

Do Samsara à ancestralidade: a apropriação do culto aos ancestrais no Budismo japonês

Richard Gonçalves André ¹

DOI: <http://dx.doi.org/10.4025/rbhranpuh.v11i32.40442>

Resumo: Parte do Budismo japonês é voltada para os ritos mortuários. O culto aos ancestrais engloba procedimentos fundamentados, principalmente, nas oblações realizadas no interior de oratórios domésticos, os chamados butsudán, e em torno das tabuletas “memoriais” denominadas ihai. O objetivo do presente artigo é analisar como o imaginário mortuário constitui apropriações que o Budismo nipônico realizou da religiosidade japonesa, marcada pelos cultos às entidades locais ou kami, desde sua introdução em território nipônico a partir do século VI d.C. Para isso, é utilizado o conceito de sincretismo, tal como definido por Rafael Shoji. Como discussão, pode-se afirmar que o traço mortuário remete às apropriações e sincretismos de uma religiosidade que, desenvolvendo-se em lugares e estruturas sociais diferentes daquelas nas quais foi concebida, passou a acomodar e ressignificar estrategicamente novos elementos num sistema religioso dinâmico.

Palavras-chave: Budismo. Japão. Culto aos ancestrais.

From Samsara to ancestry: the appropriation of ancestor worship in Japanese Buddhism

Abstract: Part of Japanese Buddhism is related to mortuary rites. The ancestor worship covers procedures based, especially, on the oblations made inside domestic oratories, called butsudán, and around the “memorial” tablets denominated ihai. This paper intends to analyze how this mortuary imaginary constitute appropriations that the Japanese Buddhism made of Japanese religiosity, marked by the worship to local entities or kami, from its introduction in Japanese territory since 6th century a.D. For this, it is utilized the concept of syncretism, as defined by Rafael Shoji. As discussion, it can be said that the mortuary trace refers to the appropriations and syncretism of a religiosity that, being developed in different places and social structures of those in which it was produced, began to accommodate and ressignificate strategically new elements in a dynamic religious system.

Keywords: Buddhism. Japan. Ancestor worship.

¹ Doutor em História pela Universidade Estadual Paulista e professor do Departamento de História da Universidade Estadual de Londrina. É também docente do Programa de Pós-Graduação em História Social da UEL, coordenando, além disso, o Grupo de Pesquisa sobre Religiões e Religiosidades Orientais (GPERRO), cadastrado no CNPq. Email: richard_historia@hotmail.com.

Del Samsara a la ancestralidad: la apropiación del culto a los ancestros en el Budismo japonés

Resumen: Parte del Budismo japonés se dirige a los ritos mortuorios. El culto a los ancestros engloba procedimientos fundamentados, principalmente, en las oblações realizadas en el interior de oratorios domésticos, los llamados *butsudan*, y en torno a las tablillas “memoriales” denominadas *ihai*. El objetivo del presente artículo es analizar cómo el imaginario mortuario constituye apropiaciones que el Budismo nipón realizó de la religiosidad japonesa, marcada por los cultos a las entidades locales o *kami*, desde su introducción en territorio nipón a partir del siglo VI d.C. Para ello, se utiliza el concepto de sincretismo, según lo definido por Rafael Shoji. Como discusión, se puede afirmar que el trazo mortuario remite a las apropiaciones y sincretismos de una religiosidad que, desarrollándose en lugares y estructuras sociales diferentes de aquellas en las que fue concebida, pasó a acomodar y resignificar estratégicamente nuevos elementos en un sistema religioso dinámico.

Palabras clave: Budismo. Japón. Culto a los ancestros.

Recebido em 11/11/2017 - Aprovado em 02/02/2018

No Japão, as concepções e as práticas budistas foram associadas aos procedimentos mortuários (GONÇALVES, 1971). Atualmente, parece constituir senso comum que assuntos relacionados a nascimentos e matrimônios sejam responsabilidade dos sacerdotes xintoístas, ao passo que os ritos mortuários sejam de alçada dos monges de diferentes escolas budistas. No interior de certas residências japonesas, inclusive de alguns nipo-brasileiros, pode haver dois oratórios domésticos: o *kamidana*, literalmente “altar para os *kami*”², onde se realiza o culto às divindades do Xintoísmo, e o *butsudan*, o “altar para os budas”, no qual são reverenciados os ancestrais falecidos (GONÇALVES, 1971), numa divisão fluida dos papéis religiosos. Isso não quer dizer que não tenha havido conflitos religiosos em território japonês, na medida em que ambas as religiões disputaram o campo simbólico em diferentes conjunturas históricas. De qualquer forma,

² Embora seja traduzida no Ocidente como “deus”, a expressão *kami* diz respeito a uma série de entidades diferentes que não se enquadram perfeitamente na noção judaico-cristã de divindade. Os *kami* podem constituir seres criadores do mundo, como Inazagi e Izanami, mas dizem respeito, também, a entidades como “espíritos” locais da natureza, como animais e mesmo objetos inanimados no mundo ocidental como rios e montanhas (VANCE, 1983).

um traço da religiosidade nipônica é o trânsito mais ou menos aberto entre diferentes imaginários religiosos³.

Apesar da correlação histórica entre monges budistas e rituais mortuários, o fundador do Budismo no século VI a.C., Sidarta Gautama (também chamado Buda Histórico ou Sakyamuni, asceta da etnia dos sakyas [Eliade, 2011]), teria sido lacônico em relação à lide com os mortos. Ele mesmo, quando da iminência de seu trespasse, não teria prescrito nenhum procedimento especial em relação à forma de lidar com seu cadáver, que acabou sendo cremado, sendo as cinzas e suas relíquias divididas entre oito grupos que as reivindicavam e depositadas em estupas (COHEN, 2008b; GONÇALVES, 1971; NELSON, 2008). Considerando a questão, o presente artigo parte da problemática de compreender as mudanças no imaginário budista nipônico que levaram à apropriação dos rituais mortuários como parte de suas práticas, distanciando-se de elementos apresentados pelo Budismo Primitivo, como é chamada a religião na época de Sakyamuni (COHEN, 2008b)⁴.

Do ponto de vista teórico, a religião é concebida no presente artigo como sistema simbólico (GEERTZ, 2008) que articula diferentes representações e práticas, materiais e imateriais, ligadas à noção de sagrado, esfera que transcenderia o universo profano. Constitui algo dinâmico que mudaria historicamente a partir dos diálogos estabelecidos com os contextos de produção e apropriação, não permanecendo, portanto, tradição fechada ao longo do tempo. Não obstante se afirme que o Budismo nipônico tenha desenvolvido procedimentos mortuários não concebidos pela religião na época de Sakyamuni, não se trata de uma corrupção das crenças originais, mas de elementos que remetem à sua dinamicidade histórica, acomodando diferentes aspectos passíveis de contínuas ressignificações.

Isso remete ao conceito de sincretismo aqui utilizado, que se afasta da concepção segundo a qual as religiões seriam uma corrupção sincrética de matrizes originais que teriam se perdido. Mesmo associando elementos de diferentes repertórios sagrados, o sincretismo seria, antes, lugar da dinamicidade religiosa, mesmo porque não existiriam religiões fenomenologicamente puras em detrimento de constructos degenerados. De acordo com Rafael Shoji (2003), lidando com o trânsito entre as religiões afrobrasileiras e o Budismo Shingon em Suzano (SP), o sincretismo pode ser pensado em dois níveis. Em primeiro lugar, os paralelos entre duas religiões podem dar

³ É válido ressaltar que a correlação entre Budismo e morte não é exclusividade do Japão. Em países em que a religião se desenvolveu, como o Sri Lanka e a China, os monges tornaram-se também os responsáveis pela lide com os mortos.

⁴ No presente artigo, utiliza-se a expressão Budismo Primitivo sem juízo valorativo, na medida em que foi convencionada na historiografia sobre a religião.

margem para a articulação de alguns elementos do ponto de vista doutrinário e estratégico, preenchendo possíveis lacunas religiosas numa associação cujos objetivos podem variar segundo o contexto histórico em foco. A existência do que diferentes autores denominam “interstícios culturais” (SILVEIRA, 2008) ou “pontos de entrada” (SHOJI, 2003), permitiriam essa articulação sincrética. A realização das conexões não seria apenas casual por parte dos agentes religiosos, atendendo, direta ou indiretamente, a certas demandas históricas, negociando representações com o intuito de melhor acomodá-las em certas sociedades ou mesmo utilizando-as como mecanismo de oposição a determinados campos religiosos.

O segundo nível, de acordo com Shoji (2003), diz respeito ao sincretismo não necessariamente vinculado às articulações estratégicas e doutrinárias, mas àquele percebido nas práticas, sobretudo, dos fiéis. Nesta categoria, poderia ser enquadrada, por exemplo, a busca de resolução de problemas imediatos que os indivíduos buscam em diferentes repertórios religiosos, independentemente de sua origem ou forma. Shoji percebe isso nos adeptos do Shingon em Suzano, que não teriam grandes problemas no sentido de sincretizar de forma cumulativa as práticas budistas àquelas de teor afrobrasileiro, considerando que, quanto mais repostas disponíveis, melhor. No caso do presente artigo, a mortuáriação do Budismo nipônico parece ter sido decorrente, sobretudo, de um sincretismo de primeiro nível, de matiz estratégico, realizado pela elite nipônica com o intuito de melhor acomodar a religião proveniente da Coreia e da China no contexto histórico japonês. Entretanto, isso não necessariamente exclui a possibilidade da população nipônica ter se apropriado e, logo, ressignificado as representações e práticas coreanas e chinesas a partir do repertório nativo.

A religião, portanto, não seria um sistema simbólico fechado, mas algo passível de apropriações, processo ativo realizado pelos “leitores” (em sentido lato) que poderiam selecionar certos elementos de um repertório e ressignificá-los de acordo com seus objetivos situados historicamente (CERTEAU, 2014). Assim, o sujeito religioso, seja fiel ou sacerdote, não seria apenas o consumidor de ideias e práticas prontas, mas produtor de sentidos eventualmente não previstos pelos fundadores, por exemplo, de determinada religião, como Sakyamuni. Partindo das proposições de Michel de Certeau (2014), a religião pode ser concebida estrategicamente para ser lida e praticada de certa forma, porém isso não garante que os indivíduos o farão mecanicamente. As apropriações situam-se no espaço das táticas, isto é, formas de leitura mais ou menos rebeldes que reconfiguram as composições estratégicas. Os variados sincretismos, como a mortuáriação do Budismo nipônico, podem situar-se tanto no terreno das estratégicas quando das táticas desenvolvidas historicamente.

1. A morte como marca de impermanência

Mesmo que os ritos mortuários e as concepções de ancestralidade não façam parte do Budismo propagado por Sakyamuni, a morte, marca por excelência da impermanência, constitui um dos elementos centrais no imaginário arquitetado na época do Buda histórico. Suas diferentes biografias (COHEN, 2008b; ELIADE, 2011; BUDISMO, 2013, entre outros autores), revestidas em maior ou menor grau de elementos mitológicos, ressaltam que uma das inspirações do príncipe Sidarta, antes de procurar diversos mestres espirituais (alguns deles iogues) em busca da cessação do sofrimento, teria sido o encontro com quatro figuras centrais: um doente, um velho, um cadáver e, por fim, um monge, que representaria a busca pela transcendência da condição de todos os seres. A partir disso, Gautama teria percebido a impermanência que cercaria todas as coisas, que caminhariam gradativamente para seu desaparecimento. Uma vez iluminado, após prática meditativa que teria durado vários dias, Sakyamuni teria passado a ensinar as chamadas Quatro Nobres Verdades: a existência do sofrimento, derivado da impermanência (e, aqui, a própria felicidade seria dolorosa, posto que efêmera [COHEN, 2008b]); a origem do sofrimento, fundamentada no desejo, apego ou anelo à ilusão de permanência; a possibilidade de interromper o sofrimento e, por fim, o caminho que levaria a isso (COHEN, 2008a, 1, 14⁵), baseado numa série de princípios de moralidade e de práticas meditativas (ELIADE, 2011).

⁵ O livro “Ensinaamentos do Buda: uma antologia do Cânon Páli” foi organizado pelo filósofo turco convertido ao Budismo Nissim Cohen (2008a). O material constitui uma pequena fração, apesar de suas 576 páginas, do chamado Cânon Páli ou budista, o conjunto das escrituras que embasam a religião, tendo a extensão original de 13.520 partes divididas em 100 volumes, contendo cada um cerca de mil páginas (BUDISMO, 2013). O cânon começou a ser escrito cerca de duzentos anos após a morte de Sakyamuni, tendo sido sistematizado apenas seis séculos após seu trespasse, no chamado Quarto Concílio, que tinha o intuito de discutir e circunscrever as concepções budistas (BUDISMO, 2013). Até então, os ensinamentos de Gautama possuíam uma estrutura fundamentada na oralidade, o que sobreviveu, em parte, em sua versão textual, que possui diversas repetições que constituem modelos discursivos voltados para a memorização. Em língua portuguesa, além da tradução de Cohen (centrada, sobretudo, na tradição Theravāda), pode-se destacar a antologia organizada por Ricardo Mario Gonçalves (1992), que abarcou também parte dos textos de vertente Mahayana. A diferença entre Mahayana e Hinayana será discutida mais adiante no presente artigo.

Como o Cânon Páli é um texto tardio em relação à morte do Buda Histórico, diversos elementos foram agregados ao ensinamento budista, incluindo comentários dos discípulos e outras anotações (BUDISMO, 2013). Por isso, é difícil saber até que ponto os discursos presentes no cânon são de fato da autoria de Sakyamuni ou atribuídos a ele *a posteriori*.

Para as citações do cânon baseados na antologia organizada por Cohen, logo após a referência seguida do ano da publicação, o primeiro número diz respeito ao capítulo, o segundo número ao texto (não confundir com versículos) e o terceiro, porventura, à página onde se encontra no material.

A percepção do sofrimento não teria sido uma criação de Sakyamuni, uma vez que faria parte do repertório hindu a partir do qual o Budismo se originou. Sofrer, como ressaltava Mircea Eliade (2011), seria condição fundamental para a transcendência, não devendo ser interpretado a partir do imaginário judaico-cristão como fim em si mesmo. Todos os seres, incluindo-se animais, insetos e objetos inanimados, estariam sujeitos a um ciclo de nascimentos, mortes e renascimentos denominado Samsara (COHEN, 2008b). Esse ciclo seria alimentado pelo princípio do carma, que pressupõe que, dependendo de suas ações positivas ou negativas, os indivíduos poderiam sofrer suas consequências nesta ou em outras vidas (COHEN, 2008b).

Os renascimentos, entretanto, poderiam ocorrer em trinta e uma esferas divididas em três mundos: o mundo sensorial seria composto por uma espécie de “purgatório” (o Niraya), o reino animal, a dimensão dos “espíritos” famintos⁶, dos seres humanos e de outras seis esferas de devas, divindades do Hinduísmo; o mundo de pura forma abrigaria dezesseis dimensões de devas e, por fim, o mundo informe as últimas quatro esferas dessas divindades (COHEN, 2008b), numa hierarquia de sutileza. Carmas negativos poderiam levar os seres a renascerem em esferas inferiores. Como é afirmado no Cânon Páli, “Tal homem de má conduta [...], com a dissolução do corpo, após a morte, estará amarrado pelas amarras do purgatório ou pelas amarras do útero de uma besta. [...]” (COHEN, 2008a, 2, 52, p. 185). Assim como o contrário, no tocante às ações cármicas positivas: “Esse bom homem – possuído assim de boas qualidades [...] e dando presentes como um bom homem –, ele, com a dissolução do corpo, após a morte, (re)surge num destino apropriado a um bom homem. Qual? Grandeza entre os devas ou grandeza entre os seres humanos.” (COHEN, 2008a, 2, 80, p. 205)

Não obstante o renascimento como deva fosse possível e mesmo privilégio, isso não constituiria o estágio final de desenvolvimento do praticante. Nascer como ser humano, cuja esfera se situaria num dos graus mais baixos do imaginário budista, seria uma espécie de privilégio, na medida em que o indivíduo poderia refletir sobre sua existência e buscar a libertação (COHEN, 2008b). Esta seria possível apenas com a

⁶ Embora a expressão *preta* (em sânscrito) ou *gaki* (em japonês) seja traduzida para o português como “espírito” ou “fantasma faminto” (ver Cohen [2008a], por exemplo), no Budismo indiano não existe a concepção de espírito tal qual no Ocidente, como chama a atenção Cohen (2008b) e mesmo Carl Gustav Jung (2015). O que renasce no imaginário budista não seria uma substância perene que transcenderia a carne, mas uma ilusão de individualidade constituída pelos chamados cinco agregados: o corpo, a sensação, a percepção, as formações mentais e a consciência (COHEN, 2008b). Nos textos budistas, são utilizadas expressões como “descida da consciência” e “descida do nome-e-forma” (COHEN, 2008b, p. 78) quando do novo renascimento, e não transmigração de alma ou espírito. No momento da morte, segundo Cohen (2008b), de todos os agregados, apenas a consciência retornaria, dando margem, novamente, para os outros quatro.

Iluminação e, posteriormente, a entrada no Nirvana, concepções mal definidas e mesmo controversas de acordo com diferentes escolas budistas. Entretanto, segundo autores como Cohen (2008b) e Eliade (2011), tendo em vista os textos da tradição Theravãda, a Iluminação de Sakyamuni estaria baseada nos seguintes elementos: a retrocognição das vidas passadas, permitindo o acesso às memórias latentes acumuladas ao longo do ciclo de mortes e renascimentos; o olho divino, que possibilitaria certa clarividência e a extinção dos cancos morais, isto é, do carma desenvolvido com o Samsara. Trata-se de uma releitura dos poderes de ordem extrassensorial (*sidhis*) derivados das práticas meditativas (BUDISMO, 2013) relatados na literatura iogue (MOTOYAMA, 2014). O Nirvana, por sua vez, seria a eliminação definitiva do círculo samsárico decorrente da Iluminação, marcando a última vida de Gautama. Como teria afirmado o Buda histórico:

Assim eu, discípulos, estando sujeito ao nascimento, envelhecimento, doença, morte, tristeza e impurezas, tendo conhecido o perigo a eles inerente, [...] ganhei o não-nascido, ganhei o que está isento de envelhecimento e doença, ganhei a não-morte, ganhei o que está isento de tristeza e impurezas, ganhei a suprema cessação dos liames – isto é, o Nirvana. O conhecimento e visão surgiram em mim de que inabalável é para mim a liberdade, que **este é o último nascimento, que não há mais um renovado vir-a-ser.** (COHEN, 2008b, p. 39. Grifos meus)

Com a morte de Sakyamuni, no imaginário Theravãda, ele teria sido libertado do ciclo de mortes e renascimentos. A libertação do Samsara estaria baseada no desaparecimento definitivo dos cinco agregados, ou seja, da ilusão de individualidade, tal como uma gota d'água que se dissolve em meio ao oceano⁷.

Apesar da ênfase sobre a impermanência, cuja uma das dimensões é a morte, o Budismo Primitivo, como afirmado, foi bastante lacunar quanto à questão dos ritos

⁷ Na trajetória do Budismo, não existe definição única da Iluminação e do Nirvana que, por outro lado, são concepções bastante imprecisas e fluidas, o que abre o leque para diferentes interpretações. No Zen, escola que se desenvolveu no Japão a partir do século XIII, iluminar-se não pressupõe o desenvolvimento de *sidhis*, mas de perceber o mundo tal qual é, destituído das ilusões criadas pelos sentidos (SUZUKI, 2005). Mesmo assim, nem mesmo no próprio Zen há consenso, como sugere o conjunto de relatos de pessoas “comuns” (como professores e donas de casa ocidentais) coletados por Philip Kapleau (1978). Nesse sentido, é possível fazer uma história da iluminação.

mortuários. O próprio Sakyamuni chega a afirmar, num dos discursos que compõem o Cânon Páli, que as cerimônias de trepasse não teriam qualquer utilidade. Numa conversa com Gautama, Asibandhakaputta, provavelmente um chefe local indiano, afirma que os brâmanes da região oeste, “[...] quando uma pessoa morre e finda seu tempo, levantam-no [o cadáver] e o carregam, guiam-no e o fazem ascender ao céu (do Brahã) [...]” (COHEN, 2008a, 2, 93, p. 218). O Buda Histórico teria respondido, num longo sermão, que de nada importariam os rituais destinados ao falecido se o mesmo não praticasse os preceitos morais budistas, isto é, não roubar, matar, mentir, cometer adultério e utilizar substâncias entorpecentes (COHEN, 2008a, 2, 93). Além disso, como ressaltado ao longo da introdução deste artigo, mesmo na iminência de sua morte (bastante humana, aliás, padecendo de disenteria), Sakyamuni não teria feito prescrições sobre o destino de seu corpo, chamando a atenção de seus discípulos apenas para a necessidade de manter os ensinamentos, ou seja, o Dharma⁸ (GONÇALVES, 1971). Tendo em vista as tradições do Theravãda, não apenas o Buda Histórico, como também todos os budas, não estariam mais acessíveis como, por exemplo, ancestrais, porquanto tivessem interrompido o ciclo de mortes e renascimentos por meio do Nirvana⁹.

Sakyamuni teria evitado, além disso, diversas discussões metafísicas, não obstante toda a cosmologia transcendente que envolve o Budismo Primitivo (COHEN, 2008b; GONÇALVES, 1992; ELIADE, 2011). Uma história clássica seria a do discípulo Malunkyauputta, que teria solicitado a Gautama que precisasse certos aspectos sombrios do Dharma. O mestre teria contado, então, a anedota do homem ferido por uma flecha que teria afirmado:

Não permitirei que esta flecha seja extraída enquanto não souber quem me feriu, se foi um xátria ou um brâmane, ... a que família pertence, se é grande, pequeno ou de estatura média, de que aldeia ou de que cidade vem; não deixarei que ma retirem antes de saber com que espécie de arco atiraram em mim... que corda foi utilizada no arco, ... que pena foi usada na flecha, ... de que modo era feita a ponta da flecha. (ELIADE, 2011, p. 90)

⁸ A rigor, a terminologia “Budismo” é tardia e diz respeito a uma multifacetada variedade de representações e práticas religiosas. A expressão utilizada pelos adeptos no Oriente é Dharma, que remete ao conjunto dos ensinamentos “budistas” (COHEN, 2008b).

⁹ O Budismo tibetano abre uma exceção para os mestres espirituais denominados *tulku*s, cujo exemplo mais célebre é o atual Dalai Lama, que teria escolhido permanecer renascendo, mesmo

A alegoria remete à inutilidade das especulações metafísicas, na medida em que o homem morreria vítima dos fermentos antes de descobrir todas as sutilezas da verdade. Sakyamuni, inclusive, teria criticado abertamente os brâmanes, os sacerdotes do Hinduísmo, como na passagem a seguir: “[...] três coisas, discípulos, são conduzidas em sigilo, não abertamente. Quais três? Negócios com mulheres, os hinos dos brâmanes e uma visão errônea.” (COHEN, 2008a, 1, 12, p. 162).

Não obstante toda a cosmologia do universo budista, que teria sido herdada das tradições hindus, Sakyamuni tinha a intenção de propagar uma doutrina prática. O acesso ao Dharma ocorreria de forma direta por meio da prática da moralidade e da meditação, que permitiria acesso direto, por intermédio das qualidades derivadas dos *siddhis*, à realidade última (COHEN, 2008b). Havia uma crítica mais ou menos aberta, portanto, ao cerimonialismo que envolvia as concepções e as práticas rituais hindus, perpassadas de um mistério elitista reservado à casta fechada dos brâmanes.

Entretanto, há algumas exceções no tocante à ritualização da morte na Escola Theravāda. Uma delas diz respeito ao mito em torno de um discípulo de Sakyamuni, Mokuren, cuja mãe devota teria falecido e renascido na dimensão dos “espíritos” famintos. Sabendo de sua condição, Mokuren teria procurado o Buda Histórico com o intuito de saber como proceder para que a mãe transcendesse a esfera de sofrimento, tendo-lhe sido respondido que deveria fazer uma cerimônia com danças e alimentos. Tendo atendido às prescrições de Sakyamuni, o discípulo teria tornado possível o alívio dos tormentos da mãe. Até hoje, trata-se de mito de origem que justifica a realização da festividade intitulada Bon Odori, realizada comumente no mês de agosto em vários templos budistas japoneses, inclusive no Brasil. Contudo, deve-se destacar que é difícil situar historicamente a construção da narrativa mítica, que pode ter sido desenvolvida tardiamente em meio às concepções budistas, marcadas pelo mahayanismo, como será discutido mais adiante.

Além disso, certas passagens no Cânon Páli também parecem remeter a certa piedade filial, como a seguinte:

Discípulos, alguém nunca poderá pagar a duas pessoas, eu declaro. Quais duas? Mãe e pai.

Mesmo que alguém fosse carregar sua mãe num ombro e seu pai no outro, e enquanto fizesse isto vivesse cem anos,

podendo adentrar no Nirvana, com o intuito de ajudar as demais pessoas no caminho da Iluminação (THONDUP, 2011).

atingisse a idade de cem anos; e se ele os servisse untando-os com perfumes, massageando-os, dando-lhes banho e esfregando seus membros –, mesmo assim ele não teria feito o bastante para seus pais, não os teria recompensado. Mesmo que ele fosse estabelecer seus pais como os supremos donos e governantes deste mundo tão rico nos sete tesouros, ele não teria feito o bastante para seus pais, não os teria recompensado. Qual é a causa disto? Pais fazem muito pelos seus filhos, ó discípulos; eles os criam e os educam, os alimentam, são seus guias neste mundo. (COHEN, 2008a, 2, 39, p. 179)

Como visto, as palavras atribuídas a Sakyamuni ressaltam as obrigações dos filhos para com os pais, elemento fundamental que seria desenvolvido no Budismo japonês e chinês, sob influência, também, do Confucionismo, o que será discutido em momento oportuno. Contudo, não há indícios de que essa piedade filial deveria ser realizada como culto aos ancestrais falecidos, pelo menos no interior da Escola Theravāda.

De qualquer forma, seja no caso do mito de Mokuren ou da noção seminal de piedade filial, a questão da ancestralidade aparece apenas de forma pontual e controversa no Budismo Theravāda. A diferença para com o Dharma japonês, como será sugerido mais adiante, diz respeito a um traço soteriológico recorrente tanto em suas práticas quando em suas concepções, tornando-se uma espécie de instituição que compõe a religião como sistema simbólico no Japão. Ou seja, não se trata apenas de um ponto num léxico religioso mais amplo, mas de uma estrutura fundamental para compreender o Budismo nipônico.

2. A ancestralização da morte

O quadro referente às variadas escolas do Budismo nipônico parece ser bastante diferente quanto à forma como a morte é abordada, na medida em que se desenvolveu todo um culto à ancestralidade inexistente nas proposições de Sakyamuni. Todavia, até o século XIII, principalmente com a Escola Tendai¹⁰, as concepções budistas permaneceram demasiadamente elitistas para a população japonesa. No período, foram

¹⁰ A Escola Tendai é a vertente mais antiga do Budismo no Japão, situando-se no ramo Mahayana e baseando-se no “Sutra do Lótus”, texto que compõe o Cânon Páli.

fundadas no Japão três escolas que popularizariam a religião: o Zen¹¹, trazido da China por Eisai e Dôgen; a Terra Pura¹², tendo como representantes Hônen e Shinran e, por fim, Nichiren¹³, que deu origem a uma nova ramificação proclamando a si próprio um buda. É válido ressaltar, inclusive, que essas vertentes foram utilizadas por adeptos e mesmo monges como mecanismos de crítica social, política e religiosa, questionando, por exemplo, a autoridade dos monges estabelecidos no Hieizan, um dos principais locais da religiosidade nipônica até então (GONÇALVES, 1971). Shinran, entre outros, foi preso, exilado e, por um tempo, proibido de exercer atividades monásticas, deixando os cabelos crescerem, porquanto a cabeça raspada fosse símbolo monástico (BUDISMO, 2013).

No início do século XVII, o Xogunato Tokugawa¹⁴ ascendeu ao poder no Japão com a figura de Ieyasu Tokugawa. Uma de suas primeiras determinações foi o estabelecimento do Sistema Danka (Danka Seido), que tornava os monges uma espécie de funcionários públicos a serviço do governo, obrigando todas as famílias a filiarem-se aos templos budistas locais (GILDAY, 2000; FUJII, 1983; GONÇALVES, 1971). Por um lado, tratava-se de um procedimento para controlar a rebeldia inerente às escolas budistas desde o século XIII. Por outro, constituía forma de desestruturar a presença católica no Japão. O culto budista aos ancestrais foi convencionado em prática nas residências japonesas como forma das famílias provarem não ser cristãs (GONÇALVES, 1971). Desde o século XVI, jesuítas portugueses e franciscanos espanhóis realizavam trabalho de conversão dos japoneses ao Catolicismo, principalmente na região sul do país, como Kyûshû (SEIROKU, 1967). Entretanto, após lograrem algum êxito, os ocidentais foram violentamente expulsos do Japão, tornando-se o Cristianismo culto ilegal e perseguido pelos xoguns. Um dos procedimentos para esse controle social e religioso foi, como afirmado, o próprio Budismo, que se tornou religião oficial de Estado até 1868, quando ocorreu a Restauração Meiji, de forma que os bonzos passaram a monopolizar a execução dos rituais mortuários durante o Período Tokugawa, apesar de ter havido, ao longo do tempo, certas resistências de famílias de sacerdotes “xintoístas” a esse monopólio (KENNEY, 2000).

¹¹ O Zen, fundado no Japão por Eisai e Dôgen no século XIII, é uma escola baseada na meditação e na resolução dos *koan* (textos ou situações paradoxais que exigem do praticante transcender o raciocínio lógico) para alcançar a Iluminação (SUZUKI, 2005).

¹² As escolas de Terra Pura são baseadas na devoção a Amida, buda teoricamente anterior a Sakyamuni, como será explicado mais adiante.

¹³ Nichiren foi autoproclamado buda após alcançar a Iluminação, fundando uma escola baseada na recitação do Daimoku, que permitiria alcançar a libertação.

¹⁴ Instituído no século XII, o Shogunato era uma forma de governo militar e administrativo do Japão, de forma que o Império (Mikado) ocupava papel secundário (ALBUQUERQUE, 1997). Após violenta guerra civil no país, a família Tokugawa ascendeu ao poder no século XVII.

No Japão, o culto aos ancestrais se desenvolve nas esferas pública e privada. Por um lado, os monges acompanham o velório e a cremação (estabelecida desde o final do século XIX [SHIROSHI, 1976]) utilizando uma série de procedimentos de purificação do morto, uma vez que, no imaginário nipônico, a morte seria impura¹⁵. Não é coincidência que sejam utilizadas diferentes substâncias, como água e sal, com o intuito de afastar o perigo de contaminação “espiritual”, o que é denominado *kegare* (WIJAYARATNA, 1997). Nessas ocasiões, o *kamidana*, o oratório xintoísta, é fechado com o objetivo de afastar as influências nefastas da morte. O *butsudan*, o altar budista, permanece aberto, uma vez que ele é o lugar especializado para o culto mortuário, numa divisão de papéis religiosos que se tornou relativamente comum em território japonês. Os bonzos realizam nos templos cerimônias periódicas em memória do falecido, cujo nome é recitado ritualmente. Isso principalmente em períodos como o Obon Matsuri, comemorado no mês de agosto, em que se acredita que os ancestrais retornem do outro mundo, presumivelmente a Terra Pura (Jôdô). Principalmente na Escola da Terra Pura, fundada por Hônen no século XIII, afirma-se que seria possível renascer na Terra Pura por intermédio do Nenbutsu, a recitação do nome do Buda Amida, “*namu Amida butsu*”, literalmente “eu busco refúgio no Buda Amida” (BUDISMO, 2013). Amida seria uma entidade anterior ao Buda histórico que, realizando quarenta e oito votos originais, teria se tornado um buda salvacionista que residiria na Terra Pura, uma espécie de local paradisíaco que teria sofrido influências persas, segundo Gonçalves (1992)¹⁶. Ainda sobre o Obon Matsuri, os ancestrais retornariam. A Escola Shingon¹⁷ chega a realizar, ao fim do Obon Matsuri, o Tôrô Nagashi, ritual em que os nomes dos trespassados são escritos

¹⁵ Ironicamente, o mito de origem para a impureza da morte no Japão é xintoísta. As duas divindades que teriam criado o mundo seriam Izanagi e Izanami. Ao conceber o deus do fogo, a última teria as genitálias queimadas, motivo pelo qual teria morrido. Inconformado, Izanagi teria ido até o mundo dos mortos (Yomi), cuja entrada ainda não havia sido selada, e teria pedido a Izanami que retornasse. Ela teria consentido e solicitado a Izanagi que esperasse enquanto conversaria com a divindade da morte, mas, curioso, ele teria a espiado e visto seu corpo em decomposição. Furiosa, ela perseguiria Izanagi com uma legião de seres do universo dos mortos. Conseguindo fugir, Izanagi selaria a entrada entre as esferas e, para purificar-se, teria se banhado nas águas do mar (EBERSOLE, 1989).

¹⁶ Para Hônen, a entrada na Terra Pura seria uma condição para que o devoto pudesse praticar para alcançar a Iluminação. Mesmo não se autoproclamando o fundador de uma nova escola, a interpretação de Shinran parece ser diferente, ao sugerir que a Jôdô seria um símbolo (e não propriamente local paradisíaco) que remete ao alcance da Iluminação devido à recitação do Nenbutsu (BUDISMO, 2013).

¹⁷ A Escola Shingon é uma das poucas vertentes do Budismo que não pertence ao ramo Mahayana, mas ao Vajrayana (“Veículo do Diamante”), também denominado Tantrismo, baseado em técnicas meditativas e êxtases por meio de visualizações, sobretudo de mandalas.

em pequenos barcos colocados em lagos e rios, simbolizando seu retorno para o outro mundo (ANDRÉ, 2011b).

Em espera privada, como afirmado, o culto aos ancestrais é realizado no interior do *butsudan*. Quando algum familiar morre, acredita-se que durante o período de quarenta e nove dias (o que pode variar regionalmente) o “espírito” permaneceria instável e potencialmente perigoso, vagando dentro de casa ou sobre o telhado (FUJII, 1983). Nesse período, seria necessário fazer a observância dos ritos no oratório budista a cada sete dias para que, ao longo de sete semanas, ele se torne um ancestral (*senzo*) propriamente dito que protegeria a família (FUJII, 1983). Utilizando os conceitos propostos pelo antropólogo francês Arnold Van Gennep (2011), trata-se de um rito de separação que, por um lado, “segrega” (não em termos espaciais) os mortos dos vivos e, por outro, agrega-o à comunidade dos ancestrais, onde o falecido possuiria condição diferenciada de guardião familiar. Ele deixa, portanto, de constituir um ser humano comum e passa a integrar a esfera dos ancestrais, também chamados de “budas” ou *hotoke*. Após esse rito de passagem, é necessário continuar realizando oblações no *butsudan* diariamente na forma de arroz, água, saquê, outros alimentos e mesmo objetos queridos pelo defunto (como brinquedos, no caso de crianças). De acordo com 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.

Trata-se, portanto, de uma noção bastante material dos ancestrais. Por um lado, eles estariam dentro de casa. Por outro, é utilizada uma tabuleta “memorial” no interior do *butsudan* denominada *ibai*, na qual é escrito o nome do falecido, sendo, em residências atuais, disposta lado a lado à fotografia do mesmo. Certos monges budistas ressaltam que o *ibai* constitui um lugar de memória que, portanto, remete à recordação do trespassado, de modo que as oblações seriam simbólicas, como relata Genyû Katata, bonzo responsável pelo Templo Honpa Honganji, em Londrina, Paraná (KATATA, 2014). O

monge Taniguchi Kôji, que escreveu manual no Japão sobre a forma de comportar-se diante do *butsudan*, afirma que o oratório é a residência do Buda, mas não dos ancestrais propriamente ditos (RAMBELLI, [s.d.]). No entanto, é possível que as apropriações realizadas pela população japonesa sugiram a presença de fato do *senzo* no interior da casa. As oferendas seriam formas de alimentar quase literalmente o ancestral, que em troca realizaria a proteção dos viventes. Como ressalta Sansom, a apresentação de bebês e de noivas diante do *butsudan* (lembrando que, no sistema patriarcal japonês, a mulher casada passa a fazer parte da família do marido [BENEDICT, 1972]) seria uma forma do *senzo* dar o aval à integração desses novos indivíduos à família, o que constitui mais uma dimensão dos ritos de agregação (ANDRÉ, 2011b).

Essa presença quase física do ancestral no interior das residências remete a certos paradoxos do Budismo nipônico. O morto encontra-se presente o tempo todo, devendo ser realizadas oblações como forma de troca para que ofereça proteção aos viventes. Ao mesmo tempo, como sugerido, ele teria migrado para outro lugar, a Terra Pura (literal ou metafórica) e retornaria apenas em certas épocas do ano, como o Obon Matsuri (ANDRÉ, 2011b). Essas contradições são características do pensamento religioso, budista ou não, de modo que seria impertinente buscar compreender a religião a partir de um sistema simbólico sem abertura para certo grau de desorganização (GEERTZ, 2008). De qualquer maneira, essas densas camadas de significação parecem ser consequência das diferentes leituras que as concepções e as práticas budistas sofreram em território japonês. Mesmo no tocante às escolas de Terra Pura, de caráter devocional e que foram responsáveis parcialmente pela popularização da religião entre a população nipônica no século XIII, as sutilezas das ideias de Hônen e Shinran em torno dos méritos da recitação do Nenbutsu, da manutenção da Mente Confiante (Shinjin)¹⁸ e do que seria a Terra Pura (BUDISMO, 2013) parecem distanciar-se das apropriações populares que converteram o Nenbutsu num mantra infalível de salvação. Lança-se a hipótese de que a presentificação do *senzo* possa ser explicada como a apropriação que os grupos populares nipônicos realizaram das ideias budistas, sincretizando-as com a devoção aos *kami*, as “divindades” que constituem a base do Xintoísmo e que possuem qualidades locais, habitando no imaginário religioso lagos, árvores e montanhas, o que será desenvolvido melhor adiante.

¹⁸ A Mente Confiante diz respeito à necessária postura daquele que recita o Nenbutsu, devendo confiar no poder de salvação do Buda Amida (Budismo, 2013).

3. Os caminhos dos budismos

Como visto, na história das ideias e práticas budistas, a morte foi abordada pelo Budismo Primitivo como marco de impermanência e, no caso das escolas que se desenvolveram no Japão, como condição para a ancestralidade, o que remete à dinamicidade da religião. A partir das questões propostas neste artigo, é necessário delinear algumas razões que levaram a essa mudança no imaginário budista.

Na própria Índia, a partir do início do século IV a.C. (considerando a influência do Rei Ashoka¹⁹ sobre o Budismo), mas, principalmente, entre os séculos II a.C. e I d.C. (HARVEY, 1990), a religião começou a ganhar diferentes colorações. O Dharma, antes disso, desempenhava papel ambíguo em relação à comunidade laica: por um lado, os monges dependiam das doações dos não religiosos para sua sobrevivência (COHEN, 2008b; WEBER, 1958); por outro, os benefícios budistas no tocante aos leigos eram bastante reticentes, tendo em vista que o caminho para a Iluminação e a entrada no Nirvana era voltado, quase exclusivamente, para os monges, considerando os rigores disciplinares exigidos dos adeptos, como, por exemplo, o voto de não matar quaisquer criaturas sencientes, o que se tornava praticamente impossível para agricultores (WEBER, 1958). Isso dificultava a adesão de indivíduos leigos que haviam se interessado pelas concepções budistas, sem, no entanto, possuir a intenção de abandonar a vida profana. Não coincidentemente, o próprio Buda histórico afirmava que a vida cotidiana seria “apertada e poeirenta” (COHEN, 2008b, p. 134), aludindo às dificuldades que o leigo encontraria para a aprendizagem do Dharma. Paralelamente, é importante lembrar que o Budismo, como campo sagrado em processo de estruturação, concorria com outras religiões indianas como o Jainismo e o próprio Hinduísmo, o que demandava, paradoxalmente, pela oferta de “respostas” à comunidade laica (WEBER, 1958).

Como afirmado, entre os séculos II a.C. e I d.C., O Budismo sofreu mudanças significativas, tendo comportado seu primeiro grande cisma ainda na Índia. Surgiu uma nova vertente da religião, o Mahayana (em sânscrito, “Veículo do Grande Caminho”, no caso para alcançar a Iluminação e o Nirvana), que questionava o caráter teoricamente restrito do ramo ortodoxo, bem como seu suposto não envolvimento com os problemas do mundo (GONÇALVES, 1992). Os mahayanistas passaram a denominar a outra vertente como Hinayana que, do sânscrito, significa “Veículo do Pequeno Caminho”, numa classificação pejorativa das práticas ligadas à tradição Theravāda, também chamada Caminho dos Anciões (BUDISMO, 2013). Os grupos Mahayana defendem que Sakyamuni, após sua morte, teria realizado novos ensinamentos a partir de suas “[...]”

¹⁹ Ashoka foi um rei indiano, membro da Dinastia Maurya, que, em meados do século III a.C., converteu-se ao Budismo, sendo um dos principais propagadores da religião (WEBER, 1958).

manifestações visionárias e místicas da sua Iluminação “[...]” (COHEN, 2008b, p. 29), girando, portanto, pela segunda e terceira vez a roda do Dharma, símbolo que remete à propagação dos ensinamentos budistas, sendo que o primeiro teria sido feito pelo próprio Gautama em vida (COHEN, 2008b). Essas novas concepções foram sistematicamente rejeitadas pelos bonzos do Theravāda (COHEN, 2008b), embora constituam parte significativa do Cânon Páli. De acordo com Cohen (2008b, p. 40), numa postura crítica ao Mahayana,

aquela mesma metafísica que o Buda rejeitou veio a ocupar um lugar importante no Mahāyāna. O Mahāyāna é dominado por uma especulação concernente à natureza do Buda após a morte – uma questão que o próprio Buda considerou metafísica e deixou-a sem resposta. No [...] Sutra do Lótus [...] é mantido que os iluminados (*tathāgata*) perduram para sempre e que seu parinirvāna (passamento final) é uma ilusão. Isto é o mesmo que dizer que o *tathāgata* existe após a morte, uma questão que o Buda deixou sem explicação por razões epistemológicas muito importantes. E mais, neste sutra o Buda é apresentado como um salvador transcendental.

Portanto, no Mahayana o Buda histórico foi convertido numa entidade salvacionista, embora no Theravāda ele tenha sido considerado, eventualmente, um ser transcendental (COHEN, 2008b). No próprio Hinduísmo, Gautama foi transformado em uma das encarnações de Vishnu (COHEN, 2008b), divindade responsável pela manutenção do universo, ao lado de Brahma, o criador, e Shiva, o destruidor. Retornando ao Mahayana, uma de suas características é o traço devocional, tendo sofrido influências, na Índia, das próprias concepções e práticas hindus, perpassadas de divindades e outras entidades transcendentais que haviam sido ignoradas, a princípio, pela soteriologia budista (WEBER, 1958). Além disso, quando de sua difusão por outras regiões da Ásia, o Mahayanismo acabou se apropriando de uma série de divindades das religiões por onde se desenvolveu e, além disso, transformando figuras do repertório budista em entidades salvacionistas que deveriam ser reverenciadas, como Amida (cultuado nas escolas de Terra Pura, como visto), Kannon²⁰ e Maitreya²¹, entre outros

²⁰ Kannon é a *boddbisatva* (indivíduo que percorre o desenvolvimento budista) da misericórdia.

(GONÇALVES, 1992). Não é impossível que esses budas e *bodhisattvas* salvadores tenham se tornado, no imaginário popular, intercessores para uma boa morte, como no caso da Terra Pura amidista. O Mahayana difundiu-se para diferentes regiões do leste asiático, como China e Japão, influenciando a forma como o Budismo foi concebido nesses países.

Embora a Escola Theravāda não tenha deixado de existir, permanecendo forte ainda no Sri Lanka, antigo Ceilão (WEBER, 1958), o Mahayana tornou-se particularmente popular, na medida em que ofereceu às comunidades laicas respostas não apenas para os problemas deste mundo, como também do *post mortem*. Como afirmado, a partir das concepções mahayanistas, a própria entrada do Buda histórico no Nirvana seria uma espécie de ilusão, tendo em vista que ele seria capaz de manifestar-se misticamente após seu passamento apenas aparentemente final (COHEN, 2008b). A comunidade leiga, portanto, passou a desenvolver formas de devoção não apenas a Sakyamuni, tornado então acessível por intermédio de práticas religiosas, como também a *bodhisattvas* e outras entidades que sofreram por um processo de apoteose (WEBER, 1958). Fenômenos como a Iluminação, restrita aos monges na tradição Theravāda, converteram-se em possibilidade religiosa para os laicos, embora os conceitos tenham sofrido ressignificações ao longo do tempo. O próprio Sutra do Lótus, referenciado entre mahayanistas e particularmente importante em várias escolas budistas japonesas, ressalta que todos os seres sencientes podem alcançar a Iluminação (HANAYAMA; HANAYAMA, 2007).

Quando o Budismo entrou oficialmente no Japão em 538 d.C. (GONÇALVES, 1992), embora autores como Luiz Dantas (1984) afirmem que isso tenha ocorrido no século IV d.C., o Dharma acabou se acomodando ao contexto histórico e à religiosidade local, marcada pelo culto aos *kami*, que seriam a base sobre a qual seria arquitetado o Xintoísmo muitos séculos mais tarde. É válido ressaltar que as concepções e práticas xintoístas foram sistematizadas, inclusive como teologia de Estado como forma de legitimar o poder político durante a Era Meiji, apenas no século XIX (KURODA, 1981). Os *kami*, como afirmado, diziam respeito a uma série de entidades diferentes, desde aquelas que teriam criado o universo, como Izanagi e Izanami, a “espíritos” locais como raposas, texugos, árvores, montanhas, lagos e rios, não sendo incomum, em território japonês, a existência de pequenos santuários nas beiras de estradas e no interior de bosques. Num poema tardio, porém significativo, o poeta do século XVIII japonês Motoori Norinaga afirma:

²¹ Nos textos do Cânon Páli, Maitreya seria um buda que apareceria no futuro para salvaguardar os ensinamentos do Budismo quando estivessem em decadência (COHEN, 2008b).

All who are called Kami,
You may think,
Are one and the same.
There are some which are birds,
And some, too, which are bugs! (NORINAGA apud
MARAINI, 1971, p. 20)

O Budismo foi a tal ponto sincretizado com o culto aos *kami* que não havia separação clara entre suas práticas e concepções. Fábio Rambelli (2002) afirma que diversos rituais “xintoístas” utilizavam como símbolos mantras, mandalas e escritas em sânscrito, elementos que faziam parte do repertório budista. A própria palavra *shintô* derivaria, segundo Mark Teeuwen e Bernhard Scheid (2002), de *jindô*, expressão budista que remeteria às divindades não budistas. Foi apenas no século XIX, quando o Xintoísmo foi teologicamente construído e elevado à condição de religião de Estado (KURODA, 1981), que o governo Meiji criou o Shinbutsu Bunri (literalmente, do japonês, “separação entre o Budismo e o Xintoísmo”), buscando discriminar as duas religiões após séculos de sincretismo (GONÇALVES, 1971). Com o advento da Era Meiji, houve uma perseguição sistemática ao Budismo por meio do Haibutsu Kishaku, movimento de destruição do Budismo encetado pelas autoridades do novo governo. Os monges deixaram de receber subsídios do Estado, templos foram incendiados e bonzos sofreram violências físicas, o que levou, sintomaticamente, certos templos a tornarem-se santuários xintoístas (TEEUWEN; SCHEID, 2002; GILDAY, 2000), o que continua sendo sintomático no tocante ao trânsito fluido entre as duas religiões. As hostilidades, todavia, não erradicaram o Budismo do Japão, na medida em que sua prática estava enraizada durante séculos no imaginário nipônico e, além disso, houve resistência significativa dos próprios bonzos (STAGGS, 1983).

É possível que o desenvolvimento da reverência aos ancestrais em torno do *butsudan* tenha sido decorrente do sincretismo com o culto aos *kami* (GONÇALVES, 1971), na medida em que os mortos tornaram-se entidades protetoras das famílias e das casas, semelhantemente aos *kami* locais que habitariam árvores, rochas e lagos. No tocante aos ancestrais, Nelson afirma:

Although dead and physically departed, ancestors were never really absent from a family's life or livelihood. [...] their spirits were believed to interact with and influence natural phenomena, entrepreneurial endeavors, breeding cycles of animals and humans, occupational success or

failure, growing and harvest cycles, even the way fire cooked food and heated the household. With this kind of imputed power, it was important to stay on the good side of these spirits by offering them food, drink, incense, and periodic rituals that would help calm and control their vengeful and vindictive nature [...].

Atribuía-se aos ancestrais poderes de controlar a vida familiar e local em diferentes sentidos, demandando, portanto, pela devida reverência para apaziguar sua natureza potencialmente vingativa, o que havia sido apontado, também, por Sansom (1973). Quando ocorreu a introdução formal do Budismo no Japão, havia no território uma série de cultos fragmentários e regionalmente marcados voltados para os *kami*, cultuados por intermédio de lugares como fontes de água, rochas e mesmo túmulos. No entanto, como sugere Allan G. Grappard (2002), é impossível saber com precisão a natureza e a forma dessa reverência devido à inexistência de fontes escritas até o século VII d.C., que, aliás, já apresentam certo viés budista em razão da influência da cultura chinesa sobre esses documentos.

De qualquer forma, é possível que tenha havido uma “kamização” do Budismo ou uma “budização” dos *kami*, numa fronteira religiosa fluida e apenas tardiamente distinguida na história do Japão (lembrando que, ainda hoje, o *butsudan* e o *kamidana* podem estar presentes nas residências japonesas ao mesmo tempo). Além disso, tendo em vista as distâncias culturais que separavam as concepções e as práticas budistas do imaginário religioso nipônico quando de sua introdução no país, talvez o sincretismo não tenha sido casual, mas uma estratégia com o intuito de melhor acomodar o Dharma em território nipônico, principalmente após sua popularização no século XIII com a introdução das escolas da Terra Pura, Zen e Nichiren. Ou, ainda, o fenômeno sincrético pode ter ocorrido como uma apropriação que a população japonesa tenha realizado das concepções budistas, interpretando-as a partir dos elementos presentes no repertório religioso do culto aos *kami*²².

²² É importante ressaltar, aqui, que a hipótese principal deste artigo não é reafirmar o sincretismo ocorrido entre o Budismo e o culto aos *kami*, o que tem sido discutido em diversos textos, desde aqueles mais clássicos (WEBER, 1958; HARVEY, 1990), até pesquisas mais recentes (TEEUWEN; SCHEID, 2002; GRAPPARD, 2002; RAMBELLI, 2002, entre outros), embora não haja consenso a respeito do que constituía a religiosidade nativa japonesa quando da introdução do Budismo no país. O foco deste artigo, que talvez constitua um diferencial em relação aos trabalhos anteriores, é a hipótese de que o culto aos ancestrais tenha sido apropriado pelo Dharma nipônico a partir desse sincretismo.

Como forma de sustentar as hipóteses traçadas, pode-se destacar a teoria japonesa denominada Honji Suijaku, a partir da qual se afirma que as entidades budistas, como os budas e *boddbisatvas*, teriam decidido renascer no Japão como *kamis* com o intuito de difundir o Budismo no país (HANAYAMA; HANAYAMA, 2007). Além disso, é possível destacar fontes como o Engi Shiki (literalmente, “Procedimentos da Era Engi”), promulgado em 967 d.C. pelo Imperador Daigo (885-930 d.C.) e que registra uma série de santuários de devoção espalhados pelo país. No documento, entretanto, alguns dos *kami* compilados seriam cultuados também como budas e *boddbisatvas*, apontando, uma vez mais, para a fluidez entre ambas as manifestações (GRAPPARD, 2002). Ambos os casos podem indicar que o sincretismo entre os *kami* e as entidades budistas não era apenas casual, constituindo, para além disso, uma estratégia concebida pelas elites com o objetivo de acomodar as concepções e as práticas budistas em território japonês. Não coincidentemente, os rituais budistas passaram a ser utilizados, desde o Período Nara, como dispositivo de proteção contra tempestades, terremotos, erupções vulcânicas, pragas e doenças que poderiam assolar o cotidiano da população japonesa (GRAPPARD, 2002).

Entretanto, é possível que o cruzamento entre a devoção budista e o culto mortuário não tenha acontecido ao mesmo tempo, como sugere Rambelli (s.d.). Um dos documentos mais antigos do Japão é o “Nihon Shōki” ou “Nihongi” (numa tradução aproximada, “Crônicas do Japão”), escrito em 720 d.C. A fonte foi produzida num período de euforia das elites japonesas em relação à cultura chinesa, que envolvia vários aspectos como a religião, a linguagem escrita e a arquitetura, o que passou a mudar o perfil de certas cidades nipônicas, como Nara (SAKURAI, 2007). Em 645 d.C., a chamada Reforma Taika, inspirando-se em modelos chineses, havia buscado reformar a organização social, econômica, tributária e legal japonesa (GRAPPARD, 2002). A própria escrita ideogramática foi introduzida no país nessa conjuntura, apropriada dos caracteres chineses, embora, em termos de estrutura, as línguas japonesa e chinesa sejam bastante diferentes. Não é casual, nesse sentido, que o “Nihon Shōki” tenha sido escrito em chinês (SAKURAI, 2007). No registro, é afirmado que o Imperador Tenmu (631-686 d.C.) teria decretado 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. (NIHON, [s.d.], p. 1810. Tradução livre)²³

O documento é controverso, na medida em que “casas” (家) é traduzido de diferentes formas de acordo com os autores. Enquanto Nelson (2008, p. 309) utiliza *houses*, em inglês, Rambelli ([s.d.], p. 71) opta por *public buildings*, remetendo aos edifícios públicos. A primeira definição é extensiva, a segunda restrita. De qualquer forma, o “santuário budista” não deve ser compreendido necessariamente como os *butsudan* modernos, isto é, aqueles que passaram a ser popularizados a partir do século XVII com o Danka Seido, que, como visto, obrigou todas as famílias japonesas a possuírem oratórios budistas em suas residências como mecanismo para provarem não ser cristãs. Em primeiro lugar, porque poderiam constituir salas inteiras destinadas ao culto budista, os *butsuma*, que apenas progressivamente, no decorrer de uma longa duração, acabaram ganhando a forma compacta do *butsudan*. Nelson (2008) chega mesmo a sugerir que teria havido um movimento histórico no sentido de transformar os templos externos às residências em salas e, posteriormente, em *butsudan* propriamente ditos, o que poderia ser uma influência dos *oibotoke*, monges errantes e mendicantes que carregavam altares em suas costas.

Em segundo lugar, os santuários budistas indicados no “Nihon Shôki” poderiam ser locais de reverência budista, mas não necessariamente, a princípio, de culto aos ancestrais. Os primeiros protótipos de *butsudan* pertenceram às elites japonesas, como é o caso daquele relacionado à família Tachibana, datado do século VII d.C., semelhante, em certo sentido, aos modernos oratórios. No interior de uma estrutura com portas, observa-se a imagem de três budas em bronze sobre flores de lótus. Contudo, não há a presença dos *ibai* que, como afirmado, simbolizariam ou evocariam (de acordo com as diferentes interpretações) os falecidos convertidos em ancestrais. As tabuletas memoriais foram trazidas da China para o Japão apenas no século XIII d.C. por intermédio dos monges zen, sendo popularizadas no Período Tokugawa (RAMBELLI, [s.d.]; NAKAMURA; FUKUNAGA, 1989). De acordo com Rambelli ([s.d.]), em meados da Era Edo²⁴, os *ibai* seriam venerados numa sala especial nos vilarejos, tendo sido progressivamente trazidos para o interior dos *butsudan*. Ou seja, embora sejam atualmente convencionados como artefatos voltados para o culto budista aos ancestrais, sua associação foi tardia, considerando as diferentes temporalidades que marcam ambos os

²³ No original, “壬申。詔諸國。每家作佛舍。乃置佛像及經。以禮拜供養。”

²⁴ Sinônimo de Período Tokugawa (1603-1868), em que a família Tokugawa assumiu o Xogunato. A era é chamada Edo em razão da capital do Japão no período situar-se em Edo, atual Tokyo.

objetos. Aliás, do ponto de vista histórico, não é incomum que os *butsudan* apropriem elementos a princípio estranhos, como as fotografias no século XIX (ANDRÉ, 2011a) e, com a imigração japonesa para o Brasil, símbolos do Cristianismo como a cruz (MAEYAMA, 1967)²⁵.

Tendo como ponto de partida fontes de cultura material como os *butsudan* e os *ibai*, pode-se dizer que a transformação do Budismo em religião voltada para o culto aos ancestrais seja relativamente tardia no Japão, datando, pelo menos, do século XVII. Independentemente do ideograma chinês 家 ser traduzido como “casa” (Nelson) ou “edifício público” (Rambelli), o Dharma no país, como visto, permaneceu demasiadamente elitista e abstrato até o século XIII, quando da introdução das escolas reformistas fundadas por monges como Nichiren, Eisai, Dôgen, Hônen e Shinran, ou mesmo até o início do seiscentos, com o Danka Seido imposto pelo primeiro xogum da família Tokugawa, Ieyasu. Retornando ao século VII, com o “Nihon Shôki”, é difícil, dada a escassez de documentos, saber até que ponto a ordem do imperador de Tenmu tenha penetrado o seio da população. Os registros escritos, recém-criados e importados da China, dão conta apenas da perspectiva das elites letradas, ao passo que os primeiros dados arqueológicos de habitações populares que dispunham de oratórios domésticos datam do Período Tokugawa (Rambelli, [s.d.]), mil anos após as considerações do “Nihon Shôki”.

No entanto, a existência em si dos artefatos são apenas indícios de práticas, não sendo possível afirmar com precisão as atitudes dos indivíduos diante dos objetos, que podem variar infinitamente. Independentemente da ausência dos *ibai* nos protótipos de *butsudan* do século VII, como o oratório da família Tachibana, ou das controvérsias inerentes aos registros do “Nihon Shôki”, não é impossível que fossem realizados cultos aos ancestrais utilizando-se dos artefatos, o que remete, todavia, ao campo das hipóteses. Afinal, como sugere Nelson (2008), a reverência aos falecidos existe no Japão desde, aproximadamente, os séculos IV e III a.C. (Período Yayoi) sob diferentes nomenclaturas como *tamashii*, *reikon*, *mitama* e *kami*. Não obstante o culto aos ancestrais e o Budismo tenham de fato se articulado sincreticamente, é difícil periodizar esse cruzamento na história japonesa.

²⁵ Sobre a flexibilidade cultural do *butsudan*, ver Nelson (2008), que analisa o caso dos oratórios budistas produzidos pela empresa Yagiken, que tem criado estratégias, nos últimos anos, para expandir o comércio dos artefatos para fora do país. São criados, por exemplo, *butsudan* em estilo “italiano” e “dinamarquês”, embora o objeto seja especificamente japonês. Isso para não falar dos recentes *butsudan* para *pets* (RAMBELLI, [s.d.]).

4. O culto aos ancestrais num contexto maior

A ancestralização do Budismo (considerando, principalmente, a questão do culto diante de oratórios) pode ser também compreendida, como ressalta Rambelli (Js.d.) num contexto histórico mais amplo, envolvendo a religiosidade do leste asiático. Autores como Sansom (1973) afirmam ainda que o culto aos ancestrais teria sofrido influências do Confucionismo, introduzido no Japão no século III d.C., cujos princípios de ordem social acabariam por tornar-se importantes durante o Xogunato Tokugawa. De fato, nos “Analetos” atribuídos ao filósofo chinês Confúcio, que viveu no século VI a.C., há toda uma concepção de piedade filial que afirma a necessidade dos filhos reverenciarem os pais na vida e na morte (CONFÚCIO, 2007). Como teria afirmado seu discípulo Tseng Tzu, “[...] Conduza os funerais dos seus pais com esmero e não deixe que sacrifícios aos seus remotos ancestrais sejam esquecidos, e a virtude do povo penderá para a perfeição [...]” (CONFÚCIO, 2007, p. 66). Isso não é totalmente estranho aos textos Theravâda, nos quais Sakyamuni teria sugerido uma ideia de piedade filial, como visto.

Em diversas outras passagens (COHEN, 2008a, 2, 40, p. 179; 2, 89, p. 214), o Buda Histórico teria exortado sobre a necessidade dos filhos respeitarem os pais, mas nunca chegaria a sugerir, diferentemente dos textos confucionistas, a necessidade de um culto aos ancestrais. De qualquer forma, o Confucionismo desempenha papel importante na China e no Japão no sentido de legitimar a reverência à ancestralidade como fonte de ordem social, porquanto a família fosse vista como o fundamento da sociedade. A tal ponto que, mesmo após a Restauração Meiji, as concepções atribuídas a Confúcio permaneceram importantes em território japonês para embasar a estabilidade social. O próprio Código Civil de 1898 resguardava a necessidade do culto aos ancestrais ser mantido sob a responsabilidade do patriarca da família (LIMA, 1997).

Contudo, assim como no Japão, religiões chinesas como o Confucionismo e o Taoísmo teriam um trânsito sincrético intenso, trocando elementos e apropriando-se, por sua vez, de aspectos das religiões populares²⁶. Na China, de acordo com Poceski (2013), haveria um culto aos ancestrais fundamentado na ideia de piedade filial, oferecendo coesão não apenas à família, mas à organização sociopolítica mais ampla, na medida em que o imperador seria o pai terreno supremo, devendo, por sua vez, obrigações às figuras

²⁶ Semelhante ao Japão, o conceito de religião na China é tardio, havendo controvérsias, por exemplo, se o Confucionismo seria uma religião ou uma filosofia voltada para a manutenção da ordem social (POCESKI, 2013). No presente artigo, não constitui objetivo adentrar no debate, motivo pelo qual é utilizado o termo religião para se referir às ideias e práticas confucionistas ou mesmo taoístas.

No tocante à expressão “religião popular” (utilizada por Mario Poceski [2013]), embora seja teoricamente controversa (bem como “cultura popular”), também não se pretende aqui utilizá-la de forma pejorativa em relação a seus possíveis contrapostos, como “religião de elite” ou “ortodoxa”.

celestiais. Os “espíritos” seriam reverenciados por meio de tábuas nas quais seus nomes seriam escritos, sendo inseridas, por sua vez, em altares no interior das casas, podendo haver, inclusive, cômodos especiais voltados para a prática ritual. No sétimo mês lunar, durante a Lua Cheia, é realizado o Zhonghuan, o festival dos fantasmas. Após a morte do indivíduo, haveria o desdobramento de duas almas: a terrena (*po*), que desceria à terra, podendo se transformar num fantasma; e a celestial (*hun*), que ascenderia aos céus, podendo converter-se num deus (*shen*) ou ancestral. No momento do Zhonghuan, são feitas oferendas para os “espíritos” famintos (tratando-se aqui de uma apropriação no que tange à cosmologia budista) com o intuito de apaziguar seu sofrimento (POCESKI, 2013).

As semelhanças com as concepções e as práticas religiosas japonesas são notáveis. Em primeiro lugar, há a utilização de uma tabuleta que simboliza o ancestral. Não é impossível que os monges zen budistas japoneses tenham se inspirado nesse artefato para introduzir o *ihai* no Japão, ainda que de forma tardia. Além disso, no caso chinês, pode-se destacar a utilização de um oratório doméstico para a realização do rito. Por fim, embora aparentemente a particularidade das duas almas não esteja presente no Budismo nipônico, o Zhonghuan é bastante parecido com um festival japonês chamado Obon Matsuri que, como afirmado, constitui o momento em que os ancestrais retornariam para o mundo dos vivos, devendo ser cultuados por meio de oferendas, música e dança (justamente a cerimônia baseada no mito de Mokuren).

Poceski (2013) afirma que a reverência à ancestralidade na China remontaria ao início da civilização chinesa, o que é, entretanto, muito vago. De qualquer modo, é possível que, quando da introdução do Confucionismo no Japão no século III d.C. e, principalmente, do Budismo no VI d.C., parte desse imaginário tenha sido apropriado em território japonês, principalmente na conjuntura de euforia em relação à cultura chinesa existente durante o período. O paralelo abre novo conjunto de hipóteses: o Budismo já teria sido ancestralizado no Japão por intermédio de seu próprio desenvolvimento chinês, lembrando que a vertente Mahayana teria sido complexificada em seu trânsito por regiões como a Índia e a China, apropriando-se de entidades e práticas inexistentes no ramo Theravāda. Mesmo assim, ainda é possível problematizar o grau de extensão desse Budismo mortuário no Japão, uma vez que, como ressaltado, durante séculos a religião teria permanecido demasiadamente elitista e abstrata no país, pelo menos até o trabalho de difusão realizado pelos monges reformadores no século XIII.

Essa hipótese, no entanto, não parece contraditória em relação àquela primeira voltada para o sincretismo do Budismo com a religiosidade japonesa fundamentada no culto aos *kami*. Assim como na China o Dharma se apropriou da religião “popular”, do Taoísmo e mesmo do Confucionismo (POCESKI, 2013), no Japão as concepções e as

práticas budistas dialogaram com o cenário religioso local de forma mais ou menos indissociável, a tal ponto que Teeuwen e Scheid (2002) afirmam que, até o século XIV, o que denominam Budismo Kenmitsu englobava, inclusive, o culto aos *kami*, não como algo separado do Dharma, mas como parte dele, quase uma escola. Recordando também que foi apenas no século XIX que o governo Meiji decretou o Shinbutsu Bunri, separando artificialmente o Budismo do Xintoísmo.

Considerações finais

O presente artigo não tem a intenção de esgotar o assunto. As fontes são escassas e, como visto, mesmo os textos antológicos atribuídos a Sakyamuni e seus discípulos começaram a ser escritos apenas duzentos anos após seu falecimento. Parafraseando Jung (2011), que afirma que conhecer o inconsciente é como caminhar à noite apenas com uma vela em mãos, o trabalho do historiador é como caminhar pelo passado sombrio apenas com uma vela em mãos. De qualquer forma, foi possível identificar que, embora o Budismo Primitivo partisse da morte como marco último da impermanência, as concepções atribuídas a Gautama, pelo menos nos textos Theravāda, não diziam respeito a nenhuma forma de culto mortuário. Os seres estariam imersos num ciclo samsárico de mortes e renascimentos movido pelo carma ou, caso se libertassem por meio da Iluminação, não voltariam a renascer, marcando esta como a última vida.

As escolas budistas desenvolvidas no Japão, por outro lado, arquitetaram uma religiosidade voltada para a ancestralidade. Os mortos seriam cultuados nos templos, podendo retornar da Terra Pura em certas épocas do ano como o Obon Matsuri. Esse culto, porém, era (e continua sendo) realizado no interior das próprias residências em torno do *butsudan*, oratório budista no qual o *senzo* deveria ser reverenciado por intermédio de oblações na forma de alimentos e outros objetos. Isso constitui, como visto, um dos principais paradoxos do Budismo nipônico: ao mesmo tempo em que estariam num outro mundo, os falecidos permaneceriam nas casas, zelando pela proteção da família.

Entre as duas formas de Budismo, há uma mudança significativa no imaginário relacionado à morte: de marco da impermanência, ela passa a ser vista como objeto de reverência para a proteção realizada pelos ancestrais. Como possibilidades explicativas, foi sugerido que a religiosidade Mahayana, crítica às concepções e práticas do Theravāda, passou a incorporar uma série de elementos devocionais das regiões por onde se expandiu, sugerindo mesmo um segundo e terceiro giro na roda do Dharma. Quando de sua introdução no Japão, principalmente por meio da vertente Mahayana, as escolas budistas passaram a realizar um sincretismo estratégico com elementos do culto aos *kami*, cujas fronteiras não eram (e continuam não sendo) claras até a segunda metade do século

XIX. Houve, nesse sentido, como ressaltado, uma “kamização” do Budismo ou uma “budização” da reverência aos *kami*, na medida em que os ancestrais teoricamente budistas tornaram-se entidades protetoras do lar. Essa transformação do repertório budista não constitui uma degradação das crenças originais, mas a dinamicidade de uma religião a princípio indiana que se difundiu por diferentes regiões do mundo, sendo constantemente ressignificada. São os ventos da impermanência.

Referências

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

ANDRÉ, Richard Gonçalves. Entre o ausente e o duplo corpo: apropriações mortuárias da fotografia na cultura religiosa japonesa. *Discursos fotográficos*, n. 11, p. 115-136, 2011a.

_____. *Religião e silêncio*: representações e práticas mortuárias entre nikkeis em Assaí por meio de túmulos (1932-1950). Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual Paulista, Assis. 2011b.

BENEDICT, Ruth. *O crisântemo e a espada*: padrões da cultura japonesa. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

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. *Ensinaamentos do Buda*: uma antologia do Cânone Páli. São Paulo: Devir Livraria, 2008a.

_____. Introdução: uma visão panorâmica do ensinamento do Buda. In: _____. *Ensinaamentos do Buda*: uma antologia do Cânone Páli. São Paulo: Devir Livraria, 2008b. p. 33-157.

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

DANTAS, Luiz. Chaves para compreender O Japão de Aluísio Azevedo. In: AZEVEDO, A. *O Japão*. São Paulo: Roswitha Kempf Editores, 1984. p. 143-229.

EBERSOLE, Gary. L. *Ritual poetry and the politics of death in early Japan*. New Jersey: Princeton University Press, 1989.

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas II*: de Gautama Buda ao triunfo do Cristianismo. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

FUJII, Masao. Maintenance and change in Japanese traditional funerals and death-related behavior. *Japanese journal of religious studies*, vol. 10, n. 1, p. 39-64, 1983.

GILDAY, Edmund T. Bodies of evidence: imperial funeral rites and the Meiji Restoration. *Japanese journal of religious studies*, vol. 27, n. 3-4, p. 273-296, 2000.

GONÇALVES, Ricardo Mario. 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.

_____. (Org.). *Textos budistas e zen-budistas*. São Paulo: Editora Cultrix, 1992.

GRAPPARD, Allan G. Shrines registered in ancient Japanese law: Shinto or not? *Japanese journal of religious studies*, v. 29, n. 3-4, p. 209-232, 2002.

HANAYAMA, Shinshô; HANAYAMA, Shôyû. O nascimento do Budismo japonês. In: YOSHINORI, Takeuchi (Org.). *A espiritualidade budista: China mais recente, Coréia, Japão e mundo moderno*. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 141-147.

HARVEY, Peter. *An introduction to Buddhism: teachings, history and practices*. New York; Port Chester; Melbourne; Sydney: Cambridge University Press, 1990.

JUNG, Carl Gustav. *O eu e o inconsciente*. 27. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

_____. *Psicologia do inconsciente*. 20. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

KAPLEAU, Philip. *Os três pilares do Zen: ensinamento, prática, iluminação*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1978.

KATATA, Genyû. Entrevistado por Richard Gonçalves André, Londrina, 2014.

KENNEY, Elizabeth. Shinto funerals in the Edo Period. *Japanese journal of religious studies*, vol. 27, n. 3-4, p. 239-271, 2000.

KURODA, Toshio. Shinto in the history of Japanese religion. *Journal of Japanese studies*, n. 7, p. 1-21, 1981.

LIMA, Oliveira. *O Japão: impressões da terra e da gente*. 3. ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

MAEYAMA, Takashi. *O imigrante e a religião: estudo de uma seita religiosa japonesa em São Paulo*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de São Paulo. São Paulo, 1967.

MARAINI, Fosco. *Japan: Patterns of continuity*. Tokyo, New York: Kodansha International, 1971.

MOTOYAMA, Hiroshi. *Teoria dos chakras: ponte para a consciência superior*. São Paulo: Editora Pensamento, 2014.

NAKAMURA, Gen; FUKUNAGA, Mitsuji et al. *Bukyô Jiten*. Tóquio: Iwanami Shoten, 1989. p. 44.

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, p. 305-330, 2008.

POCESKI, Mario. *Introdução às religiões chinesas*. São Paulo: Editora UNESP, 2013.

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, p. 63-86, [s.d.].

_____. The ritual world of buddhist “Shinto”: the reikiki and initiations on kami-related matters (jingi kanjô) in late medieval and early-modern Japan. *Japanese journal of religious studies*, vol. 29, n. 3-4, p. 265-297, 2002.

SAKURAI, Célia. *Os japoneses*. São Paulo: Contexto, 2007.

SANSOM, G. B. *Japan: a short cultural history*. Tokyo: Charles E. Tuttle, 1973.

SEIROKU, Noma. *The arts of Japan: late medieval to modern*. Tokyo, New York, San Francisco: Kodansha International, 1967.

SHIROSHI, Sakatani. Doubts on cremation. In: BRAISTED, W. R. (Org.). *Meiroku zasshi: journal of the Japanese enlightenment*. Tokyo: University of Tokyo Press, 1976. p. 231-233.

SHOJI, Rafael. Buddhism in syncretic shape: lessons of Shingon in Brazil. *Journal of global Buddhism*, v. 4, 2003.

SILVEIRA, João Paulo de Paula. *A Seicho-no-ie do Brasil e o “autêntico paraíso terrestre”: o matiz religioso da nipo-brasilidade (1966-1970)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2008.

STAGGS, Kathleen M. “Defend the nation and love the truth”: Inoue Enryô and the revival of Meiji Buddhism. *Monumenta nipponica*, vol. 38, n. 3, p. 251-281, 1983.

SUZUKI, Daisetz Teitaro. *Introdução ao Zen Budismo*. 10. ed. São Paulo: Editora Pensamento, 2005.

TEEUWEN, Mark; SCHEID, Bernhard. Tracing Shinto in the history of kami worship. *Japanese journal of religious studies*, vol. 29, n. 3-4, p. 195-207, 2002.

THONDUP, Tulku. *Incarnation: the history and mysticism of the tulku tradition of Tibet*. Boston: Shambhala Publications, 2011.

VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

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

WEBER, Max. *The religion of India: the sociology of Hinduism and Buddhism*. Glencoe: The Free Press, 1958.

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