplo de religiosidade pública são os cemitérios, que em si materializam as visões de mundo dos falecidos e de suas famílias. Alguns deles, ainda seguindo as pistas coletadas por Handa (1987, p. 485), foram fechados pelo governo Vargas, como o cemitério de Álvares Machado, em 1942, numa manifestação de repúdio à etnicidade nipônica, tendo em vista o discurso racista anteriormente abordado.

A despeito dos episódios, a religiosidade em esfera pública parece ter sido, de modo geral, quase nula nas primeiras décadas. Porém, em nível privado, houve intensa atividade. Até mesmo algumas das Novas Religiões Japonesas tiveram algum papel no Brasil, no espaço doméstico, durante o período circunscrito⁸. É o caso da Seichô-no-ie, fundada em 1929, no Japão, por Masaharu Taniguchi. Não se trata de uma ramificação do Budismo ou do Shintoísmo, embora apropriasse elementos de ambos e mesmo do Cristianismo e o Espiritismo. A religião afirmava a existência de duas dimensões na vida, a *jissô* (実相) ou realidade, e o mundo dos fenômenos. As misérias do homem, derivadas do último, seriam apenas ilusões decorrentes de um incorreto estado de espírito. Como atrativo, a Seichô-no-ie não exigia a conversão e, consequentemente, o abandono da fé anterior. Além disso, dissolvia a ideia de culpa cristã, a natureza pecaminosa do homem, ao afirmar a humanidade enquanto portadora da pureza divina (PAIVA, 1998).

Não obstante o desenvolvimento institucionalizado da Seichô-no-ie no país fosse ocorrer apenas a partir da segunda metade do século XX, por intermédio de um processo organizado de instalação e divulgação, alguns imigrantes tinham conhecimento das ideias de Taniguchi. Daijiro Matsuda, em 1934, ao entrar em contato com a obra do fundador, afirmou ter seu problema de disenteria curado, motivo que o levou a montar, juntamente ao irmão Miyoshi Matsuda, um pequeno grupo de estudos sobre os escritos de Taniguchi no interior da Amazônia. Em pequena escala, houve a circulação de materiais sobre a Seichô-no-ie, o que foi interrompido entre os anos de 1941 e 1945, em

⁸ As chamadas Novas Religiões Japonesas apresentam algumas características relativamente comuns. Trata-se de visões de mundo bastante organizadas institucionalmente que começaram a surgir a partir do século XIX. Seus fundadores, de modo geral, intitulam-se *ikigami* (生き神), que significa literalmente “deus vivo”, portadores de revelações, embora este não seja o caso da *Soka Gakkai*. Além disso, apropriam-se de várias matrizes religiosas e até mesmo conciliam-se em relação às outras religiões, tendo por fundamento a universalidade de seus princípios e práticas, isto é, a capacidade de adaptar-se a condições culturais diversas, diferentemente de algumas formas tradicionais de religião, como o Shintoísmo, altamente ligado ao contexto nipônico (TOMITA, 2005, p. 1–3).

razão da entrada do Japão na Segunda Guerra Mundial e seus reflexos no Brasil (DINIZ, 1998, p. 5; sobre a expansão da Seichô-no-ie no Brasil durante a segunda metade do século XX, Albuquerque, 2001). Isso significa que, mesmo diante das circunstâncias, alguns imigrantes apresentavam a necessidade de uma perspectiva religiosa. Talvez pelas próprias circunstâncias negativas houvesse essa demanda, dados os problemas cotidianos como as enfermidades e a labuta diária, exigindo práticas e trocas simbólicas com a esfera sagrada.

Mesmo assim, são poucos os indícios acerca da Seichô-no-ie no Brasil durante o período do silêncio. Mais comuns de serem encontrados eram os 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 shintô⁹. Além disso, era relativamente comum encontrar em seu interior uma imagem do imperador e da imperatriz, não apenas compreendidos enquanto figuras superiores na hierarquia social japonesa, porém gozando de sua posição de *ikigami*. Inclusive, em algumas circunstâncias, pequenas cortinas adornavam o *kamidana*, sendo abertas ou fechadas somente em certos momentos do dia, envolvendo o artefato numa esfera ritual e, consequentemente, sagrada. Portanto, domesticamente, os ritos budistas e shintoístas

⁹ Sobre a questão da purificação no imaginário shintoísta, basta recordar a utilização do sal enquanto substância dotada de propriedades purificadoras. Por isso, no sumô, uma das mais antigas lutas japonesas, os lutadores, antes de iniciarem a contenda, jogam sal sobre a arena, denominada *dohyô*. Não casualmente, o juiz do sumô deve ser um sacerdote shintoísta, inclusive trajado a caráter. Ainda sobre o quesito purificação, existe a ideia, no interior do Shintoísmo, que o mundo dos mortos seja um local impuro. Mitologicamente, Izanagi, uma das divindades ancestrais, ao entrar em contato com a morte, precisou ser purificado (BATH, 1998, p. 21 e 22). Por isso, no Japão, é recorrente a ideia de nascer shintoísta e morrer budista, já que são propriamente os monges budistas que se encarregam das cerimônias fúnebres. Contudo, a harmonia entre Budismo e Shintoísmo não pode ser tão facilmente generalizada. Como sugere Varley (1986: 20), no século VII d.C., houve uma disputa entre famílias de ramificações religiosas diferentes. Mesmo em séculos posteriores, há indícios de conflitos. Alguns autores japoneses, como Toshio Kuroda, afirmam que o Shintoísmo nem mesmo existia, de modo sistematizado, antes do Período Kamakura (1156 – 1185/1333 – 1336). No contexto de surgimento do Shogunato, o termo *shintô* era utilizado somente enquanto referência ao culto genérico a certos deuses. A ascensão de uma religiosidade shintô teria surgido, segundo Kuroda, apenas com o movimento contra budistas e confucionistas no Japão, como modo de estabelecer uma oposição política baseada numa invenção de tradição (TEEUWEN & SCHEID, 2002, p. 195–207).

compartilhavam o mesmo espaço e, nas residências mais tradicionais, a mesma sala, concebida enquanto local reservado especificamente ao sagrado (BALDUS; WILLEMS, 1941, p. 125-126). No Brasil, entretanto, dadas as circunstâncias concretas, nem sempre havia a presença de espaços particularmente rituais, estando o *kamidana* e o *butsudan* instalados onde era possível.

Não obstante suas diferenças, é possível perceber que, tanto no Budismo quanto no Shintoísmo, há um caráter de culto aos ancestrais, ao imperador e a algum *kami* ou divindade budista. No quesito de culto ao pai, cabe ressaltar também a influência do Confucionismo, conjunto de ideias criado por Confúcio e seus seguidores e intérpretes. Os princípios confucionistas situam-se num campo de difícil definição, já que mais se assemelham a um código moral para a reprodução social que a uma religião, com mitos e ritos estabelecidos. No século VII d.C., o Confucionismo ganhou popularidade no Japão, como vários outros aspectos da cultura chinesa, sendo muitas de suas concepções apropriadas à religiosidade local e mesmo ao Budismo, que começou a ser estudado na mesma época. Um dos itens apreciados era a Piedade Filial, texto atribuído a Confúcio (2007, p. 65-66; 69), afirmando a necessidade do filho de respeitar as vontades do pai, considerado cabeça da família. Porém, não se tratava de algo relacionado somente à vida, mas também à morte. Os ancestrais deveriam ser respeitados justamente por constituírem-se enquanto os membros mais elevados da estrutura familiar no plano espiritual. A troca simbólica com tais entidades tinha por objetivo a proteção e o atendimento de algumas necessidades imediatas, porém as finalidades da Piedade Filial iam além disso. No imaginário confucionista, o Estado seria uma extensão da família. Logo, a autoridade do pai corresponderia ao poder do soberano, compreendido enquanto exemplo para seus seguidores, e também das divindades maiores. Portanto, o culto aparentemente local legitimava, em nível mais amplo, a soberania do governante. Entretanto, na China este era considerado um exemplo para os demais indivíduos e, embora seu mandato tivesse sido concedido pelos céus, se o soberano falhasse para com a população, poderia ser substituído. Todavia, no caso japonês, o Confucionismo foi apropriado de modo distinto. Cito Varley (1986, p.18, ver também Albuquerque, 1997, p.45):

Although the Japanese thus created an exalted emperor figure on the Chinese model, they did not adopt the key Chinese Confucian theory of the emperor ruling through a mandate from heaven. A

corollary to this theory was that a mandate granted by heaven to a virtuous ruler could be withdrawn from an unvirtuous one [...] In Japan, on the other hand, the native mythological assertion... that the Sun Goddess had granted a mandate to the imperial family to rule eternally was retained, and the emperor line of the sixth century was thus enabled to achieve its extraordinary continuity of unbroken rulership throughout historic times until the present day.

Portanto, o soberano no Japão, ao ganhar linhagem divina, teve o seu poder legitimado de tal modo que se tornou, teoricamente, insubstituível. Vale ainda recordar que, historicamente, essa forma de pensar o poder real iniciou-se apenas no século VII d.C., sendo influenciado profundamente pela Piedade Filial confucionista. Até então, o imaginário shintô possuía uma noção vaga e, segundo Sansom (1973, p. 118), sinistra sobre a vida após a morte, na qual os espíritos sobreviveriam em seus túmulos, necessitando de alimentos, vestuário e mesmo armas¹⁰.

Dessa forma, não se pode pensar a religiosidade de origem nipônica sem relacioná-la às questões propriamente políticas. O Shintoísmo legitimava a autoridade do imperador, fundamentado pela Piedade Filial confucionista, e o Budismo gozou durante vários séculos do aval estatal, pelo menos até a Era Meiji. Portanto, o soberano constitui peça chave no mosaico das religiões japonesas mais tradicionais. Mesmo no Brasil, essa característica não desapareceu; pelo contrário, ganhou até mesmo novas colorações. Mesmo saindo de seu país de origem, as raízes culturais dos *issei* (一世), os japoneses de primeira geração) fincavam-se no Japão. O culto ao imperador enquanto *ikigami* permaneceu ativo, como atestam os *kamidana* ornamentados e sacralizados com a sua imagem. Além disso, o imigrante era visto enquanto pequeno embaixador com o objetivo de divulgar o *Dai Nippon* (大日本), o “Grande Japão”, por diversas regiões do mundo, tendo em vista o contexto de expansão imperialista entre 1868 e 1945. Nesse período, o soberano buscou maximizar as bases de seu poder, ressaltando seu caráter de deus vivo. Além disso, reconstruiu o *bushidô* (武士道), o código de honra dos samurais (extintos enquanto grupo social desde o final do Shogunato), com o objetivo de fortalecer o nacionalismo. Valores como lealdade ao senhor, item básico do modo de viver samuraico, foram ressaltados com o objetivo de estabelecer um forte liame entre o japonês e o monarca absoluto. Isso gerou algumas consequências como os *kamikaze*

¹⁰ Ainda que o imperador fosse insubstituível na teoria, na prática seu poder foi solapado entre os séculos XII e XIX, período no qual os *shôgun* ascenderam ao poder administrativo e militar do Japão.

(神風), literalmente “vento divino”, os famosos pilotos que se sacrificavam em seus aviões durante a Segunda Guerra Mundial¹¹.

A devoção ao imperador era tão forte em certos segmentos da comunidade nipônica no Brasil que, durante o conflito mundial, formaram-se diversos grupos denominados, de modo geral, *kachigumi* (勝ち組, literalmente “facção dos vitoristas”). Como o próprio nome sugere, tratava-se de indivíduos que acreditavam piamente na vitória japonesa na Segunda Guerra, gerando, eventualmente, ações que beiravam o fanatismo. Porém, a derrota sofrida pelo Japão foi um duro golpe, seja em termos materiais, seja no imaginário nipônico, dentro ou fora do país. No dia 1º de janeiro de 1946, em transmissão internacional de rádio, o soberano declarou não ser uma divindade, tampouco descendente dos deuses shintoístas. Como afirmado, essa era uma das bases de sua legitimidade. Em território brasileiro, isso desencadeou um efeito inesperado. Vale recordar que o acesso à informação era relativamente restrito, já que até mesmo aparelhos de rádio eram confiscados dos imigrantes no período de 1941 a 45, uma vez que todo indivíduo “amarelo” poderia ser um “súdito do Eixo”. Alguns vitoristas afirmavam que as transmissões, seja de rendição, seja de negação da natureza divina do imperador, eram falsas e propagadas pela Aliança, com o objetivo de diminuir o moral dos japoneses espalhados por diversas regiões do mundo. O *kachigumi* mais popular foi o Shindô Renmei, que tinha sedes espalhadas por várias cidades paulistas (principalmente Bastos) e algumas paranaenses, como Apucarana. Seus membros tornaram-se célebres pela falsificação de notas de dinheiro, falsas transmissões de rádio e uma organização complexa, tudo com a finalidade de afirmar a vitória do *Dai Nippon*, mesmo diante dos fatos de 1945.

Aqueles da comunidade que aceitavam a derrota eram tachados, pejorativamente, *makegumi* (負け組, a “facção dos derrotistas”) ou “corações sujos”, título do romance de Fernando Morais (2000) sobre o Shindô Renmei. Tais indivíduos recebiam ameaças, geralmente pregadas em madeira nas portas das residências, frequentemente concretizadas no dia seguinte, com a queima da colheita, a morte de animais ou mesmo o assassinato do “derrotista” em questão. A violência levou a uma ação enérgica da polícia paulista e mesmo à atuação do DEOPS (tanto de São Paulo

¹¹ Não é casual a produção, nas primeiras décadas do século XX e, especialmente, durante a Segunda Guerra Mundial, de grande parte da literatura samuraica, explicando o *bushidô*. Uma das mais célebres foi “Musashi”, escrita por Eiji Yoshikawa (1999), publicada em folhetim no jornal Asahi Shimbun e, posteriormente, editada em vários volumes.

como do Paraná), não somente contra o Shindô Renmei, mas também em relação a outros *kachigumi*, como o Akebono. Na década de 1950, após uma conjuntura de tensão na comunidade japonesa no Brasil, as atividades dos *kachigumi* vieram a desaparecer. Há várias explicações para o fenômeno vitorista, como a precariedade na circulação de informações e, segundo Lesser (2001, p. 129–252), a busca por uma identidade calcada na rejeição aos padrões ocidentais (ver também KUMASAKA; SAITO, 1973, p. 448–464, DEZEM, 2000).

Embora não se possa afirmar que todo imigrante compartilhasse da esquizofrenia vitorista, é possível perceber que o imperador constituía figura importante no que se relaciona à religiosidade, na tênue fronteira entre a política e a religião. O fenômeno dos *kachigumi*, a despeito das dimensões alcançadas, era parcialmente uma manifestação do soberano enquanto figura sacralizada no imaginário nipônico. Quando a natureza divina foi negada, gerou-se uma reação no sentido de afirmar violentamente, a despeito de todos os dados concretos, a vitória do Japão e o triunfo do imperador. Caso contrário, os referenciais identitários, preservados secularmente na cultura japonesa, estariam perdidos, justamente num período, como sugere Lesser (2001, p. 19–20), em que a identidade nipo-brasileira estava sendo construída/negociada num campo de conflitos sociais, políticos e culturais. Isso demonstra que a religião é um conceito de difícil definição, não passando necessariamente pelos canais tradicionais, isto é, um conjunto de mitos, ritos e instituições precisas. Ela se manifesta, também, na ação de grupos com o objetivo de fundamentar uma identidade a qualquer custo, como é o caso do Shindô Renmei.

3. Sentidos das apropriações

No entanto, o quadro é mais complexo que as relações entre Budismo, Shintoísmo, Confucionismo e o culto ao imperador enquanto *ikigami*. Isso porque, uma vez no Brasil, os imigrantes entraram em contato com outras formas de religiosidade que foram apropriadas de modos diferentes. Uma delas é o Cristianismo de vertente católica, embora o protestantismo tenha apresentado algum destaque. Já foi sugerida a impressão geral acerca do país católico, malgrado sua diversidade de crenças e práticas. Antes disso, no século XVI, os japoneses haviam entrado em contato com as ideias cristãs por intermédio de missões jesuíticas portuguesas, nas quais se pode citar a ação de Francisco Xavier. Por um tempo, houve um interesse mútuo entre o Japão e o

Ocidente. Porém, a aproximação foi subitamente interrompida e a minoria de cristãos japoneses foi perseguida, tornando-se a religião um culto ilegal. Houve inclusive episódios sangrentos, como o massacre em Shimabara, onde os fiéis haviam se reunido em torno de um líder carismático, Shirô Amakusa. Não obstante a sobrevivência do Cristianismo de modo subterrâneo em algumas regiões, relações diretas foram cortadas pelos trezentos anos de domínio dos Tokugawa (SEIROKU, 1967, p. 173–176).

Em território brasileiro, uma parte dos imigrantes começou a converter-se ao Cristianismo. Nos prontuários do DEOPS/SP levantados por Takeuchi (2001), 21% dos indiciados alegaram religião. Destes, 11% declaram-se budistas, ao passo que os 10% restantes católicos. Além disso, talvez pela falta de templos budistas e/ou shintoístas, os nikkeis passaram a freqüentar as paróquias locais. No entanto, é necessário cautela ao utilizar a palavra “conversão”, pois os seus significados mudam de acordo com o espaço, tempo e cultura em questão. No Ocidente, de modo geral, converter-se significa abandonar a religiosidade antiga em nome de uma nova, embora na prática o fenômeno seja mais complexo, envolvendo apropriações. No Oriente, mesmo na teoria, pode-se possuir mais de uma religião ao mesmo tempo, como atestam as relações domésticas entre Budismo e Shintoísmo. De acordo com Andrea Tomita (2005, p. 4-5),

[...] Segundo estatísticas [...], 81% da população [japonesa] corresponde a fiéis xintoístas, ou seja, praticamente a população inteira. Ao mesmo tempo, 72% da população crê em religiões de origem budista [...] É evidente [...] que o mesmo fiel atende aos anseios da alma ora numa ora noutra religião [...] Diferentemente do brasileiro, na maioria cristão de crença monoteísta; o japonês, desde os primórdios, aceita a pluralidade de deuses. Neste sentido, observa-se que a questão do drama da conversão assume conotações diversas conforme o contexto religioso-cultural. Por exemplo, em japonês, a palavra “conversão” é mais usada no caso de conversão ao Cristianismo cujo sistema doutrinário e simbólico difere completamente das religiões tradicionais nascidas no Oriente [...]

Seguindo os padrões ocidentais de conversão, o número de fiéis no Japão ultrapassaria sua população total, o que constitui um contrasenso. Por isso, é preciso flexibilizar o conceito de conversão. Isso se aplica aos imigrantes: o fato de tornarem-se cristãos, provavelmente, significa a apropriação de suas ideias ao imaginário religioso pré-migratório. Portanto, não ocorre o abandono do Budismo e do Shintoísmo, apenas a acomodação de novos aspectos ao arcabouço do sagrado.

A conversão veio a reconfigurar a vida religiosa doméstica. Em alguns *butsudan* e *kamidana*, houve a apropriação de imagens propriamente católicas, como a cruz, imagens de Maria e mesmo terços. No *zashiti* da família Ajimura, que se instalou em Londrina, é possível até mesmo encontrar, ao lado do relicário shintoísta, uma genealogia dos governantes brasileiros, de D. Pedro I ao presidente Lula, numa significativa associação simbólica do *kamidana* à história política do país.

Até mesmo nos cemitérios houve sinais de apropriação do Cristianismo. Em Registro, Baldus e Willems (1941, p.132) verificaram que alguns túmulos budistas, que lembram esteticamente um *ihai* em dimensões ampliadas, apresentavam uma tábua pregada horizontalmente à arquitetura original, criando a imagem de uma cruz. Perceberam também que a última parte era mais nova, significando uma anexação posterior, o que pode representar uma violência simbólica, impondo a simbologia cristã às características propriamente budistas. Em Assaí, certos jazigos apresentam estátuas de Cristo segurando tábuas tradicionais, nas quais se encontram escritos os nomes em *kanji* dos entes falecidos. Ao que parece, tais artefatos acompanham o defunto desde o velório (sobre o caixão) ao cemitério. Em Londrina, no Cemitério São Pedro, há túmulos de nikkeis que, no interior da tradicional capela, trazem os *ihai*, oferendas de comida e bebida (como nos *butsudan*), imagens de Cristo, Maria, terços e a fotografia do falecido.

É possível perguntar-se sobre o sentido dessas apropriações realizadas nos relicários domésticos e cemitérios. Uma primeira explicação seria que a apropriação de representações cristãs teria por objetivo ostentar uma falsa religiosidade com o objetivo de parecer assimilável no Brasil. Há alguns indícios de indivíduos que, mesmo no Japão, utilizavam objetos como colares supostamente cristãos com a finalidade de parecer, e não propriamente ser, adeptos da fé em Cristo. Mesmo constituindo, em parte, uma negociação de identidade, essa perspectiva da religião enquanto camada superficial para a aceitação num país estranho é insuficiente. Suas estratégias não podem ser descartadas, porém não oferecem uma malha suficientemente explicativa para compreender o fenômeno em questão. Se fosse apenas uma crença de caráter epidérmico, por que inserir suas simbologias em artefatos considerados sagrados, como os *butsudan* e os *kamidana*? Afinal, estes eram os instrumentos que permitiam o contato com os ancestrais, as divindades shintoístas e o imperador. Além disso, por que

apropriar características do Cristianismo nos cemitérios, locais nos quais o *memento mori* é revelador das visões de mundo familiares?

O trânsito simbólico próprio às religiões japonesas seria uma explicação mais profunda e significativa que a anterior. Como foi discutido, não obstante os possíveis conflitos, o Budismo, religião importada da China no século VI d.C., foi incorporado ao imaginário shintoísta sem maiores constrangimentos, como se pode perceber nos relicários domésticos, na divisão de trabalho religioso (nascer shintoísta, morrer budista) e nas estatísticas apontadas por Tomita. Ao invés de ser excluído, Buda foi incorporado ao panteão shintô. As Novas Religiões Japonesas, como a Tenrikyô, a Igreja Messiânica Mundial, a Seichô-no-ie, a Soka Gakkai e a Perfect Liberty, apresentam apropriações fundindo, de modo criativo, elementos do Cristianismo, do Budismo, do Shintoísmo, do Confucionismo e do Espiritismo, aliando-os, na contemporaneidade, a estratégias empresariais de difusão (TOMITA, 2005, p. 8).

Na década de 1980, surgiu no Japão uma nova vertente shintoísta, encabeçada por Himiko Fujita (como no caso da Tenrikyô, a profeta/deusa é uma mulher), que “[...] questions the legitimacy of the imperial family, demands female domination, identifies Susa-no-o [...] with Jehovah, and venerates a statue of Jesus Christ in one of the sacred shrines of Shinto.” (SHILLONY, 1984) Portanto, das religiões mais antigas às suas manifestações propriamente atuais, os japoneses apresentam fortes apropriações. No Brasil, isso não foi diferente, dada a sugerida absorção das representações cristãs à religiosidade pré-migratória. Os imigrantes não abandonaram a fé anterior (convertendo-se sob a ótica ocidental), não adotaram o Cristianismo apenas superficialmente, mas apropriaram seus elementos como aspectos complementares ao arcabouço budista e shintoísta.

É válido ainda ressaltar que a religiosidade popular, mesmo no Ocidente, é mais propensa ao amálgama de elementos díspares que ao isolamento em ortodoxias teológicas. O Cristianismo brasileiro é um claro exemplo, uma vez que apresenta interfaces entre suas várias vertentes, com religiões afro-brasileiras como a Umbanda e mesmo com o Espiritismo. No caso das religiões japonesas, mesmo em seu país de origem, as divisões entre religião de elite e popular não eram tão fortes. Diversos reformadores do Budismo optaram pela vida laica, como é o caso de Shinran (séculos XII e XIII), expoente do *nembutsu* (念仏) rompendo com o celibato monástico,

casando-se e tendo filhos¹². No Brasil, dada a relativa ausência de monges até a década de 1950, pode-se dizer que a religiosidade pré-migratória em nível popular ganhou certo território, apropriando de modo relativamente livre elementos cristãos, sem a interferência direta ou indireta de escolas budistas ou shintoístas.

Portanto, a conversão estava ligada à lógica de apropriação inerente às religiões japonesas e, também, ao seu caráter popular. Todavia, como recorda Lesser, a adoção de representações e práticas cristãs era um dos canais para construir a identidade nipobrasileira num país que, ao menos teoricamente, considerava-se católico. Dessa forma, os motivos não podem ser reduzidos somente a características particularmente religiosas, mas também à negociação política do lugar dos nikkeis no Brasil, o que conecta o fenômeno religioso à história social. Domesticamente, praticava-se o Budismo e o Shintoísmo, adotando-se novos elementos; publicamente, frequentava-se as missas. Embora seja parte da negociação identitária, isso estava longe de ser apenas uma religiosidade epidérmica, uma vez que tais práticas atendiam a múltiplas funções concomitantemente, sejam sociais ou propriamente religiosas. É possível que, com as ligações entre o governo Vargas e a Igreja Católica, cristianizar-se tenha se tornado ainda mais premente para o imigrante, com especial atenção ao período entre 1941 a 45, em que a manifestação de uma etnicidade pré-migratória era vista com maus olhos. Mais que isso, questão de polícia.

4. Epílogo

Buscou-se compreender as manifestações da religiosidade entre os imigrantes japoneses nas primeiras décadas do processo migratório. Trata-se de uma visão geral que não se esgota, já que podem surgir variações regionais e mesmo diferentes perspectivas, de acordo com a proveniência e a formação dos indivíduos em questão. Afinal, nem a cultura nipônica é homogênea, tampouco a brasileira, estando longe de constituírem-se enquanto blocos monolíticos. No entanto, é possível encontrar algumas conclusões, ainda que parciais. Em primeiro lugar, corroborando a tese de Maeyama, a religião nipônica em esfera institucional e pública foi, por conta dos motivos elencados, praticamente nula na primeira metade do século XX, emergindo somente com as

¹² Shinran insere-se numa linha de reformadores do Budismo, assim como Hônen, Nichiren e Dôgen. O *nembutsu* era uma recitação do nome de Buda como prática que levaria à Terra Pura, o que foi proposto por Hônen, mestre de Shinran. Este, no entanto, valorizava mais a religiosidade interior que propriamente a recitação mecânica do *nembutsu* (ALBUQUERQUE, 1997, p. 49-50).

mudanças sócio-econômicas e políticas do país nos final dos anos 1940 e decorrer das décadas seguintes. Daí o surgimento, a partir do período, dos templos budistas e das Novas Religiões Japonesas, principalmente a Seichô-no-ie. Porém, a despeito do silêncio na esfera pública, houve intensa atividade em âmbito privado, dada a existência de cultos domésticos em torno do *butsudan* e do *kamidana*, que remetem a tradições religiosas budistas e shintoístas, que apresentam fortes apropriações, dividindo funções na esfera do sagrado. Ao entrar em contato com a pluralidade religiosa brasileira, os nikkeis passaram por um processo de conversão dotado de matizes bastante particulares, já que não houve o abandono da fé anterior, segundo os padrões ocidentais, mas um diálogo com diferentes elementos culturais, principalmente cristãos. Por isso, houve a apropriação da simbologia do Cristianismo aos relicários domésticos e mesmo aos túmulos, o que merece uma investigação particular. Essas interfaces tiveram motivos não somente ligados à fé, mas também à negociação da identidade nipobrasileira num país perpassado pelas teorias racistas importadas da Europa. No território do silêncio, se o historiador apurar os ouvidos, podem ser ouvidos ecos de tradições antigas, com seus criativos diálogos: emprestando as palavras de Gabriel García Márquez, a “respiração silenciosa das flores”.

Referências

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. **O Mestre Zen Dôguen**. São Paulo, Arte & Ciência/UNIP, 1997.

ALBUQUERQUE, Leila Marrach Basto de. 2001 Dominós da Ditadura: Seicho-no-ie do Brasil. In: III Simpósio de História das Religiões, n. 3, 2001. **Anais do III Simpósio de História das Religiões – ABHR**, 2001.

ANDRÉ, Richard Gonçalves. Um Contexto, Dois Olhares: Fotografias de Natureza Segundo José Juliani e Haruo Ohara. **Revista História Social**, n. 11, 2005.

AZEVEDO, Aluizio. **O Japão**. São Paulo, Roswitha Kempf Editores, 1984.

BALDUS, Herbert; WILLEMS, Emílio. Casas e Túmulos Japoneses no Vale da Ribeira de Iguape. **Revista do Arquivo Municipal**, vol. 7, n. 77, 1941.

BATH, Sérgio. **Xintoísmo: o Caminho dos Deuses**. São Paulo, Editora Ática, 1998.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural: Entre Práticas e Representações**. Trad. Maria Manuela Galhardo, Lisboa/Rio de Janeiro, Difel/Bertrand Brasil, 1990.

_____. **Práticas de Leitura.** Trad. Cristiane Nascimento, São Paulo, Estação Liberdade, 2001.

CONFÚCIO. **Os Analectos.** Trad. Caroline Chang, Porto Alegre, L&PM, 2007.

DEAN, Warren. **A Ferro e Fogo:** a História e a Devastação da Mata Atlântica Brasileira. Trad. Cid Knipel Moreira, São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

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

_____. **Shindô-Renmei:** Terrorismo e Repressão. São Paulo, Arquivo do Estado, Imprensa Oficial, 2000.

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

ENNES, Marcelo Alario. **A Construção de uma Identidade Inacabada:** Nipo-Brasileiros no Interior do Estado de São Paulo. São Paulo, UNESP, 2001.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala.** Rio de Janeiro/São Paulo, Record, 2000.

GINZBURG, Carlo. Representação: a Palavra, a Idéia, a Coisa. In: **Olhos de Madeira.** Trad. Eduardo Brandão, São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é Ciência da Religião?** São Paulo, Paulinas, 2006.

HANDA, Tomoo. **O Imigrante Japonês:** História de sua Vida no Brasil. São Paulo, T.A. Queiroz Editor, Centro de Estudos Nipo-Brasileiros, 1987.

IVANO, Rogério & LOSNAK, Marcos. **Lavrador de Imagens:** uma Biografia de Haruo Ohara. Londrina, S. H. Ohara, 2003.

KUMASAKA, Y.; SAITO, H. Kachigumi: uma Delusão Coletiva. In: SAITO, Hiroshi; MAEYAMA, Takashi (orgs.). **Assimilação e Integração dos Japoneses no Brasil.** Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1973.

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. Trad. Patrícia de Queiroz Zimbres, São Paulo, Editora UNESP, 2001.

LIMA, Oliveira. **No Japão:** Impressões da Terra e da Gente. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

MORAIS, Fernando. **Corações Sujos.** São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

PAIVA, Geraldo José de. Imaginário e Simbólico: Aspectos Psicológicos na Adesão à Seicho-no-iê e à PL. In: Jornadas Sobre Alternativas Religiosas na América Latina, n. 8, 1998. **Anais das VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina**, 1998.

PADEN, William E. **Interpretando o Sagrado**: Modos de Conceber a Religião. Trad. Ricardo Gouveia, São Paulo, Paulinas, 2001.

REISCHAUER, Edwin. Prefácio. In: YOSHIKAWA, Eiji. **Musashi**. Trad. Leiko Gotoda, São Paulo, Estação Liberdade, 1999.

RIO, João do. **As Religiões do Rio**. Disponível em: <http://www.biblio.com.br/conteudo/PauloBarreto/masreligioes.htm>, acesso em 17 de junho de 2007.

SAITO, Hiroshi; MAEYAMA, Takashi (orgs.). **Assimilação e Integração dos Japoneses no Brasil**. Rio de Janeiro, Editora Vozes, 1973.

SAKURAI, Célia. Imigração Japonesa para o Brasil: um Exemplo de Imigração Tutelada (1908 – 1941). In: FAUSTO, Boris (org.). **Fazer a América**: a Imigração em Massa para a América Latina. São Paulo, Ed. USP, 2000.

SAKURAI, Célia. **Romanceiro da Imigração Japonesa**. São Paulo, Editora Sumaré/FAPESP, 1993.

SANSOM, G. B. Confucianism and Buddhism. In: **Japan**: a Short Cultural History. Tokyo, Charles E. Tuttle, 1973.

SEIROKU, Noma. Encounters with the Outside World. In: **The Arts of Japan**: Late Medieval to Modern. Tokyo, New York and San Francisco, Kodansha International, 1967.

SHILLONY, Ben-Ami. The Princess of the Dragon Palace: a New Shinto Sect is Born. **Monumenta Nipponica**, v. 39, 1984.

STAGGS, Kathleen M. “Defend the Nation and Love the Truth”: Inoue Enryou and the Revival of Meiji Buddhism. **Monumenta Nipponica**, v. 38, n. 3, 1983.

TAKEUCHI, Marcia Yumi. **O Perigo Amarelo em Tempos de Guerra (1939 – 1945)**. São Paulo, Arquivo do Estado/Imprensa Oficial do Estado, 2001.

TEEUWEN, Mark; SCHEID, Bernhard. Tracing Shinto in the History of Kami Worship. **Japanese Journal of Religious Studies**, Tokyo, n. 29, 2002.

TOMITA, Andrea Gomes Santiago. Conversão e Consumo Religioso nas Novas Religiões Japonesas: a Igreja Messiânica e a Perfect Liberty. In: Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, n. 13, 2005. **Anais das XIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina**, 2005.

USARSKY, Frank (org.). **O Budismo no Brasil**. São Paulo, Editora Lorosae, 2005.

VARLEY, H. **Japanese Culture**. Tokyo, Charles E. Tuttle, 1986.

YOKOYAMA, Lia Cazumi. **A Conversão ao Catolicismo**. 1998. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo.

Recebido em 18/08/09

Aprovado em 05/10/09