UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
ESCOLA DE ARTES, CIÊNCIAS E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM ESTUDOS CULTURAIS

SAMARA KONNO

Retornando à casa: o culto aos antepassados okinawanos

São Paulo

2016

SAMARA KONNO

Retornando à casa: o culto aos antepassados okinawanos

Dissertação apresentada a Escola de Artes, Ciências e Humanidades da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Filosofia pelo programa de Pós-Graduação em Estudos Culturais.

Versão corrigida contendo as alterações solicitadas pela comissão julgadora em 11 de fevereiro de 2015. A versão original encontra-se em acervo reservado na Biblioteca da EACH/USP e na Biblioteca Digital de Teses e Dissertações da USP (BDTD), de acordo com a Resolução CoPGr 6018, de 13 de outubro de 2011.

Área de Concentração: Estudos Culturais.

Orientador (a):

Prof (a). Dr (a). Valéria Barbosa de Magalhães.

São Paulo

2016

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

CATALOGAÇÃO-NA-PUBLICAÇÃO

(Universidade de São Paulo. Escola de Artes, Ciências e Humanidades. Biblioteca)

Konno, Samara

Retornando à casa : o culto aos antepassados okinawanos / Samara Konno ; orientadora, Valéria Barbosa de Magalhães. – São Paulo, 2016
139 f. : il

Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Estudos Culturais, Escola de Artes, Ciências e Humanidades, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
Versão corrigida

1. Imigração japonesa - Brasil. 2. Identidade cultural. 3. Aculturação. 4. História oral. 5. Religiões orientais - Brasil. 6. Cultura oriental - Brasil. 7. Memória cultural. I. Magalhães, Valéria Barbosa de, orient. II. Título

CDD 22.ed. – 304.881052

KONNO, Samara.

Retornando à casa: o culto aos antepassados okinawanos.

Dissertação apresentada à Escola de Artes, Ciências e Humanidades da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Filosofia do programa de Pós-Graduação em Estudos Culturais.

Área de concentração: Estudos Culturais

Aprovado em: 11 de fevereiro de 2015.

Banca examinadora:

Professora Doutora Valéria Barbosa de Magalhães. Universidade de São Paulo – Escola de Artes, Comunicação e Humanidades.

Professora Doutora Célia Regina Toledo Lucena. Universidade de São Paulo – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas.

Professor Doutor Ricardo Santhiago Corrêa. Universidade Federal Fluminense.

Agradecimentos:

Ao meu pai Jurandyr Yudi Konno, à minha mãe Roberta Konno e ao meu irmão Jurandyr Yudi Konno Junior, obrigada por sustentarem tudo em mim com tanto amor e dedicação.

Às pessoas que me inspiram o gosto pela vida, que alimentam com amores sinceros meu olhar sobre o mundo. À essa família maravilhosa (consanguínea e de jornada), que me apoia em tudo, os meus mais sinceros agradecimentos: Rodrigo Angeles, Chico, Rodrigo, Julian, Wanessa e Aryadne.

Ao Rodrigo Angeles, por toda compreensão e apoio, leituras, caixinhas e revisões.

Aos colegas da jornada: Luzia Teruya, Thiago Haruo dos Santos, Gustavo Takeshi, Júlia França; Lais Miwa Higa, Ricardo Sorgon e Victor Hugo Kebbe.

À Valéria, cuja ética e competência, no trabalho, deixam-me, de fato, feliz, agradecida e esperançosa. Agradeço-a pelos exemplos de valores por mim mais bem considerados na academia: trabalho, perseverança, rigor e humildade. Enfim, obrigada por toda a orientação.

Ao professor Sedi Hirano, pela total disposição, apoio e amizade; e por ser exemplo de competência intelectual e acadêmica.

À Marília Canovas, Maria Luiza Tucci Carneiro e Mirian Rossi, mulheres guerreiras e intelectuais rigorosas, que tanto me inspiram.

Ao professor Koichi Mori pelos conselhos e indicações de textos.

À Marisa Tayra Teruya, cujas indicações de entrevista foram vitais a essa pesquisa.

À banca examinadora da defesa, Ricardo Santhiago e Célia Regina de Toledo Lucena, que se dispuseram a me ajudar nesse momento importante de conclusão do trabalho.

À toda comunidade okinawana que me recebeu de braços abertos, em especial, à família Okubaru, Cida Okubaru e Tereza Okubaru, que me permitiram vivenciar um pouco dessa grande família okinawana, relativamente, ao respeito e à veneração aos ancestrais.

Também faço minhas reverências à família Hanashiro, carinhosamente, empenhada na minha inserção na comunidade.

Ao Shinji Yonamine, que sempre se dispõe a conversas e elucidações.

À Tika e ao Zé, pessoas lindas, de coração aberto e de espírito iluminado, que contribuíram muito a esse trabalho.

Por fim, agradeço a todos os entrevistados, por se disponibilizarem a abrir um pouco de suas vidas, por me permitirem entrar no seio de suas famílias, investigar suas memórias e compartilhar desses momentos escolhidos, sobre pessoas e fatos marcantes de suas histórias.

RESUMO

KONNO, Samara. **Retornando à casa**: o culto aos antepassados okinawanos. 2015. 139 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Escola de Artes, Ciências e Humanidades, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

Este trabalho analisou o culto aos antepassados okinawanos *Sosen Suuhai*, procurando compreender seus significados à construção identitária dos okinawanos no Brasil. Para isso, as entrevistas e os dados de campo foram trabalhados sob duas perspectivas:

1. Uma histórica: que analisou as relações entre o governo e a sociedade brasileira, na Era Vargas, especialmente, durante o período do Estado Novo.
2. Uma de análise do culto baseada no animismo e xamanismo, cujos rituais de manipulação do corpo complementam os significados do *Sosen Suuhai*.

Percebeu-se que a simbologia do corpo (sangue e sêmen) mostra-se concatenada à percepção de sagrado e profano no culto, que, por sua vez, repercute na distinção de papéis sociais a partir de dicotomia de gênero. Nesse caso, pode-se dizer que essa simbologia reflete a importância da patrilinearidade na sucessão do *butsudan* e a importância das mulheres na comunicação, tanto no sentido religioso, quanto na perpetuação da tradição e da memória familiar.

Também foi possível notar que o pertencimento okinawano, movido pelo culto, opera a partir de dois pontos de vista: a religiosidade e a história. Em algumas famílias, o *butsudan* representa a comunicação com os ancestrais e as crenças no poder de influência deles na vida familiar. Em outras famílias, porém, o *butsudan* seria visto muito mais como um “lugar da memória”, reverência à historicidade dos ancestrais, o que coloca em evidência as especificidades okinawanas no processo de imigração ao Brasil.

Essa forte presença da historicidade nos discursos dos interlocutores relaciona-se à construção de uma identidade okinawana no Brasil que busca exaltar suas características de expansão e alegria em contraposição às características de reserva e frieza dos japoneses. Essas diferenças, construídas no discurso identitário, foram lidas na baila da “cultura”, em que hábitos e costumes nativos passam a ser acionados como estratégia de afirmação e de reconhecimento do grupo na sociedade.

Palavras-chave: Brasil. Culto. Identidade. Imigração. História oral. Memória. Religião.

ABSTRACT

KONNO, Samara. **Returning home:** the Okinawans ancestors worship. 2015. 139 f. Thesis (Philosophy Master) - School of Arts, Sciences and Humanities, São Paulo University, São Paulo, 2016.

This paper describes the *Sosen Suuhai*, which is a ritual of the Okinawan's ancestors. It seeks to understand its meanings in the construction of the identity of Okinawans in Brazil. In order to achieve this, the interviews and the field data were analyzed from two perspectives:

1. A historical one, which examines the relations among the Okinawans and the government and the Brazilian society in the Vargas Era, especially during the Estado Novo. The process of identity affirmation of Okinawans in Brazil and the extension of the *Sosen Suuhai*, especially since the arrival of new immigrants in the postwar period, was discussed.
2. An analysis of the *Sosen Suuhai* focused on animism and shamanism. It was perceived that the symbolism of the body (blood and semen) appears concatenated to the perception of sacred and profane within the *Sosen Suuhai*, which have repercussions on the social distinction, like gender dichotomy. One can say that this symbolism is reflected in the importance of the patrilineality in the *butsudan* succession, and the importance of women in communication, in a religious sense, as in the perpetuation of tradition and family memory. It was also noted that the Okinawan belonging, moved by worship, operates from two points of view: the religion and history. In some families, the *butsudan* signifies communication with the ancestors and beliefs in their power of influence on family life. In other families, however, the *butsudan* would be seen more as a "place of memory" reverence for ancestor's history, which highlights the specificities in Okinawan immigration process to Brazil.

This strong presence of historicity in the speeches of speakers is related to the construction of an Okinawan identity in Brazil that seeks to exalt their expansion and joy characteristics as opposed to the reticent and coldness features of the Japanese. These differences, built in the discourse identity, were read within the "culture" in which habits and native customs become triggered as a statement of group strategy and recognition within the society.

Keywords: Brazil, worship. Identity. Immigration. Memory. Oral history. Religion.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Três <i>Ihais</i>	42
Figura 2: configuração do altar provisório	43
Figura 3: <i>Ihais</i> no altar permanente (<i>butsudan</i>).....	43
Figura 4: Mapa genealógico 1.....	110
Figura 5: Mapa genealógico 2	112

Lista de tabelas:

Tabela 1: Imigração de okinawanos e japoneses.....	35
--	----

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .	10
Constituição do objeto de pesquisa.....	11
Modificações na hipótese do trabalho.....	15
Justificativa do tema.....	17
Produção bibliográfica sobre os okinawanos no Brasil	18
1. METODOLOGIA	22
1.1 História oral na pesquisa	22
1.2 História oral: método, técnica ou disciplina	24
1.3 Complementaridade à observação participante	26
1.4 Construção das redes de entrevistados	28
2. HISTÓRICO DAS IMIGRAÇÕES OKINAWANA E JAPONESA	31
3. CULTO, HISTORIA E IDENTIDADE	41
3.1 A prática do culto <i>Sosen Suuhai</i> e do <i>ihai</i> como potencialidade histórica	41
3.2. Fortalecimento do <i>Sosen Suuhai</i> no Brasil após a Segunda Guerra Mundial.....	50
3.3 A Segunda Guerra Mundial: mudanças e permanências na identidade okinawano-japonesa no Brasil	52
3.4 A privatização do culto e o reforço do <i>ichariba choode</i> e <i>otagai</i> na produção da identidade okinawano-japonesa no Brasil	59
3.4.1 <i>Ichariba choode</i>	65
3.4.2 <i>Otagai</i> e <i>Okaeshi</i>	70
3.4.3 Permeabilidades identitárias	73
4. XAMANISMO NA RELIGIOSIDADE OKINAWANA	77
4.1 Introdução.....	77
4.2 <i>Yutás</i>	77
4.3 Simbolismo do sangue	81
4.4 Ritual do <i>senkotsu</i> : simbologia de sangue e sêmen na dicotomia de gênero	84

5. INFLUÊNCIAS RELIGIOSAS SOBRE O <i>SOSEN SUUHAI</i> NO BRASIL.....	
.....	90
5.1 Histórico do xamanismo no <i>Sosen Suuhai</i> no Japão, em Okinawa e no Brasil	
.....	90
5.2 Articulação entre <i>Seicho-no-ie</i> , Budismo e Catolicismo na configuração de uma “terceira cultura” religiosa	92
5.3 Culto, enquanto tradição, culto às raízes e religiosidade	95
5.4 Influência da religião católica	98
5.5 Xintoísmo e flexibilidade	105
6. ESTRUTURA FAMILIAR, DIVISÃO DE FUNÇÕES E SUCESSÃO DO <i>BUTSUDAN</i>	
.....	
109	
6.1 A patrilinearidade da sucessão do <i>butsudan</i>	109
6.2 Sangue e sêmen: relações de espiritualidade e política	111
6.3 A mulher como agente de manutenção da tradição e da memória familiar	119
6.4 Cobrança/falta/aviso/infortúnio como agentes de fortalecimento do culto	
<i>Sosen Suuhai</i>	
124	
7. CONCLUSÕES	128
BIBLIOGRAFIA	132
APÊNDICE 1: Carta de Concessão de Entrevista:.....	138
APÊNDICE 2: Tabelas com Dados dos Entrevistados:.....	139

INTRODUÇÃO

Este trabalho trata do culto aos antepassados okinawanos, chamado de *Sosen Suuhai*¹. O *Sosen Suuhai* compõe-se de rituais simples, em que são realizadas oferendas aos antepassados nos 1º e 15º dias de cada mês e das missas de morte, mais elaboradas, realizadas nos 1º, 3º, 7º, 13º, 25º e 33º aniversários de morte de cada antepassado. Embora este tipo de culto seja o objeto de pesquisa deste trabalho, ele também é relacionado a outros rituais, tais como: *Tanabata*, *Obon*² e *Senkotsu*³, que engendram significados na reverência aos antepassados e apresentam elementos importantes à compreensão identitária desse grupo imigrante no Brasil. Portanto, nesse trabalho, analisa-se o *Sosen Suuhai* e outros rituais que, em conjunto, oferecem boa compreensão dos significados do culto aos antepassados okinawanos no Brasil.

O trabalho é organizado da seguinte forma: na metodologia, faz-se apresentação da história oral, da observação participante e de seus usos nesta pesquisa, bem como descreve-se a formação das redes de entrevistados e do processo de coleta de dados.

No segundo capítulo, expõe-se a história da imigração japonesa e okinawana no Brasil; são apresentadas as relações históricas entre okinawanos e japoneses desde a invasão de Tokugawa (1608) em Okinawa à Revolução Meiji (1868) e à criação da província de Okinawa, em 1879. É possível perceber o panorama das relações entre japoneses, governo e o povo brasileiro, que moldaram a construção de uma identidade okinawana no Brasil. Consideram-se as tentativas de assimilação impostas pela Era Vargas, as repercussões da Segunda Guerra Mundial ao estabelecimento definitivo das famílias okinawanas no Brasil e as consequências desses momentos históricos à produção do culto aos antepassados okinawanos *Sosen Suuhai*, neste país.

1

O termo *Sosen Suuhai*, que significa culto aos antepassados é um termo japonês e não okinawano. O termo correspondente em língua okinawana seria *Uya Fafuji*. O fato de ser utilizado o termo em japonês justifica-se pela disseminação da língua japonesa também na comunidade okinawana do Brasil. De fato, o *uchinaguchi*, língua okinawana, está em processo de extinção, sobrevivendo graças aos programas de revitalização da língua em Okinawa e, também, por meio de algumas iniciativas isoladas no Brasil, que oferecem aulas de *uchinaguchi* como interesse cultural, apenas, já que a língua oficial de Okinawa, atualmente, é o japonês.

² *Tanabata* e *Obon* são festividades do calendário japonês, as quais tem suas especificidades em Okinawa. No calendário japonês, essas datas estão convencionadas para o dia 7 de julho (*Tanabata*) e 13, 14 e 15 de julho (*Obon*). Segundo a tradição okinawana, essas datas seriam regidas pelo calendário lunar, e, portanto, passíveis de modificações a cada ano. Porém, são sempre realizadas em meados do mês de julho, próximo à data convencional dos japoneses. O *Tanabata* (07 de julho) é um dia reservado à limpeza dos túmulos e dos oratórios, preparativos de recepção aos antepassados que se juntam aos vivos na festa dos dias de *Obon* (13, 14 e 15 de julho).

³ *Senkotsu* é um ritual de limpeza dos ossos do antepassado, realizado, geralmente, após o sétimo ano de morte.

No terceiro capítulo, são apresentadas as práticas e regras gerais do culto *Sosen Suuhai*, suas fases, datas, oferendas e significados. As relações entre religião e historicidade do grupo okinawano no Brasil são representadas pela permanência do *ihai* (tabuleta com o nome do ancestral) no oratório. Os possíveis significados dessa permanência são trabalhados na baila dos acontecimentos históricos mais importantes do grupo, que foram ressaltados nas entrevistas realizadas. Entre eles, estão as consequências práticas e simbólicas da Segunda Guerra Mundial e o processo de supressão dos rituais do culto *Sosen Suuhai* feitos em locais de acesso público.

No quarto capítulo, são apresentados os conceitos básicos da religiosidade okinawana (animismo e xamanismo) e a forma pela qual ela perpassa o culto aos antepassados em rituais que ultrapassam as missas no espaço privado da casa. É apresentada a simbologia de sangue e sêmen, seu desdobramento no ritual de purificação do corpo do falecido (lavagem dos ossos) e sua relação com uma dicotomia de gênero relacionada à pureza e à poluição.

No quinto capítulo, é exposto um breve histórico sobre as influências que constituíram o culto *Sosen Suuhai*, apresentando o xamanismo como característica importante do culto okinawano. O contato com diferentes religiões no Brasil permitiu hibridismos nas formas de percepção e de religiosidade, o que alterou a produção do culto *Sosen Suuhai*. As influências da religião católica, das novas religiões japonesas, em especial a Seicho-no-ie, e de religiões espíritas foram analisadas a partir de quatro casos que permitiram pensar em possibilidades de arranjos e de suas consequências na produção de novos significados do culto no Brasil.

No sexto capítulo, é apresentada a importância da manutenção da linhagem patrilinear e do nome familiar na sucessão do *butsudan*. É também discutida a forma pela qual a simbologia de sangue e sêmen se relaciona com responsabilidades específicas de homens e mulheres na produção do culto. Nesse sentido, aos homens caberia a parte política da manutenção do nome familiar e, às mulheres, a manutenção do culto como tradição e memória. A importância dos eventos de “cobrança/ infortúnio/ aviso/ falta” como fenômeno de produção e manutenção da crença espiritual dos ancestrais também é abordada nesse capítulo.

Nas considerações finais, faz-se retomada geral do trabalho e articulam-se as formas pelas quais os elementos trabalhados, separadamente, constituem a identidade okinawana no Brasil, juntamente, com avaliação das hipóteses iniciais do projeto.

Constituição do objeto de pesquisa:

O interesse pelo culto Sosen Suuhai surgiu lentamente, permeado por incertezas, divagações, mudanças de planos, campos de trabalho e conversas entre amigos e com a orientadora.

Em princípio, o projeto de pesquisa apresentado no processo seletivo do Programa de Mestrado em Estudos Culturais da Universidade de São Paulo seria relativo ao crescimento da violenta relação entre jovens peruanos, bolivianos e paraguaios, predominantemente, homens integrantes de grupos que participavam de embates nas regiões centrais de São Paulo⁴. Entretanto, as dificuldades neste campo de trabalho e o peso de se trabalhar com a temática da violência fizeram-me reavaliar a execução desse projeto de pesquisa.

Naquele momento, trabalhava em uma pesquisa que teve início em março de 2012, na comunidade⁵ okinawana da Vila Carrão⁶. O trabalho de campo durou três meses, período em que se puderam observar aspectos interessantes sobre a comunidade okinawana em São Paulo; esses aspectos tornaram-se relevante e atrativo objeto de pesquisa de mestrado.

Primeiramente, o que mais se destacou, nesse grupo, foi o fato de ser originário de um lugar, geograficamente, separado e com características culturais bem distintas em relação aos japoneses das ilhas principais. A ilha de Okinawa localiza-se a 1.500 km ao sul de Tóquio, que é a capital do Japão; também, destaca-se o fato do povo okinawano ter sido independente até a Revolução Meiji (1878), quando, então, teve seu território anexado ao Japão.

No processo de imigração dos japoneses ao Brasil, cujo marco inicial foi em 1908, o número de okinawanos era expressivo, somando 44% dos imigrantes a bordo. Essa forte presença de okinawanos prosseguiu nos primeiros anos da imigração (KIMURA, 2003). O fato de o povo okinawano ser culturalmente e historicamente distinto e independente dos japoneses, pois detém linguagem, hábitos e costumes próprios, permitiu à comunidade okinawana crescer de forma muito fortalecida no Brasil. Entre os vários grupos de okinawanos espalhados em São Paulo, os números mais expressivos deles localizam-se nos

⁴Uma reportagem publicada no site da G1- Globo São Paulo - em 16 de agosto de 2011 afirma que entre janeiro e julho de 2011 foram registradas 71 ocorrências com envolvimento de bolivianos, peruanos e paraguaios. Nas ocorrências, constam-se um assassinato, 34 roubos e 36 casos de lesão corporal. As agressões aconteceram, geralmente, à noite, em bairros do Canindé, Brás e Pari. A polícia ainda afirmou que é comum receber informações de várias ocorrências de embates entre os três grupos e que, na maioria das vezes, não há registro policial sobre as agressões.

⁵Uso o termo “comunidade” conforme aparece no próprio discurso dos entrevistados imigrantes e descendentes de okinawanos em São Paulo.

⁶A pesquisa “Construção de redes migratórias entre Vila Carrão e Tsurumi” com vigência entre março de 2012 a maio do mesmo ano foi financiada pela Fundação Toyota do Brasil, com parceria entre a Universidade de São Paulo e a Universidade de Tóquio. Foi coordenada por Koichi Mori e Sedi Hirano. Buscou-se compreender de que forma as relações de parentesco, amizade, convivência e confiança trabalhadas no interior dessa comunidade levaram à construção e à estabilidade do fluxo migratório entre Vila Carrão, em São Paulo, e na cidade de Tsurumi, no Japão.

seguintes bairros: Casa Verde, Vila Carrão e São Mateus (AOKB, 2012). A forte concentração de okinawanos na Vila Carrão fez com que esse bairro fosse escolhido para a pesquisa sobre a comunidade okinawana e a formação de redes migratórias ao Japão. O percurso da pesquisa possibilitou a observação daquilo que a comunidade poderia apresentar de instigante, algo, por exemplo, que pudesse constituir-se em “objeto” de estudo neste mestrado. Procurei não atentar em algo especificamente, mas sim, notar pontos de destaque no cotidiano e nas relações comunitárias. Constatou-se que a comunidade okinawana da Vila Carrão é heterogênea, com aspectos culturais interessantes e subgrupos de várias idades e ocupações, mas com forte organização comunitária, que alimenta as relações com Okinawa. Tal fato possibilitou o levantamento de uma hipótese sobre a relação entre a intensa circularidade de pessoas e objetos entre Okinawa e Brasil com o culto aos antepassados. Ressaltam-se os fatos de a religião okinawana ser animista⁷ e de o culto aos antepassados ser uma forma ritual com a finalidade de lembrar as origens, o que poderia revigorar (subjetivamente) a relação com as terras okinawanas.

As conversas com o professor Koichi Mori amadureceram a percepção do culto aos antepassados okinawanos, enquanto objeto de pesquisa. A ampla experiência dele nos estudos da cultura e do xamanismo okinawanos levaram-me a perceber que o culto, além de ser muito praticado entre os japoneses, é feito de maneira diferenciada pelos okinawanos, com peculiaridades que demonstram visão de mundo específica.

Em princípio, propôs-se entrevistar três gerações de três famílias provenientes da aldeia de Oroku, em Okinawa, residentes no bairro da Vila Carrão, em São Paulo, mas não se obteve sucesso, devido ao fato de as pessoas oriundas dessa aldeia serem muito tradicionais e, também, muito fechadas. Houve duas tentativas de se conseguir entrevistas com famílias descendentes da referida aldeia: a primeira delas foi feita por meio de uma amiga cujo tio domina alguns conhecimentos sobre xamanismo okinawano, porém a família requerida disse não estar disponível para participar da pesquisa; a segunda tentativa, com outra família de Oroku, também obteve resposta negativa quanto à participação na pesquisa. Amigos pesquisadores também alertaram ao fato de as pessoas de Oroku serem mais “fechadas” e tradicionais do que a maioria das outras aldeias⁸.

⁷ Segundo Durkheim (2003), o animismo é uma religião que crê na existência de espíritos “almas, gênios, demônios, divindades propriamente ditas, agentes animados e conscientes como o homem, mas que se distinguem dele pela natureza dos poderes que lhes são atribuídos, e sobretudo, pela característica particular de não afetarem os sentidos do mesmo modo: normalmente, não são perceptíveis a olhos humanos”.

⁸ Hipótese que merece análise mais detalhada, possibilitando perceber as particularidades que fazem esse grupo ser mais tradicional e “fechado” do que os outros, porém os limites de tempo da pesquisa no mestrado impossibilitaram tal aprofundamento.

A estratégia, então, foi a de procurar, em festas e reuniões da comunidade okinawana em São Paulo⁹, famílias interessadas em participar da pesquisa. Durante uma das aproximações na comunidade, conheci a família Hanashiro, que detém tradição de envolvimento na comunidade okinawana. Os contatos com a Senhora Elza e o Senhor Jorge Hanashiro foram essenciais na obtenção de novos contatos, dentre eles, a entrevistada Senhora Yolanda Hanashiro.

De modo geral, a comunidade okinawana é muito atenciosa, mas houve algumas dificuldades em obter entrevistados. A maioria das vezes em que as pessoas esquivaram-se das entrevistas ocorreu porque elas pensaram não ter conhecimentos suficientes para discorrer sobre as práticas e significados do culto *Sosen Suuhai*. Geralmente, indicavam-me pessoas de notoriedade na comunidade okinawana, que escreviam e/ou ofereciam palestras sobre o culto aos antepassados. Diante disso, é perceptível o fato de que as pessoas, geralmente, tendem a subestimar seus conhecimentos sobre práticas tradicionais, talvez, por estarem arraigadas em seu próprio cotidiano e considerarem-nas conhecimento de senso comum. Por outro lado, existe uma tendência em legitimar como “conhecedores” pessoas dispostas a apresentar o culto de forma mais sistematizada e institucional, por meio de palestras e publicações em jornais da comunidade, blogs ou revistas.

Diante dessas dificuldades para realização das entrevistas, Shinji Yonamine, então presidente da Associação Okinawa Kenjin do Brasil¹⁰, indicou uma casa espírita okinawana, em que acontecem palestras sobre o referido culto aos antepassados. A participação nas palestras, com coleta de dados de campo e estreitamento da comunicação com os frequentadores e médiuns da casa, foi muito importante e produtiva, porém, na última visita, acompanhei um visitante japonês, professor, e, também, pesquisador sobre o *Sosen Suuhai*, em visita ao Brasil para coleta de dados de pesquisa. O interesse dele relativo ao culto aos antepassados me fez convidá-lo a conhecer a casa espírita sugerida, que oferece palestras sobre o culto *Sosen Suuhai*. A recepção no local foi dificultada, porque termos sido associados, por eles, a experiências anteriores envolvendo outros pesquisadores e jornalistas. Além disso, durante a visita, informaram-nos de que, por se tratar de uma casa espírita, a presença de “pessoas de fora” poderia dificultar o trabalho proposto pelos médiuns da casa. Diante da situação constrangedora, com presença de dois pesquisadores na área, desistimos de passar questionários aos frequentadores do local.

⁹ Especialmente em contatos feitos no Okinawa Kenjin do Brasil, do Bairro da Liberdade.

¹⁰ O atual Okinawa Kenjin do Brasil foi inaugurado em 26 de agosto de 1926, sob denominação de Associação Kyuko kyokai e contou com a presidência de Sukenari Onaga. Shinji Yonamine foi presidente entre 2005-2006 e entre 2011-2013. (AOKB, 2012).

Embora fossem muitos os imprevistos, seria possível, ainda, contactar as pessoas indicadas, notáveis ou legítimas no conhecimento do culto e, também, ligadas ao Okinawa Kenjikai do Brasil. Apesar de fácil contacto com elas, com provável participação na pesquisa, os contactos não foram realizados, porque sugestões no exame de qualificação elencaram a importância em entrevistar pessoas não representantes do culto e que não tivessem relações institucionais nele. O objetivo dessa mudança considerou a possível diversidade de percepções e experiências relativas ao culto.

A dificuldade em formar uma rede de entrevistados se modificou no momento da qualificação do mestrado, com participação da pesquisadora Marisa Tayra Teruya. A ajuda de Teruya foi essencial, não apenas no que se refere às questões metodológico-teóricas do trabalho, mas também pelo fato de ela mesma ser de origem okinawana e conhecer ampla rede de pessoas que praticam o *Sossen Suuhai* e que poderiam contribuir à pesquisa. Com isso, formou-se uma segunda rede de entrevistados diferente da primeira rede.

De ponto de vista metodológico, a trajetória deste trabalho reflete dificuldades inerentes às pesquisas, que, em geral, dependem de entrevistas e cujo objeto trata-se de culto familiar, o que torna o campo de trabalho fechado àqueles que não possuem conhecimentos e relações mais profundas com a comunidade. O tema proposto lida com questões de espiritualidade, fé e linhagem familiar. Certamente, nesses casos, a convivência de longa data, com ampla rede de contactos é essencial tanto à observação participante quanto à construção de uma rede de entrevistados adequada. Acredito que o fato da pesquisadora não ser descendente de okinawanos e de ter iniciado as relações com a comunidade a partir dos propósitos da pesquisa, foi um fator que dificultou a formação dessas redes.

Modificações na hipótese do trabalho

A hipótese inicial – de que o culto aos antepassados seria um ritual carregado de simbologias capazes de influenciar uma subjetividade de retorno simbólico em Okinawa, que se concretizaria nas fortes redes e relações entre a comunidade okinawana em São Paulo e Okinawa – foi mudada no decorrer da pesquisa. Percebeu-se que o culto é mais amplo e complexo do que se imaginava inicialmente. Já no início da observação participante, percebeu-se ampla heterogeneidade nas práticas do culto. De fato, é uma característica explicável na medida em que o culto é transmitido oralmente, de geração em geração e dentro do âmbito familiar. Há elementos básicos do *Sossen Suuhai* dos quais todos compartilham, mas há também variações. Em princípio, imaginou-se que fossem variações de aldeia a aldeia

(marcadas pela localização geográfica e pelo acesso a certos tipos de alimentos), mas se percebeu que as variações também ocorrem de casa para casa, que dependem da existência ou não de uma *yutá*¹¹, que orienta a família, bem como do tipo de formação desta.

Tornar-se-ia impossível fazer detalhamentos simbólicos, tendo em vista a heterogeneidade das missas, sem primeiro estabelecer relação mais abrangente com a comunidade, que permitisse separar grupos específicos, originários de lugares diferentes em Okinawa, e interpretar a sua simbologia a partir da própria comunidade. Além disso, fazer análises simbólicas de dois oratórios, *butsudan* e *hinukan*¹², das missas de morte e dos rituais realizados também em locais de acesso público como *Tanabata* e *Obon*, e, também, fazer relações entre o culto e as redes de circulação entre Brasil e Okinawa, seriam, de fato, trabalhos que demandariam tempo muito maior do que é oferecido em um mestrado.

Assim, o caminho mais propício ao trabalho de mestrado seria focalizar o culto realizado, apenas, no espaço familiar, no *butsudan*. O que ocorre é que, durante o aprofundamento da pesquisa, pôde-se perceber que, em outros rituais, em outros espaços que não necessariamente o da casa, também há direcionamento aos ancestrais; nesse sentido, estes outros rituais são relevantes à compreensão do culto *Sosen Suuhai* em sua totalidade.

Portanto, após essas reflexões, o trabalho restringe-se em descrever e analisar os rituais realizados no *butsudan* e, também, serão descritos e analisados outros rituais, tais como, *Tanabata*, *Obon* e *Senkotsu*, voltados à comunicação e à ajuda no desenvolvimento espiritual dos antepassados.

Com o objetivo geral em analisar o papel da missa okinawana à identidade do grupo no Brasil, especificamente, pretende-se analisar: a relação do grupo com a comunidade japonesa e brasileira, entender os papéis de gênero dentro do culto, averiguar a possível heterogeneidade nas práticas das missas okinawanas entre diferentes grupos, registrar a memória coletiva em torno da missa e analisar suas possíveis mudanças decorrentes da influência de outras religiões. Em decorrência desses objetivos, a hipótese desse trabalho é a de que os rituais familiares são elementos importantes na constituição de uma identidade okinawana em São Paulo, pois considera que essa identidade foi perpassada nas relações entre okinawanos e japoneses de outras províncias, bem como com a política e a cultura da sociedade brasileira. Para tal análise, considerou-se a complementaridade entre a metodologia da história oral, na modalidade de entrevista temática e a técnica da observação participante.

¹¹ *Yutá* é o nome designado às xâmas okinawanas que são, em grande maioria, mulheres capazes de contactar antepassados, orientar e resolver problemas nas formas de se fazer o culto aos a estes.

¹² *Butsudan* trata-se do oratório em que ficam os nomes dos antepassados, escritos em plaquetas de madeira e onde são feitas as oferendas nos rituais. Já o *hinukan* refere-se a oratório voltado às deidades okinawanas, em que são realizadas oferendas e rituais direcionados à espiritualidade e, não necessariamente, aos antepassados.

A relação culto/identidade okinawana no Brasil pode ser fortalecida pelos dados de pesquisa realizada por Koichi Mori, mostrando que 90% das famílias entrevistadas possuíam *butsudan* em suas casas, o que confirma um alto índice de participação das famílias okinawanas no culto (MORI, 2009).

Nesse sentido, pode-se levantar a hipótese de que o culto é, simbolicamente, muito forte na memória coletiva da comunidade no Brasil. A evocação da presença dos ancestrais acaba por ser uma forma de fortalecimento dos laços com Okinawa. Resta saber de que forma essa identidade okinawana, que foi negociada dentro da simbologia das missas aos antepassados, foi trabalhada na historicidade do grupo no Brasil.

Justificativa do tema

Os estudos sobre os okinawanos no Brasil, comparativamente, a outros grupos de imigrantes, ainda são escassos¹³, mas a produção acadêmica que tematiza o grupointensificase a partir da década de 1990 (KANASHIRO, 2000). Monografias, dissertações e teses são produzidas desde então: Yamashiro (1997), Higa (2011), Pires, (2011), Kanashiro (2000) e Nitahara (2008) são autores que tratam do tema, embora haja pouquíssimos registros sobre os rituais de culto aos antepassados okinawanos. Todos os estudos referentes a esse tema, publicados em português, são de Koichi Mori (1998, 2000, 2009, 2012), sendo que a maior parte dos estudos com esta temática encontra-se publicada em língua japonesa, o que dificulta o acesso ao conteúdo àqueles que não dominam o idioma.

O fato de haver poucos estudos sobre okinawanos no Brasil chama atenção, principalmente, porque os okinawanos sempre foram, culturalmente, muito diferentes dos outros japoneses, o que sugere certa “invisibilidade” dessa imigração no Brasil¹⁴. Sua presença é expressiva, não só pela grande quantidade de okinawanos que migraram, mas também porque constituíram uma comunidade muito solidária e unida, argumento que será

¹³Por exemplo, entre os anos de 1990 e 2014, são citados no site do Dedalus USP, 382 registros na busca pela palavra “Japão”, enquanto que com a palavra chave “Okinawa”, apenas, 17 registros são citados.

Em pesquisa no site de busca bibliográfica do Centro de Estudos Migratórios (CEM), a busca com a palavra chave “Okinawa” e “okinawano” resultaram em “0” registros. No caso da palavra “Japão”, resultou em “60” registros e “japonês” em “9” registros. De fato, a grande maioria dos trabalhos volta-se à questão de *dekassegui*, mas, ainda assim, os trabalhos que se relacionavam com questões de identidade e/ou memória faziam referências, apenas, aos “japoneses”, considerando de forma secundária ou desconsiderando a diversidade étnica japonesa.

¹⁴A invisibilidade aqui é dada por processo de homogeneização da colônia japonesa por parte da sociedade receptora. Na maioria das vezes, as distinções entre okinawanos e japoneses não é conhecida, o que pode ter levado ao interesse por estudos sobre o Japão, somente, ou sem levar em conta diferenças consideráveis na história e cultura desses dois povos, que distinguem os japoneses, especialmente, dos okinawanos e dos *ainus* de Hokkaido.

tratado no decorrer da dissertação. Essa situação poderia ter levado a comunidade okinawana a se destacar em relação à comunidade japonesa em geral.

Talvez, as desigualdades de poder e *status* entre japoneses e okinawanos tenham sido refletidas nos temas de interesse dos pesquisadores sobre a comunidade *nikkei*. Além disso, o fato da comunidade okinawana ter reprimido suas diferenças por um bom período de tempo pode ter influenciado na suposta homogeneização com a comunidade japonesa no Brasil (MORI, 2009). Esse fato poderia ter ocasionado desinteresse acadêmico por seus grupos específicos, sendo um provável motivo da pouca produção acadêmica, especialmente, em relação aos aspectos qualitativos e subjetivos da imigração okinawana no Brasil.

Nesse sentido, o presente estudo é essencial para contribuir com a produção de uma bibliografia específica sobre a comunidade okinawana no Brasil, capaz de abranger, ao menos, uma das várias características específicas e, muitas vezes, ignoradas de Okinawa.

Um país como o Brasil, palco de várias ondas migratórias com contingentes enormes nos séculos XIX e XX, configurando-o histórica e culturalmente, produziu, ampla bibliografia sobre imigração. Certamente, essa produção se justifica pela forte influência dos imigrantes, seus hábitos e costumes relativos à formulação de uma identidade brasileira diversa, repleta de matizes e relações. Por outro lado, os campos ritual e religioso, por serem essencialmente simbólicos, são lugares importantes para se pensar em identidade. Segundo Barth (1997, p. 226), a persistência da unidade identitária depende da persistência das diferenças culturais que caracterizam o grupo, ainda que muitas delas sejam ressignificadas no contato com outros grupos. Nesse sentido, a retomada do culto nos moldes okinawanos no Brasil, a partir da década de 1960¹⁵, culminou na percepção das diferenças entre as formas okinawanas e japonesas de culto aos antepassados. Levando-se em conta os valores sagrados e o caráter ritual do culto *Sosen Suuhai* é possível considerá-lo um “lugar” de preservação da identidade okinawana.

Dessa forma, procura-se observar e entender os caminhos da construção identitária okinawana a partir do cruzamento entre a história dessa imigração no Brasil com a sua religiosidade, o que permitirá reflexão sobre identidade e memória do importante grupo ainda pouco estudado no Brasil.

Produção bibliográfica relativa aos okinawanos no Brasil

De fato, os estudos mais conhecidos sobre okinawanos referem-se à identidade, ligada

¹⁵ Este assunto será tratado no capítulo 5.

a diferentes aspectos de sua produção cultural. O trabalho de Yamashiro (1997) é um apanhado geral da história de Okinawa, apresentando as relações de Okinawa com a China, o Japão e outros países, sua integração ao império japonês, sua participação e consequências da Segunda Guerra Mundial e apresentação da estrutura e da cultura okinawanas, na atualidade.

A pesquisa desenvolvida por Mori (1998; 2000; 2009; 2012) dedica-se, especialmente, ao estudo do xamanismo okinawano e as formas pelas quais a comunidade desenvolveu sua espiritualidade durante o processo migratório no Brasil, especificamente, no que tange às questões de hibridismo com as religiões afro-brasileiras (“amarelamento das religiões afro-brasileiras”).

Kanashiro (2000) faz uma pesquisa dos centros de estudos sobre Okinawa no mundo e da produção acadêmica sobre este tema, no Brasil, chegando à conclusão de que há avanços no interesse sobre a comunidade okinawana nas últimas décadas, embora a produção ainda seja baixa em relação aos estudos japoneses de modo geral. É importante perceber a atual produção bibliográfica sobre Okinawa em diferentes centros de estudos japoneses/okinawanos no mundo, com escassez de trabalhos no Brasil, o que reitera a necessidade de pesquisas sobre essa comunidade no Brasil.

Satomi (2004) dedica-se a estudar a continuidade da “música para koto”, “sokyoku”, no Brasil, com atenção ao seu aspecto simbólico, ligado às raízes okinawanas, e, também, às questões étnicas com japoneses, as quais se manifestam nessa reprodução musical. O trabalho de Satomi contribuiu à pesquisa, ao expor as motivações e sutilezas étnicas, culturais e ideológicas na resistência da música para koto no Brasil. Seus apontamentos sobre a existência de preconceitos entre japoneses e okinawanos contribuem às análises identitárias dos okinawanos nesta pesquisa.

Higa (2011) procura discutir as ressignificações e recriações da identidade *uchinanchú*¹⁶ a partir de aspectos culturais relacionados à arte, mais especificamente, à dança okinawana *odori*, reproduzida no Brasil. A autora percebe a construção do *odori* na comunidade okinawana do Brasil como criação de identidade “cultural” (com aspas). Esse conceito de Manuela Carneiro da Cunha (2009) refere-se ao processo de pensar a própria cultura, de enxergá-la como potência de discurso de valorização social. Nesse sentido, o trabalho de Higa concorre às hipóteses desta pesquisa, porque se nota, na comunidade, necessidade de afirmação identitária como “cultura”. A união desse grupo, enquanto comunidade e sua articulação política seriam resultados mais visíveis desse processo, mas, de

¹⁶*Uchinanchú* é um termo da língua okinawana que significa “okinawano”. Segundo Mori (2009), é um termo usado na comunidade okinawana como fator de diferenciação em relação aos japoneses, chamados de *yamatonchú*.

fato, Higa apresenta outros campos de produção cultural: as artes e o culto aos antepassados, como terrenos férteis e sutis de recriações de sua própria cultura.

Nitahara (2009) estuda a identidade okinawana em uma perspectiva transnacional. Seu ponto de vista baseia-se na formação da comunidade okinawana em Brasília e da relação transnacional entre as diversas comunidades okinawanas no mundo todo, a partir de redes¹⁷ e do compartilhamento de aspectos culturais como o sentido de solidariedade e troca, que marcariam a identidade *uchinanchú*. Também, ela explora essa identidade na perspectiva étnica, em oposição aos japoneses das ilhas principais, mostrando de que forma as oposições aparecem no discurso da comunidade *nikkei* em Campo Grande, a partir da etnografia em duas associações de Vargem Bonita: a Associação Nipo Brasileira de Vargem Bonita e a Associação Okinawa Kenjin de Brasília. Sua conclusão converge ao sentido de perceber coesão identitária entre os okinawanos do mundo inteiro, o que os configura como comunidade transnacional. Por outro lado, no Brasil, os okinawanos seriam minoria segregada em relação aos japoneses. Nesta perspectiva é possível fazer conexões e análises do estudo de Nitahara com meu campo de trabalho.

Pires (2011) também procura compreender a identidade okinawana no Brasil a partir da análise das festas promovidas pela comunidade; o autor atenta à existência de relações étnicas conflituosas entre japoneses das ilhas principais e os okinawanos, o que evidencia a não homogeneidade do grupo imigrante “japonês”. A questão identitária seria retratada, segundo o conceito de duplicidade exógena (vista, pelos brasileiros, como japoneses) e duplicidade endógena (vista, pelos japoneses, como minoria étnica), em que as festividades, característica relacionada aos okinawanos, seriam chaves importantes de afirmação identitária. Sem dúvida, a discussão de seu trabalho aproxima-se em teoria e análise, já que esta pesquisa procura compreender a forma por que o *Sosen Suuhai* constitui a identidade okinawana no Brasil.

Kubota (2008) estuda o *odori* e *soba* okinawanos na cidade de Campo Grande, em que existe grande concentração dessa comunidade, com trabalho de campo nos clubes Nipo e

¹⁷O conceito de redes em estudos de migração consiste na ligação existente entre os emigrantes e cultura deixados na terra natal. Essa relação identitária implica no intercâmbio de informações, artefatos e pessoas, que podem possivelmente querer imigrar para o mesmo país em que se tem conhecidos e/ou parentes, formando o que se conhece por rede de migração (TRUZZI, 2008).

Já o conceito de transnacionalismo, segundo pesquisas de Glick Schiller, Basch e Blanc-Szanton (1992), configura-se por processos de intercruzamentos geográficos, culturais e políticos, de maneira global. Essas relações transnacionais, no contexto da imigração, possibilitam desenvolvimento de relações familiares, econômicas, religiosas e políticas entre a sociedade de origem e a receptora.

Logo, a ideia de redes transnacionais okinawanas refere-se às trocas materiais, econômicas, simbólicas, culturais e identitárias entre as diversas comunidades *uchinanchú* do mundo.

Okinawa. Analisa os valores familiares e culturais passados pelas *Obasans* (avós) como “peças de resistência” das tradições japonesas, transmitidos, porque detêm papel essencial na socialização dos filhos e netos, bem como possuem participação relevantes nas associações culturais japonesas de Campo Grande. Seu trabalho converge aos interesses do estudo que se apresenta aqui, na medida em que apresenta e discute o papel das mulheres na continuidade das tradições japonesas dentro da família e do papel exercido delas nas associações culturais. Além disso, a autora trata da questão do preconceito que culmina nas diferenças identitárias entre japoneses e okinawanos, fator enriquecedor nas análises sobre identidade okinawana neste meu trabalho.

Na produção bibliográfica do Brasil citada até agora, os estudos relacionados à religião okinawana restringem-se à produção de Mori (1998; 2000; 2009; 2012)¹⁸, em que se analisou o processo de “amarelamento” das religiões brasileiras de possessão. Seu interesse foi em compreender de que forma ocorreu hibridismo entre as religiões tradicionais de possessão brasileiras, como espiritismo e umbanda, com a crença popular okinawana de Xamanismo. No caso do presente estudo, diferentemente, de Mori, o olhar sobre a religião okinawana restringe-se à missa aos antepassados okinawanos, feita no âmbito familiar, com tentativa de se perceber os caminhos e negociações traçadas pela sua historicidade, enquanto grupo de imigrantes ao Brasil. Em função das limitações do mestrado, esta pesquisa ficou circunscrita à estrutura dessas missas, atentando à discussão sobre família e gênero, bem como a alguns apontamentos sobre a diversidade do culto, a partir de outras influências religiosas brasileiras e de possíveis demarcações identitárias, a partir da relação com a comunidade japonesa, além do registro da memória coletiva desse grupo. O uso da história oral, como metodologia de pesquisa, permitiu retratar novo ponto de vista da experiência desses imigrantes, especialmente, por relacionar à produção cultural (missas aos antepassados) à memória coletiva da comunidade. Na memória, é tecida a maior parte das relações sociais e identitárias. Essa abordagem não foi recorrentemente visitada e trabalhada nos exemplos acima citados, exceto por Pires (2011), que utiliza a história oral na investigação das festividades do grupo em São Paulo.

1. METODOLOGIA

A apreensão e análise dos aspectos identitários relacionados ao culto *Sosen Suuhai* no *butsudan* e dos rituais do *Senkotsu*, *Obon* e *Tanabata*, foram trabalhados com a seguinte

¹⁸ Processo de 'Amarelamento' das Tradicionais Religiões Brasileiras de Possessão - um Mundo Religioso de Uma Okinawana (1998); Culto aos Antepassados, Yuta e Comunidade-a Prática do Culto aos Antepassados pelos Descendentes de Okinawanos no Brasil. (2009); Se tornando uma xamã étnica okinawana no Brasil (2012).

metodologia: 1) pesquisa bibliográfica, a partir da produção sobre a imigração japonesa, e, especialmente, okinawana, no Brasil, 2) leitura bibliográfica sobre identidade, imigração e simbologia religiosa, 3) entrevistas de história oral temática com okinawanos que realizam o culto aos antepassados, com “*yutás*” (xamãs) e com pessoas de participação política dentro da comunidade okinawana, que também praticam o culto, e, 4) uso da técnica de observação participante em algumas situações específicas de vivência da comunidade, como em missa de morte e em alguns encontros da comunidade okinawana em São Paulo.

1.1 Historia oral na pesquisa

A utilização da história oral é capaz de fazer interlocução entre subjetividade e coletividade, por meio do recurso da memória. Afinal, falar de história é, também, falar de cultura, dos possíveis “porquês” das mudanças de hábitos e costumes e de que maneira essas mudanças atingiram a percepção do grupo sobre o outro e sobre si. Trata-se de metodologia que se concentra na percepção e experiência do sujeito, e na maneira pela qual essa percepção está relacionada com a história, estrutura social e a memória coletiva.

Dentre os 13 entrevistados desta pesquisa, oito são nisseis, quatro são sanseis e, apenas, uma *issei*¹⁹. Todos têm mais de 40 anos, com maioria, de cinco pessoas, na faixa etária de 60-70 anos de idade. Assim, os entrevistados são todos de meia idade ou idosos, com grande maioria nissei, o que circunscreve a temporalidade das experiências vividas por eles. Nesse sentido, pode-se dizer que a análise do culto não pode contemplar, também, uma perspectiva geracional como seria o ideal. Ainda assim, informações importantes sobre a manutenção das tradições familiares, a sucessão do *butsudan*, os papéis sociais de gênero em torno do culto e o tipo de relação das novas gerações com o *Sosen Suuhai* foram trabalhadas em entrevistas de história oral temática. Afinal, trabalhar com memória é se debruçar na articulação entre subjetividade e sociedade e é compreender o ponto de vista do grupo por meio de sua narrativa (PEREIRA DE QUEIROZ, 1988). Desse modo, os relatos apresentarão histórias, com compartilhamentos, conflitos e dúvidas, capazes de mostrar as relações e caminhos que cada família construiu com as práticas do culto *Sosen Suuhai*, expondo também suas relações com a tradição, ou seja, com a identidade familiar e comunitária e possibilitando análises e apontamentos sobre a manutenção, fortalecimento ou enfraquecimento dessa prática

¹⁹ *Issei*, *Nissei* e *Sansei* são termos em japonês que significam, respectivamente, primeira, segunda e terceira geração. A primeira geração é a geração do imigrante, logo, segunda e terceira gerações referem-se aos filhos e netos dos imigrantes japoneses, respectivamente.

no seio familiar.

Certamente, outro ponto importante na escolha da história oral como metodologia da pesquisa reside no fato de haver escassez de registros sobre o tema. A oralidade e as relações familiares caracterizam a forma pela qual se reproduzem os ensinamentos do culto, mas, de que forma é possível documentar um tema tão íntimo, que ocorre no âmbito privativo da família, sem recorrer à metodologia de registro oral? Muitas vezes, *butsudans*, *motis*, *manjus*, *sakês* e outras oferendas, bem como o ambiente em que circunda o *Sosen Suuhai* formam imagens construídas conjuntamente e que ocorrem por meio dos relatos, dada a impossibilidade de minha participação nesses eventos²⁰.

Além disso, a história oral permitiu captar os momentos mais importantes da memória coletiva dos okinawanos no Brasil. Halbwachs (1990) afirma que a ideia de que a lembrança é pessoal, independente dos outros, é ilusão causada pelo fato de que:

“a lembrança aparece pelo efeito de várias séries de pensamento coletivo emaranhados, e que não podemos atribuí-la exclusivamente a nenhuma dentre elas, nós supomos que ela seja independente, opomos sua unidade a sua multiplicidade. Seria como supor que um objeto pesado está suspenso no ar, por milhares de fios tênues e entrecruzados, de modo que pareça estar sustentando por si mesmo” (HALBWACHS, P. 52, 1990).

Ou seja, segundo Halbwachs, a memória é construída coletivamente e mantida pela continuidade do compartilhamento da coletividade. Não basta reconstruir peça por peça do passado para se ter uma lembrança. Essa reconstrução tem de ser feita a partir de vivências comuns, de modo que só pode ser possível mantê-las dentro de um mesmo grupo. Só assim, a lembrança pode ser reconhecida e reconstruída. Halbwachs (1990) não deslegitima a lembrança individual, mas procura enfatizar o argumento de que as lembranças históricas caminham juntamente com a memória coletiva, são a força do grupo que alimenta as imagens da experiência individual.

Nesse sentido, as entrevistas de história oral possibilitaram analisar as relações entre a identidade okinawana no Brasil e os acontecimentos históricos importantes como a Segunda Guerra Mundial, a Revolução Meiji e o período do Estado Novo, por exemplo. Busco, nas memórias dos entrevistados, não apenas os caminhos trilhados por esse grupo imigrante no Brasil, mas, principalmente, os significados que tais caminhos imprimiram na identidade dos okinawanos no país.

²⁰ O fato das missas serem realizadas no 1º, 3º, 7º, 13º, 25º e 33º aniversários de morte dificulta muito a oportunidade de participar de uma dessas missas. Além disso, deve-se reiterar o fato de se tratar de um ritual compartilhado, apenas, por amigos íntimos e familiares, tornando indesejada a presença de uma pesquisadora.

1.2 História oral: técnica, metodologia ou disciplina

O contato direto entre pesquisador e o entrevistado (que começa antes das entrevistas, passando pela transcrição e pela escolha do uso do relato no trabalho) pode ser feito de diversas formas. Nesse sentido, é necessário refletir antecipadamente sobre quais técnicas utilizar no processo das entrevistas, justamente porque elas implicam em resultados diferentes de documentação. Pensá-la enquanto metodologia, método ou disciplina faz toda diferença em relação aos objetivos do trabalho e determina o modo em que as entrevistas serão utilizadas. Enquanto método, a história oral se preocupa com os procedimentos técnicos, como os tipos ideais de gravador, cuidados na transcrição, bem como, com a organização e conservação dos documentos. Enquanto metodologia, a história oral exige discussão teórica que reflita sobre formas de condução das entrevistas, como, por exemplo, as formas de transcrição, com atenção nas consequências dessa prática na pesquisa. Enquanto disciplina, a história oral é vista como procedimento metodológico, carregado de conceitos próprios, que levam à construção de teorias próprias e adequadas à análise dos fenômenos sociais (FERREIRA, 1996).

Optou-se pela história oral enquanto método, por considerar importante refletir sobre a subjetividade inerente à produção do documento. A relação entre pesquisador e entrevistado no contexto do trabalho e na hora da entrevista, bem como a forma de transcrição da mesma, faz diferença na qualidade final do documento. Então, uma série de procedimentos foi considerada na condução do processo das entrevistas de história oral temática. Esta modalidade de entrevista (temática) foi mais adequada à pesquisa, já que é necessário enfoque no tema do culto aos antepassados okinawanos, ainda que haja liberdade à construção das narrativas.

As vivências com os entrevistados foram relatadas em diário de campo, em que foi possível contextualizar a relação com o entrevistado, desde a forma em que o relacionamento começou até as descrições de reações físicas que não podem ser capturadas pelo gravador, bem como conversas antes e depois do momento da entrevista. Esta documentação é útil como complementação das entrevistas e de outros materiais, que, em seu conjunto, possibilitam análises mais completas.

No momento da entrevista, procurei não interromper o entrevistado, respeitando seu tempo de fala e de construção da narrativa. Na etapa de tratamento do áudio, optei pela transcrição literal, com inspiração no trabalho de McClearly (2011), que procura pensar a

relação entre a oralidade e a escrita. Para ele, a construção de um texto de história oral deve se adequar a uma melhor compreensão do leitor. Muito da comunicação vivida na entrevista é impossível de ser transcrita já que a fala “é composta de três elementos inseparáveis: as palavras, a voz e o movimento do corpo: do tronco, das mãos, dos olhos, dos músculos da face” (CLARCK, 1996 apud MACCLEARLY, 2011, p. 97). Ou seja, há todo um contexto composto por vozes, sons e imagens da linguagem oral, que a escrita não tem possibilidades de reprodução fiel. De fato, a transcrição totalmente fiel da entrevista pode dificultar seu entendimento já que “muito do que aparece na transcrição simplesmente não faz sentido sem a presença das vozes e imagem” (MACCLEARLY, 2011, p. 106). Um bom caminho de transcrição apresentado pelo autor seria o formato de entrevista, com alterações textuais necessárias a uma melhor fluência e compreensão narrativas.

Dessa forma, a transcrição das entrevistas, neste trabalho, apresenta as falas da entrevistadora e do(s) depoente(s), com intervenções, apenas, em vícios de linguagem, em momentos de difícil compreensão do texto e de situações descontextualizadas da entrevista, como chegada e saída de pessoas, por exemplo. Apesar das intervenções, elas não prejudicam o reconhecimento da forma pela qual a narrativa foi construída.

É importante também apontar ao uso do Termo de Cessão de Uso das Entrevistas (vide modelo no apêndice). De modo geral, é um termo que perpassa a relação ética entre as duas partes, sendo um esforço de respeito e compreensão diante da multiplicidade de situações e problemas encontrados. Considero importante apresentar ao entrevistado o direito de colocar restrições referentes à exposição de sua identidade e a extensão do uso do documento. Por outro lado, este termo garante, ao pesquisador, os direitos de uso concedidos, evitando possíveis problemas em futuras publicações, com filhos e descendentes do entrevistado, por exemplo, (FREITAS, 2006).

Dessa forma, acredita-se ser possível chegar a um resultado satisfatório na produção do documento. As entrevistas revelaram pontos de vista dos praticantes do culto com relação a temas como etnicidade, simbologia e memória coletiva, com oferta de quadro mais completo sobre a simbologia do culto e de que forma ela seria influenciada por esferas sociais mais abrangentes.

1.3 Complementaridade à observação participante

As entrevistas de história oral serão complementadas pela técnica de observação

participante²¹. A convivência com a comunidade em momentos de confraternização e nos rituais realizados em casa revelaram os costumes e a cultura em outro contexto, de perspectiva diferente da abordada nas entrevistas. Ela permitiu aproximação maior desse grupo, com possibilidade de observar, participar e registrar as práticas rituais *in loco*, o que, certamente, enriqueceu a visão e as análises sobre o objeto. A vivência em encontros na comunidade permitiu visão privilegiada do campo, primeiramente, por conta da existência de muitas relações que ocorriam concomitantemente, o que permitiu perceber sutilezas importantes da sociabilidade do grupo, das formas de pensar e agir. Outro ponto positivo, nesse caso, refere-se à possibilidade do inesperado como revelação, além disso, a convivência etnográfica reduz as desconfianças e estranhamentos com o grupo estudado, o que permite coleta de dados em um ambiente cada vez mais espontâneo no decorrer do tempo.

O método etnográfico tem, como marco inicial, o trabalho de Malinowski (1884-1942). Em *Os Argonautas do Pacífico Ocidental* (1978), o autor baseia-se na convivência direta e intensa com os trombiandeses, o que marca novo paradigma na antropologia, cujo centro está no diálogo direto entre observação participante e descrições etnográficas ao estudo das particularidades de cada cultura (LAGE, 2009).

Tal método de etnografia clássica baseado na coleta exaustiva de dados, com produção de diagramas, planos de estudo, pesquisa e quadros sinóticos completos (MALINOWSKI, 1984, p. 30) foi repensado entre 1920 e 1950, quando outros autores como Margareth Mead, Radcliff-Brown e Evans Pritchard propuseram a observação participante como técnica etnográfica em que seria possível “chegar ao cerne de uma cultura mais rapidamente, do que alguém, por exemplo, que empreendesse um inventário exaustivo de costumes e crenças” (CLIFFORD, 2008, p. 28).

Após 1950, com o trauma da Segunda Guerra Mundial, com as modificações sociais e científicas geraram-se novos questionamentos e interpretações acerca do fazer antropológico. Nesse contexto, surgiu a antropologia interpretativa, cujo expoente principal, Geertz (1926-2006), buscava a interpretação dos fenômenos sociais a partir dos significados atribuídos pelos nativos, construídos na teia de relações pertinente ao fenômeno ou grupo. De fato, esse

²¹ A observação participante foi feita em uma festa de *bonenkai* (festa de encerramento de ano) em 2012; comemoração dos 40 anos de reversão de Okinawa; participação na missa de Massayuki Okubaru em 28/12/2012; oito participações em encontros da *seisonenkai* (grupo de meia idade), ocasião em que também acontecem palestras sobre cultura okinawana; participação em 8 encontros na Associação Espírita Amor a Jesus, em que ocorrem palestras sobre o culto aos antepassados okinawanos; participação na homenagem aos primeiros imigrantes antepassados em 2014; participação de uma missa de *Obon* em 16 de julho de 2014.

método, hoje, está legitimado na Antropologia como meio eficiente de compreensão sobre grupos, suas práticas e hábitos culturais.

Esclarece-se que a observação participante, como técnica etnográfica, permite o levantamento de informações qualitativas que só podem ser percebidas no contato direto com o grupo estudado, com participação contínua no seu cotidiano, que permita não só captar a dinâmica social, mas também as sutilezas dos comportamentos. Esse método permite uma interação e potencial aceitação do pesquisador pelo nativo, fato que muda o relacionamento entre os dois e, conseqüentemente, muda as informações a que se acessa.

Especificamente, neste trabalho, a prática de observação participante consistiu em anotar e descrever, o mais minuciosamente possível, todos os encontros observados, todas as conversas e impressões sobre os locais e as pessoas da comunidade okinawana em São Paulo. Apesar das dificuldades em se realizar observação participante sem prática antropológica muito consolidada em pesquisas anteriores, foi possível participação em várias ocasiões de reuniões e festas da comunidade okinawana, e, também, em uma missa de morte de dois anos de Massayuki Okubaro e em cerimônia do *Obon*²² nesta família.

O objetivo de analisar as relações e significados em torno ao culto aos antepassados okinawanos permitiu articular a simbologia desse ritual com a memória coletiva e a história dos okinawanos no Brasil. Inspiro-me em Asad (2010), que busca perceber a capacidade ordenadora dos símbolos religiosos na interface das relações históricas, econômicas e culturais que o constituem. Asad questiona quais seriam as histórias e relações de poder na construção dos símbolos ou como o poder religioso seria capaz de criar verdades para os fiéis. Para o autor, não é apenas o símbolo que produz disposições, mas o poder do *status* e da coerção religiosa. No caso da igreja católica, o símbolo atua tanto no mundo objetivo por meio de leis, como no sentido subjetivo da coerção do fogo do inferno, por exemplo, à coerção social (família e sociedade) que compartilha desses códigos, até a disciplina sobre o próprio corpo.

Não é objetivo da pesquisa analisar a fundo a simbologia religiosa, por razões anteriormente apresentadas, mas acredito que os significados do culto e de seus símbolos, trazidos pelos interlocutores nas entrevistas e na observação participante sejam importantes para compreensão das relações entre o culto e a identidade okinawana no Brasil. As ressignificações de símbolos e rituais, bem como seus hibridismos conectam-se com a própria

²² *Obon* em Okinawa relaciona-se ao calendário lunar, o que faz com que a data mude de ano a ano, mas, geralmente, ocorre em meados de julho. Com o decorrer dos anos, muitas famílias adotaram a data fixa do Japão, que seria nos dias 13, 14 e 15 de julho. São três dias de confraternização entre a família extensa e os antepassados que retornam para visitar a família.

historicidade do grupo no Brasil e mostram não apenas o que seria importante na construção da identidade dos okinawanos neste país, mas, principalmente, os elementos históricos propulsores de sua constituição, bem como suas relações de poder.

1. 4 Construção das redes de entrevistados

Antes de apresentar a formação da rede de entrevistados, é necessário dizer que parte deles optou pelo anonimato, de modo que alguns nomes são fictícios²³.

Um dos primeiros contatos feitos com a comunidade okinawana foi com Lais Miwa Higa. A aproximação aconteceu pela possibilidade de formar grupo de estudos japoneses, há cerca de dois anos. Ela pesquisa a cultura okinawana, além de descender desse povo.

Laís, sabendo de meu interesse pelo culto aos antepassados, apresentou-me Shinji Yonamine, que, prontamente, dedicou-se em me ajudar, com conversas explicativas sobre o culto, com entrevista concedida à pesquisa e com material escrito, de anotações, impressões e análises sobre o culto e a espiritualidade okinawana feitas no decorrer de sua vida.

Shinji tem 64 anos, é morador do bairro de Vila Carrão e é ex-presidente do Kaikan- Associação Okinawa Kenjin do Brasil. Ele detém papel importante na comunidade okinawana desde 1978. Pela sua forte atuação política e grande conhecimento da comunidade e das tradições okinawanas, teve contribuição preciosa, por explicar os significados do culto, além de ter indicado outras pessoas que puderam colaborar com o trabalho. Ele foi entrevistado no dia 17 de fevereiro de 2013.

Também conheci a família Hanashiro no Museu do Imigrante Okinawano, em Diadema, por meio de evento em homenagem aos 40 anos da reversão de Okinawa ao território japonês. Naquela ocasião, houve a apresentação do filme “A casa de chá” e, posteriormente, apresentação de narrativas de três irmãos da família Hanashiro, que moraram em Okinawa entre 1939-1949. Os depoimentos e documentos apresentados sobre o período de guerra em Okinawa foram marcantes e percebi que eles poderiam compor material interessante ao “Arquivo Virtual de Histórias Migrantes”²⁴, em que trabalhava na época. Desse modo, o contato com o senhor Jorge Hanashiro e sua esposa Elza Hanashiro foi realizado com o intuito de escanear seus documentos do período da guerra e da imigração ao

²³ É o caso de José, Cássia, Simone, Lucinda, Márcia, Rosana, Satiko, Mariana, Takao, Lúcia e Carlos.

²⁴ O “Arquivo Virtual de Histórias Migrantes” é um projeto coordenado pelo professor Sedi Hirano e pela professora Maria Luiza Tucci Carneiro, com financiamento da FAPESP. Trata-se de um acervo digital com apresentação de documentos, iconografias, periódicos e testemunhos de várias nacionalidades de imigrantes que vieram ao Brasil, sobretudo, no início do séc. XX.

Brasil, bem como coletar um depoimento ao referido arquivo.

Este contato possibilitou entrevistar três gerações de duas famílias derivadas de sua própria família. Contudo, a senhora Elza, esposa de Jorge Hanashiro, acreditava que outras pessoas pudessem auxiliar mais do que ela em relação ao culto aos antepassados. Uma delas seria sua cunhada Yolanda, responsável pelo *butsudan* da linhagem familiar de seu marido e que se disponibilizou em ceder entrevista. Ela reside na cidade Itariri, em São Paulo.

Concomitantemente ao contato com a família Hanashiro, contactei a família Okubaru, a qual permitiu minha participação na missa de dois anos de morte de Massayuki Okubaru²⁵. Foi minha primeira visita a uma cerimônia de culto aos antepassados, experiência muito rica e que contribuiu muito à percepção sobre as missas. Cerca de um ano e meio depois, em 16 de julho de 2014, cheguei a participar de uma missa de *Obon*, em que pude conversar informalmente com várias pessoas da família e entrevistar duas pessoas, Taira e Rosana, além de manter contacto constante e muito rico com Tereza Okubaro por meio de e-mails, com perguntas específicas sobre o culto e sua família.

Nessa mesma época, da minha primeira experiência de observação participante na casa de Tereza Okubaro, final do ano de 2012, Shinji Yonamine me ofereceu a oportunidade de conhecer e frequentar uma Associação espírita okinawana, em que eram ministradas palestras semanais de orientação ao culto aos antepassados okinawanos. A receptividade dos responsáveis pela casa foi essencial para compreensão de vários elementos do culto aos antepassados e seus significados. Além disso, pude perceber certas modificações do culto, como, por exemplo, a influência atual das religiões afro-brasileiras, espírita e católica na espiritualidade produzida nessa casa, cuja grande maioria dos frequentadores é de origem okinawana. Frequentei o centro “Associação Espírita Amor a Jesus” por um mês, de meados de fevereiro a meados de março de 2013, com visitas semanais para ouvir ensinamentos sobre o culto aos antepassados okinawanos, além de outras visitas esporádicas durante um ano e meio. Pelo fato de nos encontrarmos sempre no centro espírita e da própria vida dos dirigentes ligar-se, completamente, à espiritualidade praticada no local, pediram para que eu não gravasse as conversas nem filmasse nada do que ocorresse ali dentro. Deste modo, as visitas sempre foram registradas por meio de anotações no caderno de campo.

A relação com os dirigentes da casa, Lúcia e Carlos, sempre foi muito boa, especialmente, com Lúcia, com quem muito conversava nos finais das palestras sobre culto

²⁵ Primeiramente, Elza Hanashiro me apresentou a Aparecida Okubaro; após conversa informal sobre meus interesses de pesquisa, Aparecida pediu permissão à Tereza Okubaru, que, gentilmente, concedeu minha participação na missa de morte de dois anos de seu falecido esposo, Massayuki Okubaro, realizada no dia 28.12.2012.

aos antepassados. Lúcia e Carlos têm, respectivamente, 53 e 60 anos, sendo residentes do bairro de Tamanduateí, em São Paulo.

O contato com Marisa Tayra Teruya, que é professora na Universidade Estadual da Paraíba e participou da minha banca de qualificação, também possibilitou alguns contatos: Beatriz Nagahama, *yutá* okinawana, que chegou a fazer sua iniciação de xamã em Okinawa e também fez viagens regulares ao arquipélago. A primeira entrevista informal ocorreu via Skype, porque ela estava em Okinawa no momento da conversa. A segunda parte da entrevista ocorreu no dia 07 de dezembro de 2013, em seu espaço de atendimento no bairro Casa Verde.

Outra entrevistada foi Dona Lucinda, de 87 anos, que reside com três filhos na região leste de São Paulo, cuja entrevista aconteceu em 21 de novembro de 2013, em sua residência. Sua filha Márcia, de 63 anos, também, colaborou com a pesquisa com depoimento no término da entrevista. O fato de realizar parte da entrevista com Dona Lucinda e Márcia juntas apresenta mudança na dinâmica da entrevista, pois a presença de outra pessoa influencia no depoimento. A fala de Dona Lucinda, quando só, tratava de sua história de vida; com a presença da Márcia, a entrevista tematizou mais o culto aos antepassados e a sociabilidade da família em torno às missas. Nota-se, então, que a influência de outra pessoa pode alterar a construção da narrativa, porque, muitas vezes, a memória histórica serve de apoio à memória autobiográfica. A presença do grupo ou de representante do grupo evoca elementos importantes da história coletiva, que serve de estrutura/cenário à própria narrativa individual (HALBWACHS, 1990). Nesse sentido, ocorreu modificação da narrativa de Lucinda, pois a presença da sua filha lhe trouxe as memórias compartilhadas, os momentos vividos, coletivamente, como o culto aos antepassados.

Na mesma rede de contatos estabelecida por meio de Marisa Teruya, José Kanashiro, de 53 anos, *nissei*, foi entrevistado na data de 27 de janeiro de 2014, em sua residência, localizada na cidade paulista de Peruíbe. Durante a entrevista, participaram, também, Cássia (irmã) e Simone (esposa), que contribuíram com pontos de vistas no depoimento de Kanashiro. Nesse caso, a narrativa construída, em conjunto, mostrou relações importantes, de discordâncias, incertezas e posicionamentos individuais, situações que foram enriquecedoras à análise e que, provavelmente, não teriam sido expostas em uma entrevista, apenas, individual. Durante observação participante, realizada na comunidade okinawana, tive contacto com Mariana, de 43 anos, *sansei*, residente na Zona Leste de São Paulo, cuja entrevista foi realizada em 20 de março de 2014. Por meio da Mariana, fui apresentada à senhora Satiko, de 72 anos, *issei*, residente na Zona Norte de São Paulo. Satiko é xamã okinawana, cuja entrevista foi cedida em 20 de março de 2014.

2. HISTÓRICO DA IMIGRAÇÃO OKINAWANA E JAPONESA.

A imigração japonesa para o Brasil tem como marco inicial o ano de 1908, porém, para entender esse fluxo é preciso retomar rapidamente o processo histórico que o construiu. Durante o século XVI a ascensão de Tokugawa Hidetada (1589-1632) no Japão abalou as relações comerciais e culturais do Japão. O receio de Hidetada em relação às influências externas, em especial do cristianismo, culminou na ampla perseguição contra os cristãos, expulsão dos estrangeiros, decretos de lei que impedia saída de japoneses, bem como entrada de estrangeiros e o fechamento dos portos para comércio. Tais medidas levaram ao conhecido isolamento do Japão, que durou cerca de duzentos anos.

A partir do século XIX, a Revolução Industrial na Inglaterra, o Neocolonialismo e a intensificação e expansão do capitalismo no mundo passaram a forçar a abertura política e comercial do Japão. Foi nesse contexto que, em 1854, Matthew C. Perry atracou em terras japonesas. As negociações permitiram a abertura de dois portos comerciais, Shimoda e Hakodate, transformando o Comodoro Perry no emblema da aceleração de um processo de mudança que há muito tempo ocorria na sociedade japonesa. A chegada dos ocidentais ao Japão agudizou uma discussão política que vinha sendo travada pela população descontente com o regime vigente, e por esse motivo, eram favoráveis às ideias de mudanças. (HANDA, 1980).

Em 1867, o Shogun Yoshinobu Tokugawa abriu mão de seus poderes militares e políticos em nome do imperador Matsu-Hito Meiji, que iniciou uma série de modificações visando modernização e homogeneização do Estado-nação japonês. O governo apoiou a iniciativa privada, promoveu a ampliação das redes de transporte e comunicação, instituiu o monopólio em setores básicos da economia e implantou um sistema bancário.

Os feudos (*han*) foram transformados em prefeituras (*ken*), em 1872, administradas por funcionários do governo, centralizando as decisões e quebrando a antiga estrutura feudal. Houve a proibição da venda de terras, seguida pela regulamentação dos impostos territoriais, que substituiu a cota de colheita do arroz feita no antigo regime. A necessidade de pagar altos impostos ao governo imperial fez com que muitos camponeses não conseguissem se sustentar. A alta concentração de terras aliada ao crescimento populacional gerou êxodo rural e desemprego nas cidades. Se, por um lado, havia um processo de industrialização, por outro, esse processo começou assimilando a tecnologia ocidental, de modo que as cidades passaram a receber um contingente populacional muito maior do que as fábricas poderiam receber. Além disso, os altos impostos de terras não mais permitiam o cultivo por pequenos

proprietários. Houve um grande descontentamento dos agricultores e nos dez primeiros anos da era Meiji, entre 1868 e 1878, verificaram-se pelo menos 190 revoltas (HANDA, 1980).

Por outro lado, o desenvolvimento industrial enriqueceu o país, especialmente seus centros fabris. A antiga e rígida estrutura social do Japão foi substituída por um regime democrático. A partir de 1870, cada família passou a ter um sobrenome próprio e não mais a nomeação dada de acordo com o feudo ao qual pertenciam. A antiga classe de castas, em que o nível mais alto da sociedade estava com a classe de samurais, deixou de existir, não podendo mais haver distinções entre os japoneses²⁶ (HANDA, 1980).

O exército e a marinha serviram para fomentar a identidade nacional no país, com serviço obrigatório. Em 1872, foi decretada a educação compulsória. Em 1889, foi promulgada a Constituição do Império do Grande Japão e, no ano seguinte, o Édito da Educação. Este édito sintetizava os procedimentos voltados à questão de que a educação, assim como as Forças Armadas, deveria receber prioridade na construção do novo modelo de país, tornando-se obrigatória a partir do mesmo ano da constituição formal do exército japonês. O édito imperial da educação era lido todos os dias nas escolas japonesas, até 1940, e primava pelos valores confucionistas, como a valorização da família, dos ancestrais, da harmonia e da coesão social (HANDA, 1980).

Apesar do grande e rápido desenvolvimento industrial e econômico que o Japão conseguira em apenas 20 anos de Revolução Meiji, a maioria da população vivia no campo, onde impostos crescentes levavam mais e mais famílias à fome, conduzindo ao início de fluxos migratórios.

Junto ao processo de migração interna, mais duas saídas foram pensadas para resolução do problema do contingente de pessoas deslocadas para as cidades. Uma delas foi o projeto de expansão territorial japonês, baseadas em guerras de conquista, proporcionando mais empregos para a indústria e o deslocamento de soldados e colonos para os territórios ocupados. A outra solução encontrada foi o projeto de emigração para países como Estados Unidos da América e Havaí, depois para o México, Peru e Brasil.

Segundo Saito (1973) a primeira emigração japonesa em grande escala deste período histórico se deu para o Havaí, em 1868, seguida de imigração para os Estados Unidos da

²⁶ Apesar da discriminação entre classes sociais e castas não ser mais oficial desde 1871, é fato que até os dias atuais tal discriminação ocorre. O termo *burakumin*, que classificava a casta japonesa mais baixa, ainda hoje é usado no cotidiano, existindo inclusive listas (estudo realizado pelo governo no séc. XVII) constando os nomes das famílias “*burakumin*”. Muitos japoneses descendentes dessa casta tentam esconder sua origem como forma de não serem perseguidos e prejudicados quando da procura de empregos e em possíveis relacionamentos. Preconceitos contra a etnia ainu, okinawanos, bem como coreanos, filipinos e chineses também são recorrentes na sociedade japonesa.

América e Peru. As relações diplomáticas com o Brasil se iniciaram em 1895, com a assinatura do “Tratado de Amizade, Comércio e Navegação”. Mas, de fato, o fluxo migratório dos japoneses em direção ao Brasil começou na primeira década do século XX, quando a Itália, e os Estados Unidos estipularam sanções para a entrada de imigrantes japoneses em seus territórios. Impedidas de agir no Havaí, a partir de 1900, as companhias de emigração intensificaram seus esforços para obter colocação de trabalhadores na América do Sul, o que de fato veio a se concretizar em 1908, com a vinda dos primeiros imigrantes para as fazendas de café na região Sul e Sudeste, especialmente para São Paulo (SAITO, 1973).

Nesse contexto histórico sobre a emigração de japoneses para diversas partes do mundo, a situação okinawana apresenta particularidades. Primeiramente por que Okinawa foi um reino independente (Reino de Ryukyu), cuja primeira dinastia data do século XIII, sob comando do Lorde de Urasoe (YAMASHIRO, 1997). Sua posição geográfica estratégica facilitou a convivência atrelada a tratados comerciais com os países vizinhos, especialmente com a China, país com o qual desenvolveu intensa relação cultural e comercial, inclusive lhe pagando tributos até a data de 1609, quando foram invadidos pelo xogunato japonês de Satsuma, pertencente à dinastia Tokugawa. Após a invasão, passam a pagar tributos ao governo chinês e japonês, situação que caracteriza a forte influência de ambos os países sobre a cultura okinawana. Apesar do pertencimento ao regime feudal de Tokugawa (Japão), Okinawa ainda permaneceu como uma ilha independente até o século XIX, quando o contexto histórico do Imperialismo e o crescente interesse de países ocidentais sobre o Oriente, leva o Japão à Revolução Meiji (1868) e à anexação definitiva de Okinawa ao território japonês, com a criação de sua prefeitura, em 1879 (OKUBARO, 2008).

As diretrizes da Revolução Meiji, como se disse anteriormente, se apoiavam em uma conjuntura de reformas que visavam à homogeneidade cultural do Japão, sua modernização e consequente ocidentalização. A necessidade de construir a “unidade nacional” por parte do governo levou a uma repressão intensa sobre os hábitos e práticas específicas dos okinawanos, cuja influência cultural era muito mais determinada por países vizinhos como Coréia, China e Filipinas do que pelo próprio Japão. Dentro do projeto da Revolução Meiji, essas especificidades culturais okinawanas deveriam ser absolutamente incorporados pela cultura dominante através da presença do exército e difusão de uma imagem unificadora na escola e na imprensa. Nesse contexto, a estereotipação dos okinawanos como etnia inferior aos japoneses de Kyushu (Japão) também ganha evidência, especialmente pela relação de força que o Japão exerceu sobre Okinawa nessa época. Toda a estrutura cultural e governamental okinawana foi desestabilizada. Os titulares do governo okinawano foram

destituídos de seus cargos, a polícia japonesa prendeu um grande número de líderes, submetendo-os a palestras persuasivas e com ameaças de violências físicas. Os recém-chegados das ilhas principais do Japão tomavam os lugares de prestígio há muito ocupados pelos okinawanos. Em pouco tempo, toda a tradição de organização social okinawana foi abaixo. Em 1879, foi anunciado em Tóquio que além de três famílias da nobreza okinawana—Sho, Ie e Nakijin, todos os outros nobres de Okinawa iriam se tornar plebeus, ou seja, dependendo apenas de sua força de trabalho. Taxas semestrais foram estipuladas. Em 1895, somente duas famílias principescas, de seis que haviam antes, continuaram mantendo o título de status dos barões japoneses. Além disso, a língua oficial de Okinawa (*uchinaguchi*) também passou a ser proibida. Todas as escolas ensinariam apenas o dialeto oficial japonês (KERR, 2000).

Segundo Kerr (2000), o isolamento geográfico e a discriminação sobre os okinawanos, considerados atrasados por conta da relação mais próxima com outros povos orientais, fez com que diminuíssem a migração sazonal para as províncias da ilha principal. Algumas províncias estavam superlotadas e ofereciam poucos atrativos para okinawanos pescadores. Em 1940, a densidade populacional em Okinawa era de 588 pessoas por quilometro quadrado, mais alta que em outras províncias japonesas cuja densidade era de cerca de 529 por quilômetros quadrados. Esse grande excesso populacional significava falta de terras para moradia e cultivo, tal situação era somada às tempestades, epidemias de cólera frequentes (que chegou a matar 6.400 pessoas e deixar mais de 11.000 adoentadas), surtos de doenças como malária, tuberculose e doenças venéreas, obstáculos reais cuja única solução parecia ser a emigração.

Além disso, alguns subdistritos okinawanos chegaram a fazer dívidas de até 80.000 ienes por ano para importar alimentos que a ilha não conseguia produzir em decorrência de desastres naturais. Eles também pagavam altos impostos ao governo japonês, dificultando muito a sobrevivência dos agricultores na ilha (KIMURA, 2003).

Dessa forma, emigrar para outros países passou a ser uma motivação baseada em vários fatores: necessidade de ganho financeiro pelo momento de crise econômica advindo da Primeira Guerra Sino-japonesa; política expansionista japonesa; surtos de doenças como malária, tuberculose e doenças venéreas; desastres naturais que assolavam a ilha; altos impostos; dívidas e alta densidade demográfica (KERR, 2000).

Enquanto o Japão sofria com as situações supracitadas, do outro lado do Atlântico, o Brasil tinha a necessidade recepcionar a imigração de diversos países, baseado na confluência de dois fatores: a questão econômica, atrelada a produção do café, e a política de

branqueamento com assimilação dos estrangeiros “adaptáveis” ao Estado. Os imigrantes europeus seriam o “tipo ideal” para esse processo. Os de origem asiática e africana não eram bem vindos por serem considerados “exóticos”, “não assimiláveis”. Obviamente suas características físicas e culturais, por não se encaixarem no quadro evolucionista de “civilização” europeia, acirraram uma discussão acerca da vinda desses imigrantes para o Brasil (YOSHIOKA, 2008).

Em 1892, o Correio Paulistano publicou artigos que discutiam o “Perigo amarelo” no Brasil. De fato, a vinda dos imigrantes japoneses só foi realizada em 1908, após uma série de idas e vindas de negociações entre os governos brasileiro e japonês e as companhias promotoras da imigração (YOSHIOKA, 2008).

Perante a expansão cafeeira, especialmente no Centro Oeste Paulista, a falta de mão de obra europeia no Brasil e a necessidade japonesa de novos lugares de emigração para desafogar seus centros urbanos de desempregados, a possibilidade real da vinda desses imigrantes japoneses começou a tomar forma, e um acordo foi finalmente firmado (SAITO, 1973). Em 14 de abril de 1908, o navio Kasato-maru sai do porto de Kobe em direção ao Brasil, chegando aqui no dia 18 de junho de 1908. Ao todo eram 799 imigrantes, dos quais 355 eram provenientes de Okinawa.

A primeira década da imigração contou com uma porcentagem muito alta de okinawanos em relação aos japoneses de outras províncias:

Tabela 1 - Imigração okinawana e japonesa no Brasil:

Anos	Nº de imigrantes de Okinawa	Nº de imigrantes de todas as províncias	Porcentagem de okinawanos
1908	355	799	44.4%
1909	0	4	0%
1910	0	911	0%
1911	0	0	0%
1912	421	2.859	14,7%
1913	1	6.974	0,0%
1914	41	3.526	1,2%
1915	25	39	64,1%
1916	24	35	68,6%
1917	2.138	3.883	55,1%
1918	2.204	5.956	37,0%
1919	319	2.132	11,7%
1920	179	970	18,5%

(Fonte: Ishikawa, 1997 p. 548 *apud* Kimura 2003, p. 58)

Nota-se que, dos doze anos de imigração japonesa expostos na tabela acima, apenas cinco dos anos apresentados contaram com ausência ou número irrisório (1910, 1911, 1912 e

1913 com 0% e 1914 com 1,4%) de imigrantes okinawanos, sendo que dentro desse período, o ano de 1909 apresentou a vinda de apenas quatro imigrantes japoneses e em 1911 a imigração japonesa foi nula. Além dos 44% de emigrantes okinawanos a bordo do navio Kasato Maru (1908), fator representativo para se pensar a situação okinawana na época, na maioria dos anos que seguiram (1911) a presença de okinawanos foi expressiva, ficando acima de 35% em relação ao conjunto do estado japonês, composto por 47 províncias.

Segundo Harada (2008), a distribuição das famílias era feita levando-se em consideração as províncias de origem. Desse modo, procedentes de Fukushima, Kumamoto, Kagoshima, Niigata e Hiroshima, por exemplo, foram enviados para a região de Ribeirão Preto. Os okinawanos foram enviados para cidades ao longo das linhas ferroviárias como na região litorânea (Santos, Juquiá, Cananéia, Itariri, Pedro de Toledo), Sorocabana (Campinas, Bauru, Araraquara), Noroeste e Alta Paulista (Lins, Tupã, Marília, Ourinhos, Presidente Prudente) (KIMURA, 2003). Porém, os primeiros locais de recepção foram na São Paulo Coffe Station e na Fazenda Floresta, na região de Itu. As 173 pessoas que compunham as 26 famílias okinawanas residentes na região, se reduziram ao número de 23 pessoas, após oito meses. Boa parte dos imigrantes fugiam das fazendas onde trabalhavam por conta da exploração e dos maus tratos que sofriam, mas no caso dos okinawanos, o que caracterizou essa fuga em massa em tão pouco tempo foi o fato deles, mais do que outros grupos de japoneses, terem formado famílias com agregados desconhecidos para efeito de reunir o número mínimo de pessoas que cumprisse com as exigências de imigração (HARADA, 2008). Handa (1987) afirma que, em geral, mulheres e crianças permaneciam em Okinawa, já que a intenção da viagem era de ganho de dinheiro rápido e retorno à Okinawa. Tal situação passou a se complicar no cotidiano desses imigrantes desconhecidos que não raro tinham desentendimentos. Nesses casos, os jovens solteiros que compunham as famílias eram os primeiros a fugirem das fazendas, arrumando ocupação em outras fazendas ou se instalando no centro de São Paulo. As notícias de que essas pessoas estariam tendo sucesso financeiro, também era uma motivação a mais para que os colonos optassem pela fuga das fazendas de origem, arriscando novos locais de trabalho.

Além disso, houve incidência de comentários sobre um imigrante chamado Miyazato, da aldeia de Koroku, que retornou do Canadá para Okinawa com uma grande soma de dinheiro (HANDA, 1987). Segundo ele, o segredo para o sucesso seria não ficar no mesmo lugar e sim correr à procura de locais com trabalho lucrativo. Essa história chegou ao conhecimento dos imigrantes okinawanos residentes no Brasil, e que somado à exploração recorrente nas fazendas, provavelmente teve influência na decisão de fuga dos okinawanos. O

alto número de famílias forjadas okinawanas, com a existência de homens jovens e solteiros foi um fator de explicação das fugas constantes de okinawanos, especificamente, nos primeiros anos da imigração²⁷.

Perante todas as dificuldades impostas pelo processo de imigração (linguístico, cultural, ambiente de trabalho, alimentação, etc), o governo japonês impôs, a partir de 1913, algumas condições para a vinda dos imigrantes visando a sua melhor adaptação ao novo ambiente. Entre elas estavam: construção de vasos sanitários nas colônias; fornecimento de madeira para feitura de camas, mesas, etc; rede de água potável; facilitação de acesso a médicos e o não recrutamento de imigrantes provenientes de Okinawa e Kagoshima (HANDA, 1987). Este último item trouxe complicações nas relações entre okinawanos e japoneses. A postura do governo japonês foi enviesada ao atribuir o insucesso da imigração japonesa aos imigrantes de Okinawa e Kagoshima. Isso porque não levaram em consideração a porcentagem de imigrantes advindos dessas duas províncias. O alto número de fugitivos okinawanos e de Kagoshima poderia ser decorrente dessa alta porcentagem (KIMURA, 2003). O fato dos okinawanos sofrerem preconceitos certamente fez com que essa restrição do governo japonês se tornasse mais uma afronta moral para os okinawanos.

A imigração okinawana só foi retomada em 1917, por conta da queda do número de imigrantes europeus para o trabalho nas lavouras de café durante a Primeira Guerra Mundial. Esse fato fez com que o Ministério das Relações Exteriores do Brasil e a comunidade okinawana no Brasil contatassem o governo japonês, pedindo a liberação da imigração de okinawanos. Porém, em 1919 houve nova restrição sobre essa imigração na medida em que a vinda de imigrantes seria permitida apenas por carta de chamada da família e para o limite entre 50 a 300 imigrantes (KIMURA, 2003, p. 63).

Segundo Kimura (2003), em 1925, o governo japonês volta a liberar a imigração okinawana sob algumas condições:

1. Recrutamento de okinawanos maiores de 15 anos e com formação ginasial.
 2. Casais que possuíssem compreensão da língua japonesa; com menos de 40 anos de idade, e sem tatuagens nas mãos no caso das mulheres solteiras.
 3. Casais casados há mais de três anos no Japão.
 4. Família composta por pessoas com relação de casamento ou consanguinidade.
 5. Imigrantes com pouca ou nenhuma dívida no Japão.
 6. Cada recrutamento deveria contar com somente 10 famílias por vez.
- (KIMURA, 2003, p. 65).

A postura do governo japonês foi somada à atitude nacionalista do governo brasileiro, que passou a se expressar de forma mais agressiva a partir de 1937. O apoio do governo

²⁷ Para saber mais sobre a constituição das famílias dos imigrantes okinawanos ver HIRANO, Sedi; SHINZATO, Ayano. (1997)

brasileiro aos Aliados levou a uma maior vigilância contra as colônias pertencentes aos países do Eixo.

Nota-se então que, nesse contexto japonês, os okinawanos ocupavam um papel específico, por terem formado um número grande de famílias artificiais; pelas histórias de “sucesso da imigração” relacionado a um movimento de trabalho sazonal e pelo alto número de fugas, que não era contextualizado com os dados da imigração japonesa em geral e acabava sendo visto pelas autoridades apenas como número absoluto. Situação essa que produziu uma imagem negativa sobre esse grupo. Além disso, havia as diferenças culturais ainda mais gritantes que a dos japoneses, como o hábito dos okinawanos vestirem poucas roupas e das mulheres terem o dorso das mãos tatuadas. Tais diferenças causam estranhamento tanto nos brasileiros, quanto nos japoneses, que os consideravam atrasados culturalmente (NOGUEIRA, 1973; HIGA, 2011).

Todos esses fatores fizeram com que os okinawanos construíssem uma rede comunitária com identidade fortalecida. Ainda que houvesse diferenças internas no grupo e dificuldades provenientes da formação de famílias artificiais, desde sempre apresentaram uma organização de grupo, como descrita por Vieira:

“Os imigrantes de Okinawa, já no navio que os trazia ao Brasil, mantinham-se em grupo separado. No Brasil formaram um bloco social unificado, quando comparado com os demais imigrantes japoneses, concentrando-se desde o início em determinadas regiões” (VIEIRA, 1973, P 76 apud KIMURA, 2003, p. 55).

Fica claro que a união dos okinawanos e seu resguardo em relação aos japoneses são formas de manutenção da identidade do grupo que datam de antes da imigração. As situações de preconceito reproduzidas no Brasil, por japoneses e brasileiros, bem como ocorrências históricas como a Segunda Guerra Mundial só vieram a intensificar tal identidade e organização do grupo.

É importante frisar que a comunidade nipônica criou muitas associações de províncias japonesas, sobretudo no Estado de São Paulo, que concentra grande parte dessa imigração, mas não parece que o compartilhamento identitário das outras províncias de japoneses fosse tão forte como o dos okinawanos. Haja vista sua presença no Estado de São Paulo, que em 2008 contava com 49 subsedes e 2445 famílias associadas. (AOKB, 2012).

Essa rede social okinawana fortalecida criou muitas possibilidades de crescimento econômico para o grupo, especialmente através do tanomoshi, uma espécie de associação econômica que visa formar um fundo de dinheiro, entregue ao associado sorteado em cada

mês. Esse sistema de ajuda mútua funcionou muito bem entre os okinawanos levando à formação de várias redes de comércio, o que favoreceu seu destaque econômico dentro da comunidade nikkei²⁸. Aos poucos os okinawanos também foram ganhando espaço no âmbito político.

A partir de 1960, a intensificação da globalização, os movimentos a favor da legitimação de múltiplas identidades, junto à estabilização econômica da comunidade okinawana no Brasil, resultaram na autovalorização da cultura okinawana.

Durante esse processo de revalorização da cultura o culto Sosen Suuhai nos moldes okinawanos, com uma forte expressão xamanica foi reforçado. Conforme exposto anteriormente, um alto contingente de pessoas da comunidade okinawana pratica o culto aos seus antepassados (MORI, 2009). A influência das religiões japonesas budistas, como a Seicho-no-ie, cultivadas antes da retomada do culto original okinawano, pode ter grande participação nesses dados, já que ambas praticam o culto aos antepassados no butsudan. Porém, também é notório um crescimento do culto especificamente okinawano dentro do processo de revalorização de sua cultura. Daí o interesse deste trabalho em tentar entender de que maneira esse culto (que traz toda uma simbologia relacionada ao animismo e aos ancestrais) estaria relacionado à construção identitária do grupo no Brasil.

²⁸ *Nikkei* é um termo japonês que se refere aos descendentes de imigrantes japoneses. Embora Okinawa apresente características próprias, ela também é uma província japonesa, sendo vista como parte da comunidade japonesa no Brasil. A difusão da língua japonesa em Okinawa e o processo migratório para o Brasil fez com que o vocabulário japonês e não o okinawano fosse estabelecido na comunidade japonesa no Brasil, por isso quase todos os termos usados no dia a dia como *nikkei*, *nissei*, *sansei* (que se referem às gerações) e até o termo *Sosen Suuhai*, que se refere ao culto aos antepassados okinawanos estão todos em japonês (*nihongo*) e não em okinawano (*uchinaguchi*), por terem sido apropriados pela comunidade okinawana também. Os únicos termos presentes nesse trabalho que são da língua okinawana (*uchinaguchi*) são *naichi* (pessoa de fora, de outras terras) e *uchiná* (pessoa proveniente de Okinawa), *ichariba choode* (quando nos encontramos somos todos irmãos) e *osande sabirá* (vou me servir). Este último trata-se de um termo utilizado quando a pessoa vai se servir das oferendas feitas aos ancestrais.

3. O CULTO, HISTÓRIA E IDENTIDADE.

O *Sosen Suuhai*, embora seja um culto familiar, não está delimitado pura e simplesmente ao espaço doméstico. Ele pode ser dividido em dois momentos: um realizado somente no âmbito da casa, feito para os antepassados da família; outro de culto do *muntýú* ou patri-clã. Por isso o culto *Sosen Suuhai* também perpassa o espaço público, o que acaba por engendrar relações identitárias. Neste capítulo, pretende-se debater um pouco dessas relações, considerando a historicidade do grupo no Brasil. Primeiramente será exposto o ritual das missas realizadas no espaço doméstico, com ênfase na importância histórica desse culto. Em um segundo momento, serão apresentados alguns dados e falas referentes à fase de repressão do Estado Novo e da Segunda Guerra Mundial, bem como a forma pela qual esta influenciou na construção da identidade okinawana no Brasil. Ainda na continuidade dessa discussão, o terceiro subcapítulo abordará como as práticas tradicionais do culto nos espaços de acesso público, tradicionalmente relacionados ao culto do patri-clã, acabaram sendo suprimidas, restando apenas o culto realizado no espaço doméstico. Tal situação pode ter influenciado a valorização de conceitos como *ichariba choode* (quando nos encontramos somos todos irmãos) e de *otagai* (troca mútua) na comunidade okinawana do Brasil.

3. 1 A prática do culto *Sosen Suuhai* e o *ihai* como potencialidade histórica.

Antes de iniciar a apresentação do culto *Sosen Suuhai* é importante informar que sua estrutura básica (datas em que as missas devem ser feitas, fases do culto e rituais de passagem) feita no Brasil, segundo autores lidos, é a mesma do culto *Sosen Suuhai* realizado em Okinawa. Nesse caso, a bibliografia consultada se baseou em Baksheev (2008) e Tanaka (1977)²⁹. Porém, a descrição dos materiais que compõem o culto, bem como seus significados, se baseiam em informações obtidas em observação participante na comunidade³⁰, de modo que, por meio dos dados empíricos, só será possível descrever o que é feito no Brasil. Assumiremos, então, que as descrições materiais do culto (exceto aquelas descritas pelos

29

Embora haja uma extensa bibliografia sobre a religião okinawana, ela está, na maioria das vezes, em língua japonesa. Além disso, as obras mais completas sobre o tema, em inglês, não existem no Brasil, o que dificultou o acesso sobre elas. Os artigos referidos de Baksheev (2008) e Tanaka (1977) foram os únicos relevantes para a discussão do culto *Sosen Suuhai*, encontrados no site da Jstor (www.jstor.org). Há outros artigos, mas a grande maioria deles se debruçam somente sobre o xamanismo okinawano, não considerando as missas e os aspectos familiares. Desse modo, pode ser que algumas interpretações desses autores divirjam das de outros que não puderam ser encontrados no Brasil.

³⁰ Na missa de morte de Okubaro e participação nas palestras sobre o culto aos antepassados.

autores lidos) sejam uma ressignificação sobre ele, no país destino dos imigrantes okinawanos.

Pode-se dizer que a expressão máxima do culto *Sosen Suuhai* se traduz no *ihai*, elemento de forte simbologia que repercute na memória coletiva e na construção da identidade familiar.

O *ihai* é uma plaqueta memorial que simboliza o antepassado, já que contem o nome e data de morte do falecido. Cada antepassado possui um *ihai*, sendo que todos eles ficam juntos em uma estrutura que ocupa o local central do *butsudan*, na parte mais alto do altar.

Imagem de três *ihais*:

Figura 1: Ilustração feita por Jurandyr Yudi Konno, a pedido da autora, com base em registros de observação participante.

Segundo Baksheev (2008)³¹, o tratamento do *ihai* é o que caracteriza as fases do *Sosen Suuhai*. Suas características mudam de acordo com as fases de evolução do mesmo, representado por ritos de passagem até o 33º aniversário de morte.

Dessa forma, o culto é dividido em três fases. A primeira acontece durante os 49 dias do pós-morte. Esse período de pós-morte é visto como primeiro momento de separação entre a carne e os ossos da pessoa, um momento de transição (LEBRA, 1966). A decomposição da carne coincide então com o momento de percepção e aceitação da morte, sendo uma fase de adaptação para o “mundo dos mortos”.

Nesse momento, o *ihai* é improvisado em uma placa fina de madeira, que também será recoberta por um papel branco e onde será escrito o nome e a data de falecimento do

³¹ Baksheev é uma antropóloga Russa que realizou pesquisa sobre a espiritualidade okinawana, incluindo o culto *Sosen Suuhai*, durante 4 anos (2003-2004) – (2007-2009).

morto. O altar é separado do *butsudan*, local onde ficam todos os antepassados. Essa separação faz sentido na medida em que o recém falecido ainda está em uma fase de transição para o “mundo dos mortos”. Por isso, também é necessário colocar objetos pessoais da pessoa no altar, já que o morto ainda está apegado ao que fazia em vida. Há também oferendas de comida diária, três vezes ao dia, pois considera-se que o morto ainda precisa da energia desses alimentos. A cada sete dias, há uma missa³² solene, com a presença da família extensa e amigos. Essas missas geralmente se caracterizam pela abundância de alimentos, que devem conter no mínimo: *tofu*³³, *moti*³⁴, *manjū*³⁵, cenoura, nabo, bolinho de batata doce, carne de porco, bem como oferendas de sakê ou pinga, água e chá. Essas oferendas mudam de acordo com a cultura da vila de origem em Okinawa e com os alimentos de mais fácil acesso.

No 49º dia é feita a última missa dessa fase do culto. Nesse dia, além dos alimentos oferecidos nas outras missas, há também a oferenda de motis brancos, 48 em formato pequeno, representando os 48 ossos grandes do corpo e um em formato grande, representando o crânio. É importante informar, que, após os alimentos serem oferecidos no altar eles são distribuídos entre os convidados ao final da missa, começando pelas pessoas mais próximas do falecido. Esse ritual é chamado de (*ossandê sabirá*), que significa “vou me servir³⁶”.

Configuração do altar provisório:

Figura 2: Ilustração de Jurandyr Yudi Konno feita a pedido da autora, com base em registros de observação participante.

³² Conforme minhas observações em campo, concluí que a nomenclatura “missa” foi dada no Brasil, provavelmente pela forte influência do cristianismo. Em Okinawa cada dia de “missa” recebe um nome específico. São chamadas respectivamente de *ichi ninki*, *san ninki*, *shichi ninki*, *jusan ninki*, *nijuugu ninki*, *sanjuusan ninki*. Este aspecto aponta para um hibridismo muito interessante e merecedor de um olhar mais aprofundado em futuras pesquisas.

³³ *Tofu* é uma espécie de queijo de soja.

³⁴ *Moti* é um bolinho feito com massa de arroz, pode vir recheado com doce de feijão.

³⁵ *Manjū* é um bolinho japonês com recheio de doce de feijão.

³⁶ Informação de observação participante na Associação espirita amor à Jesus.

O encerramento dessa missa é feito com um ritual de transferência do falecido para o *butsudan*. O *ihai* provisório é queimado e três pequenos punhados de suas cinzas são levados para o incensário do *butsudan*. Nesse mesmo momento o *ihai* permanente, de cor vermelha e escrito com letras douradas, é unido aos outros *ihais*, simbolizando o término da fase transitória do morto e o início de seu desenvolvimento no mundo espiritual. Assim se inicia a segunda fase do culto, em que a plaqueta permanente será cultuada por pelo menos 33 anos³⁷.

Imagem dos *ihais* dos antepassados no altar permanente ou *butsudan*:

Figura 3: Ilustração de Jurandyr Yudi Konno feita a pedido da autora, com base em registros de observação participante.

Agora, o falecido está em um caminho de aprendizado e evolução no mundo dos mortos, sendo lembrado pela família todo dia 1° e 15°, com oferecimento de água, chá e a oferta de três incensos: um para o falecido, outro para os antepassados e outro para os ancestrais, que morreram há mais de 33 anos, estes últimos também são chamados de raiz tronco. Além das missas, realizadas no 1°, 3°, 7°, 13°, 25°, 33° aniversário de morte e no *Obon*, que é o dia de finados japoneses³⁸.

³⁷ Informações adquiridas em observação participante durante a pesquisa de campo, em palestras sobre o culto aos antepassados okinawanos.

³⁸ Algumas famílias fazem oferendas também no *higan*- equinócio e no *shogatsu*- ano novo, mas não é a prática mais comum.

Segundo interlocutores, ouvidos informalmente e segundo Shinji Yonamine, ouvido em uma palestra sobre o culto aos antepassados³⁹, a cor vermelha do *ihai* simbolizaria “festa” ou “comemoração”, porque a passagem para o mundo espiritual já foi feita⁴⁰. Nessa fase, que vai do 49º dia pós-morte até 33º ano de falecimento, deve ocorrer (geralmente entre o 7º e 20º ano de morte) a lavagem dos ossos *senkotsu*, ligados a purificação e patrilinearidade⁴¹.

Nas duas últimas missas, de 25 e 33 anos de morte⁴², as oferendas mudam um pouco, são feitas oferendas com os mesmos alimentos das missas anteriores, mas alguns deles em cores vermelhas. Por exemplo, o *moti* antes servido na cor branca, agora será vermelho. O arroz é colorido com anilina vermelha e também se oferecem doces em formato de flores ou peixes para decoração da mesa e *butsudan*. Essas pequenas modificações são para dar uma característica mais festiva à missa, já que se considera que após o 33º ano o antepassado está se tornando um ancestral, ou seja, que a alma do falecido já atingiu seu nível máximo de desenvolvimento espiritual. Por isso são missas realizadas com alegria e comemoração, especialmente a missa de 33 anos⁴³.

Segundo Baksheev (2008), na última missa de trinta e três anos de morte, “*ihai*” é queimado definitivamente,⁴⁴ sendo esse o rito de passagem que representa a ascensão do ancestral enquanto deidade.

Além disso, idealmente, no trigésimo terceiro ano, o nome do falecido é apagado do memorial permanente no *butsudan* (a plaqueta pode ser então levada para o altar de deidades) ou a plaqueta pode ser queimada (o morto provavelmente apreciaria o anonimato da plaqueta) e que fossem substituídas pela queima de um incenso. Nesse estágio o morto não vai ser mais chamado pelo seu nome, e ele mesmo será apagado da memória dos seus descendentes. Essa é a fase III, a fase de se tornar uma deidade ancestral despersonalizada. (BAKSHEEV, 2008, p. 292).

Dessa forma o ciclo se fecharia com a elevação dos ancestrais ao status de deidades ancestrais. Essa prática de queima do *ihai* a qual Baksheev (2008) afirma ser recorrente, embora não unanime em Okinawa, não ocorre no Brasil. As pessoas entrevistadas afirmaram

³⁹ Palestra realizada dia 06 de julho de 2013 em um dos encontros do *seisonenka* realizados no Okinawa Kejinkai da liberdade.

⁴⁰ Explicação dada por uma médium em palestra, que ocorre todas as segundas-feiras na “Associação Espirita Amor à Jesus” sobre o culto aos antepassados okinawanos dia 17 de fevereiro de 2014. A cor do *ihai* é dada por influência do budismo chinês, mas pelo fato dessa explicação ser dada em uma palestra com cerca de 70 ouvintes, considero pertinente sua colocação, por ser representativa no discurso do grupo atualmente.

⁴¹ Tal ritual será mais bem explicado no capítulo 4.

⁴² Essas duas últimas missas são chamadas de *Iwai-Jukô* (festa). A última recebe o nome de *Shimai-jukô*.

⁴³ Dados obtidos em conversa informal com Shinji Yonamine e Lúcia Oshiro.

⁴⁴ A queima do *ihai* no aniversário de 33 anos de morte, bem como o caráter de deidade do ancestral após esse ritual não é unanimidade nas ilhas de Ryukyu. Há muita discussão em torno dessas questões, mas de um modo geral, na ilha principal de Ryukyu (Okinawa), a queima do *ihai* ou sua mudança de altar é comum, bem como a crença de que sua essência de antepassado individualizado se modificaria para o de deidade ancestral despersonalizada. (BAKSHEEV, 2008).

não queimar o *ihai* no 33º ano de morte. Na entrevista com Beatriz⁴⁵ apresentei o trabalho de Baksheev em que afirma a queima do *ihai* no 33º ano de morte, com intuito de saber qual se o mesmo deve ou não deve ser queimado no Brasil.

Beatriz: Não, não. Ela tá bem equivocada porque aqui (Okinawa), tem muita casa que chama *muntyu*, que tem... Sei lá, cinquenta gerações, trinta gerações e todas as gerações são demarcadas pela tabuletinha. Por quê? Isso daí que ela falou é o sistema budista. O budismo queima com cinquenta anos, e a fumacinha eles acham que vai para o céu. Eu acho, na minha opinião particular, que é uma boa, porquê? Porque quando você fica muito, muito tempo... (interrompe). Assim, qual que é o significado da tabuletinha? A gente acredita que toda pessoa no mundo, cada pessoa no mundo muda o mundo. Porque cada pessoa tem a força de Deus dentro dela. Então uma pessoa no mundo muda o tempo inteiro a existência dela, então o *ihai* serve pra dizer pra quê aquela pessoa existiu. Graças a ela que você está vivo, entendeu?

Beatriz deixa claro que o *ihai* não é queimado por que ele representa a história individual da pessoa, carrega consigo a memória da trajetória familiar, o que reforça a identidade da família. Assim, é possível dizer que a pratica de manter o *ihai* no *butsudan* se preservou por uma questão identitária, comum aos grupos imigrantes no Brasil, que construíram comunidades buscando preservar seus hábitos e costumes. Mas no caso do *Sosen Suuhai* existe uma particularidade: se apresenta como parte de uma dimensão subjetiva de um grupo apegado às raízes e que não completou, na maioria das vezes, o objetivo de retorno à terra natal ou dos ancestrais. Não à toa uma das falas recorrentes entre os descendentes de okinawanos se refere à necessidade de se conhecer Okinawa. Na observação participante, ouvi algumas vezes que “para se conhecer o significado de Okinawa é preciso estar lá”, que “conhecer Okinawa é um rito de passagem”, que “ir para Okinawa é como voltar para a casa”⁴⁶. Assim, manter a memória e a individualidade dos ancestrais no *butsudan* acaba por reforçar a própria ligação com as origens okinawanas. Por outro lado, a manutenção do culto é uma retomada histórica dos antepassados imigrantes que vieram em busca de melhores condições de vida no Brasil.

A entrevistada Cássia⁴⁷ resume bem o discurso do sucesso do projeto migratório entre os imigrantes, que por sua vez evocam significados importantes ao culto *Sosen Suuhai* no Brasil:

⁴⁵ Beatriz Nagahama, é *yutá* okinawana, tem 46 anos e de religião pagã. Fez sua iniciação de xamã em Okinawa, além de fazer viagens regulares para o arquipélago. A entrevista ocorreu no dia 07 de dezembro de 2013, no seu espaço de atendimento no bairro da Casa Verde.

⁴⁶ Conversas com um interlocutor durante uma palestra sobre o culto aos antepassados; conversa com uma jovem okinawana que também é pesquisadora sobre os costumes de Okinawa; conversa com Shinji yonamine.

⁴⁷ Cássia Kanashiro foi entrevistada juntamente com José Kanashiro dia 27 de janeiro de 2014, na cidade de Peruíbe.

Cássia: O significado disso (do culto aos antepassados) na verdade é muito importante. Você estar na frente do *butsudan* é como você estar lembrando... Estar aceitando que você é o que foi feito pelos antepassados. É uma forma de agradecimento, é um momento em que “opa”, eu tô aqui, eu sou uma coisa, eu não tô vindo do nada, né?” De agradecer... Eu acho assim, eu acho, talvez, que a tradição lá no fundo no fundo pode não ser... Não é que você fique cultuando os antepassados, “óóó” para o espírito dele. O espírito dele já foi, já encarnou de novo e tal e não sei o quê. É meio que pra gente... Olha... Pra você saber que você veio de algum lugar, tem uma história por trás, e é super importante lembrar também. Ficar o tempo todo para lembrar para os nossos filhos. Você veio de algum lugar, teu bisavô veio há cem anos e você hoje tá melhor, porque eles trabalharam e você tem que manter isso que é pra contar para os seus filhos, e seus filhos vão contar para o outro, e daqui 120 anos... Eu tenho uma história aqui. De quando chegou aqui nesse país, né? Então, “por isso que você tem que estudar”, por isso (interrompe), é a única herança né, a gente está num momento muito melhor do que eles quando vieram cortar mato e pau pra poder fazer a casinha.

Nesse caso, a reverência pelo trabalho dos antepassados imigrantes justifica a manutenção do culto *Sosen Suuhai*. Assim, o *Butsudan* seria o “lugar da memória” (NORA, 1992) repassado de geração a geração. Ou seja, pela sua fala o culto aparece como um processo de afirmação identitária mais próximo da memória relacionada ao sucesso do projeto migratório no Brasil, do que do discurso religioso, embora os dois discursos trabalhem conjuntamente.

A trajetória da família no Brasil não deixa de carregar implicitamente uma relação com o sagrado, visto que o culto *Sosen Suuhai* em si está baseado num ritual religioso. Assim, ainda que a pessoa não concorde com as crenças do culto okinawano ou que seja adepta de outras religiões, a simbologia sagrada do *Sosen Suuhai* acaba por se misturar com a percepção histórica do processo migratório no Brasil, justificando assim a importância e manutenção do culto, como exposto por Cassia.

Desse modo, o fato do *ihai* não ser queimado no Brasil, é um fato importante, ele denota a importância da percepção do ancestral como historicidade desse grupo imigrante. A crença ou não no poder dos ancestrais é influenciada por diversos fatores subjetivos, obviamente, mas o fato dessa historicidade ser evocada dentro de um ritual religioso tem suas consequências. Não há como dissociar a história individual do ancestral (marcada pela presença do *ihai*) de uma noção de religiosidade (marcada pelo próprio ritual religioso).

Em observação participante de uma missa de *Obon*⁴⁸, conversei informalmente com quatro pessoas, cuja crença no poder dos ancestrais foi afirmativa, mesmo que suas opções religiosas ou visões sobre o *Sosen Suuhai* fossem contraditórias a essa crença.

⁴⁸ Observação participante em Santo André, no dia 16.07.2014.

Ao perguntar à Alzira⁴⁹ se ela considerava o culto como uma religião, ela responde negativamente.

Alzira: Eu acho que não. Eu acho que você pode ter qualquer religião e fazer o culto aos antepassados. Porque culto aos antepassados pra mim é você cultuar suas raízes né? Independente da sua religião.

Tal afirmação denota, mais uma vez, a importância do rito como afirmação histórica/identitária dos okinawanos no Brasil. No entanto todos os eventos importantes da sua vida são compartilhados no *butsudan*. Assim, podem ser colocadas fotos de casamentos recentes, chaves e documentos de novas aquisições e diplomas para que tais eventos sejam protegidos pelos ancestrais.

Alzira: Minha vó sempre falava: “quando você acende o senko, sei lá dia 1º ou dia 15 você acende senko por causa disso, disso e disso.” “ah, hoje é ano novo, hoje é tal mês, por causa disso tal, tal, tal. O quê que você pede? Que eles estejam com paz, com luz, e se eles tiverem a oportunidade de proteger... Os descendentes né, a gente pede proteção, quando a gente vai viajar a gente pede proteção durante a viagem, quando retorna você acende dizendo que fizeram uma boa viagem, que retornou bem, agradece. Então a gente tem esse costume. Na minha família é assim, tudo o que você faria, sei lá, para o teu pai, para teus avós... Você bate um telefone “oh, vou viajar”, “voltei”, “meu filho nasceu”, “meu filho vai ser batizado”, coisa do tipo que você costuma anunciar para os teus pais e avós a gente fala no *butsudan*. Alguém vai casar? Então bota lá o nome do filho, da nora. Comprou um carro novo, coloca lá o número da chapa, pede proteção. Vai viajar, voltou bem? Vai lá e agradece. Alguém se formou, bota lá o diploma no *butsudan*, “olha, se formou”, agradece. Como se eles estivessem vivos (com ênfase), da mesma forma. Você bate um telefone. Na minha família acontece assim.

Essa comunicação com os ancestrais no *butsudan* se dá tanto pelo apego familiar, que leva à necessidade de comunicação intensa com o passado, como pela crença no poder de ajuda dos ancestrais sobre tais eventos.

Segundo Kotre (2013, p. 35), pela memória, não só criamos a nós mesmos, mas também aos nossos ancestrais. O autor faz uma análise da memória através de um processo auto biográfico que irrompeu em um momento de contato com um par de luvas brancas de seu avô. Discute a memória como um processo criador de imagens, mitos e ancestrais que por sua vez nos dão amparo emocional e identitário. “Estive pensando sobre como nós criamos, não somente a nós mesmos através da memória, mas aos nossos ancestrais, ancestrais que nos amparam”. Poderíamos supor, então, que o *butsudan*, alimenta não somente o vínculo com o passado, mas que cria um sentimento de amparo ancestral, seja por meio da sensação de pertencimento, seja pela certeza de ajuda dos ancestrais em momentos difíceis da vida.

Ao perguntar se Alzira acreditava no poder dos ancestrais, ela responde, falando devagar:

⁴⁹ Alzira Taira é irmã de Tereza Okubaro. Sua entrevista ocorreu dia 16 de julho de 2014, na residência de Tereza Okubaro.

Alzira: Completamente, completamente, eu já tive experiências nítidas assim.

Assim, fica claro que, para ela, ao mesmo tempo em que o *Sosen Suuhai* é um culto às raízes, valorizando a história e a identidade familiar, ele também está baseado na crença no poder espiritual dos antepassados, que acabam assumindo um caráter fundamental nas situações extraordinárias, casamentos, viagens, cirurgias, mudança de residência, abertura de negócios, entre outros.

Essa percepção da historicidade ocorreria também por parte dos ancestrais. Segue um trecho da entrevista com Beatriz, que mostra o significado da história individual, que também é reproduzido na relação entre a linhagem ancestral e seus descendentes.

Então o quê que acontece, a tabuletinha simboliza a pessoa, por isso que no sistema de Okinawa nunca tá escrito, por exemplo, “família Kanashiro” só. Porque você não vai rezar para todos os Kanashiro que existiram, você vai rezar para aquele tio, para aquele avô, para aquela pessoa. Porquê? Porque aquela pessoa viveu, sofreu, fez um mundo diferente, entendeu? E graças a ele você está vivo hoje. Então é o seu agradecimento e é a sua homenagem na vida da pessoa, valeu a vida da pessoa e a pessoa percebeu isso, valeu ela existir.

Pela fala de Beatriz, cultuar o *ihai* parece estar ligado à uma relação de troca, e, em uma linha continua que dá significado à existência. Essa linha histórica não é importante somente aos parentes vivos, no sentido identitário, de percepção das raízes, mas também é importante que a contraparte, os antepassados, esteja satisfeita com o trabalho que foi cumprido em vida. Ser cultuado no *butsudan* demonstra a consideração e reconhecimento dos descendentes. Assim, a historicidade seria importante também para o ancestral, que percebe “que valeu a pena existir”.

De fato, essa análise procura mostrar que as relações entre sagrado e historicidade do imigrante se retroalimentam, dando ao culto um enorme potencial de discurso histórico-identitário, que se fortaleceu nas condições de um grupo imigrante okinawano no Brasil. Se em Okinawa o *ihai* vem sendo queimado no 33º ano de morte, talvez por influência do budismo, no Brasil as influências de diferentes linhas do budismo, do espiritismo e do catolicismo também poderiam ter modificado essa parte do ritual. Nesse sentido, é possível afirmar que o significado tradicional do *ihai* enquanto história individual e familiar tenha se mantido por ter se tornado uma fronteira étnica, ou seja, um aspecto da cultura que apresenta resistência a modificações por carregar um forte significado identitário (BARTH, 1997). A importância da trajetória individual do antepassado, no caso dos okinawanos no Brasil, se

relaciona com a imigração, cujo trabalho está manifestado na própria existência e condições de vida melhor de filhos, netos e bisnetos.

Além disso, a impossibilidade de um retorno concreto à Okinawa não impede a existência de uma dimensão subjetiva de retorno, que se concretiza simbolicamente na religião, através da opção de permanência do *ihai* no *butsudan*.

3. 2 Fortalecimento do *Sosen Suuhai* após a Segunda Guerra Mundial.

Para analisar a forma pela qual o culto *Sosen Suuhai* foi se modificando dentro da comunidade okinawana no Brasil, será utilizada uma divisão temporal em duas fases: o período antes da Segunda Guerra Mundial (1908 – 1945) e o período após a Segunda Guerra Mundial (1945 – 2014) (MORI, 2009).

Segundo Mori (2009), na fase anterior à Segunda Guerra Mundial o culto aos antepassados okinawanos não era praticado. Primeiramente por conta da estratégia de trabalho desses imigrantes, que pretendiam retornar à terra natal. *Motivo* que levou a uma imigração majoritariamente masculina (85%) e de jovens. Desse total de homens imigrantes, 33% eram filhos primogênitos (que tem a responsabilidade de cuidar do *butsudan* da linhagem do pai). Nesse contexto o *butsudan* da família ficava temporariamente sob a responsabilidade das senhoras em Okinawa, geralmente mães ou esposas desses imigrantes, até que estes retornassem do projeto migratório⁵⁰ (MORI, 1992).

Apesar desses primeiros imigrantes não terem trazido seus *ihais* familiares, dados coletados em observação participante indicam que o culto aos antepassados era presente. Em uma conversa informal com um grupo de senhoras da comunidade okinawana⁵¹ foi-lhes perguntado quando o culto tinha se iniciado no Brasil. A pergunta foi recebida com surpresa. Responderam que o *Sosen Suuhai* era realizado desde sempre e que com ou sem *butsudan* a reverência aos antepassados era feita em forma de orações em direção ao sol, por exemplo.

Tereza também conta que:

Quando criança, lembro que nas datas especiais como Ano Novo, Finados ou data de falecimento dos pais, a família se reunia, todos voltados para o Leste, faziam as reverências e algum pedido ou agradecimento aos antepassados, sob a mediação, interseção do "HOSHI" (estrela), "HOSHI NO UGWAN". Como não havia fisicamente um *butsudan*, não havia oferendas, apenas as reverências. Lembro que se fazia isso fora de casa, no quintal.

⁵⁰ É necessário frizar que a responsabilidade de receber o *butsudan* é do primogênito, para se dar continuidade na linhagem patrilinial do culto, porém são sempre as mulheres que cuidam do *butsudan* nas práticas cotidianas.

⁵¹ Conversa Realizada em 15.06.2014 no Centro Cultural Okinawa no 20º ofício religioso em memória aos pioneiros e seus descendentes falecidos.

Em outra conversa com Tereza, novamente houve surpresa quando perguntada sobre a o início do culto no Brasil. Segundo ela: “sempre existiu, desde o primeiro que morreu aqui”. Tereza explica que o culto seria realizado de acordo com as lembranças de como se fazia em Okinawa, o que acaba por gerar muitos problemas de pessoas que querem encerrar o culto, já que muitas delas não sabem como fazer as oferendas no *butsudan*. Em uma conversa informal com Shinji, foi perguntado a ele se via diferenças na realização do culto antes e depois da Segunda Guerra Mundial. Ele responde que embora a época da guerra tenha sido de grande repressão, o culto não deixou de ser realizado, já que era feito no espaço interno da casa.

Esses dados sugerem que o culto aos antepassados okinawanos não foi totalmente suprimido nessa primeira fase da imigração. Ele seria, de fato, adaptado às condições de vida imigrante no Brasil, que significava fazer o culto sem a presença das plaquetas memoriais, que estavam em Okinawa. Uma situação que não era adequada, mas que também não impediria a realização do culto.

Pode-se dizer, então, que não há propriamente um início do culto aos antepassados nos moldes originais de Okinawa a partir de 1950-1960, mas sim que houve seu fortalecimento, especialmente pela transferência de muitos *butsudans* de Okinawa para o Brasil. Na opinião de Shinji Yonamine, a maior mudança sobre o culto após o término da guerra teria sido pela vinda desses *ihais* familiares pelas mãos dos novos imigrantes.

Também é importante lembrar que no Pós-guerra houve a formação de muitas *yutás*, (MORI, 2009) o que implica no fortalecimento do xamanismo no culto aos antepassados okinawanos.

Os fatores expostos acima, mais concretos e práticos, devem ser somados a uma mudança subjetiva dos imigrantes okinawanos, em que:

Passaram a ter mais apego aos meios de produção, posição social, bens, etc, adquiridos no Brasil, e, na proporção inversa desse apego, a consciência de regresso ao Japão foi se enfraquecendo e se inclinando para a eleição deste país como local de permanência definitiva. Com essa decisão, uma mudança importante se processa em nível de consciência: o surgimento gradativo da consciência de “família” (ie – casa ou família). O japonês que se decidiu pela permanência definitiva passa a identificar-se como o “antepassado da família”. Começa a situar-se ele próprio, como antepassado que deverá ser cultuado na “família”, fundada por ele mesmo. As viagens ao Japão pretextando, muitas vezes, visita ao jazigo da família se tornaram frequentes a partir da segunda metade da década de 60. (MORI, 1992, p. 578).

Nesse novo contexto, a necessidade espiritual de ajudar os recém-falecidos na passagem para o mundo dos mortos se misturava a honra à memória dos antepassados como uma forma de ressignificar os traumas da guerra e iniciar uma fase de estadia definitiva no Brasil.

Além disso, é importante frisar que essa retomada do culto xamanico reforçou a afirmação identitária dos Okinawanos no Brasil. Se conectar com a linhagem ancestral de maneira honrada e que possibilitasse uma ressignificação implicou em afirmar o xamanismo okinawano, a despeito de qualquer carga negativa perante os japoneses e a sociedade brasileira.

Assim, o culto pode ser analisado do ponto de vista religioso, de ajuda aos falecidos; do ponto de vista histórico e como homenagem aos mártires da guerra. A impossibilidade de reunião concreta da família por uma tragédia histórica acaba reforçando a necessidade de cultivar as memórias e os espíritos ancestrais, através do *Sosen Suuhai*. O fato do fortalecimento do culto ter ocorrido juntamente com o xamanismo, expõe a potencialidade do xamanismo/animismo como elemento demarcador de fronteiras da identidade religiosa okinawana no Brasil.

3. 3 A Segunda Guerra Mundial: Mudanças e permanências na identidade okinawano-japonesa no Brasil.

A discussão iniciada a partir deste ponto aborda um pouco da construção da identidade okinawano-japonesa⁵² no Brasil no contexto da Era Vargas e da Segunda Guerra Mundial. Primeiramente, porque a guerra foi responsável pelo fortalecimento do culto aos antepassados no Brasil, como visto anteriormente. Em segundo lugar porque houve a vinda de novos imigrantes, concomitantemente à abertura de Associações culturais okinawanas, o que ajudou na afirmação identitária do grupo. Em terceiro lugar porque os novos imigrantes relataram histórias de conflitos com japoneses durante a guerra. Situação que culminou no reforço das fronteiras identitárias com os japoneses. Em quarto lugar por que as repressões do Estado Novo sobre os imigrantes japoneses levaram à supressão dos rituais realizados em locais de acesso público, o que pode ter potencializado a relação entre identidade comunitária e a percepção de família entre os okinawanos.

Além desses fatores, essa fase foi evocada em momentos da observação participante e nas entrevistas com os depoentes mais idosos, o que leva a percepção da importância desse momento na memória coletiva dos okinawanos no Brasil.

De fato, durante as entrevistas, quando era perguntado sobre os momentos mais difíceis da imigração ou das memórias de infância, as respostas eram vagas:

⁵² É importante esclarecer que o termo identidade okinawano-japonesa no Brasil foi escolhido como forma de exaltar as relações identitárias entre esses grupos, pois considera-se que a própria identidade okinawano-brasileira se baseia na relação dos okinawanos com os japoneses, como será demonstrado posteriormente.

Alzira: Bom, eu acho que todo imigrante sofreu com essa coisa da linguagem de adaptação de alimentação, né?

Rosana⁵³ também comenta sobre o assunto:

“Nitidamente, não muito. Não tenho uma historia marcante. A gente só sabia que a gente era muito pobre, muito pobre.”

Porém as pessoas mais velhas apresentaram espontaneamente impressões sobre a época da guerra, que coincidiram com a fase de política assimilacionista da Era Vargas. A partir de 1937, com a implantação do Estado Novo e com as crescentes tensões entre os aliados e o Eixo, o governo reforça as políticas nacionalistas, se voltando com força total contra as colônias pertencentes aos países do Eixo.

Naquele momento, foram proibidas aulas em língua estrangeira, levando ao fechamento de 294 escolas de japonês em São Paulo. Houve também proibições sobre as manifestações culturais como cantorias, festas típicas, reuniões em âmbito público ou privado, disseminação de textos em japonês, veiculação de imagens ligadas à pátria, bem como o deslocamento dos imigrantes, que deveriam portar “salvo conduto” fornecido pela Superintendência de Imigração em caso de viagens (AOKB, 2012). Essa época no Brasil fica bem explícita na fala da Senhora Lucinda⁵⁴:

Na época da guerra não podia o japonês falar nenhum “A” na rua, lá em Santos. Xiii, mas quanta gente não ia preso.

A perseguição a esses colonos implicava em espionagem com produções de relatórios sobre as colônias. No caso dos japoneses, há relatórios de fortes colônias na região de Cotia, em toda faixa litorânea, região do Vale do Ribeira, Sorocabana, Noroeste a Alta paulista, acompanhando as linhas de penetração ferroviárias. Boa parte desses locais contavam com presença maciça de okinawanos, como é o caso de Santos, onde o trabalho se concentrava nas docas, plantação e comércio de verduras, e de cidades do Vale do Ribeira, como Juquiá, Pedro de Toledo e Itariri, onde consolidaram a plantação e comércio de arroz e bananas (KIMURA, 2003). Nesse momento, houve esvaziamento de colônias e realocações dos imigrantes a partir do acionamento de redes familiares, principalmente.

Segundo Tereza⁵⁵

Na época da guerra, todos os japoneses, alemães e italianos que moravam no litoral foram obrigados a deixar a cidade praticamente com a roupa do corpo e o que pudessem carregar. Muitos japoneses (os mais prósperos na época) que moravam em

⁵³ Rosana tem 72 anos, nissei, do lar e praticante da religião espírita.

⁵⁴ Lucinda tem 87 anos, nissei, do lar e de religião católica.

⁵⁵ Tereza Okubaro tem 73 anos, nissei, funcionária pública e de religião católica.

Santos e adjacências foram brutalmente expulsos. Quem tinha parente no interior ia pra lá. (caso da minha tia mais velha que procurou abrigo em Marília, porque tinha um tio lá).

Tal repressão do Estado ficou historicamente marcada na colônia japonesa em oito de julho de 1943, quando o Governo Brasileiro intimou a evacuação da colônia com despejo de cerca de 1000 imigrantes okinawanos residentes na cidade de Santos (AOKB, 2012).

Lá em Santos, correu aquele boato que japonês tem que ir tudo embora. Não pode ficar aqui. Quer dizer, largar tudo, tuuuudo, tudo, tuuuudo!

Em 42...43... No tempo da guerra meu pai mandou chamar né, e eu fui embora. Quando cheguei lá, tuuuudo bagunçado, cheguei em Santos, tuuuudo bagunçado. Gente que tinha chácara, que tinha a sua casa. A casa era que nem favela assim, tudo de madeira, tinha tudo. Cada um tinha sua casa lá em Santos, aí fomos embora. Sabe como que era pra gente ir embora naquela época? Sabe como que era? Igual essas vacas no vagão, não era trem passageiro não, era enfiando tudo... E vai embora pra São Paulo!

Tereza também relata:

A minha cidade, Itariri, também deveria ser evacuada, embora não tivesse praia, mas devido a proximidade com o Peruíbe e Itanhaém. Chegou à cidade uma equipe da Marinha para avaliar como ocorreria a operação.

Logo perceberam que toda manhã ocorria embarques para Santos de toda a produção de hortaliças diversas e bananas para exportação e consumo interno, e praticamente todos os produtores eram japoneses. Concluíram que toda a região de Santos seria prejudicada, desbastecida de alimentos. Decidiram que a evacuação não ocorreria, mas foram impostas medidas severas de vigilância sobre os japoneses, que não podiam falar japonês, não podiam se reunir, não podiam viajar, etc. etc.

Meus pais já moravam na cidade, na época, e eram vizinhos do delegado de polícia. Uma noite, o delegado pediu emprestado o cavalo do meu pai porque precisava verificar uma ocorrência. Na manhã seguinte, surpreso, meu pai descobriu que ele havia prendido meu avô e vários parentes, porque estavam reunidos para realizar uma cerimônia de casamento de um membro da família!!!

Fica claro que esse período, entre 1937 e 1945, foi de tensão para os imigrantes japoneses de um modo geral. Perante uma sociedade que criminaliza o uso da língua materna de estrangeiros e que desabriga mais de trezentas famílias de japoneses em Santos de forma abrupta (AOKB, 2012), é de se esperar que a produção do culto aos ancestrais não fosse o fator identitário mais importante na época. Além disso, a influência de um estado autoritário, reforçada pelas ideias darwinistas e evolucionistas em voga, reverberava sobre a opinião pública do povo brasileiro, que reproduzia o preconceito em relação a esses imigrantes. Esse fato leva a pensar que os preconceitos do governo e do povo brasileiro poderia levar a diminuição das diferenças internas entre okinawanos e japoneses, com uma afirmação identitária mais homogênea. Mas esse sentimento de unificação veio a se concretizar somente após a Segunda Guerra Mundial, quando o estado de calamidade da guerra prevaleceu sobre

suas diferenças identitárias. Até então, o que de fato acontecia era uma repressão dupla sobre os okinawanos⁵⁶.

Não por acaso Mori (2009) afirma que a intenção dos okinawanos desde o início da imigração até a época da Segunda Guerra estava mais voltada para a adaptação do que para afirmação identitária. Um documento criado pela Primeira Associação Cultural de Okinawa “Kyuyo-kyokai”, criada em 1926, mostra que, nessa época, a preocupação dos okinawanos em termos identitários visava a repressão de hábitos e costumes que poderiam ser mal interpretados pela sociedade brasileira.

Segundo Kimura (2003), era preciso descartar as características de Okinawa no Brasil, fazendo com que o Kyuyo-kyokai (1926) estabelecesse normas de conduta ideal para a comunidade:

1. Não devemos andar com roupa japonesa de estilo de Okinawa;
 2. Não devemos levar crianças nas costas;
 3. Não devemos expor os corpos aos outros, sobretudo aos estrangeiros;
 4. Devemos tratar de não andar descalços;
 5. Devemos eliminar o hábito de beber, cantar e barulhar quando nasce um bebê;
 6. Tanto quanto possível, devemos adotar alojamento do estilo brasileiro e deixar o hábito de sentar sobre esteira com as pernas cruzadas;
 7. Tanto quanto possível devemos falar no dialeto normal (japonês) ou português. Devemos abster-nos de usar o dialeto de Okinawa em frente de japoneses de outras províncias;
 8. Devemos dedicar-nos a interagir com brasileiros e outros estrangeiros;
 9. Ao sepultar nossos mortos, devem-se seguir as normas mortuárias brasileiras e todo requerimento deve ser feito;
 10. Devemos abandonar o hábito de confiar cegamente na palavra do outro. Temos de ter cuidado com relação a isto porque foi este hábito que conduziu-nos a fomentarmos greves e fugirmos das fazendas que nos contrataram;
 11. Temos que trabalhar para o bem público;
 12. Temos que dedicar-nos a paciência e ficar em um lugar;
 13. Não podemos nos desviar pelas tentações pequenas que nos enfrentam;
 14. Ao conhecer imigrantes novos, os moradores das cidades devem abster-se de palavras orgulhosas. A vasta maioria de moradores de cidades não conhece a vida na fazenda. Sua linguagem orgulhosa impele visões de trabalho sem fim e remuneração insignificante nas fazendas profundamente nas mentes dos recém-chegados e resulta no fluxo contínuo de fugitivos. Todos que vão para conhecer novos imigrantes no porto de Santos devem tomar muito cuidado a este respeito.
- (MORI, 2003, *apud* SANTOS-TAM, 2010; HIGA, 2011).

Assim fica claro que havia uma intenção de adaptação às normas japonesas como forma de evitar situações de preconceito sobre a comunidade okinawana. Contudo, o término da guerra e consequentemente a impossibilidade de retorno, levou a uma mudança do posicionamento identitário desse grupo no Brasil. Além da destruição da província, com 1/3 da população morta, os okinawanos ainda sofriam com alta concentração demográfica dos

⁵⁶ Esse assunto será mais bem trabalhado no capítulo 3.

refugiados, surto de doenças como malária, desnutrição e perda de suas casas para a implantação de bases militares norte americanas (KEER, 2000). Perante tal quadro, restava à comunidade de okinawanos no Brasil enviar roupas, mantimentos, e principalmente, adiantar questões burocráticas para a vinda de parentes sobreviventes da guerra.

Tal assistência foi oferecida através da criação do Okinawa Kyusai Kyokai (Associação de Assistência a Okinawa), em 1950, e com a Zempaku Kaigai Kyokai (Associação Ultramarina no Brasil), criada em 1953. Em 1956, com ajuda do financiamento da Caixa de Emigração do Governo de Ryukyu e do governo japonês, a emigração foi retomada chegando a atingir o contingente de 8.269 pessoas entre 1957 à 1963. Embora esse contingente tenha sido muito menor do que nos primeiros anos da imigração, a característica desses imigrantes fez uma grande diferença no desenvolvimento cultural da comunidade. Chegar ao Brasil com a colônia okinawana já estabelecida política e financeiramente culminou no desenvolvimento de atividades culturais (OAKB, 2012). A presença dos novos imigrantes, sobreviventes da guerra, fortaleceu a comunidade com abertura de novas Associações e o incremento de atividades oferecidas. Passaram a haver acordos de intercâmbio entre Brasil e Okinawa e festas importantes como “Utinanchú Taikai”, realizadas em Okinawa, que reúnem cerca de 2.000 descendentes de okinawanos do mundo todo⁵⁷. Viagens de intercâmbio para o aprendizado da língua japonesa e da cultura okinawana foram negociadas e tornaram-se cada vez mais constantes, bem como a vinda de pessoas consagradas no meio cultural para a troca de informações aqui no Brasil. Foi criada uma rede de negócios chamada World Utinanchú Bussiness, que mantém relações econômicas entre comunidades okinawanas no mundo todo e também promove encontros anuais em Okinawa. Em 1973 a comunidade contava com 23 Associações Okinawanas, e 2.722 famílias associadas (AOKB, 2012), o que denota um fortalecimento cultural dessa comunidade no Brasil.

Nota-se então que 1945 foi um marco divisor na história da comunidade japonesa, e que no caso dos okinawanos vem acompanhado também de uma mudança de paradigma identitário.

Tal afirmação da identidade okinawana no pós guerra ocorreu concomitantemente a reatualizações de conflitos com os japoneses. Os sobreviventes de guerra recém-chegados no Brasil, trouxeram consigo histórias de embates entre japoneses e okinawanos durante a batalha de Okinawa, o que levava a retomar as lembranças de oposição histórica, como a invasão de Satsuma, a Revolução Meiji e discriminações dos outros japoneses durante o processo migratório.

⁵⁷ Informações obtidas através do entrevistado Shinji Yonamine, fundador da Seikai Uchinanchú Taikai.

As histórias de discriminação dessa época estiveram presentes tanto na observação participante quanto nas entrevistas.

Alzira relata sobre preconceitos sofridos por famílias japonesas, quando era criança. Ao perguntar a ela sobre a existência de preconceitos de japoneses sobre os okinawanos, ela responde:

Alzira: Ah, se existir eu acho que é muito, muito sutil, mas na época que a gente estava no primário tinha famílias que olhavam a gente... Meio... Sabe? Meio torto.

Samara: Japoneses?

Alzira: Japoneses. Como também já ouvi falar, “eu prefiro ver meu filho casado com brasileiro do que com okinawanos”, sabe? Coisa do tipo. Existia sim, mas agora eu acho que já tá mais globalizado (risos).

Ao perguntar à Rosana se as diferenças entre japoneses e okinawanos tinham deixado de existir, ela responde:

Rosana: Não. Falam que não existe. É igual negro, fala que não existe, mas existe. Eu acho que existe. Eu sempre fui bem recebida (pausa), mas eu acho que existe.

Samara: Seria um nível muito sutil.

Rosana: Bem sutil. Bem menos inclusive, a diferença. Bem menos do que quando eu era criança. Bem menos, mas eu acho que ainda existe sim. Se bem que hoje em dia o filho da gente vai casar com negro ou com branco, não demonstra-se muito né... Mas... Existe sim, é bem sutil, bem sutil.

Essas histórias de preconceito datam da época de infância e adolescência, em torno da década de 1950⁵⁸, deixando evidente os acirramentos entre japoneses e okinawanos no Brasil no período pós-guerra.

Pode-se dizer que essa época leva a uma relação identitária tensionada em que por um lado, o momento de dor e sofrimento compartilhados, cria um sentimento de pertencimento nacional japonês⁵⁹. Mas por outro, um momento em que os antigos conflitos entre os grupos culminaram na reprodução de agressões do exército japonês sobre civis okinawanos, reforçando as diferenças e barreiras identitárias entre eles.

De fato, uma guerra é um momento de suspensão de valores humanitários. O inimigo deve ser combatido a qualquer custo, e a violência extrema desses combates acaba com a vida de milhares de civis. Porém, se é possível esperar todo o horror da violência vinda do inimigo, é esperada também a solidariedade dos compatriotas, a proteção do exército nacional. Foi o

⁵⁸ Conversa realizada na reunião de *Obon*, dia 16/07/2014 na casa de Tereza Okubaro, onde se encontra o *butsudan* central da família Okubaro.

⁵⁹ Vale reiterar que a Revolução Meiji implantou uma consistente reforma educacional com dissipação ampla do “Yamato Damashi” que significa espírito japonês. Centrado na figura do imperador esse método resultou na construção de uma identidade nacional japonesa com fortes valores de hierarquia e solidariedade.

que não aconteceu em alguns casos de contato entre civis okinawanos e o exército japonês. É possível entender as rusgas antigas e a dificuldade de comunicação com civis, que naquela época não sabiam falar bem o japonês, mas a imagem de um exército japonês hostil com os okinawanos é marcante, sendo reproduzida ainda hoje na comunidade okinawana do Brasil. Cheguei a presenciar um senhor okinawano que comentava sobre os “assassinatos dos civis okinawanos pelo exército japonês” e se contrapunha ao fato de Okinawa ainda pagar tributos ao Japão.

Em outro momento, durante a observação participante, em uma palestra sobre o karatê okinawano⁶⁰, foi explicado que essa arte marcial se desenvolveu como necessidade de proteção contra invasões, uma preocupação criada após a entrada de Satsuma (1608) em Okinawa. O palestrante explicou que os treinos aconteciam de noite, como uma forma de se camuflar perante o exército de Satsuma.

Ao fazer a demonstração do uso do bastão (kin) foi explicado que o hábito de escondê-lo entre os móveis da sala visava uma rápida defesa em casos de invasão do exército japonês, que objetivavam tomar as casas como abrigo durante a Segunda Guerra Mundial. Houve também relatos sobre o assassinato de okinawanos civis pelo exército japonês, por serem acusados de espionagem em favor do governo norte americano. Pode-se perceber que as desconfianças latentes entre os dois grupos, acabaram levando a atitudes violentas em momentos de grande tensão, como a Segunda Guerra, reforçando as divergências entre eles.

Se por um lado aceitam sua nacionalidade japonesa, por outro ainda existem tensões políticas entre eles, pela exigência de uma postura mais firme do Japão para a retirada das bases norte americanas de Okinawa, por exemplo⁶¹. A presença das bases militares em Okinawa reforça a lembrança dos horrores da guerra, sendo não apenas uma questão política, mas também identitária, cuja mediação ineficiente do governo japonês, não raro, levanta antipatia dos okinawanos.⁶²

Segundo Nitahara:

Mesmo após a Segunda Guerra, entre 1945 e 1972, segundo Shinji Kojima (2007), o povo okinawano mobiliou-se para pressionar pela reversão do controle administrativo de Okinawa ao governo japonês alegando ter sido vítima tanto na guerra quanto após o término desta. O local negociado pelos japoneses para receber as bases militares americanas em troca da liberdade do Japão foi Okinawa. Ainda segundo Kojima a reversão ocorreu de forma muito diferente da almejada pelo povo okinawano, pois as bases militares americanas permanecem ativas. Continuam ocupando grande parte da área cultivável do arquipélago e privatizando as melhores praias. É uma afirmação corrente entre os uchinanchú que a cultura uchinanchú e a

⁶⁰ Palestra “História do Karatê Okinawano” realizada dia 04 de abril de 2014 na Associação Okinawa Kenjin do Brasil.

⁶¹ São ao todo 34 bases norte americanas, que ocupam cerca de 19% do território okinawano.

⁶² Falas acaloradas sobre essa questão já foi presenciada em reuniões no *Okinawa Kenjinkai* do Brasil.

língua uchinaguti resistiram fora de Okinawa. Na ilha a destruição pela guerra, a ocupação americana e a falta de desenvolvimento econômico e industrial comprometeram a vida comunitária e a reprodução cultural. (NITAHARA, p. 7, 2009).

Pode-se dizer que a batalha de Okinawa trouxe consequências que perduram até os dias atuais e que atualizam as memórias de conflito com americanos e com o exército japonês.

É possível perceber que no Brasil, a consequência mais imediata da guerra foi a vinda de novos imigrantes de Okinawa, que fortaleceu a comunidade, mas também o culto aos antepassados. Em longo prazo, pode-se dizer que algumas memórias da guerra alimentaram a construção de oposição identitária dos okinawanos em relação aos japoneses, produzindo demarcações culturais entre os dois grupos. Essas demarcações também apareceram em torno de símbolos e momentos importantes do culto *Sosen Suuhai* e serão exploradas nos subcapítulos seguintes.

3. 4 A privatização do culto e o reforço do *ichariba choode* e *otagai* na produção da identidade okinawano-japonesa no Brasil.

Como vimos anteriormente, o preconceito por parte dos japoneses e do governo brasileiro tornava inviável a realização de muitas práticas culturais okinawanas, especialmente aquelas realizadas em locais de acesso público, a exemplo do que acontecia em Okinawa, como veremos adiante.

Tradicionalmente, em Okinawa, alguns eventos acontecem no túmulo ancestral. Nos aniversários de um, três, sete, 13, 25 e 33 anos de morte, oferendas ainda são feitas no túmulo ancestral, bem como no ano novo dos antepassados (*Shiimii*) que tradicionalmente ocorre em março (LEBRA, 1966). As oferendas variavam um pouco a partir do costume de cada aldeia em Okinawa, mas era comum que se oferecessem saquê, além de variados tipos de alimentos⁶³. No Brasil, essa situação certamente causaria estranhamento e até prisão, já que se tratava de um país majoritariamente católico e repressor aos estrangeiros, na Era Vargas. Também há de se considerar, conforme foi dito, que as necessidades principais dos imigrantes Pré-guerra eram a sobrevivência e a poupança. Esses objetivos fizeram com que a maior parte dos primeiros imigrantes deixasse seus objetos de adoração (*ihais*) em Okinawa. Essa situação mudou com o término da Segunda Guerra Mundial, quando a necessidade de cultuar os novos

⁶³ Os alimentos oferecidos são preferencialmente gobo, manju, moti, rofu, cenoura, carne de porco, e raiz forte, mas de fato as oferendas variam de acordo com as condições de obtenção de alimento de cada família.

antepassados e a dificuldade de retorno a Okinawa influenciaram o reforço do culto *Sosen Suuhai* (MORI, 2009).

Após a Segunda Guerra Mundial, a maioria dos novos imigrantes vinha através de redes familiares bem consolidadas e com intenção de estadia definitiva, situação que os levava a trazer os *ihais* dos familiares. Há também casos de pessoas que viajaram para Okinawa com intuito de trazer os *ihais* dos ancestrais⁶⁴.

Nesse momento pós-guerra, atividades relacionadas à dança, artesanato, música e outras festividades ganham ênfase nas associações, porém as atividades relacionadas ao culto continuam no âmbito privativo da família, mesmo aquelas que em Okinawa eram realizadas em espaços de acesso público.

Em Okinawa, por exemplo, as entrevistas indicam que, no período de realização do *Tanabata* e do *Obon*⁶⁵, as pessoas se organizam para apresentar o *Eisá*, uma música com toque de tambor que tem a função de chamar os ancestrais. Segundo a entrevistada Beatriz:

Beatriz: Sabe o quê que é o *Eisá*? Você nunca viu as pessoas tocando *taiko* (tambor), dançando? Isso se chama *Eisá*. *Eisá* tem muita música do *shichigatsu* (mês de julho), *shichigatsu* é a época do *obon* para nós, por quê? Porque eles batiam, eles também fazem nessa época que eu fui. Eu fiquei feliz porque eu vi que eles fazem (*taiko*), geralmente são *senenkais* (pessoas de meia idade) jovens assim que se agrupam voluntariamente no bairro e eles tocam esse *taiko* (tambor) pelo bairro mesmo. Vão batendo, dançando, fazendo as coisas, por quê? Já vão invocando “ó... Chegou a lua sete, pode aprontar para vir, e aquele tum tum tum.” Isso o Shinji deve ter falado. É o dim dum dum, do quê? É o mesmo ritmo da batida do coração, é o que o tambor vai fazer. Vai te chamar do outro lado. Nossa, é uma conexão, é lindo isso.

O *Eisá* é uma parte festiva do *obon* que é realizada em espaços de acesso público nas ruas okinawanas, com intuito de chamar os ancestrais. No Brasil, pelo que os entrevistados disseram, essa batida de tambor (*Eisá*) não foi reproduzida, o que existe hoje é um grupo de *taiko* chamado *Ryukyu Koku Matsuri Daiko*⁶⁶, que faz apresentações de *taiko* em diversos eventos da comunidade e que se inspirou no ritmo e nas vestimentas do *Eisá*. Embora esse grupo tenha a intenção de difundir a cultura e os valores de Okinawa, ele não faz apresentações de *Eisá* no contexto específico do culto aos antepassados, segundo o que Beatriz descreveu.

⁶⁴ Informações obtidas em conversa informal com Shinji Yonamine.

⁶⁵ *Tanabata* e *obon* estão correlacionadas e acontecem no mês de julho. A primeira *Tanabata* (07 de julho) é um dia reservado para a limpeza dos túmulos e dos oratórios, como um preparativo para receber os antepassados que se juntam aos vivos na festa dos dias de *Obon* (13, 14 e 15 de julho).

⁶⁶ *Ryukyu Koku Matsuri Daiko* significa “Tambores Festivos do Reino de Ryukyu” e foi fundado em Okinawa em 1982. O grupo inaugurou sua filial no Brasil em 1998.

Já vi muito eisé aqui... mas não como citei, da maneira original, só dá pra ver em Okinawa. No Brasil o *Eisé* é encarado como parte da cultura e não como espiritualidade ligada aos antepassados.

Assim, o *Eisé* com a intenção de chamar os ancestrais, segundo ela ou pelo menos na forma dela de entendê-lo, só acontece em Okinawa. Existem razões históricas para essa ressignificação no Brasil, mas de qualquer forma a permanência do *taiko* como cultura é importante para pensar a identidade dos okinawanos neste país, visto que esse grupo - *Ryukyu Koku Matsuri Daiko* – tem visibilidade nacional, participando das maiores apresentações de *taiko* no Brasil e no mundo. No ponto de vista simbólico, essas relações entre *Eisé*, batida do coração e conexão com os ancestrais produzem uma imagem forte, em que a espiritualidade estaria em Okinawa, já que no Brasil a apresentação do *Eisé* é de caráter cultural, ainda que a força cultural do *taiko* okinawano no Brasil e sua tradição de relação com os ancestrais não estejam totalmente dissociadas.

Outro ritual importante, o *Shiimii*⁶⁷, comum em Okinawa ainda hoje, parece não ter se reproduzido no Brasil. Esse ritual em memória aos ancestrais do *muntyú* ou patri-clã ocorre anualmente, em meados de março, quando são feitas oferendas e uma reunião com a família, parentes e amigos no túmulo dos ancestrais do *muntyú*. Pode-se pensar que esse ritual não foi desenvolvido no Brasil por ser voltado mais ao patri-clã do que para a família doméstica. De qualquer forma oferendas feitas no túmulo nos primeiros 49 dias do falecido e aniversários de um, três, sete, treze, 25 e 33 anos morte, também tradicionais em Okinawa (BAKSHEEV, 2008; TANAKA, 1997), não eram praticas comuns no ponto de vista dos interlocutores. Assim, pode-se dizer que houve uma tendência de manutenção do culto apenas nos espaços domésticos.

O fato de se fazer tantas oferendas nos túmulos, desperta o interesse para seus significados na tradição okinawana. De fato, ele parece ser um lugar de compartilhamento e não de isolamento criado por tabus em relação à morte e aos mortos, como acontece no ocidente. Por isso Baksheev afirma que “como um lugar de culto aos mortos e aos espíritos ancestrais, o túmulo da família ou do grupo de parentesco é tão importante quanto o altar doméstico”⁶⁸ (BAKSHEEV, 2008, p. 279).

De fato, o túmulo continua sendo importante para boa parte das famílias okinawanas/japonesas no Brasil, mas passou por modificações. No caso, as práticas do *Eisé*,

⁶⁷ Informações conseguidas através de conversas com pessoas da comunidade e com uma pessoa amiga que está em Okinawa e escreveu sobre a prática do Shiimii em seu blog na internet:

<http://miifaiyuu.blogspot.jp/2014/04/voce-ja-ouviu-falar-de-shiimii.html>

⁶⁸ “as a place of worship of the dead and ancestral spirits, the family or kin group tomb is equally as important as the ancestral household altar”. (BAKSHEEV, 2008, p. 279)

Shimii, e outras oferendas feitas no túmulo e/ou *utakis*⁶⁹, não se reproduziram, ou foram reinterpretadas, não sendo corriqueiras na comunidade. Mas pode-se dizer que o ritual do *Tanabata* e o *Senkotsu*⁷⁰ são exceções, pois ainda são realizados, embora sejam cada vez mais escassos, conforme os dados desta pesquisa nos conduziram a concluir. No caso do *Senkotsu*, a prática da cremação dos corpos tem ganhado mais adeptos, de modo que a limpeza dos ossos em si não seria mais necessária, embora ainda haja cuidados especiais com as cinzas, como por exemplo, mantê-las em lugares devidamente secos. Tal fato demonstra que a importância dos ossos permanece atual na comunidade. Já no caso do *Tanabata*, as famílias mais tradicionais ainda optam pela limpeza do túmulo em si, mas com adaptações. Ao perguntar a Tereza se faziam a limpeza do túmulo familiar, ela responde:

Tereza: só o *butsudan*. No cemitério temos uma pessoa que faz semanalmente a limpeza. Limpam toda semana e paga-se por mês. Na minha família, quem se encarrega disso é minha cunhada, e não sei nem te dizer quanto se paga.

Nota-se a existência de uma cooperação familiar, o que indica que as adaptações não significam afastamento ou descaso com o túmulo e restos mortais. De fato, ambos têm significados especiais por conta do xamanismo, que implica em rituais no local onde a pessoa morreu ou está enterrada. Seriam rituais intermediados por uma *yutá*, com oferendas para resolução de cobrança/ falta/ aviso/ infortúnio o que, muitas vezes, mobiliza viagens até Okinawa⁷¹. Mariana chegou a fazer uma dessas viagens para resolução de problemas espirituais na família, e para tal, contou com a colaboração dos parentes que se disponibilizaram a dividir as despesas da viagem e das oferendas⁷².

Também há outros casos, como de Alzira, mobilizados pela forte simbologia dos laços familiares, que levaram a fazer a reverência aos ancestrais pessoalmente em Okinawa.

Samara: Você foi pra lá (Okinawa) quantas vezes?

Alzira: Cinco.

Samara: E porque você foi?

Alzira: Bom, a primeira vez eu fui na missa de 3 anos do meu pai, depois missa de 33 anos dos meus avós. Porque eu fui criada pelos meus avós. Bom, eu fui pro Japão inclusive para trabalhar, de 91 a 92 eu fui pra trabalhar, em 93 ia acontecer a missa

⁶⁹ Lebra (1966) afirma que nos anos de aniversário de morte (1, 3, 7, 13, 25 e 33 anos) são feitas visitas e oferendas no túmulo dos ancestrais. Durante os 49 primeiros dias de morte também são realizadas oferendas na entrada do túmulo. No ano novo os túmulos eram enfeitados, as mulheres rezavam para agradecer e pedir proteção e fartura no novo ciclo que se iniciava. No dia 16 de janeiro lanternas eram acesas e orações aos falecidos no último ano eram realizadas. Além disso, existe vários outros momentos no ano em que se faz oferendas no quintal da casa e orações em outros lugares de culto das vilas.

⁷⁰ O ritual do *senkotsu* é a limpeza dos ossos dos antepassados, realizados após o sétimo ano de morte. Essa prática, bem como a sua simbologia serão bem apresentados no capítulo IV.

⁷¹ Este assunto será retomado no capítulo VI.

⁷² Informações de observação participante

de 33 anos dos meus avós. Eles morreram no mesmo ano, né? Ai minha prima falou “poxa, a gente já tá pra se aposentar, a gente podia ir por um ano como *dekassegui*, financiar a passagem. A gente trabalha um ano paga a passagem, faz a missa e a gente volta”. A gente resolveu fazer isso, entende? Eu tava aposentada, minha prima já tava pra se aposentar. A gente resolveu viajar. Eu achava que eu tinha (com ênfase) que fazer a missa dos meus avós. Enfim acabou dando certo.

Ou seja, a necessidade de estar presente na missa de 33 anos dos avós mobilizou esforços de trabalho por um ano para o financiamento da passagem. Situação que nos leva a perceber, sobretudo, a importância de fazer esses rituais presencialmente. Vale a pena considerar que a materialidade xamanica do culto okinawano - tão arraigada aos restos mortais, a limpezas de túmulos e a outras simbologias do corpo que ainda serão apresentadas - é potencialmente produtora de motivações (tendência a certas ações e sentimentos) naqueles que o praticam (GEERTZ, 1978). Tais motivações inerentes ao culto são elementos importantes que enfatizam sua potencialidade simbólica, e, mobilizadora de uma aproximação concreta entre Brasil e Okinawa. Por outro lado, deve-se considerar o fato de ser um grupo imigrante com forte afirmação identitária, o que também acaba por motivar visitas à terra dos ancestrais.

Do ponto de vista histórico, pode-se dizer que as práticas suprimidas no Brasil, pelo menos no grupo pesquisado neste projeto, foram as que exigiam uma sociabilidade pública, como no caso das oferendas do *Shimii* e das oferendas de aniversário de morte nos túmulos. A ressignificação dos tambores de *Eisá* está relacionada ao Pós Segunda Guerra Mundial, já que a herança discriminatória sobre os japoneses e a moral católica ainda muito enraizada tornava o culto em locais públicos um argumento a favor da afirmação de preconceitos. Ao perguntar à Alzira se sua família fazia oferendas no túmulo no Brasil, ela responde:

Alzira: Não, a gente não costuma fazer, talvez antigamente tivesse, mas como ficava assim... Muito criticado pelos brasileiros, talvez a gente tivesse... (interrompe). Deixou de levar né? Coisa no *haka* (túmulo). Então só faz em casa.

Esses preconceitos sobre as praticas culturais okinawanas influenciaram modificações inclusive no espaço familiar. Beatriz afirmou que na época de criança de sua mãe a família teve que mudar o *butsudan* da sala, que é o lugar de costume, para o quarto, um local mais privado, pois eram recorrentes visitas do padre da cidade para pregar os ensinamentos cristãos. Dessa forma, o novo local do *butsudan* evitaria desconfortos para a família⁷³.

Está claro que os rituais realizados em locais de acesso público do culto foram reprimidos até o término da Segunda Guerra Mundial. A questão é que, mesmo com afirmação da identidade okinawana, a partir da década de 1960, essas partes públicas não

⁷³ Informações registradas em caderno de campo, na observação participante.

foram retomadas. Muito provavelmente porque diferentemente da dança, do *taiko*, do *karatê* e de outras atividades culturais típicas de Okinawa, o culto aos seus antepassados apresenta um caráter privado, familiar, pela sua própria natureza. Seu compartilhamento em quintais, bosques e túmulos familiares em Okinawa deve ser atribuído à lógica social do local. Obviamente, no Brasil, essas mesmas práticas deixaram de fazer sentido na medida em que a comunidade passou a ser rechaçada por conta de seus hábitos e costumes. Nesse caso, seria impossível realizar o culto em locais públicos de maneira natural, como era tradicionalmente feito em Okinawa. As oferendas nos túmulos no Brasil exporiam um culto de caráter memorial e respeitoso a olhares curiosos e preconceituosos dos brasileiros.

De qualquer forma, esse quadro nos permite pensar no fortalecimento da relação culto/identidade familiar. O fato do *Sosen Suuhai* ter se tornado mais privativo pode ter reforçado os laços familiares e a própria convivência comunitária. Isso porque a casa como ambiente de compartilhamento mobiliza uma sociabilidade intensa de parentes e amigos nos dias de missa, mas também pelo fato de ser um culto aos ancestrais dentro de uma comunidade imigrante, situação em que as diferenças culturais se sobressaltam fazendo fortalecer o sentido de pertencimento a Okinawa, conforme foi demonstrado pelo relato de Alzira.

A restrição do culto ao ambiente doméstico levou ao fortalecimento das relações dentro da comunidade okinawana na medida em que a casa teria se tornado o único ambiente de compartilhamento de um culto, que originariamente, era feito também em espaços de acesso público. Os preconceitos e a tentativa de imposição da assimilação não tiveram o efeito desejado. Na verdade, a repressão do espaço público na vida religiosa dos okinawanos representa, sobretudo, sua condição de estrangeiros. Restringir significou fortalecer, no espaço da casa, o compartilhamento de um ritual que remete ao lugar de pertencimento ancestral: Okinawa.

É importante frisar que não é só a identidade familiar que se fortalece. Ocorre também um revigoramento da comunidade que passa a ressignificar décadas de conotação negativa sobre a imagem do “estrangeiro”, para uma situação muito mais confortável, positiva e familiar de “*uchinanchú*”⁷⁴, recriadas no espaço da casa.

3.4.1 *Ichariba choode.*

⁷⁴ *Uchinanchú* é um termo em língua okinawana que se refere aos okinawanos, descendentes e apreciadores da cultura okinawana, sendo utilizado na comunidade como uma forma de pertencimento identitário.

A coesão da comunidade fica clara especialmente se olharmos para um conceito importante do grupo, o *ichariba choode*, que significa familiaridade e união, até mesmo com quem não é da família.

Ao perguntar ao entrevistado Takao, de 85 anos, aposentado, o que significava ser okinawanos, ele responde:

Takao: O que é ser okinawano? É a pergunta mais difícil que tem.... O que é ser okinawano... Okinawano é um povo muito sofrido. De tudo, da natureza, tudo... A localização em si, porque para ir para o Japão, fica no meio do caminho e para ir para o Sul também. Não dá pra ir diretamente, tem que passar por lá e depois ir para o Japão. Tinha americanos... Europeus também, porto Americano já estava há muito tempo na ilha de Okinawa, para abastecer água, todas essas coisas. Então teve muita influência exterior. Mas é um povo unido. Ichariba choode. Eu não sabia que era okinawano. Depois a gente conversando... Tem ligação com alguém próximo. Então *ichariba cho* é “encontrei com você, era parente, era irmão”. Que é tudo a mesma coisa, então tem essa palavra, chama *ichariba choode*. Essa é a famosa palavra. Toda Okinawa tem... Pra também ter união, para se encontrar, tratar como irmão.

Rosana também conta sua experiência com o sentimento de *ichariba choode*. Ao perguntar sobre o que poderia definir os okinawanos no Brasil, Rosana Responde:

Rosana: Primeiro a solidariedade. Aquilo que você estava perguntando para a minha irmã, do *ichariba choode*. Pra mim, isso, pra *uchinanchú*, é nítido. Ai conversando com outras pessoas, que não é *uchinanchú*, não tem isso. Então isso é característica assim, forte (com ênfase) de *uchinanchú*.

Samara: O quê que é...

Rosana: É assim, “eu não conheço você, mas eu vejo que você é *uchinanchú*, eu encontro com você e eu sinto como se fosse meu irmão e *ichariba choode* é “encontrando nós somos irmãos”. *Ichariba*, *ichain* é encontrar, *choode* é irmão. Então é isso, e eu senti isso nitidamente lá em Okinawa. Foi assim muito forte, até a nível de emoção.

Ela conta a experiência que teve ao participar do *Uchinanchu Taikai*⁷⁵.

Rosana: Eu fiquei emocionada de sentir isso, e quando você tava andando na rua eles falavam *okaerinasai*⁷⁶. Você sabia disso?

Samara: Mas é... *Okaerinasai*?

Rosana: Voltando pra casa...

Samara: Mas não era pra falar, sei lá *irashaimassé*⁷⁷?

Rosana: Não, porque você voltou pra casa. Eu brasileira (com ênfase), nascida aqui. Quando eu cheguei lá, eles falavam pra mim...

Samara: Mas em que situação? Me explica...

⁷⁵ Esta festa acontece a cada cinco anos em Okinawa, reunindo comunidades de okinawanos do mundo inteiro.

⁷⁶ *Okaerinasai* é um termo em japonês que significa “bem vindo de volta”. É uma expressão geralmente usada quando do retorno de algum familiar à casa.

⁷⁷ *Irashaimassé* é um termo em japonês que significa “seja bem vindo”.

Rosana: Aquele dia que nos fomos no Okinawa, naquela reunião... *Uchinanchu taikai*, eles falavam *okaerinasai*. Você voltou pra casa.

Samara: Foi a primeira vez?

Rosana: Sim, a minha foi. E tive essa sensação, já tinham me falado... Eu pensei “ah, que besteira né? Uma bobagem” quando eu pisei (fala devagar) no aeroporto de Naha, foi um negócio. Realmente você fica contagiado. Esse é o verdadeiro *ichariba choode*.

Ao viajar para Okinawa, Rosana é recebida com a expressão *okaerinasai* que significa “bem vinda de volta”. Nesse sentido, a Okinawa como local de retorno se concretiza. Ainda que fosse sua primeira viagem, a recepção calorosa aciona as referências compartilhadas no Brasil sobre o *ichariba choode*. Assim, o pertencimento à Okinawa está além do local de origem ou etnicidade, trata-se de um sentimento de vinculação familiar (okinawana).

Esta sensação descrita por Rosana pode estar associada a uma parte da cultura okinawana que concatena o local de pertencimento ao local de nascimento do pai. Tanaka (1977)⁷⁸ demonstra isso ao afirmar que:

O estado do aldeão, ou a "cidadania" na terminologia de Fortes (1969), é transmitido patrilinealmente de pai para seus filhos. O status do descendente materno é irrelevante como pode ser visto pelos casos dos filhos de aldeãs do sexo feminino com marido não aldeão. Estas crianças não são verdadeiras "aldeãs", mesmo se elas nasceram e foram criadas na aldeia. Em contraste, os filhos gerados por moradores do sexo masculino são contados como aldeões, independentemente do seu local de nascimento, residência atual, etc. Se eles nasceram no Peru (onde a aldeia enviou muitos migrantes), se eles podem falar o dialeto, se eles conhecem um único residente *Inoha*, não importa, desde que seus pais sejam "aldeões" (TANAKA, 1977, p 34).

Essa forte noção de identidade ligada à patrilinearidade, está baseada no princípio de *jus sanguinis*. O que firma a nacionalidade ou vinculação é a relação de consanguinidade e não o local de nascimento. Desse modo, o sentimento de pertencimento dos okinawanos está relacionado ao local de origem dos antepassados. Talvez por isso os visitantes do *Seikai uchinanchú Taikai* sejam calorosamente recebidos com a expressão *okaerinasai*, ao invés de *irashaimasse*.

Tal pertencimento ligado à linhagem familiar não quer dizer que a identidade *uchinanchú* deva estar exclusivamente ligada à consanguinidade. Em observação participante

⁷⁸ The status of the villager, or “citizenship” in Fortes terminology (1969), is patrilineally transmitted from father to his children. Maternal descent status is irrelevant as can be seen by the cases of the children of female villagers by non-villager husband. These children are not true “villagers” even if they were born and raised in the village. In contrast, the children begotten by male villagers are counted as villagers regardless of their place of birth, present residence, etc. Whether they were born in Peru (where the village sent many migrants), whether they can speak the dialect, whether they personally know a single *Inoha* resident, do not matter, so long as their fathers are “villagers”. (TANAKA, 1977, p 34)

ouvi que “*uchinanchú* é aquele que se interessa pela cultura *uchinanchú*”, uma percepção identitária que deve ser analisada na relação com os brasileiros. Levando em consideração que a cultura okinawana era percebida negativamente no Brasil desde o início da imigração e que passa por uma mudança de paradigma, a partir da década de 1960, com afirmação de sua identidade, é compreensível que um dos critérios de identificação de ser *uchinanchú* no Brasil esteja relacionado ao interesse e participação nessas expressões culturais.

Essa possibilidade de pertencimento identitário *uchinanchú* para brasileiros não descendentes, leva a pensar sobre a construção de uma identidade okinawano-brasileira. Supomos que ela vá na contramão da ideia de inassimilabilidade dos nikkeis. A discussão sobre a identidade nipo-brasileira data da década de 1930 e ocorria de forma hegemônica, sem distinção dos okinawanos. A discussão foi bem desenvolvida pela Liga Estudantina Nipo-Brasileira composta por japoneses e descendentes, que levaram a cabo a publicação da revista *Gakusei* e *Gakuyu* na década de 1930 e a *Revista Transição* em 1939⁷⁹. Elas tinham como foco superar a ideia de contradição entre a descendência japonesa com a constituição de uma identidade nacional brasileira (LESSER, 2001). Tal reivindicação de brasilidade pelos Nikkeis certamente se relaciona à construção da imagem dos japoneses como grupo imigrante inassimilável. Obviamente os nascidos no Brasil aspiravam pelo reconhecimento nacional, embora a construção do “inimigo japonês” se tornasse cada vez mais intensa nessa fase e no pós guerra.

Partindo desse fato, pode-se dizer que a permeabilidade da identidade *uchinanchú* no Brasil vai na contramão dessa ideia de inassimilabilidade dos japoneses. Contudo, não se trata aqui, da construção de uma identidade japonesa homogênea, como ocorria em 1930, mas sim da afirmação de especificidades okinawanas. Isso fica mais claro ao analisarmos o próprio termo *uchinanchú*. *Uchina* significa Okinawa e *chú*, pessoa, ambos em língua okinawana. Assim, aciona-se a língua materna na designação dos pertencentes de *Uchiná*, em diferenciação à ideia de uma identidade okinawano-japonesa. Assim, podemos pensar em uma identidade okinawano-brasileira que se mobiliza através do termo *uchinanchú* e que se mostra muito mais fluída e comunicativa do que a dos outros japoneses. Tal fluidez deve ser vista mais como um processo de mobilização da identidade okinawana no Brasil, do que como uma conclusão⁸⁰.

⁷⁹ O jornal *Gakusei* existiu por 3 anos, sendo publicada em língua portuguesa. O *Gakuyu* possuía tiragem de até dois mil exemplares, sendo publicada em língua japonesa. A revista *Transição* circulou até 1941, quando as ações do Estado Novo se intensificaram e colocaram a Liga Estudantina na ilegalidade (LESSER, 2001).

⁸⁰ Outros exemplos de diferenciação entre okinawanos e japoneses serão expostos ao longo do trabalho, levando a uma percepção mais clara dessas diferenciações na construção identitária dos okinawanos no Brasil.

Essas distinções entre japoneses e okinawanos ocorrem em diversos momentos das entrevistas e observação participante. Na medida em que o conceito de *ichariba choode* remete ao reconhecimento e solidariedade comunitária, ele também acaba por engendrar relações de diferenciação com os outros japoneses. Afinal trata-se de um conceito utilizado por aqueles que compartilham de um sentimento de pertencimento à Okinawa, implicando na diferenciação em relação aos japoneses das outras províncias.

Cássia, mesmo sem ter conhecimento sobre o conceito de *Ichariba choode*, falou do sentimento de encontrar um parente quando conheciam algum descendente de okinawano.

Cássia: Eu não convivo com pessoal de Okinawa, porque eu trabalho na saúde, né? Então não tem muito japonês, e quando tem japonês a gente já se identifica, né? Ai uma vez ou outra você cruza com okinawano, descendente de Okinawa, você se identifica mais ainda. Você encontrar uma pessoa de Okinawa, parece que é teu primo realmente. Porque é muito próximo dos costumes, parece que te casa.

A fala de Cássia reflete o compartilhamento de uma identidade japonesa, obviamente construída sobre o fato de Okinawa ser uma província japonesa desde 1879, e o entendimento equivocado por parte dos brasileiros de que a identidade japonesa seria homogeneizada no Brasil. Mas sua identificação com os descendentes de Okinawa é muito mais forte, justamente porque remete à família, ao parentesco. Situação que se repete na fala de José:

José: Acho que dá uma identidade um pouquinho mais de família. Por exemplo, vem uma pessoa descendente de japonês, tem uma identificação. Agora quando você vê uma pessoa que é descendente de Okinawa parece que você pensa que é prima sua. É da sua família mesmo. Algumas particularidades de comportamento é de dentro de casa mesmo. É isso aí. E por outro lado, eu não sei se ainda tem nessa geração, mas você se liberta um pouquinho mais. Você acha que é tão igual a você que você se liberta... Acaba interagindo um pouco mais espontâneo. Porque até então, as pessoas sempre tem um certo policiamento de si, né? Então quando você liga... Igualzinho.

O contexto de confiança mediado também pelo conhecimento da descendência okinawana de outrem deixa implícita uma tensão sutil com os japoneses das outras províncias, na medida em que, na fala de José, a relação não é pensada com brasileiros, mas no contexto de relações da comunidade *nikkei*.

Cássia: Eu acho que essa é a diferença do *naichi*, porque o japonês que não é descendente de Okinawa ele é mais reservado, né? Eu já percebi isso. Eu vejo assim com coisa de trabalho, que às vezes a gente cruza com alguém que é de Okinawa, aí: “ah, é de Okinawa”, então é bem diferente assim. É essa coisa aí, o que bate muito é esse conceito de família, né?

Fica claro que, entre os descendentes de okinawanos, a forte identidade familiar ultrapassa a fronteira das relações de consanguinidade, expandindo a sensação de pertencimento à família para toda a comunidade okinawana. Nesse caso, o sentimento de *ichariba choode* compartilhado dentro da comunidade implica na percepção dos japoneses como das outras províncias como “o outro”, com características de serem “mais reservados”.

Cassia também evoca o termo *naichi* (um termo da língua japonesa), que significa “pessoa do Japão” sendo utilizado pelos okinawanos como forma de marcar a diferença com o termo *uchinanchú* (termo da língua okinawana), que significa “pessoa de Okinawa”. (NITAHARA 2009). Essas diferenças no uso de expressões em ambas as línguas podem ser vistos como marcadores de diferença, de identidade.

De um modo geral, a percepção da família okinawana e da solidariedade comunitária em contraposição ao jeito mais frio e reservado dos outros japoneses, é um ponto forte na percepção dos entrevistados:

Shinji: Então o quê que acontece, aí que você vai ver o conceito de Okinawa. Como você tem essa volta às origens, quando você vai pra casa dos seus ancestrais, cultivar o tronco familiar, que tem sete gerações, envolve (pelo menos) 127 pessoas da vila. De repente a vila toda é parente.

Nesse trecho, Shinji deixa transparecer a ideia de que a família está intrinsecamente relacionada à sociedade como um todo.

Shinji: Então, por exemplo, por que que o budismo, o xintoísmo e o católico não vingaram em Okinawa? Porque é família. Família, cotidiano, por que você tem sete gerações, você imagina. O budismo entrou no Japão, o japonês virou católico, por quê? Por que o Buda é o messias. Por que é uma instituição, então você trocar Buda por Cristo é um por um. Só que Okinawa não, é um tumulto. Do clã familiar, você pode até não ter filho, mas tem alguém da família rezando por você. Entendeu? E como é que você vai pegar lá na sua casa que tem um monte de nome lá... (*ihai*) você vai descartar tudo e por Cristo? Se todo mundo vem rezar na sua casa? Não tem como... É um compromisso que você tem perante a sociedade.

Shinji expõe a construção de uma identidade associada à religião, mas a partir da sua relação com a família e a sociedade, em oposição ao monoteísmo cristão e budista largamente difundido na cultura japonesa. Sua fala de que o catolicismo não “vingou” em Okinawa pode ser vista como uma diferenciação com os brasileiros, cuja religião ainda segue sendo majoritariamente católica. No caso do budismo, se trata de uma diferenciação com os japoneses das ilhas principais. Assim, em ambos os casos, essa oposição/relação mostra que a família okinawana seria o esteio das relações religiosas. O apego à família é justificado simbolicamente na relação sagrada com os antepassados e cujo compromisso seria perante a sociedade. Uma característica que difere os okinawanos dos brasileiros (católicos) e dos japoneses (budistas).

3. 4. 2 *Otagai e Okaeshi*

A ideia de comprometimento social, fortalecida entre os okinawanos no Brasil, também remete aos conceitos de *otagai* e *okaeshi* como importantes para pensar a questão da identidade familiar okinawana, em relação/oposição aos outros japoneses.

Segundo a entrevistada Yolanda Hanashiro⁸¹, as diferenças entre *otagai* e *okaeshi* se relacionam a diferenças entre os okinawanos e os outros japoneses:

Yolanda. Aqui é interessante porque quando tem missa de alguém já um vai falando, ó tal lugar tem missa, já avisa, porque tem missa no costume do Okinawa é o seguinte, *otagai* você sabe né?

Na verdade agora mudou o sistema, antes era assim. Okinawano não fazia *okaeshi*. *Okaeshi* é quando tem missa não dá uma lembrança né? Esse *okaeshi*, okinawano quase não dava, mas agora como misturou okinawano casamento com *naichi*, então tá usando sistema geral do Japão. Esse costume de *okaeshi* de Okinawa era diferente, não era *okaeshi*, era *otagai*.

Okaeshi devolveu né? Então não tô devendo mais nada pra você. Agora sistema de Okinawa não, tem que continuar sempre, nada de *okaeshi*. *Okaeshi* é modo de dizer que já devolveu.

É. Antes era isso aí, agora não, já normalizou, já tá tudo igual.

Segundo Yolanda a pratica tradicional *otagai*, de Okinawa, significa continuidade, em oposição ao *okaeshi*, japonês, que evoca o sentimento de devolução, de pagamento. Essa diferenciação, além de sugerir oposições na visão de mundo religiosa okinawana em relação aos japoneses, problematiza a influência do Japão sobre a cultura de Okinawa. Segundo Yolanda, o início da pratica do *okaeshi* nas missas da comunidade seria uma consequência dos casamentos interétnicos com os japoneses. Ao perguntar a ela se achava que o *otagai* seria uma meio de dar continuidade da responsabilidade social em torno das missas, ela responde:

Yolanda: Sim, porque sem dar o *okaeshi*, sempre deram essa convivência comunitária. Não tem essa de *okaeshi*. Se fulano tem missa, então vamos lá... Então sempre dá aquela continuidade, se chama *otagai*.

Ela afirma que quando não havia o *okaeshi*, os laços comunitários em torno das missas de morte sempre tiveram continuidade, sugerindo a oposição entre solidariedade (*otagai*) e pagamento material (*okaeshi*). Porém, durante a observação participante, na oportunidade de participação em uma dessas missas e de observação do culto, notou-se a existência tanto de *otagai* quanto de *okaeshi*. Conversei com uma parenta do falecido, que contou como é difícil passar pelo processo de perder alguém da família. Ela falou que o trabalho intenso de preparativo das missas ajuda a “esquecer” a morte. Além disso, falou do conforto da

⁸¹ Yolanda Hanashiro tem 78 anos, *nissei*, aposentada e católica.

companhia da família (nuclear e extensa) que se reúne para ajudar na preparação da cerimônia.

Em outro momento e na mesma missa, percebeu-se o quanto a tradição de participar desses rituais é forte. Segundo a pessoa que ajudou na organização do altar, no dia da morte de seu pai, ela chegou a recepcionar primos, até então desconhecidos. Tal fato denota que a tradição familiar em torno do culto é também um momento de integração da família sendo visto por eles como um momento de confraternização. Mas para além da naturalização esperada desses momentos, pode-se dizer que o comprometimento de participação nas missas de parentes e amigos é o que caracteriza o *otagai*.

A primeira coisa que amigos e parentes fazem quando chegam a casa em que está sendo realizada uma missa, após cumprimentar as primeiras pessoas, é acender um incenso em homenagem ao falecido e depois colocar um envelope ao lado do incensário. Os envelopes servem para oferecer dinheiro como ajuda nas despesas da cerimônia. O dinheiro é colocado com a cara da nota para frente. Não se cola o envelope e o nome do chefe do “clã”⁸², ele é escrito no remetente. O envelope é dobrado de forma que não se veja o nome do “clã”.

Esse era o único momento em que se podia perceber que se tratava de uma reunião para o culto dos antepassados, da forma como alguém adaptado ao culto cristão espera que seja um culto, em silêncio, com orações. Passado esse momento de cumprimento aos antepassados a reunião era bem dinâmica. Crianças brincando, mulheres entrando e saindo da cozinha com guardanapos, refrigerantes, mesas lotadas de comida e com todas as cadeiras ocupadas, conversas, reclamações, lembranças, atualização de números de telefone e tudo o que uma grande reunião familiar apresenta nas suas formas de sociabilidade⁸³. No momento de partir, Aparecida Okubaru me entregou uma caixa embrulhada com papel especial para esse tipo de ocasião. Disse-me que se tratava de *okaeshi*, uma lembrança dada em retribuição à presença da pessoa visitante e ao envelope (com dinheiro), e que Dona Yolanda disse estar se tornando recorrente também entre os okinawanos.

Assim, tanto *otagai* quanto *okaeshi* foram observados na missa de Massayuki Okubaru, durante o trabalho de observação participante o *okaeshi*, que a lembrança dada em retribuição à presença da pessoa e o envelope com dinheiro para ajudar nas despesas da missa

⁸² “clã” foi a expressão utilizada por Cida Okubaro, pessoa que me convidou para participar dessa missa. Por “clã” ela se refere na verdade ao *munchú*, em que se baseia a estrutura social okinawana. No Brasil a relação correspondente mais próxima seria a noção de família que gira em torno do sobrenome. No caso, um *munchú* possui várias famílias nucleares, que carregam o sobrenome na linhagem patrilinear. Essa expressão me chamou atenção para o fato dela ter escolhido utilizar uma denominação de família que só pode ser nativa de Okinawa, já que ainda hoje eles se reconhecem por serem pertencentes à determinada aldeia. Esses dados foram coletados na observação participante.

⁸³ Observações feitas em diário de campo.

não interfere e nem entra em contradição com a prática do *otagai*, que seria a responsabilidade de comparecer em alguma missa da contraparte. Independentemente da raiz cultural de cada conceito, é interessante perceber como Dona Yolanda os acionou em um processo de diferenciação entre japoneses e okinawanos, que na prática não são opostos nem excludentes, como notado na missa de *Okubaru*. Se evidenciam, novamente, as relações de oposição, que são criadas como afirmações de diferenças entre os grupos.

O relacionamento entre *uchinanchu* e *naichi* e seus respectivos comportamentos são relatados sempre como se dando através de contrastes e oposições conceituais. Oposições como calorosos e frios; abertos, extrovertidos e fechados; festeiros, descontraindo e intimistas, reservados; expansivos e tímidos; unidos e exclusivistas, individualista, descontraindo e “certinhos”; tolerantes e rígidos; sem cerimônia e formais; igualitários e hierárquicos; alegres e sérios são empregados para diferenciar os ethos *uchinanchu* e *naichi*. (NITAHARA, p. 07, 2009).

Essas oposições identitárias latentes tornam-se alvo de estudo de Nitahara. Segundo a autora essa percepção identitária seria decorrente do posicionamento estratégico do arquipélago que levou a intensas relações comerciais com países vizinhos como Filipinas, China, Japão, Coréia, entre outros, situação que configurou as características culturais okinawanas baseadas na solidariedade, comunicação, circularidade e troca.

Da fato, na pesquisa que se apresenta aqui, é possível expor a mesma lógica de oposição no contexto do culto aos antepassados *Sosen Suuhai*. Como, por exemplo, a interpretação sobre a cor vermelha do *ihai* no culto dos okinawanos e preta no caso dos japoneses. O vermelho evocaria características que diferenciam os okinawanos, como alegria e festividade, em relação aos *naichi*, por exemplo, cuja cor preta do *ihai* remete ao “luto” dos japoneses⁸⁴. São atributos que remetem à oposição entre “festividade” okinawana e uma suposta “sobriedade” japonesa, citada pelos entrevistados.

Segundo Mori (2009) tal exaltação das suas diferenças culturais, iniciada a partir de 1960, seria uma forma de reverter a relação de poder ou situação de status desfavorável dos okinawanos em relação aos outros japoneses, vivenciada por décadas no Brasil.

Ao perguntar à Rosana se ela conhecia muitas histórias de preconceitos contra okinawanos, ela responde:

Rosana: Já ouvi (fala rindo), ouvi muito. Muito. Muito, mas também setenta anos já ouvi muita coisa né? A coisa que mais me incomodava quando eu vim pra Santo André (interrompe com pessoas que chegaram).

Samara: É... então, você ia contar o que mais te incomodava?

Rosana: Ah... é que chamavam a gente de okinawana san.

Samara: Produto de Okinawa. Chamavam mesmo?

⁸⁴ Anotações feitas em caderno de campo.

Rosana:: Pejorativamente (fala devagar). “*ah Okinawa san desu né?*”⁸⁵

Segundo Shinji Yonamine, muitos okinawanos eram chamados de *Okinawa san* por japoneses no Brasil. Este termo é pejorativo, pois sua tradução literal seria “produto de Okinawa”, associando os okinawanos a objetos e não a pessoas. A fala de Aparecida também reforça a ocorrência de discriminação dos japoneses das ilhas principais, reflexo da demarcação identitária entre os dois grupos.

3. 4. 3 Permeabilidades identitárias

Partindo-se da premissa de que não há identidades fixas, pode-se dizer que por um lado, existem essas demarcações e até oposições identitárias, mas que também há momentos de aproximação e ou fusão com a identidade japonesa, especialmente vinda dos não japoneses e não okinawanos:

Rosana: E como japonesa eu também sofri preconceito durante a guerra. E aí quando a Fabiola estava no colégio... Fabiana parece *gaijin*⁸⁶, mas ela... Ela falou “mãe, porque os outros ficam me chamando de japonesa? Eu não gosto”. Ela já é *sansei*... E... Como é que eu ia explicar pra ela. Eu já passei muito isso. Então eu falei pra ela: “olha Fabiana o japonês tá na cara, não adianta. Ela parece *gaijin*, mas eu falei “tá na cara, não adianta” mas eu falei “deixa eu perguntar uma coisa pra você. Quais são os primeiros colocados na USP? Ela estava no primeiro, segundo ano... “quais são os primeiros colocados nas melhores faculdades do Brasil? É *nihonjin*⁸⁷ e judeu. Então nós estamos nas melhores classes. Somos empreendedores, tem que dar duro, e vencedores. Então tenha orgulho de ser *nihonjin*.” Orgulho, para o espírito é uma coisa tenebrosa né? Olhando sob o prisma da religião, mas eu não falei nesse aspecto.

Samara: Não é esse orgulho né?

Rosana: Bom, depois disso ela nunca mais falou nada. Nunca mais falou nada.

Essa segunda parte da fala de Rosana revela a aceitação de uma identidade japonesa, mostrando que os dois grupos não estão posicionados de forma totalmente oposta. Porém, é necessário atentar para o fato de que a identidade japonesa foi acionada em um contexto de relações com brasileiros. Tanto Rosana quanto sua filha foram rotuladas de “japonesas” em algum momento da vida. Se a identidade é um processo de auto percepção a partir da relação com os outros, ser okinawano no Brasil é ser primeiramente japonês. Mas essa integração homogênea aos japoneses não é totalmente aceita, ela é articulada pelos okinawanos em um processo de aproximação/afastamento nas diferentes situações. No caso relatado, a identidade

⁸⁵ Tradução: “Ah, é produto de Okinawa, né?”

⁸⁶ *Gaijin* é um termo em língua japonesa que significa estrangeiro.

⁸⁷ *Nihonjin* é um termo em língua japonesa que significa japonês

japonesa não é contrastada com a okinawana, pois a preocupação com a educação não só faz parte da cultura okinawana, como é muito bem vista pelos brasileiros⁸⁸.

Dessa forma, fica evidente que a identidade japonesa é aceita quando se trata de uma característica que beneficia ou é compartilhada pelos okinawanos. O problema está quando a associação identitária aciona características negativas, tal qual acontecia nas primeiras décadas da imigração no Brasil, em que os okinawanos eram associados à bebida alcoólica, falta de asseio e de responsabilidade⁸⁹.

Muitas das “qualidades” atribuídas aos japoneses, as quais foram usadas por esse grupo para negociar sua identidade de forma positiva, tais como, sérios, pontuais, higiênicos, honestos e trabalhadores, são características que os próprios japoneses afirmavam que os okinawanos não possuíam, visto que eram tidos pelos demais nipônicos como preguiçosos, bebedores, sujos e dissimulados. Assim, seria questionável aceitar que os okinawanos se utilizaram dos mesmos discursos que os demais japoneses para demarcarem seu espaço na sociedade brasileira (PIRES, 2012, p. 390).

A resposta okinawana no jogo identitário com os outros japoneses se baseia em uma estratégia de sentido oposto. Os okinawanos acionam e reforçam suas características culturais que possam ser colocadas em oposição à desses japoneses e que possam lhes conferir a autonomia da construção de suas identidades em um sentido positivo, não assimilando os estereótipos negativos a eles atribuídos. Por isso suas características de cortesia, alegria e solidariedade são acionadas e reforçadas enquanto discurso identitário.

Segundo Carneiro da Cunha (2009), a “cultura” é uma “meta-linguagem” da cultura. É um processo dado a partir das relações interétnicas em que os nativos, pelo próprio contexto da interação, passam a pensar a própria cultura, a falar sobre ela. Nesse caso é possível perceber a construção da identidade dos okinawanos no Brasil a partir da “cultura” (CUNHA, 2009) em que gradações de oposição cultural com os japoneses, como *otagai/ okaeshi; ihai vermelho/ ihai preto*, são acionadas como parte do próprio processo de percepção da identidade, mas também como estratégia, ainda que inconsciente, de acionar politicamente sua cultura.

Por outro lado, o *Sosen Suuhai* apresenta o esteio familiar como cultura (lógica interna). Ficou claro que, mesmo entre as pessoas que não concordam ou não fazem o culto da forma tradicional, o cultivo da importância dos ancestrais é sempre presente. Situação essa que nos leva a interpretar o culto como uma forma ritual de demarcar a identidade histórica dos okinawanos no Brasil.

⁸⁸ Demartini (2000) mostra a educação dos filhos na colônia japonesa como característica elementar. Em 1932 havia 178 escolas japonesas oficializadas e mais 20 não oficializadas, somente no Estado de São Paulo.

⁸⁹ Informações obtidas em conversa informal com Shinji Yonamine.

Por um lado a identidade baseia-se na oposição com os japoneses, por outro sua própria lógica interna remete a conceitos nativos, como o *ichariba choode* e a práticas como o culto aos antepassados. A questão é perceber que mesmo essa lógica interna não trabalha sozinha. No caso da comunidade, esses conceitos não apenas se mantiveram, mas se reforçaram, indicando que essa noção de solidariedade grupal, de identidade familiar e de pertencimento okinawano estão intrinsecamente relacionadas à sua percepção de pertencimento japonês.

Essa situação é bem marcada no Brasil, em que a comunidade costuma ser homogeneizada como japonesa pela sociedade de destino, sem que sejam levadas em consideração suas particularidades identitárias e étnicas. Por outro lado, por muitos anos, a comunidade *nikkei* composta por uma maioria de japoneses das ilhas principais, contrastou essa homogeneização através da exclusão, das classificações pejorativas que relegavam aos okinawanos uma sub categoria japonesa.

Apesar dessas rusgas históricas, alguns interlocutores afirmaram que os preconceitos não existem mais:

Yolanda: Porque antigamente okinawano era muito judiado. Fazia muita discriminação, porque Okinawa era pobre mesmo. Igual nordeste aqui... São Paulo com nordestino né... Sabe... Discrimina nordestino.

Samara: E agora não tem mais?

Yolanda: Agora não tem mais porque evoluiu muito, Okinawa evoluiu muito, crescimento fez reconhecer trabalho de Okinawa. Mesmo o Japão, pessoal do Japão já sente. Pessoal de Tóquio, excursão, viagem, pessoal vai para Okinawa. Excursão que a gente faz daqui para o nordeste... É a mesma coisa com japonês. Eles vão para Okinawa fazer pesquisa, discussão. Espírito mudou, cabeça mudou também, evolução de tempo, tecnologia, né?

Dona Lucinda também afirma que os preconceitos entre okinawanos e os outros japoneses não se reproduzem mais:

Lucinda: Olha, antigamente era muito discriminado, mas agora não. Agora não. Tinha aquela coisa, né? Por exemplo, aqui, aqui no Brasil “ah, nortista né, ah baiano” né (fazendo gesto de pouco caso com a mão) tinha essa discriminação. Agora eu acho que hoje não.

Se, por um lado o preconceito, “não existe mais” para alguns interlocutores, por outro ele ainda se apresenta, às vezes sutilmente nas falas soltas, às vezes bem marcadas nos discursos das Associações, nas palestras e memórias familiares. De fato, as falas nesse sentido não apresentam casos atuais de preconceito, mas sim, relações de subordinação histórica, que acabam sendo reatualizadas em encontros e palestras sobre cultura okinawana. Tal fato leva a interpretação de que a construção de oposição identitária aos japoneses estão sendo

constantemente sustentadas pela memória coletiva. Memórias alimentadas em parte pela historicidade no Brasil, em parte pela historicidade em Okinawa.

Nesse sentido, é interessante pensar como Hall (2011) articula as identidades caribenhas no processo de diáspora pós-colonial na Inglaterra. Ele afirma que “tal qual ocorre comumente às comunidades transnacionais, a família ampliada – como rede e local da memória – constitui o canal crucial entre os dois lugares” (HALL, 2011, p. 26).

Esses dois lugares, Brasil e Okinawa, constituintes da identidade okinawana permeiam entre o presente e a tradição, entre as necessidades de adaptação ao Brasil em diversos aspectos, o que inclui a relação entre ser japonês e/ou okinawano. Nessa relação, a família ampliada, cultivada através do *ichariba choode*, constituiu a rede e o local da memória okinawana no Brasil. Alimentar a memória nesse caso significa, também, relembrar as relações de poder com os outros japoneses, apontando para a necessidade de união e solidariedade como estratégia de sobrevivência e afirmação identitária do grupo no Brasil. Não por acaso o conceito de *ichariba choode* foi exposto por quase todos os interlocutores como definição de ser okinawano neste país.

4. XAMANISMO NA RELIGIOSIDADE OKINAWANA

4. 1 Introdução:

É importante apresentar um panorama do animismo e das praticas xamanicas, já que ambas estão bem demarcadas na simbologia e rituais de manipulação do corpo que fazem parte do culto aos antepassados okinawanos. Por fazer parte da cosmologia religiosa dos okinawanos, o animismo e xamanismo acabam sendo constituintes do *ethos* e da visão de mundo desse grupo. Além disso, é um elemento importante da identidade okinawana no campo religioso, como será demonstrado no decorrer deste capítulo.

4. 2 *Yutús*:

Historicamente, o *Sosen Suuhai*, tanto no Japão quanto em Okinawa, possuem influências do Budismo e do Xintoísmo, com a diferença que nas ilhas de Ryukyu o xamanismo passou a ser proibido somente a partir da Revolução Meiji (1868), enquanto que no Japão essas práticas foram suprimidas quando o budismo foi oficializado como religião do Estado (RAVERI, 2005).

O termo animismo vem do latim *anima* que significa respiração ou alma, sugerindo a crença em almas/espíritos. Na concepção de Durkheim (2003), essa crença surgiu da tentativa de explicação dos sonhos, levando a configuração da alma enquanto duplo, ou simulacro, que anima o corpo, e que possui uma existência para além deste. Disso resulta a noção de independência entre corpo e alma. A alma, liberta quando o corpo se aniquila, poderia reencarnar em diferentes modos. Assim, pode-se dizer que o animismo se baseia na crença em espíritos.

É comum que o animismo venha acompanhado do xamanismo, já que o xamã se caracteriza pela capacidade de comunicação com o mundo espiritual, agindo principalmente em benefício do seu grupo (ELIADE 1960; LANGDON, 1996).

As atividades xamânicas são divididas em quatro grupos: 1) complexos xamânicos, que seria composto por xamãs curadores e curadores; 2) sacerdotes e sacerdotisas; 3) adivinhos, videntes e médiuns e 4) praticantes malévolos (WINKELMAN, 1992 *apud* KRIPPNER, 2007). As xamãs okinawanas estão muito relacionadas às atividades curadoras e

de médiuns. São conhecidas como *yutás*, em sua grande maioria, mulheres⁹⁰, dotadas de conhecimento e capacidade espiritual para entrar em contato com os mortos⁹¹. De um modo geral elas baseiam suas atividades xamânicas no contato com elementos da natureza⁹².

Beatriz, de 45 anos, *yutá/ kamin tyú* e de religião pagã, explica quais as bases religiosas de Okinawa:

Só que o negócio não é nossa... Sabe, é uma coisa bemmmm... Eu sinto bem primitiva, porque é muito ligado com a natureza. A energia vem da alma, é energia vital da pessoa. É diferente de um outro animal. Mas a gente é animal, então não tem como a gente fugir das leis da natureza entendeu?"

Em outros momentos da entrevista:

[...] "A gente sabe que é animista né? Então pode falar que é materialista? Pode. Porque tudo o que tem no mundo pulsa, não só o que respira." [...]

[...] "Então assim, esse *Sosen Suuhai*, porque *Sosen Suuhai* é uma parte, a espiritualidade em si de Okinawa é igual a espiritualidade de índio. É bem parecido, então a gente reza para o céu, a gente reza para a terra, a gente reza para o mar" [...]

[...] "Agora, a espiritualidade de verdade de Okinawa (interrompe), assim os *kamisamas* que tem lá são todos da natureza, então mesmo a gente tendo um pouquinho do budismo, um pouquinho do xintoísmo e não sei o quê, essa parte xamanica de Okinawa é muito forte. Muito, muito, muito. [...]

Essa configuração de proximidade com a natureza e a ligação da xamã okinawana com espiritualidade manifesta-se, mais explicitamente, por exemplo, no fato de muitos túmulos em Okinawa localizarem-se em bosques, os quais também podem ser utilizados como locais públicos para oração. Geralmente algum bosque ou montanha é eleito como sagrado em cada aldeia. Nesses lugares sagrados (*utaki*⁹³), as *yutás* oram e realizam rituais de conexão com o mundo dos mortos.

Beatriz: São lugares que chamam *utaki*, que são lugares sagrados, são lugares geralmente patrimônio tombado da natureza. São lugares (interrompe), tem um que é o mais famoso. Não que seja o mais forte, mas o mais famoso. Chama *Sefa utaki*. Procura no google, aí você vai ver... É uma pedra, mas todo lugar que você vai rezar geralmente é uma pedra.

Samara: Tá, legal. Mas tem que ser *yutá* para entrar nesse lugar?

90

Segundo Sered (1994), Okinawa é a única sociedade documentada em que a mulher possui papel principal na realização dos cultos religiosos.

⁹¹ Existe uma diferença entre *yutá* e *kamin tyú*. Ambas cuidam da parte espiritual, porém a primeira se dedica mais exclusivamente à comunicação com os antepassados, enquanto que a segunda também cuida de questões materiais e emocionais. O trabalho da *kamin tyú* seria mais amplo e inclui intensa relação com a natureza. Nesse trabalho, a interpretação da entrevista de Beatriz se concentrou na sua relação com o *Sosen Suuhai*, embora não seja possível separar a perspectiva da *yutá* com a da *kamin tyú*, já que ambas estão perpassadas por uma visão de mundo religiosa embasada no xamanismo/xintoísmo. De qualquer forma essas diferenças entre *yutá* e *kamin tyú* são pouco conhecidas na comunidade okinawana, sendo mais comum o uso do termo *yutá*.

⁹² Dados coletados em entrevistas com *yutás* okinawanas e de praticantes do *Sosen Suuhai*.

⁹³ *Utaki* está em idioma okinawanos: "u" é um prefixo de respeito e *taki* significa montanha alta.

Beatriz: Não, tem muito turismo assim... A pessoa não respeita agora, mas esse lugar acho que é propriedade particular, eles cobram para entrar, enfim... Mas, é... Você tem que saber o horário de ir lá... É como se tivesse dois lugares, tem o Okinawa para turismo, igual o Havai, e aí se você souber fazer, fizer a invocação certa, você abre um portal para eles. Aí conecta com a energia.

Tal conexão, que não é feita exclusivamente nos *utakis*, pode resolver problemas com os antepassados a partir da comunicação com eles e da correção de algo que possa ser feito incorretamente nos rituais do *Sosen Suuhai*.

Shinji, 64 anos, ex-presidente da Associação *Okinawa Kenjinkai* do Brasil, e católico não praticante, explica a função que a *yutá* exerce na resolução desses possíveis erros no culto:

Shinji: Ah... Sim, aí sim, aí a *yutá* é um componente da cultura... É... Pra dar sustentação espiritual para as pessoas, de cunho familiar. É um amparo, externo, pra dar apoio espiritual pra pessoa. Então a pessoa tá meio... Infortúnio, aquela coisa, qual a primeira coisa que ele vai procurar? O amparo espiritual através da *yutá*. E a *yutá* vai falar... Ó, tá precisando de uma missa assim, assim e assado. Aquela coisa, assim, assim, assado, entendeu?

Esses problemas são conhecidos no Brasil como cobrança/ infortúnio/ aviso/ falta⁹⁴, e, geralmente, são casos de doença ou distúrbio emocional em que não é possível encontrar explicação médica. Eles são solucionados após consulta com uma *yutá*, que os resolve após contato com os mortos e com realização de rituais.

É importante fazer uma breve discussão sobre os contextos nos quais apareceram esses termos. As palavras escolhidas para denominações da natureza, fatos e processos sociais não são aleatórias, pois elas remetem a posicionamentos e visões de mundo. Portanto, elas são elementos importantes de negociação sobre os significados desse fenômeno específico do *Sosen Suuhai*.

A princípio, considerava-se o termo “infortúnio” para designar esses fenômenos. De fato, ele é o termo usado por Mori (2009), por Okubaro (2008) e por Lebra, na obra *Okinawan Religion* (1966), um dos clássicos sobre o culto aos antepassados okinawanos. Porém, durante as entrevistas e observação participante, foi possível notar que o termo não era muito conhecido e que as pessoas costumavam se referir a esses eventos como “cobrança”. Em entrevista com Rosana, o termo “falta” também foi evocado. Ele teria tradução próxima ao termo *fusuku*, utilizado em língua okinawana:

Samara: Hummm... Já ouviu falar de cobrança? Então eu ouvi três nomes, já te dou os três.

Rosana: Vamos lá.

⁹⁴ Essas foram as denominações para o fenômeno notado durante as observações participantes e entrevistas.

Samara: Cobrança, falta e infortúnio. É aquele evento em que a pessoa fica doente...

Rosana: Ah... Já, já, é um mal porque o morto está solicitando uma prece... Sim, já ouvi muito.

Samara: E qual termo que é mais usado? Como as pessoas se referem a isso?

Rosana: (pausa) Hum.... Eu sei exatamente o que é... (pausa) pedido. É tem uma palavra própria em *uchinaguchi*. *Fusuko*, *Fusuko*... Em falta. *Fusuko* é uma coisa que está em falta.

Segundo Rosana, o termo utilizado em *uchinaguchi* para esses eventos significa falta com os antepassados. Provavelmente, esse termo aproxima-se do significado de “cobrança”, termo que também foi reconhecido por muitos entrevistados e outras pessoas em observação participante. Segue alguns trechos em que essa palavra foi evocada.

Mariana: porque tem caso que a pessoa muda de religião né? *Sensei*. Às vezes é a própria família que, que... Há cobrança. Tenho o caso de uma prima que a cobrança tá vindo no *dinan* (segundo filho).

[...]

Satiko: Eu tinha dívida lá, no mundo espiritual. Meu pai, *butsudan* dele tava em Okinawa, que a gente tinha três mulheres, então sobrinho que tava cuidado do meu pai. Eram três meninas, eu do meio, então, eu que tenho mediunidade, veio mais cobrança pra mim. Ai que aconteceu tudo isso. Quando vi, já tinha perdido tudo. Por isso eu fui para o *Nihon* (Japão) trabalhei, ganhei e fui pra Okinawa (para fazer oferendas aos ancestrais).

Tereza foi indagada quanto ao uso da palavra correta para designar esses eventos:

Samara: Na verdade eu não sei como se diz, é infortúnio? Ou cobrança? Qual termo vocês usam para esses casos em que algo "estranho" acontece e tem que pedir a intervenção de uma *yutá*?

Tereza: No que se refere à cobrança, quando alguém da família adoece, não consegue emprego, o casal está prestes a separar, um filho não consegue se graduar, etc. etc. etc., depois de tentativas para solucionar o problema sem sucesso, fatalmente, vem a pergunta: será que não é um problema espiritual? Será que não estou deixando de fazer alguma obrigação? Não estou esquecendo missas?

Durante a observação participante na “Casa Espírita Amor a Jesus”, foi possível conhecer pessoas que não concordavam com esses termos. Nesses casos, elas explicaram que o termo mais apropriado seria “aviso”, já que esses eventos seriam uma forma de avisar os descendentes vivos sobre algo que deveria ser reparado no culto *Sosen Suuhai*. Deve-se atentar para o fato de que a pessoa que me explicou o significado adequado para esses eventos espirituais é muito ligada à espiritualidade e ao culto aos antepassados okinawanos, demonstrando grande preocupação com o caráter de “vingança” que os termos “infortúnio”,

“cobrança” e “falta” podem acarretar⁹⁵. Fica claro que o termo “aviso” ressignifica a conotação de represália que os outros termos carregam⁹⁶.

De qualquer forma é evidente a importância desses eventos de cobrança/ falta/ aviso/ infortúnio na comunidade. Durante a pesquisa, foram ouvidos, informalmente, casos de pessoas que procuraram aconselhamento da *yutá* por alguém da família que estava com problemas nos rins. A xamã pediu para que fossem ver como estava o corpo (ossos) da pessoa no túmulo. Ao fazerem exumação, perceberam que havia água junto aos ossos. Segundo a conselheira espiritual, aquela água representava “lágrimas do falecido por não terem dado o tratamento ideal ao seu corpo”. Nesse caso, é preciso deixar furos no saco ou na caixa (em caso de serem cinzas do falecido) para que o espírito possa respirar. Quando se retiraram os ossos, limparam-nos e guardaram-nos novamente de maneira apropriada, o rapaz curou-se do problema nos rins⁹⁷.

Em outros casos ouvidos, pessoas foram se aconselhar com uma *yutá*, porque estavam com problemas de visão. Ela descobriu que colocaram areia ou terra na base do incensário do *butsudan*, embora a maneira correta de fazê-lo fosse com cinzas de madeira. De algum modo, a terra estaria atrapalhando o falecido em seu desenvolvimento no mundo dos mortos. Ao trocarem a areia por cinzas de madeira, o problema na visão cessou⁹⁸.

A explicação para a cobrança/ infortúnio/ aviso/ falta, segundo essa interlocutora ouvida durante a observação participante, seria decorrente da manipulação inadequada dos elementos rituais. Esta ideia baseia-se no fato de que o culto aos antepassados (rituais, oferendas, orações, etc.) é essencial à evolução do falecido no mundo espiritual. A cobrança/ infortúnio/ aviso/ falta seria uma forma de aviso à família, caso algo precisasse ser “corrigido” no culto.

4. 3 Simbolismo de sangue:

Beatriz apresenta outra lógica de funcionamento da “cobrança”, que estaria ligada ao sangue⁹⁹, à linhagem familiar. Ela seria um funcionamento semelhante ao “DNA” familiar,

⁹⁵ Dados coletados em observação participante na “Associação Espirita Amor à Jesus” dia 14.06.2014.

⁹⁶ Sete pessoas se manifestaram em entrevistas e observação participante, com relação aos eventos de falta/ cobrança/ aviso/ infortúnio. Dentre elas quatro utilizaram a palavra cobrança, duas a palavra falta e uma a palavra aviso.

⁹⁷ Dados coletados em observação participante na “Associação Espirita Amor à Jesus” dia 10.02.2013.

⁹⁸ Dados coletados em observação participante na “Associação Espirita Amor à Jesus” dia 10.02.2013.

⁹⁹ Segundo o dicionário Michaelis, sangue significa: “líquido vermelho composto de plasma e glóbulos vermelhos e brancos, que circulam através do sistema vascular principal dos animais vertebrados, conduzindo matéria nutritiva e oxigênio aos tecidos do corpo.” Mas também pode significar “A vida ou a existência humana. Casta, estirpe, raça familiar. Progenitura; filho ou filha; prole.

que se reproduz verticalmente entre os descendentes, até o momento em que o caso seja resolvido por alguém com capacidade espiritual adequada.

Em entrevista, ela afirma a tradição desses eventos de cobrança/ falta/ aviso/ infortúnio entre os okinawanos:

Beatriz: Então, o pessoal fala isso, em Okinawa esse conceito já existe desde sempre. Essa é a parte xamânica do negócio, que eu acho que é lá de Okinawa mesmo, não deve ser importado de outros lugares.

O fato de que esses eventos são um conceito cultural okinawano que “não foi importado”, mostra que o xamanismo é escolhido como característica diferenciadora dos okinawanos em relação a outras culturas – em especial, a japonesa e a chinesa – o que o torna elemento de afirmação da identidade okinawana no Brasil¹⁰⁰.

[...]Beatriz: você é o universo, então você é a pessoa mais importante da sua vida. E você é a pessoa que faz a diferença ou não. Então depende do que você faz, né... Muda o mundo, por isso que a gente não é a favor de aborto. Por quê? Porque uma pessoa no mundo muda muiiito. Tem caso que não tem jeito, então faça. Porque não é um radicalismo ignorante, mas assim, uma pessoa no mundo muda tudo. E espiritualmente, energeticamente a gente acredita nisso. Por mais que eu acho que “ah, eu não sou ninguém”, mas às vezes eu tenho tanta raiva, tanta inveja, que “Ah na minha vida não funciona”(interrompe). Porque você joga tudo pra aquilo, mas você ferra meio mundo mesmo, entendeu? Por exemplo, isso aí você entende? Só que tem uma energia que não é assim tão horizontal, tem uma energia que vai de cima para baixo. Porque a pessoa quer castigar? Porque a pessoa tá precisando, só? Não. É porque aquela energia ficou. A energia é maior do que a pessoa, às vezes. Porque junta do pai, do filho... Porque vai ficando, vai ficando uma nuvem preta. E de repente, vai pra você e cai na tua cabeça. Infelizmente, algumas pessoas não têm esse olhar, que é uma coisa que às vezes é mais forte do que você. Que a sua mente e o seu coração. Por quê? Porque o sangue é uma coisa... Ó... É tão forte, que você pode ver que no trabalho de magia negra forte eles usam sangue, na verdade, sangue, ele é vida. Então tanto faz se for sangue do boi ou se for teu. Sangue é sangue. E funciona, funciona.

Samara: Ah, você tá falando que na sua concepção espiritual o sangue que tá no nosso corpo é uma ligação energética com os ancestrais. E com a vida, com tudo.

Beatriz: Por isso que eu tô falando dessas magias que não são da nossa tradição e que eles usam muito, por quê? Funciona. Sabendo como você acessar aquilo, funciona e muito. Graças a Deus que tem muito incompetente né? Mas... Mas tem gente que sabe fazer sim. Então o sangue une. Não tem como falar que não.

O sangue já foi amplamente trabalhado na obra de Mauss e Hubert (2005) como elemento de união entre sagrado e profano. Mauss e Hubert estudam a estrutura e a função do sacrifício a partir de tipos tradicionais e bem conhecidos de sacrifícios na Índia, na Grécia e em Roma, assim como em escrituras bíblicas e hindus. O sacrifício, segundo eles, nada mais é do que a consagração de um objeto ou um animal, que passa do âmbito do profano ao sagrado. Essa passagem, dada a magnitude de sua força, irradiaria a consagração além dos

¹⁰⁰ Esse tema será mais bem desenvolvido no capítulo IV, que trata do hibridismo no culto *Sosen Suuhai*.

limites do objeto/animal consagrado (vítima) e atingiria também o indivíduo que fez a cerimônia (sacrificador) e o indivíduo que fez o pedido aos deuses em troca do sacrifício (sacrificante).

Tal consagração teria resultado variável de acordo com o grau de capacidade transformadora do sacrificado que deve ser considerado em tipos diferentes de sacrifício.

Se todo sacrifício é uma oblação, há oblações de espécies diferentes. Às vezes o objeto consagrado é simplesmente apresentado como um ex-voto: a consagração pode afetá-lo no serviço do deus, mas não altera sua natureza pelo simples fato de fazê-lo passar para o domínio religioso – caso das primícias apenas trazidas ao templo e que ali permaneciam intactas e pertencentes aos sacerdotes. Outras vezes, ao contrário, a consagração destrói o objeto apresentado: no caso de um animal apresentado ao altar, a finalidade buscada só é atingida quando ele foi degolado, esquartejado ou consumido pelo fogo – em suma, quando foi sacrificado. O objeto assim destruído é a vítima. É evidentemente às oblações desse tipo que deve ser reservada a denominação “sacrifício”. Percebe-se que a diferença entre os dois tipos de operações se deve à sua desigual gravidade e à sua desigual eficácia. No caso do sacrifício as energias religiosas postas em jogo são mais fortes e, assim, devastadoras. (MAUSS; HUBERT, p. 17-18, 2005)

A consideração de que o sacrifício só ocorre quando há destruição total ou parcial da vítima, seja ela animal ou vegetal, remete à ideia da destruição como forma de acesso ou oferta do sangue/seiva. Nesse caso, pode-se falar de sangue ou seiva enquanto substâncias capazes de transformação da natureza.

O homem e o deus não estão em contato imediato. Assim é que o sacrifício se distingue da maior parte dos fatos designados como “aliança pelo sangue”, em que produz, pela troca de sangue, uma fusão direta da vida humana e da vida divina. (MAUSS; HUBERT, p. 17, 2005).

Dessa forma, esclarece-se a importância dessa substância vital, simbolizada, neste caso, pelo sangue, como elemento de comunicação e de troca, capaz de religar o mundo profano ao sagrado, nas diversas religiões no mundo.

Beatriz relaciona diretamente o sangue e sua capacidade de comunicação à esfera do sagrado, a partir dos rituais de sacrifício conhecidos por ela; por isso, a literatura de Hubert e Mauss faz sentido nesta análise, embora seja necessário considerar que, segundo Beatriz, o culto aos antepassados okinawanos não faz sacrifícios de sangue¹⁰¹. Esse fato não impede de modo algum que seja visto como seiva de produção da vida e também como agente de ligação forte entre profano e sagrado.

¹⁰¹ Há oferta de carne de porco em algumas regiões de Okinawa, mas não é feita a oblação do animal de forma ritual, conscientemente sacrificial. O ritual do culto aos antepassados é realizado no *butsudan*, com ofertas de alimentos, flores e bebidas.

No caso da espiritualidade okinawana no Brasil, está claro que a função do sangue seria de união entre vivos e mortos de forma simbólica e afetiva na medida em que reporta à linhagem familiar. A importância do “sangue” também ultrapassa as fronteiras da tradição, na medida em que ele não é simbolizado, apenas, nas formas ritualizadas de culto aos ancestrais, mas também pode ser materializado no próprio corpo, por meio da “cobrança/ falta/ aviso/ infortúnio”.

Beatriz: Não. Quando dá problema, por exemplo, nos restos mortais, quem vem falar não é o antepassado, ele dá o problema na tua carne, por que é da carne dele e vai para a tua. Porque você tem um líquido de quê? De sangue, então aquilo vai para você, não vai para ele. Ele não tem problema, se o *haka* (túmulo), estiver destruído, não tem problema. Ele vem avisar que vai dar problema de saúde na tua família. Porque, porque é feito do mesmo sangue, e essas coisas são sagradas, elas não devem ser tratadas de qualquer jeito. Porque você não deve ser ingrato, Deus te deu esse corpo que é igual a sua roupa, aí você vai falar “me empresta”, e vai e joga? Você tem que ter um respeito com aquilo que te serviu quando você precisou, falando de uma outra maneira.

Segundo explicação da *yutá* Beatriz, esses eventos não seriam, propriamente, avisos do ancestral sobre suas dificuldades de evolução espiritual. Para ela, esses eventos decorreriam da ligação energética que perpassa a matéria, que, no caso da linhagem familiar, ocorreria, principalmente, mas não exclusivamente, pela forte “ligação de sangue” da família.

O sangue, na explicação da *yutá*, tem grande importância, pois é o elemento que legitima a eficácia simbólica dos rituais, uma vez que se caracteriza essencialmente como meio de ligação entre o mundo dos mortos ao mundo material.

Este elemento representaria *também* a linhagem familiar. A ligação entre mundo sagrado e profano não seria feita pelo sacrifício de sangue como oferenda aos deuses, mas feita diretamente pelo sangue que compõe a linhagem familiar, ou seja, o sangue, segundo essa explicação, coexiste ao aspecto da espiritualidade em si (agente de ligação entre profano e sagrado) e à representação familiar (consanguinidade).

4. 4 O ritual do *senkotsu* : simbologia de sangue e sêmen na dicotomia de gênero.

O ritual do *senkotsu* é a limpeza dos ossos, realizado no Brasil geralmente no sétimo ano de morte. Esse ritual consiste em retirar todos os restos da carne humana, roupas, cabelos, ornamentos, etc., do familiar morto, seguido de lavagem dos ossos. Por fim, joga-se álcool e ateia-se fogo sobre eles para que fiquem brancos.

Materialmente falando, durante o ritual, o sangue em si já foi consumido e se houver resquícios dele será, por meio da presença de carne, que deve ser retirada juntamente com os

outros resquícios materiais. Assim, o que fica como representação do antepassado são os ossos brancos e purificados. Na última fala de Beatriz, quando ela remete ao sangue e diz que “essas coisas são sagradas”, ela refere-se à manipulação ritual do corpo do antepassado. Entretanto, a partir da lógica do *senkotsu*, “essas coisa sagradas” referem-se a uma parte bem específica do corpo: os ossos.

Nesse sentido Baksheev (2008) oferece informações que ajudam a pensar nessa relação de identidade familiar com a simbologia da patrilinearidade no culto aos antepassados.

Segundo a autora, para os okinawanos, o sangue e o sêmen possuem papéis definidos na relação genitora. O sangue, do qual deriva a carne, seria composto da parte feminina; já o sêmen estaria totalmente relacionado à parte masculina e à formação dos ossos. Dessa forma, pode-se dizer que os ossos representam a permanência da linhagem familiar, bem como o sagrado, por causa da sua associação com a matéria e com a pureza da cor branca. Em contrapartida, o sangue liga-se à ideia de poluição e efemeridade, já que carne e sangue são consumidos no processo de putrefação do corpo (BEKSHEEV, 2008).

Pode-se afirmar que o ritual de limpeza dos ossos (*senkotsu*) apresenta significados importantes no que concerne à sociedade okinawana e, especificamente, neste trabalho, aos okinawanos no Brasil. A permanência dos ossos, enquanto vestígios mortais e a sua cor branca, associada à pureza e divindade, explicam a necessidade desse ritual. Por um lado, a lavagem ajuda no desapego do espírito ao mundo material, já que se retira a parte efêmera e poluída, algum vestígio de carne; por outro, ela representa a permanência da patrilinearidade, com associação direta às características de pureza e divindade. (BAKSHEEV, 2008).

A partir da explicação de Baksheev (2008), também é possível problematizar a relação da mulher, especialmente, da *yutá* com o culto. Segundo a explicação da autora, o sangue, considerado poluído, representa a matéria e liga-se à hereditariedade feminina, como se expôs anteriormente. Essa simbologia pode dar significado à existência de uma maioria de mulheres *yutás*, que, de acordo com essa simbologia, teriam mais facilidade de comunicação com os falecidos do que os homens, que estariam associados ao sêmen. A facilidade das *yutás* de se comunicarem com os recém-falecidos estaria relacionada ao fato de que eles são extremamente poluídos (BAKSHEEV, 2008).

Essa simbologia referente ao culto afirma uma dicotomia de gênero que reforça a sucessão do *butsudan* na linhagem patrilinear, e, também, a posição privilegiada das mulheres como *yutás* e responsáveis pelo culto *Sosen Suuhai*. A força dessa simbologia, a que Baksheev

(2008) refere-se, pode ser verificada na fala de Beatriz, anteriormente exposta, em que afirma ser o sangue um agente intermediário entre o sagrado e o profano, um agente poluidor entre esses dois mundos.

Para Mary Douglas (1966), pureza e poluição são conceitos que participam das simbologias religiosas, da trajetória em direção ao sagrado e de uma série de restrições, tabus e sanções que visam a organizar códigos de conduta com a finalidade de se criar um ambiente “limpo”, livre das contaminações, da sujeira que materializa a doença, da desordem e do caos.

A linha entre puro-impuro é muito tênue e serve como aparelho mental para organização do mundo. Prova disto é que a compreensão social de que “sujo” relaciona-se ao perigoso, à desordem e ao anômico (DURKHEIM, 1979), enquanto que limpeza e pureza são categorias associadas a um ideal de harmonia, ordem, funcionalidade e segurança. São ideias associativas nos diversos níveis da sociedade.

A partir desse conceito de Douglas, pode-se concluir que, por meio do ritual de limpeza dos ossos, o sangue (carne) deve ser separado dos ossos como uma ação carregada de sentido cuja força ritual, por si mesma, garante a purificação também do espírito, tornando-o mais próximo do sagrado. Resta saber de que forma esse ritual, baseado na dicotomia de pureza e poluição, reverbera na “organização do mundo” dos okinawanos.

De fato, a retirada dos elementos poluidores esclarece a importância da pureza da patrilinearidade, apontando para o *senkotsu* como um reforçativo da identidade familiar.

Nesse caso a importância da família na cultura okinawana se manteve entre os imigrantes e descendentes de okinawanos também no Brasil. Ainda que o *senkotsu* seja cada vez menos comum, os cuidados com as cinzas e com os túmulos permanecem vigentes, como vimos no capítulo 3 deste trabalho.

Por outro lado, o fato do sangue ser relacionado à poluição e ao feminino pode influenciar a construção do papel social da *yutá*, (que é, geralmente, uma mulher) e das mulheres de modo geral, que estão mais associadas à espiritualidade do que os homens.¹⁰² A forma como isso ocorreu no Brasil será mais bem analisado no capítulo VI.

É possível afirmar que, para Baksheev (2008), esse simbolismo (sangue/poluição/mulher e sêmen/pureza/homem) é uma herança da cultura patriarcal chinesa não foi difundida com a mesma força em Okinawa, na medida em que a crença nas ilhas de

¹⁰²Um exemplo representativo dessa facilidade das mulheres em se comunicarem com os mortos fica explícito no exemplo das mulheres cantonesas que passam os cabelos sobre os falecidos com a intenção de absorver deles a poluição (Martin 1990, p. 167 apud BAKSHEEV, 2008 p 315) ou das mulheres de Ryukyuy (ilha de hateruma) que apagam o nome de seus parentes do *ihai* com seus cabelos (Masao Higa, Personal Communication apud BAKSHEEV, 2008 p 315).

Ryukyu apresenta uma contrapartida simbólica: a mulher está diretamente relacionada ao sagrado e o homem, ao profano. A partir desta constatação, pode-se explicar a valorização das *yutás* e o status elevado das sacerdotisas (*noros*), responsáveis pela manutenção do bem-estar nas aldeias, em que ofereciam aconselhamento direto aos reis. No Brasil, sem dúvida alguma, as *yutás* são muito valorizadas na comunidade okinawana; esta valorização fica bem evidente na entrevista realizada com Shinji, o qual inverte a relação de poder e status dos homens em relação às mulheres na simbologia relacionada ao corpo e ao culto *Sosen Suuhai*:

Shinji: Então, por exemplo, você vai pegar aqui ó... (pega na pele), por que você vai na lua para descobrir se tem vida, o que você vai procurar? Água. Água é vida... E aqui? (pega na pele do braço) quando você pega aqui tem água, cromossomo Y, XY. Então você sabe o porquê da relação patrilinear? Por que os nomes não são das mulheres, são dos homens?

Samara: Por que a sociedade é patriarcal.

Shinji: Não... Por que na hora que você apaga isso aqui ó... (pega na pele do braço). Acabou. Só que o osso é eterno, é permanente, é infinito. Mas a água não, a água é fluída. Na hora que acabou a água aqui, você não sabe quem é o pai. Então por isso o nome é passado na linhagem patrilinear. Por que é uma forma de manter essa tradição, essa linhagem. Já que na natureza, na física, o que mantém a vida, *a linhagem, seria a mãe, que é o osso... A mãe. É que é permanente*. Né... Ela é eterna. E o homem o quê que é? Fluido. Ele vai embora com a água, entendeu? Então você tem que marcar o nome do pai. Porque da mãe você já tem. Você vai descobrir a linhagem de um negro americano, pra saber de onde ele veio, através do DNA mitocondrial. Então eu vou descobrir nos brancos lá do Rio Grande do Sul que a maioria é descendente de índias, por quê? Pelo DNA. E o DNA mitocondrial é de quem? É da mãe, ou da irmã da mãe, é da mulher. Porque você, na hora que seca tudo, não tem mais água. Você vai descobrir pelo DNA, que é da mãe ou da irmã da mãe. Só que o DNA tem relação com os ossos.

Ele fala sobre os ossos, enquanto produtos da união entre o cromossomo Y do pai e X da mãe, com consideração da mãe como componente principal dessa estrutura, enquanto que a parte relativa ao pai seria a água (fluida e efêmera). Essa postura indica a superioridade da mulher no campo espiritual, o que acaba por justificar a predominância dos homens na parte política, na sucessão do *butsudan* dentro da linhagem do pai¹⁰³. Ele reconhece o valor/significado dos ossos por representarem a permanência do ancestral, mas inverte a relação de poder de gênero ao associar a natureza dos ossos ao universo feminino¹⁰⁴.

Com base na fala de Shinji, outra interpretação poderia ser feita, a de que a natureza feminina estaria ligada à manutenção da família, enquanto que a masculina seria mais etérea e fluída. Nesse caso, a superioridade da mulher pode ser relacionada a uma característica de guardiã da memória e da tradição familiar, como será exposto no capítulo 6.

¹⁰³ Este assunto será mais bem abordado no capítulo VI.

¹⁰⁴ Com base na fala de Shinji uma outra interpretação poderia ser feita, a de que há uma afirmação de uma certa natureza feminina de manutenção da família e da masculina como etérea e fluída, o que dá também a entender que o homem seria mais livre, estaria de passagem na família. Porém, pela rigidez

No primeiro caso pode-se pensar o discurso do Shinji como uma forma de constituição de fronteira identitária – de gênero – em relação aos japoneses.

Segundo Barth (1997), as identidades são construídas por meio da percepção da diferença entre grupos. No contato e negociação dessas diferenças, algumas características fundamentais à identidade do grupo são preservadas, constituindo fronteiras étnicas.

Stuart Hall (2011) também se baseia no jogo da diferença para pensar as identidades, mas reforça a percepção destas enquanto partes de um movimento fragmentado, carregado da multiplicidade de posições, práticas e discursos, num processo articulado entre passado e presente. O autor não se preocupa tanto com “as raízes” em si, mas com as negociações possíveis da autorepresentação do indivíduo ou do grupo, o que resulta em novos caminhos para a construção da(s) identidade(s). Segundo o autor, esses caminhos:

Surtem da narrativa do eu, mas a natureza necessariamente ficcional desse processo não diminui, de forma alguma, sua eficácia discursiva, material ou política, mesmo que a sensação de pertencimento, ou seja, a sutura à história” por meio da qual as identidades surgem, esteja, em parte no imaginário (assim como no simbólico) e, portanto, sempre, em parte, construída na fantasia. (HALL, 2011, p. 109)

A partir dessas duas concepções de identidade (Barth, na afirmação de fronteiras étnicas com base na diferença e Hall, na concepção do processo discursivo como agente importante da construção das identidades), pode-se analisar a inversão de gênero que Shinji faz como elemento importante da construção da identidade okinawana no Brasil. A valorização da mulher okinawana no âmbito da religiosidade não é, nesse caso, o reforço descomprometido com uma característica cultural okinawana. Sob o prisma do processo de construção da identidade, pode-se dizer que a exaltação da força feminina na espiritualidade, uma característica okinawana, pode ser vista como fronteira étnica no campo religioso (não só como preservação cultural, mas como reforço) em oposição ao conhecido patriarcalismo do budismo japonês. Além disso, no contexto das entrevistas, “não ser patriarcal” evoca o conceito de igualdade, tão caro aos okinawanos e visto como característica cultural do grupo.

Ainda segundo Shinji:

Shinji: Então como a espiritualidade parte das mulheres, e para a mulher a sociedade é vertical ou horizontal?

Samara: Se a sociedade fosse matriarcal?

Shinji: É..

Samara: Seria horizontal.

Shinji: Taí, por quê? Família. Família, e ela vê a família como todo mundo igual. Então lá em Okinawa não tem o mais pobre. Existe, ou todo mundo pobre, ou todo mundo bem.

Nota-se que a percepção dele não só cria a simbologia da mulher relacionada à matéria permanente dos ancestrais, mas também a insere no centro das noções de esteio e solidariedade.

É importante ressaltar que a inversão dos significados relativos aos homens e às mulheres, feita no relato de Shinji, é um ponto de vista individual, que não pode ser homogeneizado como discurso de toda a comunidade. Porém, uma vez que ele é amplamente conhecido e visto como grande conhecedor do culto *Sosen Suuhai*, pode-se dizer que seu discurso seja, potencialmente, influenciador na construção da identidade okinawana no Brasil.

Deve ficar claro que a relação entre a simbologia dos ossos e a patrilinearidade modificou-se com a fala de Shinji, mas isso não significa que a manutenção do cuidado com os restos mortais tenha sido enfraquecida. Embora esse ritual do *senkotsu* seja cada vez mais escasso no Brasil¹⁰⁵, a prática de manter os ossos ou cinzas em lugares secos ainda é de extrema importância, sendo conhecidos vários casos de problemas de saúde atribuídos ao descuido com os restos mortais¹⁰⁶.

Diante deste quadro, conclui-se que a comunidade okinawana no Brasil reconhece a importância da patrilinearidade, que está de acordo com a simbologia de gênero exposta por Baksheev (2008) e, diretamente, relacionada ao *senkotsu*. Por outro lado, há um reconhecimento da posição da mulher como responsável pelo culto, bem como uma valorização de suas habilidades xamânicas de comunicação e resolução de problemas espirituais. Esta se trata de uma característica tradicional e exclusiva de Okinawa, evocada no discurso de Shinji, e que pode ser vista como um caminho de demarcação identitária dos okinawanos no Brasil, visto que os relatos enfatizaram o papel da mulher com o culto/ *ihais* como característico de seus laços com Okinawa¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Lebra (1966) afirmou que muitas famílias em Okinawa já não concordavam mais com o *senkotsu* e tinham esperanças do término desse ritual a partir da adaptação à prática de cremação realizada no Japão e no Ocidente. Talvez o processo de retomada da cultura okinawana no Brasil depois da Segunda Guerra Mundial tenha conseguido prolongar essa prática por mais tempo neste país, mas, hoje em dia, a cremação dos corpos é muito mais utilizada, o que não significa que o cuidado com esses restos mortais tenha deixado de existir.

¹⁰⁶ Esses problemas de saúde seriam cobranças/ falta/ aviso/ infortúnio por parte dos antepassados.

¹⁰⁷ As entrevistas remetem a uma Okinawa imaginada e a um *ihai* imaginado, ambos símbolos de uma ancestralidade especial, de uma Okinawa e um *ihai* que talvez nunca tenham existido na forma que são narrados, mas que representam o pertencimento a um grupo, a uma identidade Okinawana no Brasil.

5. INFLUÊNCIAS RELIGIOSAS SOBRE O *SOSEN SUUHAI* NO BRASIL.

A religião é vista como um elemento cultural importante na construção do cotidiano de imigrantes, já que seu aparato simbólico permite a aproximação do lugar de destino com o de origem, desempenhando um papel importante para expressar os movimentos de continuidade e mudança do grupo imigrante (BEYER, 1998, p. 14). Por isso, analisar os caminhos seguidos pelo culto *Sosen Suuhai* dentro da comunidade okinawana é importante para o entendimento das negociações de significados com outras religiões, bem como para verificar a existência de pontos que permitam pensar a identidade do grupo. Ainda que esta pesquisa não tenha tido acesso aos textos em língua japonesa sobre religiosidade em Okinawa, uma breve explicação sobre a história do *Sosen Suuhai* no Brasil e no Japão será feita com base em autores que escreveram em português sobre o tema.

5. 1 Histórico do xamanismo no *Sosen Suuhai* no Japão, em Okinawa e no Brasil.

As práticas do *Sosen Suuhai* no Japão estão baseadas nos preceitos budistas, já que o xintoísmo apresenta alguns tabus em relação aos rituais de morte (SHOJI, 2011). Segundo Raveri (2005), o budismo passou por uma institucionalização no decorrer dos séculos, se tornando a religião da aristocracia japonesa. Pouco tempo depois de chegar ao Japão através da imigração coreana e chinesa, foi considerado como religião oficial através de ações do príncipe Shotoku (574-622) e da Reforma Taika em 645 d.C. Esse processo aconteceu concomitantemente ao declínio da influência das rainhas xamãs e das *miko*¹⁰⁸, que até então tinham considerável prestígio na sociedade. Conforme o budismo foi sendo incorporado nas classes mais altas da sociedade japonesa, as experiências xamânicas deixaram de ser realizadas nas cerimônias da corte, sendo consideradas marginais.

Segundo Pereira (2005), ainda assim, essas práticas perduraram através de xamãs remanescentes, mesmo após a Revolução Meiji, que acirrou a perseguição de tais práticas ao colocá-las na ilegalidade.

Nota-se que essa fase de marginalização gradual das práticas xamânicas teve início em 645 d.C., quando as ilhas de Ryukyu ainda eram independentes e não estavam nos interesses políticos japoneses. Dessa forma, pode-se considerar que a mudança de paradigma religioso no Japão não ocorreu nas ilhas de Ryukyu, onde a importância do xamanismo prosseguiu

108

As *miko* eram xamãs com vocação dada por eleição divina com grande importância política e carisma religioso, sua influência foi significativa até o séc. VII d.C.

como elemento central da espiritualidade. Raveri (2005), ao discorrer sobre a antiga importância das *miko* no Japão afirma que:

Pode-se talvez ter uma ideia do que uma vez foi a *miko* estudando as xamãs que ainda hoje atuam nas ilhas de Ryukyu: as *noros*, mediadoras com o reino dos deuses, e as *yutá* que se comunicam com os mortos. (RAVERI, 2005, p. 196)

O ápice da marginalização do xamanismo se deu com a Revolução Meiji (1968), o que leva a pensar que o xamanismo okinawano pode ter sido utilizado como mais um elemento de desqualificação cultural dos japoneses sobre os okinawanos.

Outra modificação da Revolução Meiji foi a revalorização do Xintoísmo, agora com uma característica estatal, que afirmava o caráter divino do imperador (PEREIRA, 2005). Esse fato atingiu também Okinawa, que já estava sendo anexada pelo Japão e já passava por um processo de assimilação nessa época (OKUBARO, 2008).

Apesar do Budismo ter tido maior influência sobre o *Sosen Suuhai*, o Xintoísmo exerce grande influência no culto aos antepassados. Segundo Raveri (2005), o Xintoísmo nega a ideia de diferença entre Deus, natureza e o homem. A realidade divina e a humana estariam separadas por uma linha tênue. Os antepassados devem ser purificados pelos ritos de memória, que com o passar do tempo evoluem tornando-se protetores do bem estar da família.

A influência do Xintoísmo no culto okinawano se mostra, principalmente, por meio da íntima relação com a natureza. Segundo Beatriz:

Agora, a espiritualidade de verdade de Okinawa (interrompe), assim os kamisamas (deuses) que tem lá são todos da natureza. Então mesmo a gente tendo um pouquinho do Budismo, um pouquinho do Xintoísmo e não sei o quê, essa arte xamânica de Okinawa é muito forte. Muito, muito, muito. Por isso que o pessoal pode não acreditar, mas não desacredita. Entendeu? Então essa parte xamanica é mais forte, só que é uma coisa velada, né?

Embora o animismo e xamanismo estejam presentes até hoje, o percurso de manutenção da espiritualidade não seguiu um caminho linear. Pela fala de Beatriz fica claro que embora o xamanismo seja muito forte para os okinawanos, ele é feito de maneira velada, pelo menos no Brasil. É preciso considerar que no Brasil, as religiões de matriz africana sofriam intenso preconceito e repressão no Estado Novo, seus rituais de possessão não eram aceitos como religiosos, sendo estereotipados como “macumba” e “feitiço” (MONTERO, 2006). Essa visão preconceituosa da possessão pode ter reforçado a discriminação sobre o xamanismo e as *yutás* no Brasil. Fato que explica a situação “velada” dessas práticas até os dias atuais.

A existência desse preconceito foi exposta após uma das entrevistas realizadas¹⁰⁹. A pessoa entrevistada pediu para que seu nome não fosse identificado, especialmente para se preservar de comentários alheios. Ela havia me contado sobre sua experiência de “cobrança/ falta/ aviso/ infortúnio”, que a levou a ter que viajar para Okinawa para fazer oferendas aos antepassados. Sua preocupação era devido ao fato de que o círculo social da comunidade é pequeno e que as pessoas ainda têm preconceitos em relação a essas questões espirituais¹¹⁰.

Segundo Mori, nas primeiras décadas da imigração, a identidade okinawana no Brasil procurava se fundir à identidade japonesa, o que incluía também a supressão do culto *Sosen Suuhai* nos moldes okinawanos.

Como já é de conhecimento, com a Disposição do Império de Ryukyu, Okinawa foi anexada à nação japonesa moderna em 1879, e inicia o seu processo de modernização. Dentro dessa posição/estratégia, os okinawanos abandonam a sua identificação okinawana/ryukyuana para se auto proclamar como “originário de uma província japonesa” considerando como “atrasado” tudo aquilo relacionado à Okinawa, à Ryukyu e buscando uma “assimilação ao Japão” o mais rápido possível. E, com a intensificação dessa estrutura binária antagônica de discriminação por meio da interação dos imigrantes, essa posição básica foi seguida pelos okinawanos no Brasil também. Nesse contexto, o culto tradicional okinawano aos antepassados foi sendo evitado (o que não significa que eles negavam as reverências pelo antepassado realizadas pelos imigrantes japoneses da ilha principal) (MORI, 2009, p 86)

Assim, o fato do culto ser praticado no Brasil, dentro de suas bases originais apresenta-se como um elemento importante para se pensar a identidade do grupo. Esses rituais xamanicos de comunicação com os antepassados seriam também formas de resistência e afirmação cultural okinawana, neste país. Afinal é uma característica forte, tipicamente okinawana, que a distingue do culto no Japão e que foi reprimida em Okinawa após a Revolução Meiji, como visto anteriormente.

Além disso, os hibridismos entre o culto *Sosen Suuhai* e outras crenças religiosas no Brasil não são apenas permissividades necessárias para a manutenção da cultura, mas, também, essenciais dentro de uma concepção animista/xamânica, como será demonstrado ao longo deste capítulo.

5. 2 Articulação entre Seicho-no-ie, Budismo e catolicismo na configuração de uma “terceira cultura” religiosa.

No período Pós-guerra, a diminuição da perspectiva negativa sobre os japoneses por parte do governo brasileiro entrelaçada à vinda de empresas nipônicas (UEHARA,2009)

¹⁰⁹ Entrevista realizada em 20.03.2014.

¹¹⁰ Anotações feitas em caderno de campo, com o gravador desligado.

favoreceu o crescimento das chamadas “novas religiões japonesas”, a partir de meados da década de 1950. Dentre elas, as mais difundidas no Brasil foram: Messiânica, Seicho-no-Ie¹¹¹, Perfect Liberty, Tenrikyo e Mahikari, sendo que a Seicho-no-ie alcançou maior difusão, captando adeptos de famílias okinawanas, que começaram a fazer seus rituais de morte sob a orientação dessa religião. É o caso do pai de José e Cássia, o qual se tornou membro da Seicho-no-ie na década de 1970.

José: Meu pai antes de falecer, mais ou menos... Meu pai faleceu aos 80 anos de idade, aos 45 ele entrou nessa religião, entendeu? E ele sempre foi muito firme. Então... Ele tentou até implantar os filhos, mas os filhos viviam com a família menor e a família maior (interrompe), e também foi vendo tudo. Por isso que a gente também conhece os outros costumes, né? E quando dessa decisão nossa, embora tenha todas essas missas e que a gente faça essa cerimônia. Essa cerimônia não, esse ritual (com ênfase) em casa, nós não deixamos de fazer também na igreja Seicho-no-ie, por respeito a ele. Então nesse dia trazia-se lá um preletor da igreja Seicho-no-ie.

No caso da família de José e Cássia fica claro que não há problemas na coexistência de duas formas de se fazer o culto aos antepassados. Eles reverenciaram a morte de seu pai à maneira okinawana, com a missa em casa, mas também o fizeram na Seicho-no-ie, por consideração à sua fé religiosa. Já que o culto *Sosen Suuhai* e o culto Seicho-no-ie têm bases budistas, é possível que as duas formas de rituais coexistam.

Samara: Então vocês fizeram de duas formas, vocês fizeram os 49 de sete em sete dias, ainda que com mudanças, e o jeito da Seicho-no-ie também. E como que é... Como que vocês adaptaram as duas?

José: Por incrível que pareça as datas coincidem certinho. As missas da Seicho-no ie também são assim. Até a data do ano, que é dois anos, que é quatro anos, sabe? Ele bate certinho, então a gente tava lá já... Então que venha o padre e também acenda (*osenkô*), né?

É interessante perceber que esse compartilhamento dos preceitos budistas, na missa de seus avôs, incorpora uma terceira linha religiosa, o Budismo:

José: Mas era uma coisa, porque assim, meu pai era uma pessoa muito forte e a opinião dele ele já implantou (o culto da Seicho-no-ie).

Cássia: E era segundo filho.

José: Só que também vinha o padre do budismo bater o sino “Tlen, tlen”, entendeu?

Cássia: Porque coisa de Okinawa não tinha.

¹¹¹ A chegada da Seicho-no-ie no Brasil ocorreu na década de 30 com a vinda de missionários do Japão (PEREIRA, 2005). Acabou difundindo-se primeiramente dentro da comunidade *Nikkei*, em que parcela de okinawanos aderiu. Depois, difundiu-se entre os não *nikkeis*, a partir da década de 1960 (PEREIRA, 1992). Uma vez que a religião japonesa tem características de hibridismo muito forte, foi no Brasil, a religião que mais se difundiu externamente à comunidade japonesa..

José: Não tinha nada de Okinawa.

Cássia: Mas tinha a outra tradição desse Budismo.

José: Meu pai fazia o ritual da Seicho-no-ie, meu tio fazia o do Budismo.

Cássia: Do meu tio mais velho.

José: Então meu tio que ficou com o *butsudan* na casa dele...

Samara: Era budista?

José: Era budista não, eles queriam uma muleta psicológica pra digerir a perda. Então chamava o budista, aí o padre ia lá e batia o sino.

Samara: Só para entender. O seu tio era budista e seu pai já estava na Seicho-no-ie. Ai cada qual chamava a sua linha religiosa...

José: Isso..

Cássia: E um respeitava o outro.

José: E tava dentro de um calendário Okinawa.

Samara: Isso que é brasileiro...

José: Por isso que eu falo que é uma terceira cultura.

Esse momento relatado demonstra a existência de mistura de três orientações religiosas em uma mesma missa: Budismo, Seicho-no-ie, e a própria matriz okinawana. Pode-se dizer que a base da instituição religiosa era dada pela Seicho-no-ie (religião do pai de José) e pelo Budismo (religião do tio mais velho de José). Os rituais de ambas as religiões foram realizados ao mesmo tempo, o que configura “uma terceira cultura”, segundo a fala de José, ou seja, a articulação entre as partes da cultura japonesa e da cultura okinawana compuseram uma cultura brasileira. De fato, as três formas de fazer a missa (do pai, do tio e dos okinawanos) estão estruturadas no budismo em seus elementos básicos do ritual: *butsudan*, *ihai*, *senko*, e oferendas. Porém, cada elemento tem suas especificidades: as sutras sagradas (Seicho-no-ie); o sino (Budismo); a sociabilidade familiar e abundância de alimentos (*Sosen Suuhai* okinawano).

Portanto, a realização dessa missa específica define um “ser okinawano no Brasil” – com as características okinawanas da sociabilidade familiar – que agrega influências de outras religiões e que só podem ser pensadas dentro do contexto histórico brasileiro, como resultado das repressões políticas, e do crescimento das novas religiões japonesas no pós guerra.

5. 3 Culto enquanto tradição, culto às raízes e religiosidade.

Apesar dessa mistura de religiões é interessante notar que o culto da forma okinawana é percebido por eles mais como uma reunião do que uma religião.

A fala da *yutá* Beatriz ajuda a pensar a forma pela qual as praticas okinawanas inseriram-se nesse contexto.

Segundo Beatriz:

Cada pessoa no mundo muda o mundo. Porque cada pessoa tem a força de Deus dentro dela. Então uma pessoa no mundo muda o tempo inteiro a existência dela, então o *ihai* serve pra... Pra que quê aquela pessoa existiu. Graças a ela que você está vivo entendeu? O conceito beem... Se eu for definir em palavras o quê que é o *Sosen Suuhai*? É isso, é aquele nome na tabuletinha e a tigela que você usa para rezar, o resto é complemento.

Dentro da perspectiva de Beatriz, o importante no culto aos antepassados okinawanos, é a presença da família e a reverência perante o *ihai* ou o falecido. Um ritual que é realizado de forma direta com a natureza pode levar à percepção de seus cultos e rituais como algo nebuloso, sem classificação definida. Essa indefinição, por um lado, permite abertura a hibridismos¹¹², ou seja, à mistura do culto a outros elementos religiosos. Por outro lado, pode transmitir a impressão de que não se trata de um culto religioso, pelo fato de não ter os mesmos elementos que os cultos católicos e monoteístas apresentam em seus rituais.

Talvez por esse fato, Cássia e José tenham afirmado que seu pai e seu tio buscaram o Budismo e a Seicho-no-ie, porque “não tinha nada de Okinawa”, referindo-se à prática pouco sistematizada, ou seja, sem escrituras e papéis institucionais demarcados, do culto okinawano. Cássia ainda comenta o fato de a oração ser um diferencial importante entre as duas formas de culto aos antepassados:

Cássia: Okinawa não tem uma reza. E da Seicho-no-ie tem uma reza. Eles fazem uma sutra sagrada e tal.

José: Okinawa é a data e a sua presença.

[...]

“Cássia: Eu sei que a gente acabou ficando mais com esse ritual que... Praticamente 40 anos, desde a década de 70 que papai entrou na Seicho-no-ie, eles passaram a fazer oração segundo a Seicho-no-ie, todos os dias. Então, eu acho que assim (interrompe), o oratório, o *butsudan* é um local, principalmente depois que a minha mãe faleceu, que era o lugar que a gente tinha para fazer oração, que nem da Seicho-no-ie. Então a gente não tinha dia, não tinha dia 1° ou dia 15°. Eram os dias mais

¹¹²Parte-se do conceito de hibridismo trabalhado por Burke(2003), em que ele seria caracterizado pelo resultado de encontros sucessivos com outras culturas, com adição de novos elementos ou com reforço dos antigos(p.31).

importantes, mas todo dia que dava vontade acendia o *senko* em casa, com a coisa da minha mãe.

José: A Seicho-no-ie também preconizava um *butsudan*, a reverência ali... Então...

Cássia: Porque lá em casa já era meio modificado, né? Porque a gente já colocava a Seicho-no-ie como uma coisa um pouco mais elaborada do que só Okinawa. A questão de Okinawa o que eles diziam é que era um ajuntamento do pessoal, um ajuntamento para tomar café. Eram os amigos. Daí a Seicho-no-ie colocando lá (interrompe), ler a sutra sagrada já era uma coisa a mais, um adicional a mais.

Sim, por isso já foi um pouco modificado para a gente. Pelo menos pra gente. Quando os pais dele morreram, tanto a oba quanto o *oji*, a gente ia toda semana, sete dias, e naquele tempo meu pai já tinha Seicho-no-ie e tinha levado pra família. Então era um tal de culto da Seicho-no-ie toda hora. Nas sete missas dos meus avós na década de 70, um morreu em 74 outro morreu em 75. Então já foi uma mescla. Apesar da comida do entra e sai o dia inteiro, aquele entra e sai de gente.

O modelo do culto okinawano parece mais simples, do ponto de vista dos interlocutores. A influência da Seicho-no-ie sobre o culto *Sosen Suuhai* no Brasil se dá pelo fato de que ambas as religiões baseiam-se nos preceitos budistas. Nesse caso, não se trata apenas de uma saída para a produção do culto aos antepassados em si (que poderia sofrer preconceitos dentro da comunidade *Nikkei*, se fosse realizado nos moldes okinawanos), mas também interessava àqueles que buscassem orientação religiosa claramente sistematizada e institucionalizada. Nesse caso, a legitimidade da Seicho-no-ie como “mais elaborada” está clara, já que ela apresenta uma reza, sutra sagrada, que torna seu ritual mais próximo da concepção brasileira (católica) de religião, diferentemente do que ocorre com o ritual okinawano, embasado, principalmente, na circularidade de comidas, bebidas e na sociabilidade familiar. Fica evidente o quanto a institucionalização influenciou a percepção dos interlocutores sobre o que seria religião:

José comenta que:

O meu pai falava que a missa lá era só um encontro pra comer. E o que valia mesmo era a oração da Seicho-no-ie.

Beatriz ao falar sobre a crença das pessoas no culto *Sosen Suuhai* afirma que o culto não é religião:

Beatriz: E quando a pessoa está pronta, vem. Quem quer entender vai entender, quem não quer, não vai. Por isso que não é religião, porque eu não vou convencer você de nada, a gente só está conversando.

Outra interlocutora não considera o culto como religião pelo fato dele se voltar, apenas, aos ancestrais e não a Deus.

Rosana afirma:

Rosana: Eu não consideraria uma religião.
Samara: Por quê?

Rosana: Porque religião é... É... Meio que pressupõe alguns princípios, uma crença em deus, etc. Só que de algum jeito, pra mim religião é o *religare* a Deus. Nosso caso não é exatamente voltado para Deus, mas sim para os antepassados.

Alzira também comenta:

Samara: Você acha que *Sosen Suuhai* é uma religião?

Alzira: Eu acho que não. Eu acho que você pode ter qualquer religião e fazer o culto aos antepassados. Porque culto aos antepassados pra mim é você cultuar suas raízes né? Independente da sua religião.

De fato, a concepção xintoísta de deidade é diferente da concepção católica. No primeiro caso os deuses (*kami*) podem ser: divindades como Amaterasu e Izanagi; espíritos da natureza presentes nos mares, montanhas, ventos entre outros; e espíritos de ancestrais, vistos como “super humanos”. É o caso dos antepassados, que passam para o status de deidades ancestrais (*kami*) no ritual do 33º ano de morte (BAKSHEEV, 2008). Mas o fato dos interlocutores acreditarem no poder de ajuda dos ancestrais não quer dizer que compartilhem dos preceitos religiosos do Xintoísmo. Pelo contrário, o fato das entrevistadas desconsiderarem os antepassados como *kami* mostra que suas concepções de religião estão informadas pela ideia de Deus monoteísta ou católico, aprendidas no Brasil.

Para além da influência monoteísta que desvincula a relação entre *Sosen Suuhai* e religião, é necessário considerar também que a visão dos interlocutores sobre o culto está muito embasada no “amparo ancestral” (KOTRE, 2013). Em observação participante uma senhora disse não acreditar no culto em si, mas que “acreditava na ajuda dos ancestrais”. Assim, pode-se dizer que sua crença nos ancestrais não deve estar pautada no caráter religioso do culto, ou na crença do poder dos espíritos, mas sim em uma subjetividade construída pelos cuidados e ensinamentos dos ancestrais. Afinal, os momentos das missas são lembranças de eventos, épocas, viagens, pessoas, mas também de ensinamentos e histórias de vida que se transformam em janelas ancestrais, passíveis de serem abertas em momentos de dificuldade. É possível que essas janelas da memória sejam acionadas inconscientemente e misturadas às crenças religiosas de cada indivíduo durante as reverências no *butsudan*.

Talvez por isso, outras pessoas tenham afirmado que o *Sosen Suuhai* não era religião, sendo este associado à “religiosidade”, “tradição”, ou ainda “cultura”, cujo centro é a família, a ajuda e adoração aos seus antepassados¹¹³.

O termo “religiosidade”, definido como “a extensão na qual um indivíduo acredita, segue e pratica uma religião” (CAIBOIM; RIQUE, 2010, p. 252), denota a percepção do culto

¹¹³ Dados coletados nos dias 16.07.2014 e 27.07.2014.

relacionado ao sagrado, mas que não está suficientemente demarcada para se afirmar como religião.

Dessa forma a negação do culto *Sosen Suuhai* como religião pelos interlocutores, engendra dois aspectos: um relacionado a influencia católica e monoteísta no Brasil – que por sua vez evoca uma determinada percepção sobre o *Sosen Suuhai*, e que lhe imprime características mais ligadas à tradição, cultura e história, do que à religião. Outra relacionada ao amparo ancestral (KOTRE, 2013) fruto da importância e compartilhamento da memória familiar.

Também foi possível perceber que o caso da coexistência entre religiões pode ser articulado pelo fato de serem três religiões baseadas no Budismo, que compartilham dos mesmos elementos principais como *ihai*, incenso e oferendas aos ancestrais.

5. 4 Influência da religião católica.

Apesar da grande influência das religiões de origem budista na comunidade okinawana no Brasil, o catolicismo também teve forte participação na comunidade japonesa de um modo geral. Nesse ponto, é necessário fazer uma retrospectiva histórica, pois o fato do Brasil ser um país hegemonicamente católico na época da imigração, fez com que ele fosse parte importante do projeto assimilacionista de Vargas.

Na década de 1920, algumas colônias japonesas construíram igrejas católicas. Essas igrejas seriam, na verdade, uma forma de se adequarem ao contexto brasileiro com vistas a mostrar assimilação social. De fato, a colônia japonesa imprimiu outra dimensão simbólica na construção dessas igrejas, tendo recebido o significado análogo a “deidades da aldeia”, como era de costume no Japão (NAKAMAKI 1989: 386 apud MORI, 1992). Esse fato mostra bem o caráter político dessas construções e a forma pela qual os imigrantes puderam acionar e manter seus referenciais simbólicos no âmbito religioso.

Mori (1992) afirma que a preocupação com a ascensão política e econômica pela via religiosa ficava clara também no costume de compadrio, relação de procura por padrinhos brasileiros de boa condição financeira, sendo uma opção que visava benefício financeiro e social aos filhos *nisseis* (MORI, 1992).

Tereza relembra que:

Todos da família foram batizados, porque, antigamente, era condição para se ingressar no ensino fundamental. Você vai ouvir relatos de batizados feitos de "baciada", tendo como madrinha uma professora e um funcionário da escola.

As imposições sociais para ser católico faziam parte de uma política governamental de assimilação, que, em boa parte das vezes, não funcionava em relação aos imigrantes, afinal, muitos continuavam a exercer suas crenças budistas, optando pelo batismo apenas por imposição social. Entretanto, no decorrer dos anos, esse processo de assimilação por via religiosa teve efeito nos descendentes que buscavam no catolicismo uma opção religiosa, especialmente, nas grandes cidades. (MORI, 1992).

Na época da imigração, a adesão ao catolicismo era, muitas vezes, uma estratégia de adaptação forjada, ainda que entre os *nisseis* de alta escolaridade essa necessidade de adaptação não fosse percebida claramente. Pode-se dizer que essa adesão ao catolicismo não é mais uma estratégia de adaptação, pois se tornou parte de uma identidade religiosa no Brasil atualmente (MONTERO; ALMEIDA, 2004)¹¹⁴. Este fato dificulta uma visão clara sobre a influência e prática do catolicismo neste país, dificultando também a percepção das formas como essa religião insere-se na prática do culto aos antepassados japoneses e okinawanos, sobretudo. Porém, foi possível notar, dentro dos limites dessa pesquisa, que a identidade brasileira religiosa (católica) também perpassa as famílias okinawanas. Embora não possamos generalizar as conclusões para toda a comunidade okinawana brasileira, sete dos quatorze entrevistados dessa pesquisa declararam-se católicos, sendo que uma das duas *yutás* entrevistadas afirmou que o *Sosen Suuhai* era sua religião, embora ela tivesse imagens de Nossa Senhora Aparecida em diferentes lugares da casa.

Ao perguntar à Satiko¹¹⁵ qual era sua religião, ela responde:

Satiko: É... cultura de antepassado chama, *Sosen Suuhai*. *Sosen* é antepassado. *Suuhai* não sei o quê que é. Religião que fala, *Sosen Suuhai*.

A afirmação da *yutá* foi surpreendente, pois o *Sosen Suuhai* é um culto não institucionalizado como religião. As ocorrências de uma imagem grande de Nossa Senhora Aparecida na porta de entrada da casa e de outras imagens da Santa na sala de jantar também foi algo inesperado. Isso mostra uma identidade religiosa híbrida, reconstruída em convivência no país de destino, cujo sincretismo abrange os mais diversos grupos. A religião okinawana mescla-se a outras influências, o que leva a uma construção subjetivada de religião, de acordo com a historicidade de cada pessoa e/ou família. Em certa medida, esse

¹¹⁴ A pesquisa constatou que pessoas que frequentam diferentes religiões não católicas, acabam se identificando como católicas. Os autores ainda afirmam haver uma parcela significativa de pessoas que se denominam “católicos não praticantes”.

¹¹⁵ Satiko é *yutá* okinawana, de 72 anos, issei, residente na Zona Norte de São Paulo.

caráter híbrido está de acordo com a própria visão de mundo xamânica do culto okinawano, como será demonstrado adiante.

Segundo Beatriz, essa devoção a outras religiões é normal, diz ela que “toda *yutá* tem uma Nossa Senhora Aparecida em casa”.¹¹⁶ Essa afirmação levantou questionamentos sobre os momentos, formas e necessidades de invocação da santa católica no contexto xamânico¹¹⁷, na resolução de cobrança/falta/aviso/infortúnio para com os antepassados, nas orações, nas missas e no *butsudan*.

Quando perguntei à *yutá* Satiko se havia invocação de Nossa Senhora Aparecida nos momentos de culto aos antepassados, ela me respondeu que não. A oração aos antepassados era feita diretamente a eles no *butsudan* e a oração a Nossa Senhora Aparecida também era feita diretamente à santa, defronte à sua imagem.

Ao perguntar o porquê da reza a Nossa Senhora Aparecida, já que sua religião era *Sosen Suuhai*, ela me disse que esta santa era padroeira do Brasil. Sendo ela mesma imigrante há mais de 40 anos e tendo comido e bebido dessa terra, deveria fazer reverências à padroeira¹¹⁸.

Seu posicionamento baseia-se na visão de mundo animista e xamânica, que tem uma relação intrínseca com a materialidade. Segundo ela, todo terreno tem um dono espiritual de modo que se faz necessário pedir licença e agradecer ao dono da terra pelo fornecimento de água e alimento proporcionados ao falecido que ali viveu. Isso é uma forma de fazer o “resgate da alma”, acompanhamento do espírito da pessoa para junto de seu corpo, com a finalidade de fazê-la perceber que faleceu. Conscientizar alguém da própria morte seria o primeiro passo para sua ascensão espiritual:

Samara: Hummm, entendi. Mas aí o primeiro passo (resgate), é que ela entenda que ela morreu?

Satiko: Sim, aceitar a morte pra poder trazer a alma junto com o corpo, aí depois essa pessoa... Vai, quando tava vivo, sofreu muito, ou antes de morrer ficou doente muito tempo. Sofre, então nessa hora pra descansar tem que rezar pra... Sabe?

Samara: Entendi. E como que faz isso? O processo no *butsudan*, as orações?

Satiko: Não, não, é assim, que primeiro (interrompe), vai, a pessoa faleceu. A alma ficou. Primeiro antes de tirar a alma dessa pessoa, agradece para dono de terra. Tá entendendo? Por quê que tem que agradecer para dono de terra? Porque enquanto tava vivo essa pessoa que morreu, enquanto tava viva, o que nasceu da terra, ela comeu. Então, primeiro a família tem que agradecer pra dono da terra que essa pessoa, quando tava vivo, comeu da terra. Primeiro tem que dar gratidão. Agradecer, depois que faz de outro jeito, assim, só com *senkô* (incenso) pra tirar a alma da

¹¹⁶ Afirmação coletada em caderno de campo após entrevista.

¹¹⁷ Informações anotadas em caderno de campo.

¹¹⁸ Dados coletados depois da entrevista, registradas em caderno de campo.

pessoa e levar no túmulo. Não é só tirar alma, só tirar alma não dá. Tem que agradecer para dono da terra.

Assim, agradecer ao “dono” da terra é um passo muito importante do ritual, já que por meio dele o resgate da alma poderá ser realizado (conscientização da morte), e então o culto *Sosen Suuhai* com as missas, oferendas e orações começa a ser feito.

Nesse sentido, a devoção a Nossa Senhora Aparecida não é feita a partir de uma concepção católica, mas, sim, xamânica e relaciona-se ao respeito relativo aos espíritos/divindades responsáveis por cada local. É um processo de agradecimento integrante da própria atividade xamânica de “resgate da alma”. A relação entre o catolicismo e o xamanismo nesse caso não entra em tensão, pois a visão de mundo religiosa da *yutá* baseia-se no animismo/xamanismo, cujo politeísmo permite, e, nesse caso específico, exige, que diferentes divindades sejam acionadas.

Já em outra entrevista, na casa da senhora Lucinda, há uma situação de tensão entre a orientação católica, de Márcia e Claudia, filhas da Senhora Lucinda e o culto *Sosen Suuhai*.

Márcia é católica, frequenta a religião há cerca de 20 anos. Possui imagens de santos e terços, presentes de amigos do convívio religioso. Faz orações diárias e visitas semanais à igreja, onde invoca Deus e Jesus Cristo com pedidos de proteção e iluminação à família e aos seus antepassados, mas não aceita a prática do culto *Sosen Suuhai*. Sua participação nas missas ocorre por respeito à tradição familiar, já que a casa possui o *butsudan* principal da família, com grande movimento em dias de missas aos antepassados.

Samara: E nessas festas, nessas missas grandes vem bastante gente?

Marcia: Vem, a família vem tudo, né? Primos, os sobrinhos, os jovens vem tudo. Porque já está acostumado.

Samara: Entendi.

Marcia: Agora todos eles falam, que tem que acabar, né? Que eles não vão fazer. É muito trabalhosa, né?

Samara: Ah... Sim, eles participam, mas não vão dar continuidade. Chega a vir quantas pessoas mais ou menos da família?

Lucinda: Da família vem bastante gente...

Marcia: É o dia inteiro. Como meu pai era o mais velho e os antepassados mais velhos estão todos aqui. Os avós, bisavós e tal. Os tataravós estão tudo aqui. Então o centro é aqui. Então eles vêm.

Apesar do respeito pela tradição do *Sossen Suuhai*, fica claro que Márcia não acredita na continuidade do culto, por ele ser muito trabalhoso. Além disso, acredita que a reverência aos

ancestrais pode ser feita em qualquer religião, não precisando ser feita, necessariamente, no *butsudan*¹¹⁹.

Marcia: O que importa, eu acho, que é a oração, o mais importante de tudo, né? Para o espírito. Porque a geração de agora não vai fazer mesmo (o culto). Porque dá muito trabalho.

Já a Senhora Lucinda, de 87 anos, cultua os antepassados no *butsudan*, faz todas as oferendas e participa das missas, além de trazer muitas explicações da hierarquia entre Deus e os antepassados. Isso deixa claro que sua crença religiosa é orientada pelo *Sosen Suuhai*, embora seja também católica (não praticante). Ao perguntar qual seria sua motivação para fazer o culto no *butsudan*, ela responde:

Lucinda: Pra mim? Pra mim, porque o que a gente pede em primeiro lugar? A gente já fala que é pra eles descansarem em paz. Eu tô aqui e tô pra aguentar a barra, né? E que iluminem o caminho dos filhos. Dos filhos, dos parentes, dos netos. É sempre isso que eu peço. Que afaste tudo que tem de maldade, né? Iluminar o caminho para eles e dar paz para nós... É isso que eu peço. Em primeiro lugar, tem que pedir paz para eles. Porque o mundo é da humanidade, a humanidade tem bom, tem ruim, sei lá eu como que tá... Então paz, eles tendo paz, nós temos paz também.

Samara: Com certeza. Eles (antepassados) podem ajudar de alguma forma, podem proteger?

Lucinda: Podem ajudar, que nem... Vamos supor, Jesus Cristo, vamos falar agora, não era um homem?

Samara: Era um homem.

Lucinda: Era um homem, e quão poderoso ele foi né? Por isso.

Ela afirma que a motivação para que pratique o culto é a de ajudar os antepassados a ter paz, o que culminaria na paz dos vivos também. Essa visão está de acordo com a noção de reciprocidade entre vivos e ancestrais e também no poder de influência deles sobre a família. Interessante que, para explicar esse poder de influência dos ancestrais sobre os homens, ela recorre a analogias com a religião católica e evoca Jesus Cristo como exemplo de homem que tinha muito poder espiritual, e, que no seu discurso, pode ser analisado como uma legitimação do poder dos antepassados.

No trecho que segue fica explícita a percepção de Lucinda sobre a relação entre Catolicismo e o Xintoísmo, na qual se insere o *Sosen Suuhai*.

Lucinda: Deus sempre é em primeiro lugar, que nem *nihonjin* fala *kamisama*, que é Deus. Então nós somos *hotokensan*.

Samara: *Hotokensan*?

¹¹⁹ Informação passada com o gravador desligado.

Lucinda: É santo.

Essa afirmação origina-se de uma mistura entre a religião okinawana/japonesa, que acredita na continuidade dos ancestrais como deidades¹²⁰, e a visão monoteísta católica hierarquizada (Deus, homens e natureza) (SASAKI, 2011). Assim, a comparação dos ancestrais aos “santos” é uma tentativa de explicar a função e o lugar dos ancestrais a partir da utilização de categorias mais próximas da realidade brasileira e católica, pela qual Lucinda também é informada. Nesse caso, não há ocorrência de tensões entre a visão monoteísta católica com a politeísta. Talvez, a tensão ocorre quando ela mescla a descrença sobre a continuidade do culto *Sosen Suuhai* e a “necessidade de se lembrar das raízes ancestrais”, necessidade essa com que dona Lucinda convive há anos e que defende com apreço.

Lucinda: Agora tá tudo misturado. Por isso que eu falo, esse negócio de vir fazer missa para os mortos e não sei o quê, fazer aquelas coisas, tudo isso vai acabar. Eu falo aqui em casa. Tudo isso vai acabar. Você só não pode esquecer que é através dos avós que você existe. Né?”

Agora, logicamente que você tem avô, você tem pai, você tem mãe, morre, você nunca vai esquecer daquele ente querido né? Você nunca vai... Seja quem for. Você vai lembrar de levar uma vela, oferecer uma flor, oferecer uma água né? Porque na minha opinião, a água é muito importante, viu. A água é muito importante.

Por exemplo, pode perguntar pra sua mãe. Se ela tivesse bastante filho que nem eu, Chega o domingo, ela faz um macarrão, porque é domingo. Faz um macarrão, qualquer coisinha assim diferente de dia de semana né? E... Mas o fulano não veio. Quando vem, enche o saco né? (risos). Quando não vem... Eu falo, eu sou mãe, quando não vem fala, “Ai não veio.” Porque a gente faz um macarrão, compra uma carne, né? Você faz qualquer coisinha diferente por que é domingo, que não devia de fazer domingo, tinha que fazer de dia de semana, (risos). “Ai, fulano não vem, sempre veio e não vem. Porque será?” Ai né... É acostumado assim. Então, acha falta. É a mesma coisa. (Por exemplo) Faz só nós aqui (as missas), não fala nada pra ninguém, não precisa falar nada. E os outros filhos, não é filho? É filho. Acende ai um senkozinho, né? Para os antepassados deles, é tão bom! E eles também ficam contente, se existe qualquer coisa lá no além, porque abaixo de Deus é eles, né?

Seu discurso demonstra uma crença religiosa baseada na necessidade de reunião familiar. As oferendas sejam de macarronada para o filho sejam de *moti*, *manjú*, porco, entre outros no *butsudan*, mostram, novamente, a família como esteio da sociabilidade. O exemplo que ela trouxe para ilustrar a importância da reunião familiar foi o de que ela mesma espera o filho para o almoço de domingo, uma imagem que remete à data do *obon*, em que se aguarda a visita dos familiares vivos e falecidos para o compartilhamento de pratos especiais.

Pode-se dizer que a escolha religiosa não se sobrepõe ao coletivo da tradição do *Sosen Suuhai*, afinal, o culto permanece vivo, com presença de boa parte da família em dias

¹²⁰ Na percepção de deidade politeísta, baseada no Xintoísmo, elementos da natureza como mares, montanhas, árvores e humanos com capacidade diferenciada como heróis, imperadores e ancestrais também são percebidos como “kami” (Deus), o que leva a perceber o distanciamento com a concepção de Deus monoteísta (SASAKI, 2011).

de missa, ainda que exista um posicionamento crítico em relação ao *butsudan* dentro dessa família e que a sucessão deste seja um assunto indefinido até o presente momento. A grande questão, nesse caso, é perceber a permissividade ao hibridismo a partir do posicionamento de Lucinda que se embasa no *Sosen Suuhai* e que acredita ser possível sua coexistência com uma religião. Por outro lado, existe o posicionamento contrário de sua filha Márcia à continuidade do culto e favorável à oração como elemento essencial ao culto.

Marcia: O que importa eu acho que é a oração, o mais importante de tudo, né? Para o espírito.

As orações que Márcia realiza quando frequenta sua igreja de fé e que acredita serem essenciais aos antepassados, conflitar-se-iam com a forma okinawana de orar, baseada na comunicação direta e horizontal, através do diálogo com os antepassados. Nesse caso, fica claro que sua visão de mundo católica não é permissiva ao hibridismo com o culto *Sosen Suuhai*, muito provavelmente por conta das suas influências animistas/ xamânicas/ politeístas, as quais estariam, de modo geral, em oposição à visão hierarquizada (Deus-homem-natureza) da religião católica.

Essa dicotomia presente na casa de Dona Lucinda e de Márcia não pode afirmar a homogeneidade de um posicionamento religioso católico rígido, que não permita hibridações. Segundo Yolanda, seu filho mais velho é católico e é também devoto do culto aos antepassados:

Samara: Se vocês cultivam algum deus (okinawano)? Ou só o culto?

Yolanda: Só antepassado. Agora eu sou da igreja católica. Em casa todos, todo mundo da igreja católica, mas dentro tem aquele respeito de *butsudan*. Meu pai sempre falou, que não pode esquecer. Que religião maior do Brasil é católica então tem que seguir, tanto que minha mãe era batizada pela igreja católica. Meus filhos tudo batizado na igreja católica, agora esse mais velho não falta nenhuma missa.

Samara: E eles cultuam, cultivam o *butsudan*? Cuida do *butsudan* direito...

Yolanda: Nossa, ele segue, ela é brasileira né? Nora. Mas também ela acredita. Respeita. Então hoje, ela fala “pede para doutor para abrir caminho que não sei o quê.” Então sinal que acredita. Minha nora né? Agora meu filho já é direto. Fala “mãe toda vez que eu vou na igreja eu vou na intenção da alma do pai.” Não esquece, todo santo domingo ele vai na igreja católica, né?

Nesse caso, a fé católica não impede a manutenção do *Sosen Suuhai*, situação que expõe a importância de outros elementos na análise sobre hibridismo religioso com o culto. A linha da igreja católica frequentada e a forma pela qual o filho de Yolanda interpreta sua identidade familiar dariam indícios para se pensar em outras formas de negociação no hibridismo religioso. Pelos limites de tempo dessa pesquisa, não foi possível averiguá-los. De qualquer forma, fica evidente a existência de outras possibilidades de incorporação/ interpretação da religião católica e das negociações de hibridismo com o culto *Sosen Suuhai*.

5. 5 Xintoísmo e flexibilidade.

Elementos de religiões espíritas também estão presentes em algumas famílias okinawanas. Mori (2001) pesquisou uma casa espírita em São Paulo, chamada “Associação Espírita Amor a Jesus”, fundada por uma imigrante okinawana. Segundo o autor, as crenças da casa apresentam elementos da religiosidade okinawana, católica e espírita, atentando mais à linha afro-brasileira. Essa relação faz sentido, na medida em que a espiritualidade okinawana é xamânica/animista, com relação muito próxima aos elementos da natureza, assim como as religiões africanas.

A casa, ainda hoje, faz atendimentos com sessões e ensinamentos espíritas, além de palestras sobre o culto aos antepassados okinawanos. Nas sessões, percebeu-se que, na incorporação das entidades espirituais, há presença de espíritos de índios, caciques, caboclos, espíritos de antepassados okinawanos e pretos velhos. Há também elementos católicos, okinawanos, indígenas e japoneses¹²¹.

Tal hibridismo só é possível porque a religiosidade okinawana tem muita influência Xintoísta, sendo politeísta.

Uma mesma pessoa pode venerar divindades de religiões diferentes sem nenhum sentimento de conflito. Por exemplo, um japonês poderia orar diante de um altar budista em casa pela manhã e dirigir-se a um santuário xintoísta da vizinhança à tarde. Além disso, há edifícios religiosos que abrigam divindades de religiões diferentes. Por exemplo, pode haver um templo budista dentro dos preceitos de um santuário xintoísta ou vice-versa. O conceito religioso japonês de uma divindade pode combinar elementos derivados de distintas religiões. O sacerdote de uma religião pode officiar cerimônias de outras religiões” (BEFU, 1971, p. 96 apud PEREIRA, 2005, p. 28).

Essa facilidade de relacionar várias tradições religiosas é uma peculiaridade japonesa e mostra “um raciocínio que privilegia a inclusão em detrimento da exclusão, propenso a descobrir analogias, a sentir assonâncias; que aceita as contradições e vê sua unidade oculta. (RAVERI, 2005, p. 202)

Primeiramente, a casa identifica-se com o espiritismo, mas também com a religião católica, levando ambas as religiões no próprio nome: “Associação Espírita Amor a Jesus”. Por outro lado, os médiuns recebem espíritos de outras linhas do espiritismo. Em conversa com um dos dirigentes da casa, informou-se que, pelo fato de trabalharem com uma visão de mundo muito ligada à natureza, era necessário chamar diferentes linhagens de espíritos que também tivessem uma forte ligação com a natureza. Por isso, é necessário invocação de espíritos indígenas e africanos. Esse ritual ocorre, primeiramente, por necessidade de respeito e agradecimento aos espíritos locais, ou seja, pelos indígenas nativos brasileiros,

¹²¹ Dados de observação participante.

representados no altar pela presença de flechas e ornamento indígenas. A presença do Preto velho representa a África, que, enquanto berço da humanidade, deve ser reverenciada com agradecimento e respeito.

A primeira imagem do altar é do tio da fundadora da casa e mentor espiritual do local. Pode-se dizer que ele é o representante da espiritualidade okinawana – culto aos antepassados e crença no poder espiritual dos ancestrais. Ao lado dele, há imagem de Jinmu¹²², o primeiro imperador japonês e de Kannon, padroeira do Japão que representa a Deusa Amaterasu.

A presença católica é contemplada por um quadro do padre Donizetti, pela imagem de Nossa Senhora Aparecida e pela imagem de Jesus Cristo. Nesse caso, a padroeira do Brasil representa a devoção da *yutá*, fundadora da casa, Kimie¹²³. A imagem do padre Donizetti seria uma forma de homenagem feita por um dos dirigentes da casa, depois de ter um problema de saúde curado através do padre, que também é um dos mentores da casa.

De fato, pode-se perceber a influência católica no culto através das muitas orações católicas (Pai Nosso e Ave Maria), geralmente, feitas em nome da saúde de pessoas enfermas. Além disso, a justificativa apresentada pela casa acerca do hibridismo baseia-se no discurso da caridade presente em diversas passagens da Bíblia e difundido como valor moral de equilíbrio social dos grupos desfavorecidos, a partir do amor fraterno e da bem feitoria desinteressada com relação ao retorno material (SILVA, 2006). Segundo esse interlocutor, a base de todas as religiões é a caridade, de modo que não há problemas em se mesclar diferentes religiões, já que todas voltam-se ao mesmo objetivo de ajudar ao próximo.

O fato dessa religião apresentar elementos animistas e xamânicos faz dela mais próxima dos conceitos do culto aos antepassados okinawanos, do que de outras religiões. Nesse caso, os hibridismos foram consequências de necessidades práticas. Por exemplo, a inclusão do padre Donizetti como mentor espiritual da Associação, foi realizada após este ter solucionado problemas de saúde em um dos médiuns da casa. A adição de elementos afro-brasileiros também ocorreu durante o processo de *kamidari*¹²⁴ de sua fundadora (MORI, 2012). Desse modo, pode-se perceber que as influências religiosas presentes na casa foram agregadas ao longo do percurso da Associação e segundo fatos pessoais relativos àqueles que a compõem.

De fato, as observações de campo desta pesquisa levam a concluir que, hoje, a Associação está muito comprometida com a tradição de ensinamento e aconselhamento sobre

¹²²Jinmu é um descendente de Ninigi, neto de Amaterasu Ookami. Segundo a lenda, tal deusa é filha do casal divino Izanagui e Izanami, os criadores do Japão (OKUBARO, 2008, p. 55).

¹²³ O nome dessa pessoa foi modificado para garantir seu anonimato.

¹²⁴ Perturbações emocionais/ espirituais: processo comum em pessoas que estariam sendo avisadas de seu destino como xamãs. Seria um aviso de que sua mediunidade deveria ser desenvolvida.

o culto aos antepassados *Sosen Suuhai* e apresenta o próprio hibridismo da casa como uma característica do politeísmo/xamanismo okinawano.

Como disse Beatriz:

Beatriz: Porque tem uma parte muito nossa que é muito (pausa), tem muito a ver com o Confucionismo, porque tem a influência da China, então é tudo montado... Pegou daqui, pegou dali (22:54- 23:00). A gente respeita alguns dados do budismo, mas a gente faz igual brasileiro, mistura um monte de coisa e sai algo novo.

Samara: (Risos)

Beatriz: Então é tipo isso.

Samara: Entendi.

Beatriz: É assim, foi moldando assim porque é tipo... Teste mesmo. Vamos ver o que funciona, funcionou vamos incorporar. Então é meio que um.... É meio assim.

Só que o negócio não é nossa... Sabe, é uma coisa bemmmm... Eu sinto bem primitiva, porque é muito ligado com a natureza. A energia vem da alma e energia vital da pessoa. É uma energia vital... É diferente da de um outro animal, mas a gente é animal, então não tem como a gente fugir das leis da natureza entendeu. Não tem como ter muita filosofia. Na verdade e a coisa é mais complexa, mas quando você entende é uma coisa simples.

A fala de Beatriz consegue sintetizar o hibridismo dessa Associação Espírita, na medida em que essa casa foi incorporando elementos de religiões diferentes a partir das necessidades práticas impostas no seu percurso histórico. O que se quer explicitar é que se trata de uma religião aberta a novas incorporações, a partir das necessidades concretas, sendo esta uma característica apontada por Beatriz como parte da religiosidade okinawana, ou seja, das relações materiais decorrentes do xamanismo/animismo.

Assim, pode-se dizer que a visão de mundo religiosa do *Sosen Suuhai* permite a existência de fé em outras crenças religiosas. Isso porque a reverência a outros Deuses, de outras religiões se faz necessária, está dentro da lógica da própria religião okinawana. Nesse caso, o fato dos rituais fazerem a comunicação entre as divindades do território brasileiro com as divindades e ancestrais okinawanos possui uma consequência simbólica/identitária importante, especialmente, porque esses rituais xamânicos/animistas são características tipicamente okinawanas e, historicamente, reprimidas pelos japoneses.

Pode-se dizer também que do ponto de vista de outras religiões para com o culto *Sosen Suuhai*, a situação é diferente. A coexistência das crenças ou hibridismos provavelmente será realizada com menores tensões com religiões das linhas do espiritismo. Afinal estas compartilham crenças no animismo, reencarnação e possessão espiritual, tendo suas crenças e símbolos muito mais facilmente negociados do que as religiões de ordem

cristã, por exemplo. O que não significa que a coexistência com o *Sosen Suuhai* seja impossível. Tem-se o exemplo do filho de Dona Yolanda, católico e praticante do *Sosen Suuhai*, como prova.

De qualquer modo, pode-se concluir, a partir dos exemplos deste capítulo, que os hibridismos religiosos no *Sosen Suuhai* realizados no Brasil apresentam-se de forma multifacetada, ou seja, incorporam elementos de uma ou de mais religiões, a partir das necessidades práticas da vida. Além disso, existe o fato do culto ser transmitido oralmente, o que o torna ainda mais flexível às reordenações e ressignificações de natureza subjetiva.

Por fim, é importante reafirmar que a própria lógica do xamanismo okinawano exige que esses hibridismos sejam acionados nos rituais. A permissão e o agradecimento “aos donos da terra” fazem parte desse modelo religioso, o que leva às múltiplas possibilidades de rearranjos na comunicação com os Deuses e os ancestrais.

6. ESTRUTURA FAMILIAR, DIVISÃO DE FUNÇÕES E SUCESSÃO DO *BUTSUDAN*.

Petrini (2003) afirma que o complexo simbólico da família é o primeiro ponto de apoio de uma sociedade. Faz parte do âmbito da reciprocidade, seja na relação horizontal em que se inserem os gêneros? (homem e mulher) seja na vertical baseada numa linhagem de ascendência e descendência. Além disso, afirma que as relações familiares se caracterizam por serem relações de totalidade, diferentemente do que acontece em outros âmbitos da vida em que as relações se estabelecem de forma parcial, delimitada por interesses e capacidades específicas, como no trabalho, por exemplo. Daí a expressão “familiar” ser utilizada conforme vai se ultrapassando as barreiras do desconhecido, em que ocorre o contato com diferentes aspectos de uma pessoa ou situação. Petrini acredita que na família:

encontram-se os elementos fundamentais da identidade simbólica do indivíduo enquanto ser humano, que o diferenciam de um indivíduo animal. No espaço da vida familiar, verificam-se experiências humanas básicas que duram no tempo, independentemente da vontade das pessoas envolvidas, tais como, a paternidade, a maternidade, a filiação, a fraternidade, a relação entre as gerações e seu impacto na descoberta do nexos com a geração da vida e com a realidade da morte. Em suma, a família é um requisito do processo de humanização, que enraíza a pessoa no tempo, através das relações de parentesco, destinadas a permanecer durante toda a existência. Por outro lado, essas relações remetem a pessoa para a busca de um significado adequado. Nascer, amar, gerar, trabalhar, adoecer, envelhecer, morrer são ações ou processos ligados às relações de parentesco e, quase sempre, escapam ao controle da pessoa. Por causa disso, exigem uma reflexão que busque, para além das circunstâncias dadas, um significado mais profundo. (PETRINI, 2003, p 16.)

Por isso é importante perceber como a família okinawana no Brasil reproduz as relações com os ancestrais e descendentes, as questões de herança na família, os ônus e bônus relativos ao filho mais velho e as possibilidades de continuidade do culto, caso não se tenha um herdeiro da linhagem patrilinear para receber o *butsudan*. Essas questões se tornam mais complexas na sociedade atual e especialmente quando se trata de um grupo imigrante, inserido e estabelecido na sociedade brasileira, com hábitos e costumes diferentes daqueles trazidos pelos primeiros imigrantes okinawanos.

6. 1 A patrilinearidade na sucessão do *butsudan*.

Em Okinawa, a base da sociedade e da família é o *muntyu* ou clã, cuja haste de sustentação é a patrilinearidade (TANAKA, 1977). Tanto em Okinawa, quanto no Brasil a

parte do culto realizada em casa se baseia no cultivo do *butsudan* principal, com descendentes patrilineares. Ainda há o cultivo do *butsudan* da casa da família fundadora da linhagem, na casa mais antiga da linhagem patrilinear.

Tanaka (1977) fala que a relação entre gerações, dada entre antepassados *uya-faafuji*: todos os que já existiram dentro daquela linhagem e descendentes *kwaa-maaga*: todos aqueles que ainda estão por vir, é intermediada por um descendente vivo. Este descendente vivo tem como obrigação manter a tradição do culto, não só como responsabilidade com os ancestrais, mas como um “*on*” que deve ser repassado para todas as futuras gerações. Ocorre que existe uma forma específica e bastante rígida de repassar essa tradição, que é na linhagem patrilinear, sendo passado, idealmente, para o filho mais velho. Caso o casal não tenha descendentes homens o *butsudan* passa para algum sobrinho, geralmente dentro de uma hierarquia decrescente de idade.

Segue um exemplo fictício para elucidar a forma pela qual o *butsudan* deve ser repassado na patrilinearidade:

Figura 4: Ilustração de Jurandyr Yudi Konno feita a pedido da autora.

No caso desse exemplo, o *butsudan* de Kesamatsu é assumido por Hideo, que é o primeiro filho e sua esposa Hiromi, porém quando o casal falecer, deve passar o *butsudan*, já que só tiveram filhas. O *butsudan* deverá ser repassado para um sobrinho, no caso Paulo, que é o segundo filho de Toshio, já que o primogênito Pedro vai assumir o *butsudan* de seu pai. No caso do segundo filho de Kesamatsu, Takao e sua esposa Mieko, também seria necessário que um sobrinho assumisse o *butsudan*, já que eles também não tiveram descendentes homens. Porém os únicos dois sobrinhos que poderiam assumir já estão comprometidos (Pedro com o pai Toshio e a mãe Natsuko e Paulo com o tio mais velho Hideo, tia Hiromi e seus avós Ikemasu e Taka).

Takao e Mieko, poderiam, nesse caso, ser cultuados pelo sobrinho Paulo. Eles seriam cultuados no mesmo *butsudan* dos antepassados, porém seu *ihai* e de sua esposa Mieko formariam um conjunto separado do outro conjunto principal de *ihais*, seriam cultuados separadamente, recebendo oferendas separadas, até que seja encontrado algum parente que possa iniciar um *butsudan* para cuidar do *ihai* de Takao e Mieko, provavelmente, um segundo filho de Paulo¹²⁵.

Ou seja, de um modo geral e ideal, o *butsudan* sempre passa para a geração posterior, por isso que idealmente, um sobrinho é quem devem assumir e não os irmãos mais novos. O que não impede que algum irmão mais novo venha assumir o *butsudan* daquele que não teve descendentes homens, caso os sobrinhos não o façam. O importante é manter a patrilinearidade da sucessão.

6. 2 Sangue e sêmen: relações de espiritualidade e política.

Para analisar a função dessa necessidade de manutenção da linhagem do pai é importante perceber a formação da família em duas dimensões: nas relações materiais ou profanas, que podem ser percebidas como constituição física da família, e outra na relação com o sagrado em que substâncias como sangue e sêmen são elementos que possibilitam o trânsito entre sagrado e profano. Essas representações expõem não só o significado da família para os okinawanos, mas também a forma como essa simbologia determina a sucessão do *butsudan* e como esta pode estar relacionada a estratégias políticas e econômicas da família.

Como exposto anteriormente, no capítulo II, o sangue e o sêmen são dois elementos essenciais na representação da família e do culto aos antepassados. Foi explicado que o sangue se refere ao feminino e ao profano, enquanto que o sêmen ao masculino e sagrado. Tal associação explica o *senkotsu* (limpeza dos ossos) como ritual necessário para a evolução do espírito, na medida em que os ossos são simbolicamente compostos por sêmen, e os restos mortais, em especial a carne, composta por sangue (BAKSHEEV, 2008; TANAKA, 1977). Dessa forma, a retirada de restos mortais da ossada tem a finalidade de ajudar no desapareço do antepassado, levando-o a alcançar o status de deidade ancestral.

Neste capítulo, retomaremos essa discussão, mas dando ênfase na representação que sêmen e sangue adquirem na formação da família. Pode-se dizer que “sangue” representa a

125

Pode haver variação de uma região para outra, em Okinawa.

substância de constituição do corpo humano. Tanaka (1977) explica que na tradição okinawana a constituição física do ser humano seria composta por 50% do sangue o pai e 50% do sangue da mãe. Daí o termo sangue ser frequentemente acionado como representação de família cuja base está na relação de consanguinidade. Mas o fato é que o sangue se mistura com o passar das gerações. A parte do sangue do pai fundador da família se dilui a cada novo casamento dos filhos, netos e assim sucessivamente, já que 50% do sangue é passado pela mãe. Porém, o sêmen é passado apenas pelos homens, o que faz com que cada filho seja receptor de 100% do sêmen do pai fundador da linhagem familiar, e que não se mistura com o passar das gerações. É importante dizer que as filhas recebem a mesma porcentagem de sêmen que seus irmãos, porém, como elas não produzem sêmen, não podem repassá-los adiante na linhagem familiar.

Segue um esquema genealógico para melhor visualização dessa ideia (gráfico elaborado com base nos argumentos de Tanaka):

Figura 5: Ilustração feita por Jurandyr Yudi Konno, a pedido da autora.

A linhagem familiar baseada no pai tem como representação da sua pureza o sêmen. Pureza aqui assume duas conotações. A primeira como algo que não se mistura, não se dilui com outras substâncias. Referindo-se nesse caso a substância do sêmen, que simbolicamente compõe os ossos. A outra diz respeito ao sagrado, ou seja, pureza como proximidade de deus ou deuses, que está relacionada à linhagem familiar. Afinal a pureza no sentido físico (profano), do sêmen acaba reverberando no âmbito sagrado na medida em que é ele é o componente de formação dos ossos, e portanto, se relaciona ao do ritual (*senkotsu*) de elevação dos antepassados ao status de divindades ancestrais.

Assim, para a família ser “pura” ela deve ser passada na linhagem do pai. Tem-se uma situação que separa em termos gerais os princípios de feminino e masculino na concepção de família e conseqüentemente do culto aos antepassados. Ao homem é delegada a responsabilidade de manter a força da linhagem familiar, representada na ordem social pelo sobrenome, e por isso é ele quem recebe o *butsudan*. Já as mulheres são responsáveis pela produção dos rituais que visam a comunicação com os ancestrais.

A entrevista com Beatriz mostra bem como esta organização de funções e atividades no culto *Sosen Suuhai*, a partir do sexo feminino e masculino, se relaciona com questões políticas, materiais e espirituais.

Samara. Essa responsabilidade, vamos dizer... Ela é mais... Não é burocrática, é... Oficial do *butsudan*, seria realmente patriarcal, porque não pode ir para a mulher, por outro lado a reponsabilidade da manutenção do *butsudan*, das orações, das missas, é feminina.

Beatriz: Mas por quê? Porque a mulher é mais forte. Parece uma coisa muito de homem, mas eu acho o *kamisama* dessa parte da espiritualidade muito esperto, por quê? O homem parece que está assim, (levanta a mão acima da cabeça), só que em Okinawa tem uns lugares que as mulheres podem ir e rezar, os homens não podem por o pé. Por quê? Porque as mulheres são mais fortes do que os homens.

[...]

Sua narrativa evoca uma equiparação das relações de poder entre homens e mulheres na medida em que a parte espiritual okinawana está sob o domínio do feminino.

[...]

Samara: Espiritualmente.

Beatriz. Espiritualmente, por isso que elas que cuidam do *butsudan*, elas que fazem o andamento da casa, elas que fazem essa ligação com o antepassado. O homem não consegue.

[...]

Pode-se dizer que os okinawanos têm como finalidade última do culto *Sosen Suuhai* a consagração da família, ou seja, alcançar o caráter sagrado dos ancestrais. Sendo assim, os agentes responsáveis por essa consagração não podem ser considerados meros coadjuvantes sociais. Por isso, o status da mulher como detentora da espiritualidade e do poder de comunicação com os mortos é muito apreciado na sociedade okinawana e na comunidade no Brasil. São elas que preparam as oferendas, que avisam e/ou confirmam com os parentes sobre datas de missas e outras reuniões como *obon* e *shogatsu*, são elas que acendem o *senkô* (incenso), que oram e fazem as oferendas no 1º e do 15º dia de cada mês. São as detentoras da espiritualidade e por consequência da comunicação com os mortos. Elas avisam os antepassados sobre acontecimentos importantes na família como casamentos, nascimentos, aquisição de bens materiais e conquistas como entrada e término de graduação, novo emprego, entre outros. Ou seja, apesar das mulheres estarem completamente ligadas a

linhagem do pai ou do marido, esse caráter secundário da mulher no processo de sucessão do *butsudan* não significa que seu papel seja secundário no culto como um todo. Além disso, a grande maioria das *yutás* são mulheres e isso se deve a associação do feminino com a poluição, como aquilo que se mistura, que entra em contato. Também pode ser percebida como profano, já que na representação do corpo a poluição está associada ao sangue e a carne. Daí a atuação direta da mulher no *Sosen Suuhai* ser de comunicação e ação na faixa de transição entre o profano e o sagrado, ou seja, de ajuda espiritual aos antepassados, sendo responsáveis pelas comunicações, missas e oferendas no *butsudan*.

[...]

Beatriz: Espiritualmente falando. Materialmente falando, é uma questão tudo de dinheiro também, porque é o homem da família. Entendeu? Então sempre tem uma ligação velada ou escancarada com a parte material, com a política, com o dinheiro.

A fala de Beatriz deixa claro que a dissociação entre as funções de homens e mulheres não implica na dissociação entre material e espiritual. O homem da família cuida do dinheiro e da política. Obviamente a consequência disso é a associação entre o nome da linhagem familiar com a concentração de bens materiais. Assim, a necessidade de manter a linhagem na sucessão do *butsudan* com o filho primogênito também está relacionada com a sucessão da herança. Segundo a tradição japonesa/okinawana, o filho mais velho recebe toda a herança da família. Esse fato nada mais seria do que uma estratégia de concentração política e econômica nas mãos do responsável pelo nome da família. E isso significa muito mais do que uma questão burocrática ou financeira, afinal a herança de bens materiais está atrelada à herança do *butsudan* também. Dessa forma, o primogênito carrega consigo a responsabilidade de representante da linhagem familiar como responsabilidade social/política da família perante a sociedade.

Anany (2010), ao estudar o culto aos ancestrais mayas na Mesoamérica, afirma que

Cualquiera que haya estudiado los ritos funerarios, presente o pasados, podrá señalar que las costumbres relacionadas con la muerte revelan más acerca de las relaciones de poder o la negociación de derechos entre los sobrevivientes que acerca de los muertos [...] el recuerdo y el alimento de los ancestros - que engendra la transcendencia sobre la muerte social - estuvieron cada vez más estrechamente relacionados con la legitimidad política y el derecho a gobernar (ANANY, 2010, p. 31).

Ou seja, a religião, que nesse caso é o culto aos ancestrais, muitas vezes é um desdobramento da estrutura social, estando associada às questões políticas e econômicas da sociedade. Nesse caso, faz todo sentido que o culto aos antepassados okinawanos exalte a presença de um primogênito, afinal é a patrilinearidade que garantirá a manutenção do status econômico e da identidade familiar.

No Brasil, apesar das mudanças na cultura dos okinawanos referentes à cultura local e de percepções em torno da família, os okinawanos continuam dando um alto valor ao sobrenome e consequentemente a presença do filho mais velho.

Em campo, sempre que eu conhecia ou era apresentada a uma pessoa, o nome da minha família era requerido. Com o tempo foi possível perceber que a partir do sobrenome pode-se acionar uma rede de amigos/conhecidos que potencialmente fazem parte da família Hanashiro, Okubaro, Kanashiro, etc, que o requerente conhece. Esse fato mostra que o sobrenome é um ponto de apoio das relações sociais na comunidade. Além disso, o reforço da união familiar na cultura okinawana pode ser percebida em diversos momentos de observação participante. Dois interlocutores chegaram a afirmar que “participam das missas por obrigação”, que “o culto não lhes imprime significado algum, mas que participavam das missas para não serem cobrados pela família”. Outra interlocutora disse que “se não houvesse nenhum homem para assumir o *butsudan* da família e lhe fosse permitido assumir, ela o faria, mas por obrigação, pela continuidade da tradição da qual participa desde que nasceu, por respeito aos mais velhos que fazem o *Sosen Suuhai* com apreço.”

Rosana também relatou a exigência de participação nas missas do *Sosen Suuhai*:

Samara: Na sua casa sempre fizeram o culto?

Aparecida: Sempre fizemos, e sempre praticamos, com os nossos filhos. De certa forma a mamãe insistia que fizéssemos. Por exemplo, no dia de hoje (*obon*) ela exigia a presença, senão ela ligava. Então nós fomos acostumados. Desde que eu nasci eu me lembro disso.

Tais situações mostram bem como as relações familiares funcionam como uma amalgama em torno do culto. A proximidade dos laços familiares, por respeito e/ou cobrança garante a presença da família nas missas, mesmo daqueles que não concordam com o culto. Ainda foi relatado sobre uma pessoa que não acredita no culto do *Sosen Suuhai* em si, mas faz todas as missas com capricho. Além das oferendas nos dias 1º e 15º do mês, prepara bolos, oferendas principais para o *butsudan* e avisa os parentes sobre os dias de missa.

Dessa forma não se pode negar que os laços familiares e a tradição dos mais velhos influenciam na participação no culto. Porém, essa centralidade da família na cultura okinawana no Brasil não significa que as relações sejam harmoniosas. De fato, se configura uma relação entre a coesão e a tensão. Ao mesmo tempo em que a família pode agir como uma amalgama em torno do culto, a não aceitação da tradição pode levar a brigas e disputas familiares. A importância do filho mais velho nesse interim é central, ele acaba levando a desavenças, especialmente por conta de divisão da herança. Por outro lado, muitas famílias

conseguem manter os laços e superar os desentendimentos, justamente pela força da ideia de união familiar como tradição okinawana.

A fala de Cássia expõe essa oscilação entre tensão e coesão na família:

Cássia: Mas eu não sei se é do conceito da família da minha mãe, mas é assim, quando tem os irmãos um tem que ajudar o outro, não adianta um tá lá em cima e outro só lá embaixo, para você manter a coisa da família você tinha que tá indo lá (embaixo), se o outro está mais caído você desce pra ajudar o outro e tal, para a coisa ficar unida. Não à toa essa questão de família e tal é extremamente importante para ter essa união. Então por mais seja dolorido, que dá raiva isso e aquilo, falava assim, “não briga”. Porque uma vez que sobe para brigar pode se romper totalmente. Então se afasta. Nunca ninguém dizia assim, “quebra o pau”, pelo menos nas duas famílias que a gente conviveu. Eram doze, a família do meu pai eram doze irmãos, a família da minha mãe eram doze irmãos, mas brigas assim... Homéricas de “tchau”. Não, isso não podia acontecer, porque seria muito fatal.

A fatalidade do rompimento dos laços exposto no discurso de Cássia coloca a centralidade da família como um forte sentido de identidade. O que não implica necessariamente na supressão das desigualdades e disputas dentro da hierarquia familiar. No prosseguimento da entrevista, Cássia relata sobre a forma pela qual o “endeusamento” do filho mais velho pode engendrar discordâncias familiares:

Cássia: Sim, mas muitas questões tinham que estar sendo suprimidas, né? Assim, veladas, porque não era igual. Não era igual. O que não teve pra nós, na nossa família, mas essa questão do endeusamento do filho mais velho, por conta da tradição, é extremamente importante. Porque o pessoal falava, a mãe falava, “tem que manter a união da família”, mas no dia a dia tinha um endeusamento do filho mais velho e que os outros filhos acabavam se achando (interrompe). Mas também não era. Era tão coisa cultural que tinha que ser normal... Aceitando.

Cássia fala sobre tradição, que nesse caso implica em aceitar as condições privilegiadas do filho mais velho. Ficam claras as situações de conflito que esses privilégios podem causar em torno do primogênito, mas ainda assim a noção de hierarquia familiar prevalece. O “endeusamento” do filho mais velho é justificado pela responsabilidade familiar que carrega:

[...] ou então porque assim, o filho mais velho recebia o bônus e os ônus de ser o filho mais velho. Ele teria tudo lá... Tem famílias que falam (interrompe) Também não tinha isso na nossa, mas assim: que o primeiro a ser servido era o filho mais velho. Até a comida era para o filho mais velho. As mulheres então, nossa, no final. Tem família que era assim mesmo. Era família Okinawa. Porque toda a herança (pausa), a herança financeira era para o filho mais velho. Mas ele tinha que ajudar todo mundo. Ele criava, ele era o novo pai da família.

Samara: É, é isso né? Tem os ônus também.

Cássia: Mas teve gente que não exercia isso, queria só o bônus. Ai a família toda ficava quieta... Mas tudo isso a gente ouviiiia, né? Aconteceu isso aqui, aconteceu isso ali.

Samara: Ninguém fala.

Cássia: Não, imagina mexer nessa ferida, nesse negócio que é milenar.

Samara: Nesse negócio que é milenar... (risos), é bem isso...

Cássia: Porque dá herança você tem que ter tudo, bens e as outras coisas, né? Os problemas, a herança de problema, a herança de riqueza, isso e aquilo, mas assim, tem família que quer a herança também, aí dá um pau. Mas o pessoal não podia brigar, não podia romper, tem que aceitar né?

Na fala de Cássia fica claro que a tradição familiar requer que o primogênito assuma todas as responsabilidades. Por um lado recebe toda a herança, ficando a seu cargo a continuidade dos negócios familiares, por outro, torna-se “o novo pai” não podendo negar ajuda a nenhum dos outros irmãos ou parentes. Além disso, o peso da linhagem familiar e seu cultivo no *butsudan* deve estar sob sua responsabilidade.

Mas Cássia também afirma uma mudança da aceitação das tradições familiares, em que ambas as partes que compõem esse laço contratual tendem mais para a defesa dos interesses próprios. Primogênitos que assumem apenas a parte da responsabilidade com a herança, sem se preocupar com a família e o *butsudan*, bem como irmãos que passam a brigar pela parte material que lhes cabem.

Em observação participante¹²⁶ um dos interlocutores contou sobre uma situação familiar em que seu pai foi assassinado por um tio em uma briga pela herança da família. Situações assim, embora não sejam comuns, tem a capacidade de mostrar a disputa pela herança como grande potencial desestabilizador da tradição.

Durante a entrevista com José, primogênito da família e responsável pelo *butsudan*, foi possível notar ideias e visões de mundo diferenciadas em torno dos rituais do culto. Situação que há cinquenta anos, provavelmente seria suprimida pela força da tradição, especialmente pela diferença de lugar que as mulheres ocupavam na sociedade e no mercado de trabalho naquela época. Hoje, as discussões sobre equiparação de direitos da mulher em relação ao homem, a produção de uma identidade mais autônoma, bem como a inserção das mulheres no mercado de trabalho repercutem na visão que algumas mulheres, sobretudo as mais jovens, têm em relação às oferendas do *Sosen Suuhai*.

Cássia e Simone discordam do rigor com que são feitas as oferendas:

Cássia: Dia 1º, dia 15º, tal hora. Tantos *manjus*, tantos *motis*...

José: Não, eu acho que esse ritual é até fácil se eu quiser manter.

Simone: Quero ver.

Cássia: Mas se ver obrigado a isso?

¹²⁶ Observação participante realizada dia 27 de julho de 2014 durante a festa Kyodo Matsuri, no Centro Cultural Okinawa do Brasil.

José: Não, não, é possível. O problema é a mentalidade das pessoas em respeitar isso.

“Respeitar isso” significa manter a tradição, o que remete a necessidade de manutenção divisão do trabalho em torno do ritual, já que homens e mulheres possuem posicionamentos e deveres tradicionalmente definidos. Nesse caso, Cássia parece considerar o culto muito trabalhoso, o que leva a adaptações nas oferendas. Ao perguntar o que Cássia e José oferecem no *butsudan*, respondem:

José: Já há mudança, já salgadinho que encomendavam, mais um docinho, uma bolachinha.

Cássia: Chá, tinha né...

José: O que as mulheres brasileiras hoje se dispõem a fazer, entendeu?

Cássia: Tinha *moti*, tinha *manjû*, mas nada contado, número certo e tal.

Mas ainda que essas facilitações de oferendas no culto ocorram, a divisão básica das funções, se mantém inalterada. Por isso, para que a tradição se mantenha é esperado que cada qual aceite a função que lhe cabe no culto. As responsabilidades dessa tradição também devem ser compartilhadas pelos filhos, em especial o filho mais velho, que seria o sucessor do *butsudan*, e que nesse caso ainda não manifestou interesse em assumi-lo, futuramente.

Samara: Você tem quantos filhos?

José: Um casal de filhos.

Samara: Ele é o mais velho?

José: Mais velho e pela tradição de Okinawa seria dele né?

Samara: E ele o que diz?

José: Nunca expressou. (Risos)

Samara: Mas é... Participa?

José: Participa nas ocasiões né? Dessas missas...

A falta de posicionamento do filho em querer assumir ou não o *butsudan* provavelmente também reflete na dúvida de José sobre a continuidade ou não do culto.

José: É. Então... Teve fases que eu pensei em encerrar.

Samara: Ah... Sério, mas porque você pensou em encerrar?

José: Devido a isso, por temor de que alguém pra frente abandonasse e eu por minha vez encerrasse isso, mas com respeito. Entendeu? Eu levaria numa igreja, eu faria uma cerimônia, mas com respeito, ao passo que eu já vi casos de famílias que abandonaram. Descendente? “Quê que é essa caixinha aqui?” Põe no lixo. Entendeu? Eu tive esse raciocínio já. Até antes de chegar na minha mão.

Samara: ah... Então quer dizer que você ficava pensando: quando vier, eu encerro e tal..

José: É, e como eu faria para isso... E depois que chega na mão da gente (interrompe) daí agora tem que fazer né? Continuo ou encerro? Abandonar... Eu posso encerrar com respeito, né?

Ou seja, a preocupação de José também está no significado que o culto tem para sua família, na compreensão e respeito dos descendentes por esse ritual. Ainda que decida por não mais cultuar os antepassados, ele carrega em si, por ser *nissei*, pela sua vivência e cultura passada por seus pais, o peso do significado do *Sosen Suuhai*. Tal vivência que José mostra ter com o *Sosen Suuhai*, parece não se configurar na vivência de seus filhos, gerando dúvidas sobre a continuidade do culto.

Por outro lado, sua responsabilidade de encerrar ou manter o culto não se compromete apenas com os sucessores, mas com a família toda. Neste caso, sua irmã Cássia expõe sua vontade de continuidade do culto:

Cássia: O significado disso na verdade é muito importante. Você estar na frente do *butsudan* é como você estar lembrando, estar aceitando que você é o que foi feito pelos antepassados. [...] Então é importante para eles (filhos) valorizarem. Eu penso mais longe nisso. Eu penso pra frente, pra minha filha, pra que ela possa falar pra filha dela, pra valorizar, entendeu? O que tem que fazer hoje e que tem que fazer melhor para manter.

Esta circunstância familiar é realmente complicada, pois nota-se que a situação de José está no limite da continuidade do culto. Por um lado se tem o peso da cultura e das responsabilidades de ser o primogênito. O peso de carregar o nome e a memória da família dentro de um ritual sagrado. Encerrar o culto é impedir a continuidade da tradição para os descendentes, para os irmãos e sobrinhos. Por outro lado, está a adaptação familiar à cultura brasileira, que implica em pensar na inserção das mulheres no mercado de trabalho e nos casamentos interétnicos, que enfraquecem os laços tradicionais e comunitários do *Sosen Suuhai*.

6. 3 A mulher como agente de manutenção da tradição e da memória familiar.

As dificuldades das novas gerações e os problemas com as funções do primogênito dificultam a manutenção da tradição familiar, e por isso mesmo o peso da convivência com o culto é importante no processo de sucessão do *butsudan*, dependendo muito da forma como essa tradição é passada de geração a geração. Ao afirmar que os decendentes não querem mais cultuar os antepassados, Beatriz responde:

Beatriz: Então, eu acho que depende de onde você está colendo essa amostra, por isso que eu tô falando, conversa com outras pessoas, porque vem muita pessoa nova

aqui também. Igual, você mesmo veio aqui. Então as pessoas pensam, será que está acabando? Eu acho que depende de como isso é transmitido ou não é transmitido. Então, quem... É igual tudo na vida, você não... Sei lá, você nunca deu muito valor para aquilo, ou você fez e não explicou, de repente você quer que a pessoa faça, e aí? Sendo que não faz sentido nenhum, você também não sabe nada, não criou condições de saber, aí você fala, “nossa, porque é nascido aqui é tudo novo...” É fácil né? Por a culpa assim. Você tem que fazer sua parte. Então cada geração tem que vivenciar aquilo, por que é só vivenciando que se transmite. Agora se você não se importa, porque seu filho vai se importar?

Samara: É, se o *butsudan* tá lá caindo, né?

Beatriz: É...Não é verdade? Porque se é mais importante, você, sei lá, ir passear do que ir numa missa...”Ah não, deixa pra lá, é só velho que vai, eu não preciso.” Depois vai querer que a pessoa assuma, por quê? Então é muito como você direciona, porque tudo é energia. Eu não vou discordar dessa colocação, né? (de que o culto aos antepassados estaria acabando), porque tem um sentido, mas como eu tenho um outro tipo de olhar, eu acho que não é uma coisa que importa, porque o que é, não vai deixar de ser, é só isso. E quando a pessoa está pronta, vem. Quem quer entender vai entender, quem não quer, não vai. Por isso que não é religião porque eu não vou convencer você de nada, a gente só está conversando.

Assim, assumir o *butsudan* depende de uma tradição vivenciada, que está muito mais relacionada com os hábitos e costumes familiares do que com a incorporação de uma visão de mundo religiosa okinawana. Daí Beatriz afirmar que “não há convencimento, não é religião, mas sim conversa”. Essa afirmação não foi feita à toa, ela representa uma visão de mundo dos okinawanos no Brasil, a forma pela qual os okinawanos enxergam o próprio culto *Sosen Suuhai* e o repassam para seus descendentes. O culto é por si só uma grande conversa entre três gerações, compostas pelos *uya-faafuji*, todos os que já existiram dentro da linhagem, e os descendentes *kwaa-maaga*, aqueles que ainda estão por vir.

Shinji também deixa clara a existência da conversa, e não da oração como forma de comunicação no *butsudan*:

Samara: Mas assim dessa coisa de estar relacionada com a espiritualidade, mesmo de comandar a espiritualidade, isso é muito okinawano. No Japão é diferente.

Shinji: É, porque a mulher que reza. E ela não reza, ela fala, entendeu? Então, por exemplo, você vai receber o netinho na sua casa, o quê que você vai fazer? “Ah vamos rezar ali com a vovó.” Tudo que ela tinha de falar para o neto, ela vai falar para Deus, não precisa rezar. Por exemplo, o Zézinho foi lá na casa da vó, “ah, vamos rezar com a vovó.” “Olha a vovó tá contente, o Zézinho veio visitar a vovó, a vovó reza todo dia pra ele, por ele ser tão bom menino, tá estudando, ouve o que o papai e a mamãe fala... Ah... Vovó gosta muito dele”... Assim, assim, assado e tal. Se a vovó fala todo dia lá pra criança, “ôh tem que estudar hein, tem que estudar hein, tem que ser bom menino...” O muleque fica com o saco cheio vai falar, “puta, minha vó só me enche o saco...” Mas como ela fala para Deus, ele tá ouvindo. O dia que ele for fazer alguma coisa ruim ele vai falar: “nossa, minha vó reza todo dia pra mim... Como é que eu vou fazer coisa errada?”

Ai tira uma nota boa na escola: “Ó vó... Passei de ano, tirei uma nota alta.” (imitando a avó) “Ah... Vamos rezar lá pro Kamisama que tá te protegendo.” Ah, vai viajar, “Ó reza lá pro Kamisama que o Kamisama vai te proteger.” Então, através desse diálogo começa a criar um elo de relação Deus e você, através desse diálogo com Deus. Não precisa rezar.”

A conversa entre gerações é o elemento de comunicação do culto, tanto no sentido de memória, de tradição, quanto no sentido de relação com o sagrado, de comunicação com os mortos. As mulheres também são fundamentais para isso. São as detentoras da memória familiar, carregam as histórias de avós, bisavós, ensinam o culto, comunicam a vida presente para os antepassados, pedem orientações e proteções necessárias à família.

Podemos portando dizer que a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si.” (POLLACK, p. 5, 1992)

Pode-se dizer que as mulheres são o escopo da identidade familiar, por carregá-las e repassá-las através das gerações. Refiro-me aqui, mais especificamente à tradição do *Sosen Suuhai*, mas também às histórias de família, que permitem a construção de uma continuidade de pertencimento identitário e familiar, que muitas vezes remete a um tempo e espaço okinawano. São memórias emprestadas de tios, avôs e avós, que permitem a *nisseis* e *sanseis* compartilharem o sentimento de pertencimento a Okinawa, ainda que este lugar não seja conhecido de fato. Lógico que o papel dos homens também é ativo nesse sentido, compartilhar faz parte da vivência cultural familiar, independentemente do gênero. Mas a própria organização social okinawana, que divide papéis sociais entre homens e mulheres, contribuem para que estas sejam agentes intermediadoras das tradições e das memórias familiares. Leva-se em consideração não apenas as características socialmente estabelecidas, como da mulher ligada ao espaço doméstico e o homem ao público, mas também as associações com simbologias que remetem à biologia, como sêmen/sangue e que justificam a atribuição desses papéis sociais.

Cássia, ao argumentar sobre a importância de se manter o *butsudan*, o associa com as memórias de família, as histórias que sua mãe lhe contava sobre seus avós e que pretende contar as próximas gerações.

Cássia: E aquela coisa “é quem que é esse aqui?” E tal e aquela coisa. Pô eu lembro das histórias que minha mãe contava que a avó dela contava pra ela. Que era lá em Okinawa.

Samara: Ai que história, conta?

Cássia: A avó dela... (interrompe) minha mãe conta que quando a mãe dela tava pra parir, minha avó, né? O marido pegou e arranhou outra mulher. E daí ela teve que voltar pra casa dela, mas lá também tinha uma outra grávida, e daí tinha uma tradição que falava que sob o mesmo teto não poderia nascer duas crianças. Aí ela tava lá, o marido mandou embora porque ele arranhou outra, aí fizeram uma casinha lá no fundo pra minha avó nascer. Então ela já foi renegada daquela casa principal. Pela segunda vez. Só que o pai, era tão assim, fazia dívidas e tal, que ele pagou a dívida com os dois irmãos mais velhos da minha avó e com esse pagamento de dívida ele deu os filhos e os filhos iam pagar com o trabalho deles, e aí eles foram trabalhar não sei o quê de cultivo de pérola e eles tinham que mergulhar para pegar a

pérola e tal. Então a minha avó (pausa), aonde os meninos iam ela ia junto, lá com os pescadores. Lá em Okinawa elas iam atrás para não perder os filhos, iam sempre acompanhado da mãe, até pagar toda a dívida do pai. Então assim, toda essa história era contada, aí quando conseguiram (pagar a dívida), minha avó também resolveu vir pra cá e veio todo mundo pra cá, pro Brasil. Eu sei que essa mesma bisavó tendo passado tudo isso, diz que ela valorizava o filho mais velho. A primeira comida. A melhor comida era sempre pra esse filho mais velho.

Essa história que Cássia relata na articulação entre *butsudan*, memória e história familiar, revela também a força da hierarquia e dos laços familiares. Ainda que o pai tivesse deixado a esposa e os filhos, estes foram obrigados a pagar as dívidas feitas por ele através do trabalho com produção de pérolas. Sua fala ainda retoma o endeusamento do filho mais velho como algo sem sentido mediante a experiência pessoal de sua avó.

Samara: É a tradição... (risos)

Cássia: Mesmo não tendo tido marido para criar. E esse meu bisavô... Ele era meio... Ele trabalhou lá carregando gente naquela coisa. Como é que chama? *Hikisha*? Como é que é... uma carrocinha, e ele fica de cavalo assim? E daí minha avó contava que via o pai dela passando e ela sabia que era o pai dela, que tinha deixado a mãe dela e tal... Assim essas histórias minha mãe contava, mas eu lembro também que quando minha avó tava doente ela falava que... Ela delirava e ela contou essa coisa do *hikisha*, que ele tava passando, entendeu? Então são essas coisas que eles vão contando, de várias histórias que aconteceu em Okinawa, que a avó contava pra minha mãe, que minha mãe contou pra gente, que eu vou acabar contando para as crianças e tal.

Essas histórias que são relatadas sobre Okinawa não são lembranças soltas, fazem parte do mural de memórias que constitui o sentido de pertencimento a uma determinada família de um determinado tempo e lugar. Certamente, as identidades okinawanas desses descendentes nascidos no Brasil são costuradas ao longo do tempo a partir do compartilhamento das experiências dos mais velhos. São essas histórias que imprimem em Cássia uma subjetividade okinawana no Brasil que ela quer repassar para seus descendentes. O *butsudan*, seria nesse caso um objeto que contribui na articulação dessas memórias.

Nesse sentido, é preciso pensar a influência dos casamentos interétnicos na perpetuação dessas tradições, dessas memórias e sentidos de ser okinawano, que são tão caros no culto *Sosen Suuhai*.

Dona Lúcia expõe que o contato com outras culturas tem influência sobre a perpetuação do *Sosen Suuhai*. Ao perguntar se Lucinda tinha algum filho ou neto que se interessava em fazer o culto, ela responde:

Lucinda: Até agora uns falam que vão fazer, outros falam que não vão. Outros falam que isso é mito. Porque nós não somos só dois, só (eu) e meu neto. Nós temos cinquenta netos. No meio desses cinquenta, sempre tem algum que fala que casou com brasileiro... Casou com outra gente... Por exemplo, quando eu era criança, Okinawa casava só com Okinawa. Não tinha Okinawa casado com brasileiro não, não existia. Agora de uns anos pra cá já misturou. No meu tempo eles não aceitavam não... (risos)

Casar com outra gente significa casar com outra cultura, que não pode reproduzir ou emprestar memórias dos tempos de Okinawa. As lembranças de outra gente são outras, não apresentam os mesmos valores de *otagai* e/ou *icharibachooode*, por exemplo. Este fato faz com que as famílias mais tradicionais e aquelas cujas esposas/mães sejam de origem okinawana tenham maior facilidade de manter o culto, de repassar essa tradição aos descendentes. O estudo de Kubota (2008) revela que a permanência das tradições - especificamente de hábitos alimentares - tende a se reproduzir mais em famílias de casamento interétnico, cujas mães eram japonesas ou descendentes, do que em famílias cujo pai era o descendente. Tal fato é facilmente explicável devido ao fato de que são as mães e não os pais, os responsáveis tradicionais pela alimentação da família. Obviamente a cultura alimentar, com as memórias dos sabores de infância e adolescência são reproduzidos pelas mães/esposas no ato de cozinhar. Trazendo essa reflexão para o âmbito do *Sosen Suuhai*, é possível compreender que casamentos interétnicos possam influenciar muito a prática do culto, dos seus valores e significados.

No caso do culto *Sosen Suuhai*, a presença *de pai e de mãe* de origem okinawana se torna muito necessária para a continuidade da tradição, já que existe um contrato de sucessão do *butsudan* pela patrilinearidade. Ou seja, idealmente a própria existência do *butsudan* depende da existência de um homem (primogênito) de família okinawana. Existindo esse primogênito que receberá o *butsudan* é importante que sua esposa compartilhe dos mesmos hábitos e valores em relação ao *Sosen Suuhai*, já que é ela a responsável por organizar e comunicar os rituais, bem como memórias, vivências e valores sociais.

Os contatos e casamentos interétnicos podem levar a percepção de enfraquecimento do culto *Sosen Suuhai* no Brasil. Esse contexto é real já que a cultura okinawana e seus valores se hibridizam e se reorganizam neste país. Mas também foi possível perceber o interesse de jovens pela manutenção do culto, bem como pessoas que o mantêm por respeito à tradição. Ou seja, apesar de haver pontos que possam levar a uma interpretação negativa em relação a continuidade do culto, há também jovens que se interessam pela prática, como é o caso do neto da Senhora Yolanda:

Yolanda: A minha mãe que falava, tem coisas do costume de Okinawa que nunca vai acabar. Ela mesmo já previa, né? Porque? Cada descendente que vai sempre vai ter a pessoa que quer continuar, que quer cultivar, né? *Butsudan*, se tem dez filhos, sempre tem alguém que vai continuar. Tem algum que já não liga, porque já entrou em outra religião, né? Isso acontece com muita família que casa com outra pessoa que é de outra religião. acaba desligando do costume de Okinawa.

Samara: Mas sempre tem um que quer... E os seus netos?

Yolanda: Meu neto, aquele que eu falei que fez o discurso da avó... Ele quer seguir, ele fala assim, a primeira coisa ele fala: “vamos rezar no *butsudan*.” Até criança brasileira que era colega dele. “Não, não primeiro tem que rezar no *butsudan*, *jichan* (avô), depois que nós vamos brincar”. Levava todo mundo no *butsudan* acendia *senko* e rezava.

Samara: Que gracinha...

Yolanda: Até hoje, até hoje. Agora já tá com 17 anos, agora ele concentra, fecha a porta. Deixa todo mundo ir rezar, deixa sair, e ele concentra, ele ajoelha na frente do *butsudan* e faz oração. Toda vez. Então parece que ele tem mediunidade sobre isso aí. Acho que ele precisa... minha preocupação é isso aí. A gente tem que saber orientar bem, né? Porque ele é quieto. Tudo tradição de Okinawa, tudo tudo... Okinawano puro. Nossa, a mãe é gaúcha. Ninguém falou “você tem que fazer isso e aquilo, já nasceu...”

A fala de Yolanda demonstra que apesar dos casamentos interétnicos e da influência de outras religiões “sempre vai ter a pessoa que quer continuar”, tendo como exemplo seu neto adolescente. Mas deve-se levar em consideração o fato de sua família pertencer a uma linhagem da nobreza okinawana e cujos bisavós tiveram grande participação na organização inicial da comunidade okinawana do Brasil. Nascer na família Hanashiro significa ouvir sobre as histórias da linhagem dos ancestrais, das memórias da guerra trazidas por sua avó e outros familiares. É saber do trabalho de seu bisavô no processo de fortalecimento da comunidade okinawana do Brasil¹²⁷. A família Okubaro também é representativa, já que é de origem nobre, com documentação mais antiga datada da época do reinado de Sho Hashi, no século XV (OKUBARO, 2008, p. 39).

Assim, o contexto histórico dessas famílias favorece a identidade familiar e consequentemente a exaltação do culto aos seus antepassados. Apesar de serem casos muito particulares, é capaz de mostrar o entrelaçamento entre a manutenção do culto e a força da identidade familiar.

6. 4 Cobrança/falta/ aviso/ infortúnio como agente de fortalecimento do culto *Sosen Suuhai*.

Outro ponto importante a ser discutido como fortalecedor do culto é o fenômeno de cobrança/falta/aviso/infortúnio, pois é capaz de trazer credibilidade à ação dos ancestrais sobre a vida dos familiares. Em campo, soube de pessoas que começaram a fazer o culto *Sosen Suuhai* por causa da ocorrência desse fenômeno. A pessoa em questão sentia dores de cabeça muito fortes e indisposição, condição física que nunca passava até que se consultasse

¹²⁷ Seian Hanashiro sempre esteve presente na organização da comunidade okinawana no Brasil, tendo sido, entre outros cargos, idealizador da sub sede brasileira do Okinawa Kaigai Kyokai, que visava a unificação de todas as entidades culturais de Okinawa no Brasil e articulador da construção do Centro Cultural Okinawa em Diadema.

com uma *yutá*. Esta percebeu problemas com antepassados e resolveu a questão fazendo oferendas em Okinawa:

Samara: Então você estava contando que você tinha perturbação?

Mariana: É, um pouco... Não conseguia realizar algumas coisas...

Samara: Ah, ficava confusa?

Mariana: Às vezes, mas graças a Deus, eu conseguia (riso) resolver as coisas que eu precisava resolver. Mas assim, com um pouco menos de... Deixa eu ver... Atenção será? (pausa). Faltava alguma coisa. Ai, conversando com ela (*yutá*), foi que eu descobri que realmente eu precisava procurar ajuda pra começar a melhorar. Porque às vezes eu tava na rua, ai de repente me dava uma dor na perna, ai eu ficava mancando? Tanto é que eram ações espirituais né? Ai eu me planejei pra ir lá pra Okinawa pra fazer as oferendas. Aproveitei a oportunidade que foi *Seikai uchinanchú Taikai*. Lá eu e minha tia procuramos uma pessoa para... (interrompe) procuramos acho que umas duas pessoas pra explicar o que tinha que fazer.

Samara: Ela te avisou que tinha que fazer lá em Okinawa?

Mariana: Que seria bom. Porque que nem nossos pais (interrompe), ai tava cobrança desde os meus pais. Meu pai, meu tio, né... E... Porque eles tinham problema de alcoolismo.

Segundo Mariana os problemas físicos pelos quais passava, bem como o problema de alcoolismo de seu pai e tio, eram decorrentes da cobrança/ falta/ aviso/ infortúnio. Tais problemas só foram resolvidos com rituais realizados em Okinawa. Ou seja, em alguns casos é preciso que se façam oferendas em terras okinawanas, já que se acredita que é preciso resgatar o espírito no local do falecimento. Há também muitos casos de sonhos ou avisos em relação ao culto. A *yutá* Satiko contou um desses casos:

Satiko: É... Em casa é assim, isso há quantos anos atrás? Deve ter uns seis, oito anos atrás. Eu sonhei de noite que a cozinha lá em casa tava pingando assim “tchum, tchum,” Ai daqui a pouco ficou úmido né? Ficou cheio de água. Falei “nossa, gozado, porque que eu sonhei assim?” Fiquei pensando, na hora não veio intuição. Fiquei pensando... “Nossa tem a alguma coisa no túmulo” aí eu levei minha nora e meu filho. Ai eu acendi *senkô*, pedi. Né? Pra mostrar aonde estava acontecendo essa coisa. Ai no túmulo, não tava aberto, mas quando chovia pingava dentro. Ai mostrou, como que chama arroz quando cozinha, abre não fica... vapor que fala?

Samara: Vapor.

Satiko: Saiu isso do *haka* né? “suuu”, saiu uma vez. “aqui mesmo, aqui mesmo” eu falei. Aqui que tá aberto. Ai minha nora “iii, *okaasan* só você que viu, eu não vi”. Tipo né... Tudo bem. Ai de novo eu pedi, “não adianta mostrar só pra mim, quem vai mexer é eles, eles são mais novos, né? São eles que vão mexer não sou eu que vou mexer. Então tem que mostrar pra eles, pra acreditar e pra fazer”. Ai daqui a pouco “puuu, “puuu” “puuu”, três vezes. “Agora vocês viram?” Falou que sim... Ai foram lá comprar cola. Comprou e fechou tudo. Nunca mais aconteceu aquilo.

A partir desses relatos podemos perceber a potencialidade do xamanismo como legitimador da necessidade de cultivo do *butsudan*. Esses casos trazem a discussão do culto

para além da memória e identidade familiar, na medida em que se mostram como experiências concretas com os antepassados, que devem ser mediadas através do culto *Sosen Suuhai*.

Em outro momento da entrevista, Satiko relata um caso do qual está com dificuldades de resolver, devido a um encerramento inadequado do *butsudan*. Segundo ela qualquer decisão de mudança ou encerramento dos rituais deve ser devidamente comunicado e explicado aos antepassados.

Mariana: Então, explicando não tem problema, né?

Samara: Mesmo se for pra terminar, pra acabar com o *butsudan*, com o culto. Tem um jeito de terminar. Às vezes ninguém quer cuidar.

Satiko: Aí tem gente que leva na *otera*, né? Templo. Esses dias mesmo veio senhora, veio de manhã cedinho. Agora jogou fora o *butsudan* do marido. Ontem já veio quatro vezes. Aí que ela escuta criança que chora,” minha mãe morreu”, diz que chora, aí outro ouvido diz que escuta tocando *shamisen* (instrumento de corda) e cantando. Dia e noite, diz que de noite não consegue dormir. Primeira vez vem em casa. Eu perguntei, “queimou?” Não, quebrou e pôs no lixo, diz que (alguém) mandou jogar. Eu disse “então *obasan* antes de quebrar pegou nome dessa pessoa?” Falou que não. Então agora eu não sei como é que vai resgatar.

Mariana: Ela nem sabe o nome?

Satiko: Aí foi embora. Segunda vez veio de novo. Daqui pra frente quer cuidar, ela falou. Então vê nome direitinho. Aí você compra *ihai*. Ela perguntou: “tem que fazer *butsudan* também?” Isso depende de situação de dinheiro. É bom comprar, se não fazer o que né? “Tá bom, eu vou fazer”, foi embora. Terceira vez voltou de novo. Que marido morreu, quer fazer a missa. Ela perguntou que jeito que faz. Eu falei “faz assim, assim, assim”. Depois, voltou de novo. Aí eu falei pra ela. Desse jeito eu falei: “*obasan*, vem fazer o quê? Só pra conversar, não vai resolver nada, *obasan* não faz não vai resolver nada”, ela disse: “só conversar não pode vim?” Não é que não pode vir, mas não adianta só conversar, alivia pra ela eu acho, mas não vai resolver nada né? Mas mesmo assim quer vir, tá bom, então vem. Ai ontem veio falando que escuta isso, que escuta aquilo, a mesma coisa, ontem também falou a mesma coisa e foi embora. Tem gente que fica com cobrança aí quer conversar. Vem aqui só pra conversar, parece que alivia, aí vai embora. Por isso, pra jogar assim, é perigoso. Ela disse que não consegue nem dormir mais, tá ficando meio tonta.

Esse caso relatado por Satiko também ilustra como o fenômeno de cobrança/ falta/ aviso/ infortúnio pode ser uma experiência forte e suficiente para legitimação do culto. Afinal, tratam-se de avisos sobre a manutenção do túmulo, sobre o cuidado com os ossos, oferendas etc, que não atinge apenas às cuidadoras e cuidadores diretos do *butsudan*, mas a toda a família. Passa a ser uma experiência compartilhada que potencializa a fé e a responsabilidade sobre o cultivo dos antepassados. O fato dos eventos de cobrança/ falta/ aviso/ infortúnio serem considerados como alertas de que algo está sendo feito de maneira inadequada, leva a perceber o culto através de uma lente de pureza e perigo, em que todos os elementos rituais devam ser manipulados da maneira correta. Porém, a *yutá* Satiko, explica que caso haja necessidade de mudanças nas formas de ritual do *Sosen Suuhai*, os antepassados devem ser

contatados por uma *yutá*, para que a situação seja esclarecida e que seja eliminado quaisquer riscos de cobrança/ falta/ aviso/ infortúnio. Situação que reafirma a comunicação como existência do ritual. Pode-se dizer que a manutenção da comunicação familiar através das gerações e a reciprocidade são aonde reside seu fundamento. Elas permitem a intervenção dos vivos no processo de ascensão dos antepassados para o status de deidades, bem como a ajuda dos ancestrais na vida dos parentes vivos. Entre estes, o culto engendra a comunicação com os parentes, através da organização das missas de morte e de *obon*. Rituais que fortalecem os laços e a identidade familiar, já que o sobrenome parece ser o principal ponto de referência na comunidade, bem como a família o principal ponto de apoio a ser acionado pelos indivíduos em caso de ajuda.

Pode-se concluir então que o significado principal do culto *Sosen Suuhai* está na comunicação com os ancestrais, retroalimentando memórias e fortalecendo a identidade familiar. Pensar em identidade é pensar no peso do nome familiar e consequentemente na patrilinearidade. Talvez por isso a sucessão do *butsudan* não seja negociada para as mulheres. De fato há muito mais comentários sobre famílias que têm encerrado o *butsudan* do que de famílias em que mulheres passaram a assumi-lo. Só faria sentido a mudança de linhagem masculina para feminina se as mulheres pudessem carregar o nome da família. Situação muito pouco provável, já que para isso seria necessária a mudança na estrutura e na simbologia que sustentam as diferenças de gênero na sociedade. Isso não quer dizer que as mulheres não sejam importantes no culto, mas que elas assumem posições diferentes.

Por fim, a continuidade ou não do culto, segundo as entrevistas e observação participante, dependeria da convivência e experiências impressas dentro de casa. A motivação principal estaria embasada na identidade familiar. Fica claro que os tipos de oferendas e datas dos rituais são negociáveis a partir da comunicação com os ancestrais e com a própria família, dependendo das necessidades de cada um.

7. CONCLUSÕES

As características relativas à articulação e à organização da comunidade okinawana em São Paulo foram um dos primeiros aspectos que chamaram atenção a esse objeto de pesquisa. A cada novo trabalho de campo, a fama da solidariedade okinawana era confirmada. A agenda de eventos das Associações está sempre cheia e, em grande parte das vezes, conta com presença significativa de colaboradores e visitantes. Além disso, a forma pela qual a comunidade está distribuída na cidade de São Paulo, com bairros marcadamente okinawanos, como: Vila Carrão, Vila Prudente, São Mateus e cidades como Itariri, no litoral paulista, mostrou que há grande articulação desta comunidade. O que leva a pensar também que há uma forte articulação identitária do grupo.

Pareceu ser um caminho promissor conhecer o modo pelo qual os rituais religiosos, ligados diretamente aos ancestrais, poderiam alimentar tal identidade. Afinal, esses rituais, enquanto expressões culturais, conectam-se às instituições, relacionam-se às crenças e às visões de mundo de um grupo ou sociedade. Nesse sentido, a hipótese inicial desse trabalho - de que o culto *Sosen Suuhai* é um elemento importante da identidade okinawana no Brasil - foi confirmada. Os traços da cultura oriental como o respeito aos mais velhos e à hierarquia familiar, de fato, não surpreenderam quando foram confirmados pelos dados de campo.

Perceber que o culto é visto como tradição e retorno às raízes ganhou maior significado por se tratar de um grupo imigrante fenotipicamente marcado e, historicamente, perseguido no Brasil. A evocação do *butsudan* como lugar sagrado da memória, bem marcada nas falas de Cássia e Beatriz, afirma que o culto no Brasil assume uma característica bem definida pela historicidade individual e familiar de um grupo imigrante.

As memórias marcadas pela Segunda Guerra Mundial, presentes nas falas de Lucinda e Tereza, bem como em vários momentos da observação participante, denotam a importância desse evento à comunidade. Nesse caso, a perda do Japão na Segunda Guerra teve repercussões vitais na comunidade okinawana no Brasil, entre elas, o fortalecimento das Associações culturais e do culto *Sosen Suuhai*, tendo sido este revigorado por meio das transferências de *butsudans* ao Brasil e da formação de *yutás*, elementos reforçativos das características xamânicas do culto aos antepassados.

Nesse ponto foi importante perceber como o xamanismo possibilita diferentes arranjos religiosos, o que favorece a produção de hibridismos. Estes, por sua vez, aparentam não interferir no significado principal do culto: a identidade familiar.

Pode-se dizer que o xamanismo também é um aspecto identitário religioso dos okinawanos no Brasil na medida em que se mantém o apreço pelas *yutás* e pelos rituais xamanicos, a despeito das marcas de preconceito que ainda possam carregar.

De fato, culturas e identidades são processos fluídos e ainda que os rituais do *Sosen Suuhai* tenham passado por modificações, eles continuam acionando elementos identitários, seja através do pertencimento à família, seja pela manutenção das *yutás* e dos aspetos xamanicos desse culto no Brasil.

Foi interessante também perceber o quanto essa construção identitária okinawana no Brasil é fortemente marcada pelas relações históricas com outros japoneses. Como exposto no capítulo 4, a partir do pressuposto de que a identidade é construída com base na percepção do outro, ser okinawano no Brasil é, primeiramente, ser japonês. De fato, existe um autorreconhecimento dos okinawanos como japoneses, mas que não ocorre de forma simples e homogênea. Se a sensação de vinculação a uma nacionalidade japonesa existe, o pertencimento à ancestralidade okinawana, também.

Tentou-se mostrar que as diferenças acionadas na construção da identidade okinawana podem ser pensadas a partir da cultura e da “cultura”. De fato, há um discurso que exalta as particularidades culturais okinawanas, sempre revelando oposições, que, no caso do *Sosen Suuhai*, foram: 1. Existência do *ihai* vermelho em Okinawa e do preto no Japão, que remetem à festividade okinawana e à sobriedade japonesa, respectivamente; 2. O politeísmo e a importância da mulher no culto okinawano, concatenados às relações de horizontalidade e solidariedade, em oposição ao monoteísmo do budismo tradicional marcado pela hierarquia e patriarcalismo, e, 3. A relação de *otagai* com os valores okinawanos de troca mútua e comprometimento social, diferentemente do *okaeshi* japonês, que significa retribuição material.

As explicações acerca destas diferenças revelam oposições baseadas, principalmente, na expansão e na alegria dos okinawanos em contraposição às características de reserva e frieza dos japoneses. Essas diferenças, construídas no discurso identitário, devem ser lidas na baila da “cultura”. Nesse sentido, é importante reforçar que identidade implica em se pensar numa abrangência de diversidades regionais construídas em espaços, grupos e historicidades específicas. Nesse caso, homogeneizar as diferenças étnicas, culturais e regionais dos japoneses em categorias como “reservado”, “frio” e “sóbrio” não se trata da realidade, mas sim, da construção de um discurso que, inconscientemente, evidencia qualidades okinawanas por meio da caracterização uniforme dos outros japoneses.

A escolha dessas características de alegria e amabilidade pode ser pensada como afirmação de uma identidade okinawano-brasileira, mais próxima e adaptável do que a dos outros japoneses. A articulação da identidade *uchinanchú*, que considera como tal qualquer pessoa que seja participativa da cultura okinawana, também nos leva a pensar em uma identidade muito mais aberta e comunicativa. Situação que reverte a sua suposta inadaptabilidade, marcada pelo duplo preconceito e ações discriminatórias do governo brasileiro nas primeiras décadas da imigração.

Também foi possível notar que o pertencimento okinawano, movido pelo culto, opera a partir dos pontos de vista: da religiosidade e da história. Em algumas famílias, o *butsudan* representa a comunicação com os ancestrais e as crenças no espírito e no poder de influência deles na vida familiar. Nesses casos, a noção de troca mútua e os eventos de cobrança/falta/aviso/infortúnio são importantes. Em outras famílias, porém, o *butsudan* seria visto muito mais como um “lugar da memória”, reverência à historicidade dos ancestrais, que pode se expor conscientemente, ou de maneira menos direta e específica, por meio do amparo ancestral.

Vale reiterar que no caso do culto visto como religiosidade, o xamanismo também aparece como um elemento identitário, já que reforçá-lo como sistema religioso é uma forma de assumir um elemento okinawano, anteriormente, discriminado, na comunicação com os ancestrais.

Sem dúvida, o xamanismo é uma característica marcante do *Sosen Suuhai* okinawano, muito por conta da cobrança/falta/aviso/infortúnio que mobiliza iniciações do *butsudan*, contatos com *yutás* e viagens para oferendas em Okinawa. Nesse sentido, as discussões acerca do xamanismo e de alguns rituais mostram uma materialidade muito grande nas formas de relação com os ancestrais. Quando esta relação não é feita diretamente, como no *senkotsu* e nos cuidados com os ossos e cinzas, ela é feita simbolicamente, como nos rituais de transferência ao *butsudan* permanente, em que três punhados das cinzas do *ihai* provisório são repassados ao incensário do *butsudan*, ou, até mesmo, na missa de 49 dias de morte, em que o morto é representado por 48 *motis* pequenos (ossos) e um *moti* grande (cabeça). Essas representações, relacionadas aos rituais de purificação e às questões da patrilinearidade do culto ligam-se às simbologias de sangue e sêmen, as quais podem desdobrar-se em análises muito mais completas do que as expostas nesse trabalho.

De fato, os limites de tempo para produzir essa dissertação permitiram, apenas, uma organização dos elementos principais do culto *Sosen Suuhai* okinawano e da apresentação de

suas potencialidades como um campo fértil à compreensão da comunidade okinawana brasileira.

Por fim, este estudo possibilitou perceber que a produção do culto *Sosen Suuhai* é, ao mesmo tempo, agente e reflexo da centralidade da família para os okinawanos no Brasil. A produção dessa identidade familiar estende-se às relações comunitárias, por meio do conceito de *ichariba choode*. Tal conceito também pode ser lido na chave de “cultura”. Se, por um lado, essas relações de solidariedade foram necessárias à sobrevivência do grupo em épocas de adversidade, permanecendo como discurso e memória coletiva dos okinawanos, por outro, elas também servem, hoje, para o seu destaque na comunidade *Nikkei* do Brasil.

O interesse pela própria cultura, bem como a ampla participação da comunidade em eventos, não estão descomprometidas das estratégias políticas de identidade okinawana. Essas atividades denotam, sobretudo, características de solidariedade, engajamento e compromisso, por meio das quais, os okinawanos percebem que venceram como grupo de imigrantes no Brasil.

BIBLIOGRAFIA

ANDRÉ, R. Shintoísmo e Culto aos Kami: Aproximações e Distanciamentos. **Revista do Núcleo de Estudos de Religião e Sociedade**, Maio/ Sept, n. 9, p. 1–7, 2008. Disponível online: <http://revistas.pucsp.br/index.php/nures/article/view/7342/5338>

AOKB – Associação Okinawa Kenjin do Brasil. **1 Século de história. A comunidade Okinawana no Brasil, desde o navio Kasato Maru 1908-2008**. São Paulo: Ed Paulo's, 2012.

ASAD, T. **A construção da religião como uma categoria antropológica**. Cadernos de Campo (USP). 2010 [1983], n° 19.

BAKSHEEV, E. S. Becoming Kami? Discourse on Postmortem Ritual Deification in the Ryukyus. In: **JSTOR**. Japan Review, 20:275-339 , 2008. Disponível em:

BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. Trad. de Elcio Fernandes. In: Teorias da Etnicidade. Org. Poutignat & Streiff-Fenart. p. 187-227. In: **Teorias da Etnicidade**. 1997.

BEYER, P. Global Migration and the Selective Reimagining of Religions. **Horizontes Antropológicos**, ano 4, n. 8, p 12-33. Porto Alegre: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 1998.

BOURDIEU, P. Gênese e Estrutura do campo religioso. In: **A Economia das trocas simbólicas**. Trad. Sergio Micelli, 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998, p. 27-98.

BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. São Leopoldo: Ed. da Unisinos, 2003.

CAMBOIN, A.; RIQUE, J. Religiosidade e espiritualidade de adolescentes e jovens adultos. **Revista Brasileira de História das Religiões**, ANPUH, v. III, Maio, n. 7, p. 251–263, 2010. Disponível online: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf6/11Aurora.pdf>

CLARKE, P. B. As novas religiões japonesas e suas estratégias de adaptação no Brasil. **Revista de Estudos da Religião (REVER)**, Jun, p. 22–45, 2008. Disponível online: http://www.pucsp.br/rever/rv2_2008/t_clarke.pdf. Acessado em: 27.10.2014

CLIFFORD, J. **Sobre a alegoria etnográfica**. In: A experiência etnográfica: Antropologia e Literatura no século XX. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011.

CUNHA, M.C. **Cultura com aspas**. São Paulo, Cosac Naify, 2009.

DE QUEIROZ, M. I. P. **Relatos Oraís. Do “indizível” ao “dizível”**. In SIMSGON, Olga de M. Von. Experimentos com Histórias de Vida. São Paulo: Vértice, 1988.

DEBERT, G. G. (1986). Problemas relativos à utilização da história de vida e história oral. In: CARDOSO, R. **A aventura antropológica: teoria e pesquisa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986. p. 64-78.

DEMARTINI, Zeila de Brito Fabri. Relatos orais de famílias de imigrantes japoneses: elementos para a história da educação brasileira. **Educ. Soc.**, Campinas, v. 21, n. 72, ago. 2000. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-73302000000300004&lng=pt&nrm=iso>. Acessado em 25 nov. 2014.
<http://dx.doi.org/10.1590/S0101-73302000000300004>.

DELGADO, L. A. N. **Historia Oral: Memória, tempo, identidades**. São Paulo: Autentica, 2006.

DOUGLAS, M. **Pureza e Perigo. “Ensaio sobre as noções de Poluição e Tabu”**. Lisboa, Edições 70 (col. Perspectivas do Homem, n.º 39), s.d. (trad. por Sônia Pereira da Silva, 1966).

DUARTE DE SOUZA, S. **Editoriais feministas: gênero e religião nos estudos feminista**. In: Rev. Estud. Fem. Vol. 12 no. spe Florianópolis Sept/Dec. 2004. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2004000300014
Acessado em: 11/04/2013

DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa: o Sistema Totêmico da Austrália**. Trad. Paulo Neves. 3. reimp. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ELIADE, Mircea. **El chamanismo y las técnicas arcaicas dei extasis**. Ed. Fondo Estudios Nipo Brasileiros, 1980.

FERREIRA, M.M; AMADO, J. **Usos & abusos da história oral**. FGV Editora, 1996.

FREITAS, S.M. DE. **Historia Oral. Possibilidades e procedimentos**. São Paulo: Ed. Humanitas, 2006.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

GERALDO, E. **A lei de cotas de 1934. Controle dos estrangeiros no Brasil**. Cad. AEL, v.15, n.27, 2009. Disponível em:
http://www.ael.ifch.unicamp.br/publicacoes_ael/index.php/cadernos_ael/article/viewFile/157/164. Acessado em 30.06.2014.

Glick Schiller, Nina; Basch, Linda & Blanc Szanton, Cristina. **Towards a transnational perspective on migration: race, class, ethnicity and nationalism reconsidered**, New York: New York Academy of Sciences. 1992.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HALL, S. **Da Diáspora**. Identidades e Mediações Culturais. Minas Gerais: Ed. UFMG. 2011.

HANDA, T. **Memória de um Imigrante Japonês no Brasil**. São Paulo: Tao, 1980.

HANDA, T. **O Imigrante Japonês. História de sua vida no Brasil**. São Paulo: Ed T. A. Queiroz, 1987.

HARADA, K. **Processo de evolução e de integração dos *nikkeis***. In: In: Harada, Kiyoshi (org). *Nikkei no Brasil*. São Paulo: Atlas, 2008.

HIGA, M.L. **As Flores do Bálsamo. Apontamentos sobre Cultura e Espírito Uchinanchú na Comunidade Okinawana no Brasil**. (Monografia de bacharelado em Ciências Sociais-UNIFESP). São Paulo, 2011.

HIRANO, Sedi; SHINZATO, Ayano. **Demografia e Família dos Emigrantes Okinawanos que foram para o Brasil (1908-1941)**. Monografia de graduação. Tenri University, 1997.

KANASHIRO, Victor. Uma Introdução aos Estudos Okinawanos. **Anais do VIII Congresso Internacional de Estudos Japoneses no Brasil**, Brasília, 2010.

KERR, H. G. **Okinawa: The History of an Island People**. Boston: Tuttle Publishing. 2000.

KIMURA, H. **Os okinawanos em Araraquara: A identidade negociada**. Dissertação de mestrado. Universidade Estadual Paulista “Julio Mesquita Filho”, Campus Araraquara, 2003.

KOTRE, John. A verdade e a utilidade das histórias. In: MAGALHÃES, V.; SANTHIAGO, R. **Depois da Utopia: a história oral em seu tempo**. São Paulo: Letra e Voz, 2013. p. 29 38.

KRIPPNER, S. **Os primeiros curadores da humanidade: abordagens psicológicas e psiquiátricas sobre os xamãs e o xamanismo**. Revista de psiquiatria clínica, São Paulo, v. 34, supl. 1, p. 17-24, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rpc/v34s1/a04v34s1.pdf>>. Acessado em 10.03.2014.

KUBOTA, N.F.L. **Bon Odori e Sobá. As obasans na transmissão das tradições japonesas em Campo Grande – MS**. Dissertação de mestrado. Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Campus Marília, 2008.

LESSER, Jeffrey. **A negociação da identidade nacional. Imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil**. São Paulo: Ed. UNESP, 2001.

LAGE, G.C. Revisitando o método etnográfico: contribuições para a narrativa antropológica. **Revista Espaço Acadêmico**, jun 2009.

LANGDON, E.; MATSSON, J. **Xamanismo: velhas e novas perspectivas**. Em: **Xamanismo no Brasil: novas perspectivas**. Florianópolis: UFSC, 1996.

MALINOWSKI, B. **Argonautas do Pacífico Ocidental - Um Relato do Empreendimento e da Aventura dos Nativos nos Arquipélagos da Nova Guiné Melanésia**. Ed Abril Cultural: São Paulo, 1978.

MAUSS, M. HUBERT, H. **Sobre o Sacrifício**. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

MCANANY, P.A. Recordar y alimentar a los ancestros em Mesoamérica. **Revista Arqueologia Mexicana**. Vol XVIII – Nº 106, p.26-33.

MAGNANI, J. G. C. O xamanismo urbano e a religiosidade contemporânea. **Religião e Sociedade**, v. 20, n. 2, p. 113–140, 1999. Disponível online: http://www.iser.org.br/religioesociedade/pdf/magnani20.2_1999.pdf. Acessado em 15.09.2014

MCCLEARY, L. E. . História oral: Questões de língua e tecnologia. In: Ricardo Santhiago; Valéria Barbosa de Magalhães. (Org.). **Memória e diálogo: Escutas da Zona Leste, visões sobre história oral**. São Paulo, SP: Letra e Voz, 2011, v. , p. 93-123.

MEIHY, J. C. S. B. **Manual de História Oral**. Indiana: Editora Loyola, 2000.

MONTERO, P. ALMEIDA, R. **Transito religioso no Brasil**, 2004. Disponível em http://www.fflch.usp.br/centrodametropole/antigo/v1/pdf/ronaldo_almeida2.pdf. Acessado em: 14.03.2014.

MORAIS, F. **Corações Sujos**. Companhia das letras, 2008.

MORI, K. **Vida Religiosa dos Japoneses e Religiões de Origem Japonesa**. In: Sociedade Brasileira da Cultura Japonesa. (Org.). **Uma Epopéia Moderna-80 anos da Imigração Japonesa no Brasil**. São Paulo: Editora Hucitec, 1992, v. , p. 559-661.

MORI, K. Culto aos Antepassados, *Yutá* e Comunidade – Prática ao Culto aos Antepassados pelos Descendnetes e Okinawanos no Brasil. **Estudos Japoneses**, São Paulo, n. 29, 2009, p.81-90.

MORI, K. Estudo Antropológico Social dos Pontos de Dúvidas e Realidade do Culto aos Antepassados dos Nikkeis Okinawanos em Brasil. Niwano Peace Foundation. (Org.). **Coletânea de Relatórios dos Estudos e Atividades de Apoio do Ano 1998**. Tokyo: Niwano Peace Foundation, 2000, v. 1, p. 7-18.

MORI, K. Processo de 'Amarelamento'das Tradicionais Religiões Brasileiras de Possessão-um Mundo Religioso de Uma Okinawana. **Estudos Japoneses**. São Paulo, v. 18, p. 57-67, 1998.

MORI, K. **Se tornando uma xama étnica okinawana no Brasil. A xamanização como um processo subjetivo e criativo de re-culturalização**. The anual report: the study of nonwritten cultural materials n° 8. Kanagawa University, march 2012.

MORI, K. Vida Religiosa dos Japoneses e Religiões de Origem Japonesa. In: Sociedade Brasileira da Cultura Japonesa. (Org.). **Uma Epopéia Moderna-80 anos da Imigração Japonesa no Brasil**. São Paulo: Editora Hucitec, 1992, v. , p. 559-661.

NORA, Pierre. Entre a memória e a história. A problemática dos lugares. **Revista do Programa de Estudos Pós Graduated em História e do Departamento de História da PUC-SP**. São Paulo- SP n.10, 1993.

NITAHARA SOUZA, Y. **A comunidade uchinachu na era da globalização, contrastando “okinawanos” e “japoneses.”** Dissertação de mestrado. Universidade de Brasília, 2009.

NITAHARA SOUZA, Y. **Contraste identitário Uchinanchu e Naichi**. In: VIII CONGRESSO INTERNACIONAL DE ESTUDOS JAPONESES NO BRASIL XXI ENPULLCJ, 2010, Brasília.

NOGUEIRA, A. R. **Considerações gerais sobre a imigração japonesa para o estado de São Paulo entre 1908 e 1922**. In: SAITO, Hiroshi; MAEYAMA, Takashi. *Assimilação e integração dos japoneses no Brasil*. São Paulo: EDUSP, 1973.

OKUBARO, J. J. **O Súdito. Banzai Massateru**. São Paulo: Ed. Terceiro nome, 2008.

ORTIZ, Renato. **O próximo e o distante: Japão e modernidade – mundo**. São Paulo: Brasiliense, 2002.

PATARRA, N. L. (Coord.) **Emigração e imigração internacionais no Brasil contemporâneo**. São Paulo: FNUAP, 1995. p.39-52.

PEREIRA DE QUEIROZ, M. I. **Relatos Oraís. Do “indizível” ao “dizível”**. In SIMGON, Olga de M. Von. *Experimentos com Histórias de Vida*. São Paulo: Vértice, 1988.

PEREIRA, R. A. **Possessão por Espirito e Inovação Cultural: a Experiência Religiosa das Japonesas Miki Nakayama e Nao Deguti**. São Paulo: Ed. Masso Ohno, 2005.

PETRINI, J. C. **Pós Modernidade e família: itinerário de compreensão**. Bauru: EDUSC, 2003.

POLLACK, M. Memória e Identidade Social. **Revista Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol 5 n.10, 1992, p. 200-212.

PRICHARD, E. **Os Nuer. Uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota**. São Paulo. Ed. Perspectiva, 2007.

RAVERI, M. **Índia e Extremo Oriente: Via da Libertação e da Imortalidade**. São Paulo: Ed. Hedra, 2005.

SAITO, H; MAEYAMA, T. **Assimilação e integração dos japoneses no Brasil**. São Paulo: EDUSP, 1973.

SASAKI, E.M. Valores sociais e culturais nipônicos. In: IV ENCONTRO SOBRE LINGUA, LITERATURA E CULTURA JAPONESA, 2011.

SATOMI, A. L. **Dragão confabulando: etnicidade, ideologia e herança cultural através da música para koto no Brasil**. Dissertação de doutorado. Universidade Federal da Bahia, 2004.

SAYAD, A. **A Imigração**. São Paulo: EDUSP, 1998.

SERED, S. **Women of the sacred groves: divine priestesses of Okinawa**. New York: Oxford University Press, 1999.

SHOJI, R. Budismo Étnico em Perspectiva Comparada: Herança das Missões Japonesas no Brasil. **Revista de Estudos da Religião (REVER)**., v. 11, n. 2, p. 63–86, 2011.

SILVA, A. B. da. **“Deus é eles”: práticas religiosas familiares dos imigrantes japoneses em Santa Aaria/RS**. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Santa Maria, 2013.

SILVA, C.N da. Igreja católica, assistência social e caridade: aproximações e divergências. **Revista de Sociologia**, Porto Alegre, ano 8, n° 15. Jan/jun 2006, p. 362-351.

SILVA, T. T da; HALL, S; WOODWARD, K. **Identidade e Diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. Rio de Janeiro: Vozes, 9° ed. 2009.

SORGON PIRES, R. Os Okinawanos em São Paulo: Festividades e Identidade. V CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA, 2011, Maringá PR. **Anais do V Congresso Internacional de História**, 2011.

SOUZA SANTOS, B, de. Do pós moderno ao pós colonial e para além de um e outro. **Conferência de abertura no VIII congresso Luso-afrobrasileiro de Ciências Sociais**. Coimbra, 2004.

TANAKA, M. Categories of Okinawan "Ancestors" and the Kinship System. **Asian Folklore Studies**. Vol 36 n. 02, 1977.

TRUZZI, O. Redes em processos migratórios. **Tempo social, revista de sociologia da USP**, v. 20, n. 1, p. 199–218, 2008. Disponível online: <http://pt.scribd.com/doc/53625462/TRUZZI-Oswaldo-Redes-em-processos-migratorios> Acessado em 18.07.2014

UEHARA, A. Estudos acadêmicos sobre religiões japonesas no Brasil. **Revista de Estudos da Religião**, Dezembro, p. 123–145, 2009. Disponível online: http://www.pucsp.br/rever/rv4_2009/i_uehara.pdf. Acessado em 19.10.2014.

VAINER, C. B. Estado e migração no Brasil: da imigração à emigração. In: PEIRANO, PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

WEBER, M. A objetividade do conhecimento nas Ciências Sociais. In: COHN, Gabriel(org.) **Weber**. São Paulo:editora Ática, 2008.

WEBER, Max. Sociologia da religião, In: **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Brasília: UnB, V.1, 1977.

WINKELMAN. Shamans, priests and witches. A cross-cultural biosocial study of magico-religious practioners. **Anthropological research papers** N°. 44. Tempe: Arizona State University, 1992.

YAMASHIRO, J. **Okinawa: Uma Ponte para o Mundo**. São Paulo: Cultura Editores Associados, 1997.

YAMASHIRO. Y. (org.) **Imigração Okinawana no Brasil**. São Paulo: Associação Okinawa Kenjin do Brasil, 2000.

YOSHIOKA, R. **Síntese histórico-evolutiva da emigração japonesa no mundo**. In: Harada, Kiyoshi (org). **Nikkei no Brasil**. São Paulo: Atlas, 2008.

Apêndice I: Carta de Concessão de Entrevista.**CARTA DE CESSÃO**

, de de .

A quem interessar possa,

Eu, , declaro para os devidos fins que cedo os direitos de minha entrevista transcrita e autorizada para leitura () para que () possa usá-la com as limitações abaixo relacionadas.

Da mesma forma, estendo os limites a terceiros, ficando seu uso vinculado à (), que têm sua guarda.

Abdicando de direitos sob a entrevista, o que estendo também a meus descendentes, subscrevo a presente.

Limites:

NOME: .

ASSINATURA: _____

APÊNDICE II: Tabelas com Dados dos Entrevistados

Nome	Idade	Geração	Residência	Religião	Profissão	Data da entrevista
Shinji Yonamine	64	<i>nissei</i>	Vila Carrão		Aposentado	17 .02.2013
Takao Teruya	83	<i>nissei</i>	Jabaquara	Católico	Aposentado	03.12.2012
Yolanda Hanashiro		<i>sansei</i>	Itariri	Católica	Aposentado	22.01.2014
Beatriz Nagahama	45	<i>sansei</i>	Casa Verde	Pagã	<i>Yutá</i>	07.12.2013
Lucinda Tanaka	87	<i>nissei</i>	Vila Guilhermina	Católica	Do lar	21.11.2013
Márcia Tanaka	64	<i>sansei</i>	Vila Guilhermina	Católica	Costureira	21.11.2013
José Taira	53	<i>nissei</i>	Peruíbe	Católico não praticante	Agricultor	27.01.2014
Mariana Higa	42	<i>sansei</i>	Vila Prudente	Católico não praticante	Funcionária pública	20.03.2014
Satiko Higa	71	<i>issei</i>	Vila Prudente	<i>Sosen suuhai</i>	<i>Yutá</i>	20.03.2014
Cássia Taira	49	<i>nissei</i>	São Paulo	Católica	Enfermeira	27.02.2014
Tereza Okubaru	73	<i>nissei</i> por parte de pai e <i>sansei</i> por parte de mãe	Santo André	Espirita	Funcionária pública	01.09. 2014.
Alzira Satiko Taira	70	<i>nissei</i> por parte de pai e <i>sansei</i> por parte de mãe	Santos	Católica	Aposentada	16.07.2014
Rosana Oshiro	72	<i>nissei</i> por parte de pai e <i>sansei</i> por parte de mãe	São Bernardo do Campo	Espirita	Do lar	16.07.2014